مركز دراسات الوحدة العربية

فكر ابن خلدون

العصبية والدولة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

ISBN 978-9953-0-2824-8

الدكتور محمد عابد الجابري

فكر ابن خلدون

العصبية والدولة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

مركز دراسات الوحدة العربية

فكر ابن خلدون

العصبية والدولة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الخامسة: بيروت، حزيران/ يونيو ١٩٩٢
الطبعة السادسة: بيروت، نيسان/ أبريل ١٩٩٤

المحتويات

مقدمة ٧

القسم الأول
الرجل وعلمه الجديد

تمهيد ١٧
الفصل الأول : عصر التراجع والانحطاط ١٩
الفصل الثاني : بين العلم والسياسة ٣٥
الفصل الثالث : من النكبة الى «المقدمة» ٥٣
الفصل الرابع : بين العقلانية واللاعقلانية ٦٧
الفصل الخامس : من التاريخ الى «علم العمران» ٨٩
الفصل السادس : علم العمران موضوعاً ومنهاجاً ١٠٣
الفصل السابع : البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني ١١٣
الفصل الثامن : هوية علم العمران، إجمال ومناقشة ١٢١

القسم الثاني
العمران البشري وحركة التاريخ
العصبية والدولة

تمهيد ١٤١
الفصل التاسع : جغرافية العمران، نحل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية ١٤٣
الفصل العاشر : نظرية العصبية، العصبية والصراع العصبي ١٦٣
الفصل الحادي عشر : نظرية العصبية، العصبية والملك ١٧٩
الفصل الثاني عشر : نظرية العصبية، أصناف الملك وأنواع السياسات ١٩٥

الفصل الثالث عشر : الدولة وتطورها، الدورة العصبية ٢١١
الفصل الرابع عشر : الدولة وتطورها، من خشونة البداوة الى رقة الحضارة ٢٢١
الفصل الخامس عشر : الدولة وتطورها، الحضارة المفسدة للعمران ٢٣٣
الفصل السادس عشر : وحدة الفكر الخلدوني... والعامل الاقتصادي ٢٤٣
خاتمة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ٢٥١
ملحق ٢٨١
المراجع ٣٠٧
فهرس ٣١٣

مُقَدِّمَة

ابن خلدون . . . موضوع «مبتذل معاد»!

ان مقدمة ابن خلدون قد «قتلت» بحثاً ودرساً: فكم من أطروحة قدمت في هذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية، وكم من كتاب ظهر هنا وهناك ليقدم للقارىء العربي، وغير العربي «فلسفة» ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية، علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التي تظهر، بين حين وآخر، في المجلات المختصة وغير المختصة، في الحوليات والجرائد . . إلى درجة أن الباحث اليوم، قد لا يتمكن مهما أوتي من صبر وأناة وواسع اطلاع، من استقصاء كل ما كتب ونشر حول ابن خلدون، بَلْهَ ان يقدم في الموضوع جديداً!

فلماذا ابن خلدون إذن؟ وما عساني أضيف إلى هذه «الدراسات الخلدونية» الكثيرة المتنوعة . .؟ ألا تكون محاولتي هذه، مجرد تكرار لما قيل، وفي أحسن الأحوال، مجرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير؟

تلك هي مجمل الأفكار التي راودتني عندما اعتزمت، أول مرة، القيام بهذه الدراسة. ولكن رغم هذه الاعتراضات، ورغم اقتناعي بأن الموضوع قد أصبح «مبتذلاً معاداً»، قد لا يثير انتباه المختصين، ولا فضول المثقفين، فإني كنت أحسّ في قرارة نفسي، بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون، متتبعاً كل ما أمكنني تتبعه من أنواع الدراسات الخلدونية هذه، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث، واننا ما زلنا بعيدين عن «الكلمة الأخيرة» حول ابن خلدون، ومقدمة ابن خلدون. بل إن كثرة الشروح والتأويلات، واختلافها وتناقضها، قد ولّد في نفسي اعتقاداً قوياً بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية «تصحيح» تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية.

* * *

من هنا تبدى لي أنه من الممكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة، إذا ما هي استطاعت المساهمة في عملية التصحيح المطلوبة، إذا ما وفق صاحبها إلى فهم آراء ابن خلدون وتقديمها كما هي، دونما تكلف في التأويل، أو تعسف في الشرح والتفسير، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك، والحالة أن كل الذين اختلفوا في فهم أو شرح آراء ابن خلدون، قد اعتمدوا في ما ذهبوا إليه، على نصوص من «المقدمة» ذاتها، على عبارات وفقرات غالباً ما تكون كافية وحدها في اقناع الخصم، أو على الأقل، في تشكيكه فيما يذهب إليه...؟

كتب مكسيم رودنسون[1] يصف تراث كارل ماركس فقال: «... لقد قال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة. إن هذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته». وإذا كان هذا الوصف يصدق على تراث كارل ماركس، فهو في نظري يصدق أيضاً على مقدمة ابن خلدون. فليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في «المقدمة» ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد، وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في «المقدمة» ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون!

كيف السبيل إلى ذلك، وفي «المقدمة» فقرات وعبارات تحتمل أكثر من معنى، وفصول من الصعب تجاهل ما بينها من «تناقض»، أو على الأصح ما يبدو أنه كذلك؛ فكثيراً ما يفهم القارىء من بعض فقرات «المقدمة» معنى ما، حتى إذا أعاد قراءتها وجد نفسه أمام معنى آخر، مخالف أو مناقض للمعنى الأول! ولعل هذا ما عبر عنه علي الوردي[2] بقوله: «... وأعترف أني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة امعان واستقصاء، وفي كل مرة أقرأ المقدمة فيها، اكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن خلدون. ومن يدريني فلربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره».

* * *

حقاً، إن جزءاً كبيراً من هذا الإشكال الذي يلاقيه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية راجع إلى مقدمة ابن خلدون نفسها: فكم من عبارة غامضة، وكلمات غير مشروحة، وتراكيب ملتوية تجعل الباحث في حيرة من أمره. ثم كم من جمل وفقرات نقرأها

---

(١) مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

(٢) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ٦١.

في صفحات «المقدمة» ونحسبها لأحد كبار المفكرين في العصر الحديث؟ ولكن مع ذلك فإن قسطاً وافراً من المسؤولية في هذه الشروح والتأويلات المتناقضة يقع على كاهل الباحثين أنفسهم، أو على الأصح، على أسلوبهم في معالجة الفكر الخلدوني.

لقد اتجهت الدراسات الخلدونية، في الأعم الأغلب، إلى بيان أصالة أفكار هذا الرجل، وطرافة نظرياته، والإشادة به كمفكر مبدع «لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه»، يونانيين أو إسلاميين، الى كثير من الآراء التي أدلى بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد. بل إن كثيراً من الذين اتجهوا هذا الاتجاه يأخذون كحقيقة مسلمة أن الفكر البشري لم يفطن إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها ابن خلدون إلا بعد صدور مقدمته بأكثر من خمسة قرون. وهكذا فإذا ذكروا آراء ابن خلدون انصرفت أذهانهم إلى أمثال منتسكيو وفيكو، بل إلى دوركايم وتارد، وغير هؤلاء وأولئك من رواد الدراسات الاجتماعية الحديثة وزعماء المذاهب الاجتماعية والاقتصادية في العصر الحاضر...!

ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه، رغم التحذير منه، غير قليل من المعجبين بابن خلدون، ونعني به النظر بعين الحاضر، والانطلاق من الفكر المعاصر، إلى ما ورد في «المقدمة» من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. هذا في حين أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه، وبمشاغل أهله، وإنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ودلالته الصحيحة، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر، كالاختلاف الهائل الملموس في كافة الميادين بين القرون الوسطى والعصر الحديث والمعاصر. ان هذا بعينه هو ما حذرنا منه ابن خلدون حيث يؤكد بقوة أن «من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام...»[٣]

وكما انزلقت بعض الدراسات الخلدونية في خطأ فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر، وقعت أيضاً في خطأ مماثل، هو فهم مصطلحاته وتعابيره فهماً ينأى بها عن مقصوده، ويبعد بها عن مجال اهتمامه وقوالب تفكيره. حقاً لقد استعمل ابن خلدون كثيراً من الكلمات والاصطلاحات دون أن يبين ما يلبسه إياها من المعاني والدلالات، مما جعلها موضوع تأويلات وشروح عديدة من طرف المعاصرين. ولكن هذه التأويلات والشروح تميل في الغالب إلى إلباس تلك الكلمات معنى جديداً لم يكن قد ظهر أو تحدد في عصر ابن خلدون. هذا في حين أن المصطلح كيفما كان، هو دوماً وليد العصر الذي ظهر فيه، يجب تحديد معناه، اعتماداً على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر، أو كما يقول ابن

---

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٩٩. وهي الطبعة التي سنعتمد عليها في هذه الدراسة، باعتبارها أحدث وأكمل الطبعات المتوفرة الآن. (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول، والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء).

خلدون نفسه: إن المصطلح «لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم، فهو أليق بمرادهم منه». (المقدمة ج ٣، ص ١٠٢٧).

أضف إلى ذلك كله أن معظم الدراسات الخلدونية قليلاً ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنها كثيراً ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى. وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة، ينتزعونها انتزاعاً، ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبتعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره، وإطاره الخاص. إن تجزئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل، والاستناد في استنتاجات بعيدة، مفرطة أحياناً، على مجرد عبارة أو فقرة وردت في المقدمة، أسلوب في البحث لا يساعد البَتّة على فهم آراء ابن خلدون على حقيقتها، وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجدلي.

* * *

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات، يمكن أن نرسم الهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة: إننا نتوق، أولاً وقبل كل شيء، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي، وكما فكر فيها هو، انطلاقاً من نظرة شمولية، تحرص على أن تجد للأجزاء مكانها في الكل، حرصها على النظر إليها على ضوء مشاغله الشخصية وتجربته الاجتماعية، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة.

على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي: إطار تجربته وظروف عصره، وعلى ضوء الثقافة التي غرفَ منها، فإن هُذا لا يعني أننا نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاغلنا الراهنة. إن الفكر الخلدوني فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه. إن مقدمة ابن خلدون هي - بإجماع الباحثين - تراث إنساني قيم، ما زال رغم كل ما كتب عنه، في مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربي الإسلامي وحسب، بل لأنه يعكس أيضاً، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق، جانباً مهماً من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنباً إلى جنب بنيات القرون الوسطى، والبنيات الجديدة التي خلقها عالم اليوم.

لقد وعى الرجل حقيقة الفترة التي عاش فيها، وخطورة الأحداث التي عرفها العالم العربي في عهده. لقد انتبه بكامل وعيه إلى ذلك المنعطف التاريخي الخطير الذي قدر له أن يعيشه ويتقلب في مساره ومعارجه، والذي كانت دلائله تشير كلها إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول: «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفعلاً فقد دخل العالم العربي بعد ابن خلدون في متاهة مظلمة، كبّلت قواه الإنشائية الإبداعية، وفرضت عليه من التراجع والانكماش ما جعله يغيب عن عصر النهضة، عصر

التنور والعلم والصناعة، عصر تنبأ به ابن خلدون نفسه، فوصفه بأنه: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث».

وإذا كنا نتساءل اليوم، بعد يقظتنا، بل بعد غفوتنا الطويلة التي فصلتنا عن ابن خلدون بنحو ستة قرون، إذا كنا نتساءل: لماذا لم نحضر عصر النهضة هذا، لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها عالمنا العربي خلال القرون الوسطى، قرون حضارتنا الزاهية، إلى أوضاع جديدة نامية متطورة كما حدث في أوروبا، فإننا في الحقيقة إنما نثير مشكلاً سبق لابن خلدون ان سجل بدايته حينما لاحظ انتقاص الحضارة والعمران، وخراب الأمصار والمصانع، والسبل والمعالم، والديار والمنازل، والدول والقبائل، وتبدل الأحوال جملة في الآفاق والأجيال (ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦).

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون وأبحاثه. وذلك أيضاً ما يلتقي مع جانب مهم من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر. ومن هنا تلك الأهمية القصوى لآراء صاحب المقدمة، إنها شهادة لا غنى عنها لمن يريد أن يتبين العوامل الفاعلة في تجربة الحضارة العربية الإسلامية، شهادة ثمينة جداً، ستظل الأجيال العربية تستنطقها كلما اتجه اهتمامها إلى تاريخها وحضارتها، بل كلما أرادت أن تتبين تأثير ماضيها في شؤون حاضرها.

* * *

لقد حاول ابن خلدون أن يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقاً، لا نجد لها مثيلاً في تراثنا العربي الفكري على ضخامته، وتنوع منازعه، وتعدد مشاربه. لقد كوَّن ابن خلدون لنفسه تصوراً خاصاً به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته، ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها. ولذلك بات من الضروري لفهم النظريات الخلدونية على حقيقتها، استجلاء الظاهرة الخلدونية بكامل أبعادها. إن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة.. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هو سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه.

لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ؟ وكيف اهتدى من خلال ذلك، إلى فلسفته التاريخية التي أطلق عليها اسم «علم العمران»؟ ثم كيف تصور هذا العلم موضوعاً ومنهاجاً، بناءً وتركيباً، ثمرة وغاية!.

إن البدء بمعالجة هذه القضايا المهمة التي تشكل جوهر الظاهرة الخلدونية، سيمكننا،

ولا شك، من النفاذ إلى عمق تفكيره، وبالتالي الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية من الباب الذي دخل منه هو نفسه. وفي ذلك ضمانة أكيدة لبقاء البحث مخلصاً لروح الفكر الخلدوني، ملتزماً بتتبع تموجاته في مجراه الحقيقي وإطاره الأصلي.

وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة فك رموزها، وجلاء غوامضها، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام، بل إنها كامنة في حل الاشكالات العديدة التي تطرحها، والقضايا الشائكة التي تثيرها.

لقد اتخذ ابن خلدون ـ كما هو معروف ـ من «العصبية» المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده. وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً، كما يقال، فإن قيمة آراء ابن خلدون ـ ليست في الدور، (أو الأدوار)، الذي يعزوه للعصبية وفاعليتها، بل إنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة والعلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تحدِّد، في نظره، شكل العمران وتجسم حركة التاريخ.

لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة «للمواجهة والمطالبة» ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصبية و«تنكسر سورتها»، بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم وهي القائمة أصلاً على النسب أو ما في معناه؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟ ثم لماذا كانت الحضارة ـ كما يقول ابن خلدون ـ «غاية للعمران ونهاية لعمره، ومؤذنة بفساده»؟ وأخيراً لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي كما يصورها ابن خلدون، حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، حركة تسير لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة؟

تلك هي الاشكالات الرئيسية التي تطرحها فلسفة ابن خلدون التاريخية، وهي الفلسفة التي نجد لها في الظاهرة الخلدونية ما يبررها، كما نجد لها من أحداث ماضينا وبعض وقائع حاضرنا ما يساعدنا على تجلية غوامضها وبيان عمق أبعادها، ومن ثمة يصبح في إمكانها تزويدنا بجملة من العناصر المهمة التي تمكننا من رسم المعالم الأساسية لنظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، نظرية تنطلق من اهتماماتنا الراهنة، ولكنها تعتمد، أولاً وأخيراً، على شهادة ابن خلدون نفسه. وإذا كنا متأكدين من أن هذه الشهادة وحدها لا تكفي، فإننا مع ذلك مقتنعون بأنها شهادة ضرورية جداً، وان استنطاقها على الوجه الصحيح، هو بداية الطريق الصحيح.

تلك على العموم، الخطوات الأساسية التي سرنا عليها في هذه الدراسة، والتي نأمل أن نكون قد وفقنا فيها إلى تقديم فكر ابن خلدون في وحدته وتناسقه وتكامل حلقاته، وإلى

استخلاص ما يمكن استخلاصه من نتائج قد تساهم، على نحو ما، في إلقاء بعض الأضواء على المشاكل التي يعالجها الفكر الاجتماعي والتاريخي المعاصر، بخصوص تاريخ الإسلام وحضارته.

وهكذا فإذا كنا قد وفقنا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا، فذلك ما نبتغيه ونرتجيه، أما إذا كنا قد جانبنا الصواب في بعض المسائل فلعل أخطاءنا ترشد من يأتي بعدنا، مثلما حاولنا الاسترشاد بأخطاء من سبقونا، والله الموفق للجميع.

القسم الأول

الرجل وعلمه الجديد

تمهيد

عصر ابن خلدون، تجربته السياسية، دراسته وتطوره الفكري، اكتشافه لعلم جديد، علم العمران، الأصول الاسلامية لنظرياته... كل ذلك في نظرنا، عبارة عن صور متعددة لمشهد واحد، هو الفكر الخلدوني: مكوّناته وطابعه العام.

إن ابن خلدون لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل إلى دفاتره ما يشاهده، تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب «المقدمة» ذلك الكاتب الذي يحدثنا عن تجربته في شكل «يوميات» أو «اعترافات»، ولا كان ذلك «العالم العلاّمة» الذي يسوّد المجلدات بما ينقله من أحاديث الأولين، أخباراً وفكاهة، وحكمة وموعظة... ولم يكن فكر ابن خلدون جدولاً من جداول مدرسة فكرية معينة، واضحة الأصول محددة الإطار... كلا، إن فكر ابن خلدون أكثر من ذلك وأعمق.

إننا إذا نظرنا إلى آراء صاحب «المقدمة» من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه، خيّل إلينا وكأن الرجل لم يفعل أكثر من وصف ما شاهده تحت ستار أسلوب «النظرية والبرهان»، وإذا نظرنا إليها من زاوية تجربته الشخصية، السياسية والاجتماعية والفكرية، تبدى لنا وكأن صاحبها لم يتجاوز إسقاط معطيات هذه التجربة نفسها على التاريخ، التاريخ الإسلامي بالخصوص. أما إذا فحصنا ما ورد في المقدمة من أفكار وآراء، من خلال ما هو مبعثر هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرّف عليها واطلع على محتوياتها، فإننا قد لا نتردد في القول بأن صاحبنا لم يقم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تتخللها بعض إضافات... ولكن فكر ابن خلدون، في الحقيقة، أكثر من ذلك كثيراً. لقد استنطق الرجل تجربة العصر، وتجربته الشخصية معاً، واستفتى أحداث التاريخ، وآراء من دخلوا التاريخ، من باب الفكر الواسع، فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات، قديمة كأجزاء، جديدة ككل.

إن فكر ابن خلدون، أصالته وإبداعه، لا يفهم إلا بالنظر إليه ككل، ولكن لمّا كان الكل لا يفهم حق الفهم، إلا من خلال فحص أجزائه، والانتباه إلى مدى ترابطها بعضها ببعض، فقد وجب البدء من هذه الأجزاء نفسها. . . ولكن مع الاحتفاظ بوحدة الكل وسماته الخاصة.

الفصل الأول

عصر التراجع والانحطاط

كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري ـ الرابع عشر الميلادي ـ يشير إلى أن شمس الحضارة الاسلامية آخذة في الأفول. فلم يكن الناظر أينما توجه ببصره، سواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية، يستطيع أن يستشف أيّ بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل انه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة، تفرض نفسها فرضاً، حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط.

نعم لقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير، ولكن مع ذلك، وبالرغم من تسرّب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من حملات الصليبيين، فلقد كان يلوح من حين إلى آخر، هنا أو هناك، بريق أمل أو بشير إنقاذ، (صلاح الدين الأيوبي في المشرق، الموحدون في المغرب). أما في هذا القرن، فإن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام. لقد توالت فيه على العالم الاسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلّف الخراب والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري.. كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمّها الاضطراب من كل جانب. ولعل حظ البلاد المغربية من هذه الفوضى وذلك الاضطراب كان أشد وأقوى، الشيء الذي عبّر عنه ابن خلدون أبلغ تعبير، إذ كتب يقول: «وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدّلت بالجملة، واعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم في ما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّفَ الأممَ وذهبَ بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدّول على حين هرمها

وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها وفلَّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السُّبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»[1].

هذه صورة بليغة معبرة، أبرز فيها ابن خلدون بألوان قاتمة مثيرة، أهم المعالم العامة التي عرفها هذا القرن. فلنحاول تفصيل القول فيها قليلاً، ولنركز الحديث بالخصوص على الأحوال العامة، من سياسية واجتماعية وفكرية، التي سادت هذا العصر الذي قال عنه جاك بيرك: إنه كان من أسوأ العصور التي عرفتها حضارات البحر الأبيض المتوسط[2].

١ ـ من الناحية السياسية

لقد كان هذا القرن، من الناحية السياسية، قرناً تفككت فيه جملة، الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الاسلامية في المغرب والمشرق. فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين، والامبراطورية الموحدية بدورها تلاشت واضمحلت، وهجمات البدو تزداد حدة وضغطاً على الأطراف، والحروب بين الدويلات والامارات لا تهدأ إلا لتشتد، والضغط المسيحي في الأندلس وكذا في شواطىء «أفريقية» يزداد تركيزاً، والمطالبة بالملك لم تعد تستند إلى أي أساس نظري أو ديني، وإنما على القوة فقط، على الشوكة والاتباع، وبتعبير ابن خلدون، على «العصبية» وحدها.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتر (٦٥٦ هـ) الذين شمل حكمهم، منطقة على شكل هلال، يمتد قرناه شمالاً إلى بلاد الترك، وجنوباً الى بلاد الهند، أما جوفه فكان يتكون من العراق إلى ما بعده شرقاً من بلاد فارس.

أما في آسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً. وقد استطاعت بالفعل أن تتوغل في بعض بلدان أوروبا الشرقية، ولكنها كانت من جهة أخرى مشغولة بالتتر وهجماتهم. وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الخلافة العباسية الصورية في مصر، وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية.

وأما في غرب العالم الاسلامي، فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ كثيراً: لقد تقلص

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) Jacques Berque, *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions à la sociologie de la connaissance)*, cahier du laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1 (Paris: Anthropos, 1967).

ظل الاسلام في الأندلس، وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، حيث كانت دولة بني الأحمر، أواخر ملوك الأندلس، تحاول المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجمات الاسبان، ملتجئة تارة إلى قواها الذاتية، وطوراً إلى دول المغرب العربي تستنجد بها، متحالفة حيناً مع هذه، وحيناً ضدها مع أعدائها الاسبان.

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون طالب علم ورجل سياسة، ومن ثمة المنطقة التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها شاذة بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب. فلم تمض إلا سنوات قليلة على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة «العقاب» المشهورة بالأندلس (٦٠٩ هـ) حتى استبد وبالاتها بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)، وتحركت في المغرب، مركز دولتها، قبائل بني مرين لتقضي على الحكم الموحدي نهائياً، بعد حروب مريرة دامت أكثر من خمسين سنة. (ما بين أول زحف للمرينيين سنة (٦٠٩ هـ) واستيلائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (٦٦٨ هـ).

لقد كانت دولة الموحدين، حقاً، أعظم دولة عرفتها شمال افريقيا، بل الغرب الاسلامي كله. لقد امتدت سلطتها، أيام عزها، من المحيط الأطلسي غرباً إلى حدود مصر شرقاً، ومن الصحراء الكبرى جنوباً الى سفوح جبال البرانس (Pyrénées) بإسبانيا شمالاً. وانتعشت في ظلها الحياة الاقتصادية وهدأت الاضطرابات الاجتماعية، وازدهرت الثقافة العربية الاسلامية. ويكفي أن نشير هنا إلى أنها الدولة التي احتضنت ابن طفيل وابن رشد وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين في الغرب الاسلامي.

لقد قامت هذه الدولة، بل الامبراطورية، على أساس الدعوة الاصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن تومرت ضد الدولة المرابطية، دولة الملثّمين الرحّل من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتهموا بالتجسيم. كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببداوتها وقوة شكيمتها.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية، السيطرة على امبراطوريتهم المترامية الأطراف، خصوصاً منها بلاد افريقية التي كانت ميداناً للفوضى والاضطراب بسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم ـ كما يقول ابن خلدون ـ (هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن أجليت من مواطنها بالحجاز، كان يستعملها بنو غانية بأفريقية، وهم من بقية المرابطين، للتشويش على الموحدين)، أقول، لكي يضمن بنو عبد المؤمن سيطرتهم على هذه المنطقة عمَدُوا في عهد الخليفة الناصر الى وضع ولاية تونس تحت امرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين، واليد اليمنى للمهدي بن تومرت زعيمهم، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا، فبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية بمراكش، تولى الحفصيون الامارة على افريقية (تونس)، إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دبّ الضعف في صفوفهم. ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجأوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة والظاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور مهم في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينهما علاقات تنافس وعداء. أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان، فقد كانوا قبائل شرسة تتنقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية. وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم. ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب الى الخلافة الموحدية حتى هبّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع إمارتهم واستعادة تلمسان عاصمتهم، متحالفين مع ملوك مراكش تارة، ومع جموع القبائل الهلالية تارة أخرى، مستمرين في عدائهم التقليدي لقبائل بني مرين.

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة، فقد كانت تعيش، كما قلنا، مستقلة عن السلطة الموحدية، وبجوار بني عبد الواد، في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلث، قاعدته التخوم الصحراوية الممتدة من فجيج إلى تافيلات جنوباً، وقمته هضاب ملوية شمالاً. لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي، خاصة الصحراوية منها، إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها إلى الشمال، نقصاناً في العمران وقلة في السكان، بسبب التجنيد العام لواقعة «العقاب» المشار إليها، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك، تنتصر تارة وتنهزم أخرى فتطورت أطماعها، وقوي تأييد الحفصيين لها، وأصبحت تشكل دولة داخل دولة، إلى أن تم لها القضاء على آخر ممثل للسلطة الموحدية في مراكش عام (٦٦٨ هـ). وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس. إن الدولة المرينية هذه، هي التي سيعيش ابن خلدون في كنَفِها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية.

لقد شهدت بلاد الشمال الافريقي خلال هذا العصر ـ القرن الثامن الهجري ـ أوضاعاً شاذة وتحالفات عجيبة: فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى كانوا حلفاء للحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين. وهكذا فعندما تشتد وطأة المرينيين على الموحدين، يعمد هؤلاء الى تحريك بني عبد الواد لمهاجمة المرينيين من الشرق، في حين يعمد المرينيون بدورهم الى تحريك الحفصيين ضد بني عبد الواد... وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ. وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائماً على أشده بين

المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى. وقد قوّى هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع، قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك.

وإذا كان السلطان المريني أبو الحسن قد استطاع أن يعيد للبلاد المغربية وحدتها، من المحيط إلى القيروان، فإن هذه الوحدة سرعان ما تفككت بسبب ثورة القبائل الهلالية التي حاول المرينيون إضعاف نفوذها وتقليص امتيازاتها الاقتصادية. وهكذا قامت الثورة في تونس على أبي الحسن في الوقت الذي قامت فيه فتن أخرى في مناطق متعددة من مملكته الفتية، مما تسبّب في فوضى اجتماعية انضاف إليها الطاعون الجارف، فارتبكت بسبب ذلك أوضاع المغرب العربي ارتباكاً كبيراً، خصوصاً عندما شاع خبر موت السلطان. وهكذا عاد هذا الأخير من تونس بحراً بعدما نجا من الغرق بأعجوبة، ليجد ابنه أبا عنان قد استولى على الحكم في فاس، فيدخل الأب والابن في حروب طاحنة انتهت بانتصار هذا الأخير.

وحين بدأ أبو عنان في توطيد حكمه عادت الأوضاع في كل من المغرب الأوسط والأدنى إلى ما كانت عليه، فاستمر النزاع هكذا بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء وأمير بجاية الحفصي من جهة ثانية، وبين هذا الأخير وقريبه صاحب قسنطينة من ناحية، وبين هذا وملوك بني حفص بتونس من ناحية أخرى... هذا إلى جانب المؤامرات التي كانت قصور السلاطين والأمراء مسرحاً لها.

لقد قُدِّر لابن خلدون أن يعيش في خضم هذه الأحداث والمؤامرات. لقد بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس، لينتقل بعد ذلك إلى قصور المرينيين بفاس، ثم إلى بلاط ابن الأحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية، ثم ليَعْتزل السياسة بعد ذلك لاجئاً إلى القبائل العربية مساندا صاحب تلمسان طوراً، وصاحب فاس طوراً آخر، إلى أن ينتهي به المطاف أخيراً إلى قلعة ابن سلامة حيث سيشرع في تأليف «كتاب العبر» قبل أن ينتقل إلى تونس أولاً، ويشد الرحيل ثانياً إلى مصر حيث سيستقر إلى أن يوافيه الأجل المحتوم، كما سنبين تفصيل ذلك في الفصل التالي.

وإذن، فإن الطابع العام الذي ساد الحياة السياسية في العالم الاسلامي، خاصة منه البلاد المغربية، خلال هذا القرن، هو الفوضى وعدم الاستقرار، وما ينتج عن ذلك من تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢ ـ من الناحية الاجتماعية

هذه الظاهرة، ظاهرة الفوضى السياسية، التي طبعت هذه الحقبة من تاريخ المغرب العربي كانت نتيجة أسباب وعوامل موضوعية، اجتماعية واقتصادية وظروف تاريخية معينة.

لقد كان مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى مجتمعاً قبلياً، فسكان البلاد، هم في الأغلب، عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً، المتطاحنة حيناً آخر. لقد كانت

الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر، بالتحالف أو غيره، حتى تغطي منطقة بكاملها، وتصبح قوة عسكرية ـ سياسية يحسب لها حسابها. ذلك لأن حمل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى، فأفراد القبيلة الذكور، كانوا ـ كلهم ـ محاربين، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوة وضعفاً. إن القوة الجسمية، والقدرة على المخاطرة، والمعرفة بأساليب الحرب، هي المؤهلات الضرورية للارتفاع إلى مركز القيادة في القبيلة. وبمقدار ما تتوفر القبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان، بمقدار ما يتسع نفوذها، وتعظم سلطتها، فتستطيع، هكذا، الوقوف في وجه المغيرين من أبناء القبائل الأخرى، أو المهاجمين من أنصار الأسرة الحاكمة. ومن ثم كان تناصر وتعاضد هؤلاء الفتيان بمثابة الأسوار في المدن والأمصار، كما يقول ابن خلدون[٣].

إن القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال، وإلا سقطت بين عشية وضحاها فريسة في يد المغيرين، فيضمحل كيانها وتصبح تابعة، وأحياناً مندمجة، في الكيان القبلي المتغلب عليها.

ولهذه الظاهرة ظاهرة الحرب القبلية الدائمة في مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى عدة عوامل متداخلة متشابكة... وسواء كان العنصر الأساسي في هذه الفوضى الحربية القبلية راجعاً إلى «الدور التخريبي» لقبائل بني هلال العربية التي اكتسحت أوطان البربر ودفعت بهم إلى الجبال، كما يرى كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون، أو كان راجعاً إلى تحول الطرق التجارية من الصحراء، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين في العصر الحاضر[٤]، فلقد كانت هناك عوامل أخرى أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار.

من هذه العوامل، عامل جغرافي ـ طبيعي: ذلك لأن الانسان في هذا العصر وفي هذه المنطقة بالذات، كان ما يزال يعيش عالة على الأرض وخيراتها «البارزة». وسواء كانت القبيلة تعيش بالرعي أو بالزراعة، فإن كيانها الاقتصادي كان معتمداً أساساً على خصب التربة وتوفر العشب والماء. فإذا وجدت القبيلة في أرض قاحلة، أو قليلة الخصب، وفي هذه الحالة غالباً ما تتخذ من الرعي الوسيلة الأولى لكسب عيشها، فإنها تضطر إلى التنقل من مكان الى آخر ومن منطقة إلى أخرى طلباً للعشب والكلأ، مما يجعلها تصطدم في الغالب مع القبائل صاحبة الأرض الخصبة هذه. والنتيجة هي الصدام المسلح، الصراع من أجل البقاء.

وهؤلاء البدو الرحل «**الذين لا وطن لهم**»، كانوا يعيشون في الغالب بمنأى عن السلطة المركزية، سلطة الأسرة الحاكمة، فلا يدفعون ضرائب ولا يخضعون للمراقبة، وإنما تكتفي منهم الدولة، حتى في إبان قوّتها، بمجرد الولاء والتبعية الاسمية. فإذا كانت السلطة المركزية قوية، بقيت هذه القبائل في منتجعاتها بالقفر تطارد العشب في تنقلاتها، أو تقوم بدور المرشد والحامي للقوافل التجارية، أو تغزو بعضها بعضاً. أما إذا ضعفت سلطة الأسرة الحاكمة،

---

(٣) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ وج ٣، ص ٨٣٢.

(٤) خاصة منهم لاكوست. انظر: Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 26-27.

وعجزت عن فرض نفوذها على الأطراف، فإن هذه القبائل سرعان ما تتجه إلى المناطق الخصبة، وتتوغل في أراضي الدولة، مزاحمة أهلها، بل مستأثرة بخيرات الأرض، سالبة الأموال من زرع وماشية. والنتيجة هي الحرب الدائمة التي قد تنتهي بفناء هذه القبائل وفرارها إلى الصحراء، أو انتصارها وتطور أطماعها الى الاستيلاء على السلطة والحكم. وواضح أن تأثير هذا العامل الجغرافي الطبيعي يقوى ويشتد مفعوله في أوقات الكوارث الطبيعية من جدب ومجاعة، أو في الظروف الاجتماعية غير السليمة كظروف انتشار الأمراض المعدية، أو حدوث هزائم حربية... الخ.

وبالإضافة إلى هذا العامل الجغرافي الطبيعي، كان هناك عامل «تنظيمي» سياسي - اجتماعي. ذلك أن القبيلة، راعية كانت أو زراعية، إذا كثر أفرادها وعظم نفوذها لسبب من الأسباب، فإنها غالباً ما تعيش مستقلة عن السلطة المركزية. واستقلالها هذا يعني أنها لا تدفع ضرائب ولا تستدعى للخدمة، بل كثيراً ما تمنحها السلطة المركزية نفوذاً على ما جاورها من القبائل، تأخذ منها الإتاوات والضرائب باسم السلطان، مقابل تزويد هذا الأخير عند الحاجة بالرجال المقاتلين أو مقابل مجرد مسالمته وعدم الاعتداء على مناطق نفوذه.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن السلطة المركزية نفسها لم تكن في هذا العهد إلا حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها، بشكل مباشر أو غير مباشر، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصالح معينة، وإذا راعينا كذلك أن الحكم لم يكن كما نعرفه اليوم سلطة تمارسها الدولة مباشرة على الأفراد، بل كان فقط نوعاً من الإشراف على القبائل كمجموعات، لأن السلطة داخل القبيلة، سواء كانت حاكمة أو محكومة، هي دوماً لسيدها، وولاء السيد أو عداؤه يعني ولاء القبيلة كلها أو عداءها، إذا راعينا هذه الحقائق أدركنا نوع التنظيم السياسي الاجتماعي السائد آنذاك. إن الدولة في هذا العصر كانت عبارة عن قبيلة أو فرع منها، استطاعت أن تكتسب ولاء القبائل الأخرى بقوة شكيمتها أو بتحالفها معها لسبب من الأسباب، ومن ثمة فإن اتساع مناطق نفوذها يتوقف من جهة على كثرة رجالها الذين يمكن توزيعهم على المناطق الخاضعة لها ليكونوا جنوداً وعمالاً يراقبون القبائل الخاضعة أو المسالمة، كما يتوقف من جهة ثانية على نجاحها في استمالة القبائل الأخرى القوية، بما تقطعه لها من الأراضي وبما تمنحه لها من سلطة ونفوذ.

وواضح أن وضعاً مثل هذا قابل للانفجار في كل حين وعند كل هزّة. ذلك لأن خضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع هنا لأحد أمرين: فإما أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته، وخضوعهم مشروط بما يتوفر عليه من صفات شخصية تمكنه من احتلال منصب القيادة، كعراقة النسب والشجاعة والكرم والخدمات التي قدمها ويقدمها لأفراد قبيلته، وبما يمنحه لهم من سلطة ونفوذ على القبائل الأخرى، وكذلك بإشراكهم بشكل من الأشكال في الاستفادة من الحكم وعائداته الاقتصادية كالغنائم وغيرها. وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحاكم قوماً من غير عشيرته، وخضوعهم في هذه الحالة مشروط بما يتمتع به من قوة في الرجال ووفرة في الأموال. فإذا نقص رجاله واضطربت

صفوفهم أو إذا قل ماله وضعفت موارده، شقت هذه القبائل عليه في الحين عصا الطاعة. إن نقصان الرجال يعني نقصاناً في المحاربين، وأما نقصان المال فيعني اضطراره إلى الإكثار من الضرائب والالتجاء إلى مصادرة الممتلكات، الشيء الذي تثور ضده القبائل، فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء أحد الطرفين.

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة، بقدرة الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته، ومتوقف من جهة ثانية، على تمكنه من المحافظة على ولاء القبائل الأخرى، المتحالفة معه، أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلب. وفي كلتا الحالتين يتوقف نجاحه على مدى توفر المال لديه. وبما أن المال في هذا العصر كان مصدره إما الغزو وإما التجارة ـ **لأن الزراعة لم تكن تنتج فائضاً** ـ فإن فشل السلطان في إحدى غزواته، أو حدوث خسارة في تجارته التي كان يشرف عليها مباشرة أو بواسطة، يجعله مهدداً في سلطته، وسلطة عشيرته. ومن هنا كان التراجع و«الهرم» في حكم أسرة معينة، يبدأ غالباً إما بهزيمة حربية كبرى، وإما بنقصان عوائد التجارة، بسبب من الأسباب: تحول الطرق التجارية، عدم تمكنه من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر منها القوافل التجارية...

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن صعوبة المواصلات كانت تجعل إشراف السلطان على عماله في الأقاليم إشرافاً اسمياً فقط. إن العامل في نقطة نائية كان أميراً في منطقته. وكلما طال أمده قويت شوكته واتسع نفوذه وكثر ماله، فيصبح هكذا حاكماً بأمره، يتخذ الاشياع والاتباع، حتى إذا واتته الفرصة، كموت السلطان، أو انهزامه انهزاماً ساحقاً في معركة ما، استقل بالأمر نهائياً، وأنشأ لنفسه «دولة»، وأصبح مطالباً بالحكم في مجموع البلاد. وهذا ما جعل الامبراطورية الموحدية تنقسم بين عشية وضحاها إلى دويلات وإمارات متطاحنة. ومن هنا كان السلاطين يعمدون من حين الى آخر الى تشريد عمالهم، ومصادرة أموالهم، والزج بهم في السجون، أو فرض الإقامة الإجبارية عليهم. وإذا كان مثل هذا التدبير يساعد السلطان أحياناً، على اتقاء شر العمال، فإنه في أحيان أخرى كثيراً ما كان مشعلاً لنار الفتنة. ذلك لأن «العامل» نفسه كثيراً ما يسبق الأحداث، فيعلن الثورة قبل القبض عليه، أو يقوم أنصاره، بعد أخذه غرة، بالثورة والمطالبة بإطلاق سراحه وإعادته إلى وظيفته.

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية الشاذة المضطربة، لا يمكن تفسيرها بالعامل الاقتصادي وحده، ذلك لأن السلطة السياسية لم تكن دوماً تابعة للسيطرة الاقتصادية ونابعة منها، بل العكس ربما كان هو الصحيح. ولعل هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في مقدمته خاصة الفصل الذي عنوانه «**فصل في أن الجاه مفيد للمال**» (ج ٣، ص ٩٠٧).

ففي هذا العصر، الذي لم تكن فيه قوى الانتاج متطورة ولا قارّة، لم يكن الانتاج الطبيعي ـ العادي، (الزراعة والمهن اليدوية والصناعات)، يوفر فائضاً. إن وسائل الغنى، وسائل الحصول على الثروة، كانت في الأعم الأغلب: **الغزو والتجارة**، وكلاهما يعتمد، كما قلنا، على مدى قوة القبيلة وقدرتها على الغزو، أو على مدى ما تتمتع به من نفوذ وجاه

يمكّنها من حماية تجارتها. إن التاجر في هذا العصر لم يكن ينجح في تجارته، كما يقول ابن خلدون، إلا إذا كان ذا «حامية تذودُ عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك، أو خالصة له، أو عصبية يتحاماها السلطان ليستظل بظلها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام». وهكذا لم يكن التجار في هذا العهد، يشكلون قوة مستقلة موازية للقوة الحاكمة، بل كانوا في الغالب، إما مجرد عملاء للسلطان الذي كان التاجر الأكبر، أو شيوخ قبائل متحالفين مع الأسرة الحاكمة، ومن ثمة فإن عائدات التجارة كانت، بشكل أو بآخر، جزءاً من أموال السلطان، شأنها في ذلك شأن الأموال المتوفرة من الغزو. والغزو هنا نوعان، غزو للقبائل الثائرة أو الممتنعة عن دفع الضرائب، وغزو للعدو سواء كان دولة مسلمة مجاورة يخشى أمرها أو خصماً في دار الحرب. وفي كلتا الحالتين كانت الحرب تعني التدمير والتخريب والمصادرة للممتلكات والرجال والنساء. **لقد كانت الحرب إذن مصدراً مهماً وأساسياً للثروة، ولهذا كانت القبائل تتجند كلها عند أقل طلب.**

نعم، لقد كان معظم السكان يعيشون في الأحوال العادية من الفلاحة رعياً وزراعة. ولكن الفلاحة لم تكن ـ كما قلنا ـ تنتج فائضاً. إن نظام الاقطاع الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت لم يكن له وجود في البلاد الاسلامية عامة وبلدان المغرب خاصة. لقد كانت الأرض، من الناحية القانونية، ملكاً للسلطان يستغلها الأفراد والجماعات استغلالاً بدائياً. وإذا كانت الفلاحة قد عرفت في بعض الفترات انتعاشاً وازدهاراً، فإن هذا الازدهار لم يكن في الغالب إلا نتيجة عوامل طبيعية بحتة، مثلما أن الكوارث الطبيعية غالباً ما كانت تخلّف، بدورها، الخراب والدمار.

وبالجملة فلم تكن الفلاحة مصدراً للثروة، ولا وسيلة للغنى، وإنما كانت «معاشاً للمستضعفين» كما يقول ابن خلدون.

* * *

وعلاوة على هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت الأوضاع السياسية غير مستقرة، في هذه البلدان، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً، هناك ظروف تاريخية لا بد من إدخالها في الحساب، وعلى رأسها: الضغط المسيحي من جهة، وتطور الحكم في الإسلام من جهة ثانية.

لقد اشتدت في هذا القرن بالذات، حملات المسيحيين الاسبان على الأندلس. وكما هو معلوم فإن حروب المسلمين في الأندلس مع النصارى، لم يقتصر أثرها، سلباً وإيجاباً، على الفردوس المفقود وحده. بل كان يمتد ولربما بشكل أكثر تأثيراً، إلى بلدان المغرب العربي، والمغرب الأقصى بالخصوص. فمنذ أيام المرابطين والمغرب يشارك مشاركة فعّالة أساسية في تلك الحرب، برجاله وعتاده وأمواله، الشيء الذي كان عاملاً مهماً في استنزاف قواه البشرية والمادية. ان حملات المرابطين والموحدين والمرينيين، في الأندلس، كانت تعني، كما حصل نفس الشيء أيام الفتح، تجنيد القبائل المغربية كلها أو معظمها والسير بها إلى الجهاد. **ومهما تكن**

نتيجة الحرب، فإن آثارها في المغرب كانت دوماً زعزعة الكيان الاجتماعي والسياسي في البلاد. ذلك لأن القبائل المشاركة في «الجهاد» كانت تعود، إما أقوى مما كانت بفضل الغنائم في حالة النصر، أو أضعف في حالة الهزيمة. وفي كلتا الحالتين فالنتيجة واحدة، وهي تغيير ميزان القوى في الداخل. على أن وطأة الهزيمة كانت أشد وأقوى، لأن الانكسار في الحرب كان معناه هزيمة القبيلة الحاكمة، وبالتالي تزعزع كيانها، وضعف سلطتها، ومن ثمة تفكك التحالف القبلي وقيام الثوار والمطالبين في كل جهة.

أضف إلى ذلك أن تراجع حكم المسلمين في الأندلس كان يصحبه هجرة جماعية من طرف الأندلسيين إلى بلدان الشمال الافريقي، ومن هؤلاء المهاجرين بل وعلى رأسهم، لشخصيات السياسية والعلمية، والعائلات الغنية ذات المكانة الاجتماعية المرموقة. ومن غير شك فإن هؤلاء الأرستقراطيين النازحين من الأندلس، ومن بينهم سياسيون محترفون، قد لعبوا دوراً له أهميته في توجيه الأحداث، سواء داخل القصور أو خارجها. لقد حمل هؤلاء معهم، ليس ذكاء الحضري ودهاءه، وحسب، بل الخبرة والاحتراف السياسي أيضاً، الشيء الذي مكنهم من القيام بدور الموجِّه، ولو من وراء ستار. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن دخول هؤلاء الارستقراطيين من علماء وسياسيين في بلاط الأمراء والسلاطين بالمغرب، جعل منهم حاشية ارستقراطية جرفت معها إلى أسلوب حياتها المعتمد على البذخ والترف والاستمتاع بالملذات، أولئك الحكام أنفسهم، مما فصلهم عن ذويهم وعشائرهم. وهذا **الانفصال بين الحاكم وقبيلته**، الذي يسميه ابن خلدون «**الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف**»، كان يعني في الواقع، **انفصال السلطان** عن جنده وتنكره **للرجال الذين شكلوا أول الأمر دعائم ملكه**. والنتيجة الحتمية لذلك هي ضعف سلطته وفتح الباب على مصراعيه للمغامرات والمؤامرات.

تلك كانت باختصار نتائج الضغط المسيحي في الأندلس وآثاره على الأوضاع في بلدان شمال افريقية. أما فيما يخص الجانب التاريخي الآخر من القضية، وهو ما عبرنا عنه بتطور الحكم في الإسلام، فيمكن القول بصفة عامة، إن الحكم في البلاد الإسلامية في هذا العصر، لم يعد يعتمد ولو نظرياً على أي أساس مذهبي أو ديني. إن الحكم كان لصاحب الشوكة والغلبة، أو كما قال الغزالي من قبل: «... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، **فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة**»(٥). ولكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من تعدد السلاطين والملوك، فإن الخلافة في الإسلام تركت وضعية «المواطن المسلم» قائمة يجري بها العمل حتى بعد تضعضع الخلافة الإسلامية وقيام ممالك وإمارات مستقلة هنا وهناك. فالمسلم أينما حل بدار الاسلام كان يعتبر نفسه، ويعتبره الجميع مواطناً يتمتع بجميع حقوق المواطن المسلم. لقد كان في إمكانه، أن يكسب عيشه بأية طريقة شاء، وأن يتولى المناصب، وربما يسعى للحصول على السلطة والحكم، كما كان في إمكانه أن يطلب النجدة ضد منافسيه

---

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢ هـ.)، ج ٢، ص ١٢٤.

في الحكم في بلده ويحصل على المساعدة في الرجال والأموال إذا كانت مصلحة المستنجد به تقتضي ذلك.

إن هذه الفوضى في ميدان الحكم والسياسة لم تنفع فيها فتاوى الفقهاء وتشريعاتهم الفقهية. بل إن الفقهاء قد أمسكوا أخيراً عن الخوض في مثل هذه الأمور خصوصاً وقد توقف الاجتهاد. على أن النظرية العامة، نظرية الحكم في الإسلام، كانت تقتضي وجود خليفة. والخليفة في الاسلام لا يمكن أن يكون إلا واحداً. ومن ثمة فما دام هناك عدد من الملوك، فإن أياً منهم لا يمكن أن يكون في نظر الشرع، الخليفة الحق للمسلمين.

لقد انقرضت الخلافة في هذا العهد، ولكنها بقيت مع ذلك مطلوبة، يطلبها الحكام لإضفاء الشرعية على حكمهم ولتوسيع دائرة نفوذهم، ويطلبها المحكومون، لأن الحكم النموذجي في الاسلام، هو الذي يستطيع جمع شمل المسلمين جميعاً باختلاف جنسياتهم ومناطق سكناهم، وتنفيذ أحكام الشريعة فيهم. ولكي يتمكن الحاكم من ذلك يجب أن يكون ذا شوكة وقوة يثبت بها جدارته واستحقاقه لمناصرة كافة المسلمين له. وهكذا، فإذا ما تمت السيطرة لحاكم من الحكام على منطقة معينة، فإن الواقع السياسي والواجب الديني يفرضان عليه العمل على إزالة خصومه ومنافسيه في الحكم أينما كانوا في دار الاسلام، لتتم له الخلافة الحقة في هذه الدار. والنتيجة الحتمية هي أن العلاقة بين الملوك والحكام في دار الاسلام لا يمكن أن تكون في عمقها إلا علاقة حذر وتربص، علاقة حرب ظاهرة أو كامنة. ولم تكن المجاملات أو الهدايا المتبادلة بينهم إلا اتقاء لشر المهدى إليه، أو لاستمالته، أو لحمله على الوقوف موقف الحياد في حرب قد تهمه من قريب أو بعيد. على أن أسلوب الهدايا والمجاملات لم يكن ينفع إلا مع حكام وملوك المناطق البعيدة، أما القريبة منها والمجاورة فإن الأسلوب الناجح والفعال كان دوماً هو التشويش. إن الجار إذا كان متكافئاً مع جاره في القوة لم يكن يهدأ له بال إلا إذا نجح في جعل خصمه ينشغل عنه في حروب داخلية كثيراً ما كان موقد فتنتها يد خارجية.

إن نظرية الاسلام في الحكم، ونعني بها الخلافة كما تصورها الفقهاء كانت منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي. لقد تجاوزها هذا الواقع بمراحل كثيرة، ولكنها بقيت في الأذهان، على الرغم من ذلك، تضفي على كل عمل يستهدف المطالبة بالحكم وإقامة الخلافة، نوعاً من الشرعية، الشيء الذي استغله كل ثائر ومطالب. وعبثاً حاول الفقهاء، سواء بوحي من السلطة الحاكمة أو بوحي من اجتهادهم الخاص - عبثاً حاولوا جعل حد لهذه الفوضى العارمة بأن اشترطوا في الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر، والناهض للخلافة على المسلمين، القدرة والتأكد من النصر. فلم يكونوا يجيزون النهوض معه إلا إذا كانت كل الدلائل تشير إلى أنه سينتصر ويتغلب على خصمه الذي لم يعد يرضى به المسلمون. ولكن هذا القيد لم يكن يعمل به حتى الفقهاء أنفسهم. إن مسألة الحاكم لعدم القدرة على مقاومته، لا تعني بحال من الأحوال الاخلاص له... لقد كانت الأنظار دوماً تبحث عن

منقذ، فأصبحت فكرة «المهدي المنتظر» ليست خاصة بالشيعة فقط، بل إنها كانت أمل المسلمين جميعاً في هذا العهد والعهود المماثلة.

نخلص مما تقدم إلى أن تطور الحكم في دار الاسلام، قد جعل الولاء لهذا الحاكم أو ذاك ضرورة وقتية فقط. ومن هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى موقف ابن خلدون الذي لم يتردد كثير من الباحثين في وصفه بـ «الانتهازية»[٦] لكون ولائه لم يستقر لأحد الجوانب التي عمل معها. ذلك لأن الانتقال من تأييد هذا الحاكم إلى تأييد آخر، لم يكن يُنظر إليه على أنه انتهازية أو ما شابه ذلك من عبارات عصرنا، بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف ولا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة. فكما أنه كان بوسع المسلم أن ينتقل من مكان إلى آخر في دار الاسلام بدون «جواز سفر»، كذلك كان ولاؤه غير مقيد بالانتماء لوطن أو عرق. إن الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للاسلام، ولخليفة المسلمين. وما دام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه، فلا فرق بين أن يناصر المسلم هذا المُطالِب أو ذاك، ما دام أيّ منهما لم يثبت عملياً أنه وحده الخليفة المطلوب.

٣ ـ الناحية الفكرية

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية القلقة المضطربة ما كان لها أن تساعد على قيام حركة فكرية نشيطة. وإذا كان النشاط الفكري الواسع الذي شهده العالم الاسلامي في المشرق أو في المغرب، قبل هذا القرن، راجعاً في الدرجة الأولى إلى تشجيع الخلفاء والملوك والحكام، فإن الأوضاع التي عاشها هؤلاء خلال هذا القرن لم تكن من الاستقرار بحيث تسمح لهم بالتفكير في العلم وأهله. لقد كانوا مشغولين، كما رأينا، بعروشهم المتداعية. ثم إن تحركات البدو وتهديدهم المدن والأمصار في أقطار المغرب العربي لم تكن تسمح بطبيعة الحال لأية حركة فكرية أن تنشط وتنمو.

لقد شهد المغرب العربي، والعالم الاسلامي عامة، تقهقراً وتراجعاً خطيرين في الناحية العلمية والثقافية خلال هذا القرن ، ولقد ترك لنا ابن خلدون وصفاً دقيقاً وشاملاً لحال العلم وأهله في عصره، وقدم لنا صورة حية يكشف فيها عن وقوف الفكر الاسلامي وجموده واقتصاره على اجترار ما قرره السلف في ميدان العلوم الدينية، وانصرافه كلية عن العلوم العقلية.

وهكذا، «فالعلوم النقلية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»، قد توقف البحث فيها. فلقد «كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم». (المقدمة ج ٣، ص ٩٩٣). فعلوم القرآن من تفسير وقراءات قد انتهى البحث

---

(٦) انظر مثلاً: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

فيها واقتصر الناس على تلخيصها ونظمها مثلما فعل الخراز من المتأخرين بالمغرب الذي نظم أرجوزة «اشتهرت بالمغرب واقتصر الناس على حفظها»، (ج ٣، ص ٩٩٦) ومثل ذلك فعل أبو محمد بن عطية في التفسير إذ لخص التفاسير السابقة «ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس». (ج ٣، ص ٩٩٨). وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث، فلقد «انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين (. . .) وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الامهات المكتوبة (. . .) ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس إلا في الأقل[٧]» (ج ٣، ص ١٠٠٦) وفي الفقه أغلق باب الاجتهاد واقتصر الناس على اتباع الأئمة الأربعة مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف (. . .) فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس الى تقليد هؤلاء». (ج ٣، ص ١٠١٦) ولم يكن علم الفرائض الذي هو «فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول والوصول به إلى الحقوق في الوراثات بوجوه صحيحة يقينية» بأحسن حظاً من علوم الفقه، فهو لم يعد «متداولاً بين الناس». (ج ٣، ص ١٠٢٦) وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى المختصرات مثل مختصر ابن الحاجب الذي «عني أهل المشرق به وبمطالعته وشرحه». (ج ٣، ص ١٠٣٢). وهجر أهل المغرب بالخصوص الخلافيات، أي المناظرات بين الفقهاء، لأنهم على مذهب المالكية، «وليسوا بأهل نظر، وأيضاً فأكثرهم (. . .) بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»، (ج ٣، ص ١٠٣٢) كما هجر الناس أيضاً الجدل وهو معرفة آداب المناظرة، «لنقص العلم والتعليم في الأمصار الاسلامية» (ج ٣، ص ١٠٣٤). أما علم الكلام فهو غير ضروري لهذا العهد «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا» (ج ٣، ص ١٠٤٩).

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية، فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير، فإن «المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك منهما، إلا في الأقل من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رِقْبَةٍ من علماء السنّة» (ج ٣، ص ١٠٩٠)، فبخصوص المنطق اقتصر الناس على «مختصر الجمل (؟) في قدر أربع أوراق (. . .) وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن» (ج ٣، ص ١١٠٧)، أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى عناية النّاس بها، بل عن مدى نبذهم لها وتكفيرهم المشتغل بها. فبعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وبعد محنة ابن رشد ومنشور الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي أمر فيه بإحراق كتب الفلسفة[٨]، ثم فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣ هـ) التي ورد فيها «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة

---

(٧) المقصود بالأمهات الخمس في الحديث هي الكتب التالية: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي.

(٨) انظر نص المنشور في: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨)، ص ١١٧.

المطهرة»[9] بعد كل ذلك لم تزدد حملة الفقهاء على الفلسفة وعلومها إلا شدة وعنفاً، حتى قال الذهبي، وهو من علماء هذا القرن، «إن الفلسفة الإلهية لا ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه. فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق. وما دواء هذه العلوم وعلمائها والقائمين بها علماً وعملاً إلا التحريق والاعدام من الوجود، إذ الدين ما زال كاملاً حتى عُرِّبَتْ هذه الكتب ونظر فيها المسلمون، فلو أعدمت لكان فتحاً مبيناً»[10].

وعلى العموم، فإن النشاط الفكري في هذا العصر، عصر ابن خلدون، قد انحصر في جانبين اثنين: الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصر العمل فيها على الملخصات وشروحها وشروح الشروح، والتصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة، إلى شعوذة وتضليل. لقد وصل المتصوفة «في هذا القرن إلى أسوأ حال، حتى قال فيهم فتح الدين محمد بن محمد ابن سيد الناس:

ما شروط الصوفي في عصرنا اليو ... م سوى ستة بغير زياده
وهي نيك العلوق والسكر والسط ... لة والرقص والغناء والقياده
وإذا ما هذى وأبدى اتحادا ... وحلولاً من جهله أو إعاده
وأتى بالمنكرات عقلاً وشرعاً ... فهو شيخ الشيوخ ذو السجاده[11].

لقد بلغ استحواذ هؤلاء المتصوفة المشعوذين على العامة الى درجة أصبحوا معها يشكلون قوة يحسب لها حسابها في الميدان السياسي والديني. لقد أصبح الملوك، وكذا رجال الدين من الفقهاء، يخضعون لمدعي التصوف ويبالغون في تعظيمهم وإرضائهم ويخضعون لنزواتهم وشهواتهم. لقد كان لهم من السلطة والنفوذ في بعض الأوساط ما كان لزعماء القبائل وشيوخها من سمو الكلمة بين قبائلهم، وكما كان الولاء المباشر لشيخ القبيلة هنا، كان لشيخ الصوفية هناك.

إن انتشار العقلية القبلية الساذجة هنا، والشعوذة الصوفية هناك، جعل التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر: فمن إيمان أعمى بالسحر، إلى اعتقاد جازم في الخوارق، الى تسليم مطلق بسيطرة القوى الخفية وتأثيرها في سلوك الانسان وفاعلياته، بل وتحكمها في مصيره. كل ذلك جعل من هذا القرن والقرون التي تليه عصر الانحطاط المفجع، عصراً طابعه العام سيطرة التفكير الخرافي والإعراض عن كل نشاط فكري سليم.

لقد انعكست روح العصر هذه وما سيطر فيها من تفكير خرافي على عقول الناس خاصتهم وعامتهم. ولكن من الانصاف للحقيقة أن نشير إلى أنه على الرغم من هذا الجو

---

(٩) انظر نص الفتوى في: نفس المرجع، ص ١٢١.

(١٠) ذكره عبد المتعال الصعيدي في: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الاسلام من القرن الأول الى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠ هـ)، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢)، ص ٢٨٨.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٨٧.

الخرافي السائد والخانق للعقل وفاعلياته، فقد كانت هناك نخبة من العلماء والمفكرين استطاعوا أن يخترقوا سياج العصر وأن يرجعوا إلى أمهات الكتب الدينية والأدبية والفلسفية. ولكن هذه الفئة القليلة التي كانت تعيش في الغالب في بلاط الملوك والأمراء لم تكن تستطيع الجهر بآرائها أو التأثير في الأوضاع الفكرية السائدة. إن الاشتغال بالعلوم العقلية لم يكن ممكناً إلا في الظلام و«تحت رقبة من علماء السنة» كما يقول ابن خلدون، ولذلك انعدم الانتاج فيها وضعف اهتمام الناس بها.

* * *

تلك كانت على العموم أبرز معالم هذا العصر، السياسية منها والاجتماعية والفكرية، اعتمدنا في تفصيل القول فيها على ابن خلدون نفسه، وهو خير من يعتمد عليه في هذا الموضوع. فلقد تعرّف على أحداث هذا العصر عن كثب، ودرس على علمائه وعاشرهم واحتك بهم، وعاش قسماً مهماً من حياته في قصور الملوك والأمراء فتعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركهم اهتماماتهم ومشاغلهم. كما قضى قسماً آخر مهماً من عمره بين القبائل، فاحتك بها وبزعمائها وتعرف على أسلوب معيشتها وشاركها مشاكلها ومشاغلها ونجح في التأثير فيها وتوجيه ولائها لهذا الجانب أو ذاك. كل ذلك جعل عقل هذا الرجل بمثابة عدسة مصور يلتقط الصور من كل جانب بوعي منه أو بدون وعي، ويختزنها في ذاكرته، مما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتحديد نظرته الى الكون والانسان، إلى الاجتماع والعمران.

وإذا كان كثير من رجالات هذا العصر قد غرفوا مما غرف منه ابن خلدون سياسياً واجتماعياً وفكرياً فإن أياً منهم، فيما نعلم، لم يتجه وجهة هذا الرجل نحو الاهتمام بشؤون الحكم والاجتماع، بل بشؤون «العمران» جملة، مما يحمل على الاعتقاد بأن هناك عنصراً ذاتياً في تجربة ابن خلدون هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالشؤون السياسية والاجتماعية.

فما هو هذا العنصر الذاتي إذن؟ وكيف اهتدى ابن خلدون الى موضوع مقدمته، وما هي المراحل والتطورات التي عرفها فكره والتي أدت به إلى تأليف مقدمته «على ذلك النحو الغريب» شكلاً ومضموناً، أسلوباً وبياناً..؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصول التالية.

الفصل الثاني

بين العلم والسياسة

١ ـ «التعريف»: دفاع عن النفس

إذا كنا قد اعتمدنا على ابن خلدون، وإلى حد كبير، في إبراز أهم معالم العصر الذي عاش فيه، فإن اعتمادنا عليه عند دراسة حياته سيكون أكبر وأوسع، وذلك لأن المصدر المهم، الذي يتضمن تفاصيل حياة صاحب المقدمة هو كتابه التعريف[1]. وعلى الرغم من ان ترجمة ابن خلدون لحياته ليس من شأنها إلا أن تساعد الباحث مساعدة عظمى في هذا الموضوع، فإن هذه الترجمة نفسها تفرض علينا أن نتساءل: إلى أيّ مدى يمكننا الاعتماد على شهادة صاحب «التعريف» على نفسه؟ إن المشكلة صعبة حقاً، ولكن الذي قد يساعدنا على تذليل هذه الصعوبة، كلاً أو بعضاً، هو الاستعانة كلما أمكن، بشهادات معاصريه من كتّاب «السِير» وغيرهم، والاطلاع على الظروف والملابسات التي قد تكون دفعت المؤلف إلى كتابة ترجمة حياته، أو عملت على توجيهه بشكل من الأشكال.

كتب ابن خلدون سيرته عقب فراغه من «كتاب العبر. . .»، تأليفاً وتنقيحاً، عندما كان مقيماً بالقاهرة. ونحن نعرف بشهادته هو نفسه وبشهادة أصدقائه وخصومه، أنه كان طوال مقامه بالقاهرة محط الأنظار تشريفاً وتحقيراً، فلم يكن المعجبون به هناك قليلين، ولكن خصومه ومنافسيه لم يكونوا أقل من هؤلاء.

لقد غادر ابن خلدون بلاده تونس سنة ٧٨٤ هـ ـ ١٣٨٢ م إلى مصر، مُتذرّعاً برغبته في أداء فريضة الحج. ولكنه في الحقيقة قصد الديار المصرية بعد أن كثرت حوله السعايات والمضايقات في تونس التي لم يَطلْ مقامه فيها أكثر من أربع سنوات (٧٨٠ ـ ٧٨٤ هـ) عقب نزوحه إليها من معتزله بقلعة ابن سلامة.

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١).

لقد كان قدومه إلى مصر، إذن، قصد الاستقرار والدّعة، وخوفاً من البطش والمِحْنة، بعد أن جرّب الإقامة في مختلف بلاد المغرب من أدنى وأوسط وأقصى، والاندلس أيضاً، فلم يجد الراحة التي كان يطلبها ولا الفراغ الذي كان ينشده، كما سنرى فيما بعد. ولكن ابن خلدون الذي وصل القاهرة، وهو في الثانية والخمسين من عمره، والذي سبقته إليها أخباره ومؤلفاته، قد وجد نفسه معروفاً مشهوراً هناك. وهكذا فلم يكد يدخل عاصمة الكنانة، ويستقر بها أياماً، حتى انهال عليه طلبة العلم بها، «يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة»[٢]، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، وأعجب به، بفصاحته وبيانه، بقوة حجته وغزارة معارفه وواسع اطلاعه طلبة الأزهر، ورمقته عيون الأساتذة[٣]، وأثار انتباه السلطان الظاهر برقوق الذي كان ولي عهد الملك قبل مقدمه بأيام قلائل، فاستقبله «وأبَرَّ اللقاء، وآنس الغربة، ووفر الجراية»[٤] وسعى لدى سلطان تونس للسماح لعائلته بالالتحاق به. ثم عيّنه بعد فترة وجيزة مدّرساً بالمدرسة القمحية ثم قاضياً لقضاء المالكية، وهو منصب خطير، كان دائماً «مطمح جمهرة الفقهاء والعلماء المحليين»[٥] مما سيُوغِر صُدُور الفقهاء عليه. وقد سهَّل مهمتهم هذه، التزام ابن خلدون في أحكامه «الصرامة وقوة الشكيمة، وتحرّي المعْدَلة، وخلاص الحقوق، والتنكّب عن خطة الباطل متى دُعِيتُ اليها، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزني لامسُها»، سالكاً غير مسلك زملائه من القضاة الذين كانوا يعملون على «مرضاة الأكابر، ومراعاة الأعيان، والقضاء للجاه بالصوَر الظاهرة»[٦]. وشهادة ابن خلدون هذه على نفسه تزكّيها التراجم المصرية المعاصرة له والقريبة من عصره، مما لا يدع مجالاً للشك فيها[٧]. على أن أقوى تزكية لها هو عزله من هذا المنصب، ثم إعادته إليه أو إلى مناصب مماثلة، مرات عديدة. (تولى منصب القضاء خمس مرات، ومنصب التدريس ثلاث مرات. في الأزهر والمدرسة القمحية والظاهرية البرقوقية، كما عين شيخاً ـ ناظراً ـ على خانقاه ببرس، وهي يومئذ أهم ملاجىء الصوفية بمصر).

لقد أثارت مكانة ابن خلدون في مصر وإعجاب الناس به، خاصتهم وعامتهم، صدور العلماء وأصحاب المراتب، فحقدوا عليه وأكثروا من السعاية ضده والتشهير به، تماماً مثلما حصل له مع ابن عرفة شيخ علماء تونس، أيام مقامه هناك، مقرباً من السلطان، منتزعاً إعجاب الطلاب ورجال العلم. وباستثناء سلوكه الشخصي الذي بالغ بعض خصومه في التشهير به، فإن هجومات منافسيه كانت مركّزة على التشكيك في أهليته العلمية وجدارته بالمناصب التي كانت تسند إليه من تدريس وقضاء.

---

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤٨.

(٣) انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة في: محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٤٩.

(٥) عنان، نفس المرجع، ص ٧٥.

(٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٥٨.

(٧) عنان، نفس المرجع، ص ٧٧.

في هذا الجو، وفي إطار هذه الظروف والملابسات، كتب ابن خلدون سيرته. فالرجل إذن، سواء أراد ذلك أم لا، كان في موقف دفاع، ومن ثمة فان «التعريف» دفاع عن النفس. ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو، كما قلنا، الأهلية العلمية، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب التعريف مركزاً حول هذه النقطة بالذات. وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية وتجاربه ومعاناته الذاتية... وفعلاً فقد جاء التعريف خلواً، أو يكاد، من وصف الأحوال الوجدانية أي ما يسمى بـ «الاعترافات». هذا في حين أطال ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها، والاجازات التي حصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب.

إنّ انصراف ابن خلدون في «التعريف» الى حكاية الوقائع الخارجية من حياته (نشاطه السياسي والعلمي)، وهو في موقف الدفاع أمام خصوم كثيرين ومطلعين، يجعلنا نطمئن أكثر إلى أنه قد التزم الموضوعية في ما كتب، خصوصاً وقد اعترف هو نفسه بكثير من الأخطاء التي ارتكبها في حياته السياسية، اعترافاً صريحاً أو ضمنياً.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الباحث الذي يُعنى بتتبع الأطوار النفسية والعقلية التي عرفها صاحب «المقدمة» يفتقد في «التعريف» عنصرين هامين:

أولهما ـ تحليل المواقف الدقيقة والأزمات النفسية والعقلية التي عاشها الرجل، والتي قد تكون ذات أثر حاسم في توجيهه هذه الوجهة أو تلك، سياسياً أو فكرياً.

ثانيهما ـ تفاصيل عن دراسته للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة منها. ذلك لأن صاحب «التعريف»، وهو يكتب سيرته دفاعاً عن نفسه، وأمام جمهور الفقهاء، وفي جو معادٍ للفلسفة، قد أغفل إلى حد كبير الإشارة إلى المؤلفات الفلسفية التي درسها، بمقدار ما أطال في سرد لائحة الكتب الدينية واللغوية والأدبية التي اطلع عليها وحفظ الكثير منها.

ولكن على الرغم من هذا النقص الخطير، فإننا نستطيع من خلال دراسة «التعريف» دراسة نقدية دقيقة، وبالاستعانة بالمؤلفات الأخرى لابن خلدون، أن نتعرف على بعض العوامل والأحداث التي كان لها الأثر الكبير في توجيه تفكيره، وصبغه بالصبغة التي وصل بها إلينا. كما أننا نستطيع من خلال تتبع دقيق لمراحل حياة الرجل، السياسية والعلمية، أن نستشفّ كثيراً من الأحوال والأزمات النفسية التي تعرض لها وأثرت فيه تأثيراً كبيراً.

٢ ـ بين الدراسة والسياسة

لقد جرى الباحثون، والمعنيون بالدراسات الخلدونية عامة، على النظر إلى حياة صاحب المقدمة من «الخارج» كما وصفها وبيّن مراحلها في «التعريف» وهكذا يقسمون أطوار حياة ابن خلدون كما يلي[٨]:

(٨) يمكن القول بصفة عامة أن جميع المعنيين بالدراسات الخلدونية من الأساتذة العرب يسلكون هذا =

- مرحلة التلمذة، تونس ٧٣٢ - ٧٥٣ هـ.

- مرحلة المغامرات السياسية، المغرب والجزائر والأندلس ٧٥٤ - ٧٧٦ هـ.

- مرحلة العزلة والتأليف، قلعة ابن سلامة بالجزائر ٧٧٦ - ٧٨٠ هـ.

- مرحلة التدريس والقضاء وتنقيح مؤلفه وتتميمه، تونس ٧٨٠ - ٧٨٤ هـ ثم القاهرة ٧٨٤ - ٨٠٨ هـ (سنة وفاته).

هذا، في حين يميل الباحثون الغربيون، وعلى العموم المهتمون بتتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، إلى التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حياته الفكرية:

- مرحلة الاهتمام بالعلوم العقلية والوُلوع بها، وهي تمتد من مقامه بتونس تلميذاً وطالباً إلى رحلته إلى القاهرة، وفي هذه المرحلة كان ابن خلدون - فيما يقول هؤلاء - عقلانياً في الدراسة والتفكير والتأليف، والسلوك الشخصي أيضاً.

- مرحلة الإعراض عن الفلسفة والعلوم العقلية عامة، والانصراف إلى العلوم الدينية والتصوف. وفي هذه المرحلة سيطرت على فكر ابن خلدون - كما يقولون - «نزعة صوفية بارزة تحت تأثير الجو الذي كان سائداً في القاهرة أيام مقامه بها». ومن ثمة يستنتجون أن الآراء والأفكار التي يبتعد فيها ابن خلدون عن نزعته العقلية «الأصيلة»، هي نتيجة إضافات وتعديلات أجراها على مقدمته خلال إقامته بمصر.

ودون الدخول في التفاصيل من الآن، نبادر إلى القول بأن الاقتصار على تصنيف وقائع حياة ابن خلدون حسب الزمان والمكان، لا يكفي وحده في تتبع مراحله الفكرية وأحواله الوجدانية - الشيء الذي يهم بالدرجة الأولى المؤرخ للفكر الخلدوني - كما ان القول بأن مَيْل ابن خلدون إلى التصوف، وسيطرة النزعة «اللاعقلانية» على تفكيره إنما جاء نتيجة المناخ الفكري السائد في القاهرة، ومن ثمة فهما شيء «دخيل» على تفكيره الأصيل، قولٌ لا يستند إلا إلى مجرد التخمين المبني على نظرة سطحية إلى الأمور.

إن فكر ابن خلدون - كما سنرى فيما بعد - قد تحدد وتشكل، **عقلانياً ولا عقلانياً**، قبل رحيله الى مصر بكثير، بل قبل الشروع في كتابة «المقدمة» بسنوات عديدة. وهذا يعني أن أبحاث «المقدمة» والآراء الوارادة فيها **تشكل كلها وحدة لا تتجزأ**، إنها تشكل الفكر الخلدوني وتعكس طابعه العام، وهو الطابع الذي انتهى إليه بعد نضجه وإلمامه بمختلف معارف عصره، وبعد تمثله للتراث الثقافي الاسلامي، بمختلف مناحيه تمثلاً عميقاً واعياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أبحاث المقدمة لم تكن نوعاً من «الإلهام» حصل لابن خلدون أثناء عزلته الشهيرة بقلعة ابن سلامة، وهو يومئذ في الخامسة والأربعين من

= المسلك ابتداءً من محمد عبد الله عنان في كتابه المشار إليه آنفاً إلى ساطع الحصري في: دراسات عن مقدمة ابن خلدون إلى علي عبد الواحد وافي في كتابه ابن خلدون، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب التي أصدرتها الجمعية الثقافية المصرية، وكذلك في التمهيد الذي كتبه للطبعة التي حققها من المقدمة.

عمره، بل كانت نتيجة بحث وتأمل وتفكير سبق هذه العزلة بما لا يقل عن تسع سنوات. وهكذا فإن «الطفرة الخلدونية»[9] إذا صح هذا التعبير، لم تكن نتيجة عبقرية خارقة، أو وليدة الظروف السياسية والاجتماعية التي قُدِّر لابن خلدون أن يعيش فيها أو حصيلة التراث الثقافي الاسلامي الذي انتهى إليه بعد ان تقدم البحث في مختلف نواحيه وأصبح مجموعاً في موسوعات ومؤلفات على شكل «دائرة معارف»، أو نتيجة غير هذه وتلك من العوامل المماثلة[10]. . . إن الطفرة الخلدونية، في نظرنا، كانت نتيجة انقلاب نفسي خطير تعرض له ابن خلدون في فترة معينة من حياته. وتحت وطأة هذا الانقلاب تحول تفكيره من السياسة الى التاريخ، ومن الاهتمام بالفلسفة والشعر إلى تأمل الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره والعصور السابقة له، مع ما صاحب ذلك من الاهتمام بالدراسات التصوفية والميل إلى التفكير الصوفي الذي كان نزعة سائدة يومئذ.

فما هو إذن هذا الانقلاب النفسي الخطير، ما هي عوامله ونتائجه؟ هذا ما سنتبينه من خلال تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون من أيام الطفولة والدراسة الى عهد النضج والتأليف.

أ ـ الشاب الفيلسوف

ولد ابن خلدون بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)، وقضى طفولته في بيت والده، وكان بيت علم ورئاسة نزح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري، عندما بدأت أطراف «الفردوس المفقود» تسقط تباعاً في يد الاسبان. لقد شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة، كما كانوا رجال علم وأدب، وأصحاب نفوذ وجاه. أما والده فقد انقطع عن الحياة السياسية وزهد فيها، وانصرف إلى الدرس والعلم، محتفظاً في نفس الوقت بالمكانة الاجتماعية المرموقة التي حظيت بها عائلة بني خلدون في كل من الأندلس وتونس.

---

(٩) انظر: علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ١٠٩ وما بعدها، حيث يستعرض المؤلف كثيراً من الآراء التي تعلل اهتمام ابن خلدون، تفكيراً وتأليفاً، بالشؤون الاجتماعية والسياسية بشكل لم يسبقه إليه أحد من المفكرين قبله سواء منهم العرب أو غير العرب. وعلى الرغم من تقديرنا لكثير من هذه الآراء فإن أياً منها، في ما نعتقد لا يعلل الطفرة الخلدونية هذه ولا يشرح الظروف النفسية والموضوعية التي أنتجتها.

(١٠) لا شك ان هذه العوامل كلها، كان لها وزنها في تكوين فكر ابن خلدون وصياغته على الشكل الذي نعرفه به. ولكن هذه العوامل منفردة أو مجتمعة لا تكفي وحدها في تفسير الطفرة الخلدونية. إن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تقلّب فيها صاحبنا قد عاشها كثير من المعاصرين له، وبنفس الشكل تقريباً، كما ان اطلاعهم على التراث الثقافي الاسلامي لم يكن أقل من اطلاعه هو. ولكن على الرغم من ذلك، فإن أياً منهم لم يتجه وجهة ابن خلدون في التفكير والتأليف، مما يدل على أن العامل الحاسم في الطفرة الخلدونية كان عنصراً ذاتياً، ومعاناة شخصية خاصة، كما سنبين في ما بعد. على أن مقدمة ابن خلدون لم تكن نتيجة «طفرة» أو «انبثاق» فكري فجائي، بل إن ما ورد فيها من آراء وأفكار هي نتيجة اندماج الفكر بالممارسة في تجربة ابن خلدون، اندماجاً قوياً استمر أكثر من عقدين من السنين كما سيتجلى لنا في الصفحات التالية.

بدأ ابن خلدون دراسته مبكراً، واستهلها على يد والده وبعض أساتذة تونس آنذاك، بحفظ القرآن وتعلم «القراءات والرسم»[11]، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وآداب. فدرس هكذا كما يحدثنا في **التعريف**، **قصيدة الشاطبي** في القراءات وقصيدتيه اللاميَّة والرَّائيَّة في الرسم، وشرع في دراسة كتاب **التقصي لأحاديث الموطأ** لابن عبد البرّ، وكتاب **التسهيل** لابن مالك في النحو، **ومختصر ابن الحاجب** في الفقه، وكتاب **الأشعار الستة**، وكتاب **الأغاني**، إلى غير هذه وتلك من الكتب الدينية واللغوية التي بدأ في دراستها وهو دون السادسة عشرة من عمره. ويظهر أن دراسة ابن خلدون في هذه المرحلة كانت، استناداً إلى أسلوب التعليم يومئذ وإلى حداثة سنه، مقتصرة على حفظ المتن مع قليل من الشرح، وبالتالي فإن فكره لم يكن قد تفتح بعد في هذه المرحلة الأولى من دراسته.

على أن بداية تفتح فكره سرعان ما تحققت. وكان ذلك على يد أبي عبد الله عمر بن ابراهيم الآبلي، الذي تحدث عنه ابن خلدون بكل إعجاب وتقدير، سواء في التعريف أو في مقدمة لباب **المحصل**[12]. ويظهر من كلام ابن خلدون ان الآبلي هذا، كان، بدون منازع، فيلسوف العصر. دخل الآبلي تونس سنة ٧٤٨ هـ ضمن حاشية السلطان المريني أبي الحسن سلطان المغرب، الذي حاول إعادة البلاد المغربية (تونس والجزائر والمغرب) كما كانت موحدة أيام الامبراطورية الموحدية. وقد حصلت للآبلي مع والد ابن خلدون «صحابة» كانت وسيلته إليه في القراءة عليه وملازمته والاعجاب به[13].

والحق أن ابن خلدون قد أعجب بالآبلي إعجاباً كبيراً، فهو يصفه في اللباب بأنه «الإمام الكبير، العالم العلامة، فخر الدين والدنيا، حجة الاسلام والمسلمين، غِياثُ النفوس، شيخ الجلالة وإمامها، ومبدأ المعارف وخَتْمُها، ألقتِ العلوم زِمامَها بيده، وملَّكتْهُ ما ضاهى به كثيراً مِمَّنْ قبله، وقلَّ أن يكون لأحد من بعده، فهي جاريةٌ وفْق مُراده، سائغة

---

(١١) المقصود بها قراءة القرآن بالروايات السبع، أو العشر، المشهورة، وكتابته بطريقة المصحف في رسم الحروف والكلمات.

(١٢) **لباب المحصل في أصول الدين** هو في ما يظهر باكورة أعمال ابن خلدون، لخص فيه محصل الامام الرازي فخر الدين بن الخطيب. ويقول ابن خلدون أنه قد انتهى من تلخيصه «عشية يوم الأربعاء التاسع والعشرين لصفر عام اثنين وخمسين وسبعمائة».

هذا ويشتمل اللباب على مقدمة وأربعة أركان: الركن الأول في المقدمات ويتناول البديهيات، والنظر، والدليل وأقسامه. الركن الثاني في المعلومات ويتناول الموجودات عند الفلاسفة، وعند المتكلّمين، والنظر في الأجسام، ثم خاتمة. أما الركن الثالث فيتناول الإلهيات: الذات الصفات: الأفعال، أسماء الله. وأما الركن الرابع فيتحدث عن النبوّات، والمعاد والأسماء والأحكام والامامة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو (تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢).

(١٣) انظر ترجمة الآبلي واتصال ابن خلدون به في: ابن خلدون، **التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، ص ٢١ و٣٣.

لـه حالتي إصـداره وإيراده. . .»[14] ويصفـه في «التعريف» غـير مـا مـرة بـأنـه «شيـخ العلوم العقلية»، وأنه كان يُعَلّم هذه العلوم «ويبثُّها بين أهل المغرب حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها، وألحَق الأصاغِرَ بالأكابر في تعليمه»[15].

كان عمر ابن خلدون عند اتصالـه بالآبـلي لا يتجاوز السـادسة عشرة. وكـان قبل ذلـك قد تعلم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن وبعض المتون الخاصة بالعلوم الدينية واللغوية. أما بعد هذا الاتصال بـ «شيخ العلوم العقلية» فيظهر أن صاحب **اللباب** قد انصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الفلسفة وعلومها، من حساب ومنطق وكلام وإلاهيات. . . الخ. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «فلَزِمْتُ مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمـة»[16]. ويقول أيضـاً. «لم أزل منذ نشـأت وناهـزت مُكِبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقـلاً بين دروس العلم وحلقـاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبَوايَ رحمهـما الله، ولـزمت مجلس شيخنا أبي عبـد الله الآبلي، وعكفت عـلى القراءة عليـه ثلاث سنـين، إلى أن شدوت بعض الشيء، واستدعاه السلطان أبو عنـان، فارتحـل إليه، واستـدعاني أبـو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحاق. . .»[17].

إن إعجـاب ابن خلدون بالآبـلي، في هذه الفـترة من حياتـه، لا يـوازيـه إلا إعجابـه بـالعلوم العقلية وكلفـه بهـا، خـاصـة العلم الالهي. ذلـك لأن رأي ابن خلدون الشـاب في الفلسفة يختلف اختلافاً كلياً عن رأيه فيها أثناء كهولته وشيخوخته. فإذا كان صاحب المقـدمة يعلن بصراحة وقوة «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ويقول عن العلم الإلهي بأنه علم عقيم لا يوصل إلى يقين لكونه يبحث «في الموجودات التي وراء الحس (. . .) وذواتها مجهـولة رأسـاً ولا يمكن التـوصل إليهـا ولا البرهـان عليها»، ومن ثمـة «فأي فـائدة لهـذه العلوم والإشتغال بها؟»[18]، وإذا كان صاحب المقدمة يرى «أن ادعـاء الفلاسفـة بأن السعـادة في إدراك الموجـودات عـلى ما هي عليـه، بتلك البراهـين قولٌ مُـزَيَّفٌ مردود»[19]. فـإن رأي صاحب **اللبـاب**. ابن خلدون الشـاب، يناقض هـذا تمامـاً. لنستمع إليـه وهو يتحـدث عن الفلسفة وعلومهـا، في مقدمة كتاب اللباب، يقول: «. . . وبعد فإن العلوم كثيرة، والمعارف جمّة غـزيرة، **وأشرفهـا العلم الإلهي الذي فاز عـالمه بـالسعادة، وأعـدت له الحسنى وزيـادة، تفتقر العلوم إليـه ولا يفتقر إليها، وتعوّل في مقدماتها عليه، ولا يعوّل عليها**».

---

(١٤) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٢.

(١٥) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٢.

(١٦) نفس المرجع، ص ٣٧.

(١٧) نفس المرجع، ص ٥٥.

(١٨) أبـو زيد عبـد الرحمن بن محمـد بن خلدون، العبر وديـوان المبتدأ والخبـر في أيام العـرب والعجم والـبربر ومن عـاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقـدمة ابن خلدون، تحقيق عـلي عبد الـواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٤، ص ١٢٠٣.

(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٤.

بهذه العبارات الصريحة الواضحة، عبّر ابن خلدون الشاب، الذي لم يكن عمره يتجاوز العشرين سنة[٢٠]، عن مدى كلفه بالعلوم العقلية واستاذه فيها. ولكن إذا كنا نستطيع من خلال ما تقدّم التعرف عن كثب على موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلومها في هذه الفترة من حياته، وإذا كنا نعلم يقيناً أن أستاذه فيها هو الآبلي المذكور، فإن **التعريف واللباب** معاً، يبخلان علينا بخصوص الكتب التي درسها، أو الفلاسفة الذي قرأ لهم وكل ما نعلم في هذا الصدد هو أن صاحب **اللباب** درس على الآبلي جملة كتب من بينها محصل الرازي، وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه الذي يقول: «. . . فاقتطفنا من يانع أزهاره (الآبلي) واغترفنا من مَعِين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلانا بمنثوره ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب **المحصل** الذي صنّفه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب (الرازي)، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق، فاختصرته وهذبته وحذْوَ ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي وقليلاً من بنات فكري»[٢١].

واضح من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على الآبلي كتباً فلسفية أخرى، قبل دراسته لمحصل الرازي وشرح الطوسي عليه. فما هي هذه الكتب؟ ومن هم الفلاسفة الذين تعرّف ابن خلدون على آرائهم قبل دراسته للمحصل وبعدها؟

إننا لا نجد في **اللباب** ما يفيدنا في هذا الأمر شيئاً. أما **التعريف** فهو، كما أسلفنا القول، يغفل الحديث عن تفاصيل دراسة ابن خلدون للعلوم العقلية. ولكن مع ذلك، فإننا من خلال بعض الفقرات الواردة في التعريف نستطيع أن نتعرف على ما يمكن أن يكون قد درسه ابن خلدون على استاذه الآبلي من كتب الفلسفة قبل دراسته لمحصل الرازي. من ذلك كتاب **الاشارات والشفاء** لابن سينا وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو علاوة على كتب الحساب والهيئة والفرائض[٢٢].

وإذن فمن المحتمل جداً، أن يكون ابن خلدون قد درس مع الآبلي جوانب مهمة من فلسفة ابن سينا وشروح ابن رشد على أرسطو. ومهما يكن الأمر، فإن ابن خلدون قد استطاع خلال تلك المدة التي لازم فيها أستاذه الآبلي بتونس أولاً، وبفاس ثانياً، أن يتعرف على جوانب مهمة من الفكر الفلسفي في الاسلام، وأن يتمكن رغم حداثة سنه، من الإقدام على تلخيص «المحصل» بأسلوب دقيق مركز، وأن يضيف إليه «قليلا من بنات فكره»، مما يدل على ان تفكيره الفلسفي قد بدأ يتفتح وأن معارفه الفلسفية قد اخذت تتسع وتتركز.

لكن مغادرة الآبلي تونس، في هذا الوقت بالذات، وخلو هذه البلاد من المشيخة والأساتذة لعودتهم إلى المغرب الأقصى، أو بسبب الطاعون الجارف الذي ذهب بحياة كثيرين

---

(٢٠) فرغ ابن خلدون من تأليف لباب المحصل في أصول الدين سنة ٧٥٢ وكان قد ولد سنة ٧٣٢.

(٢١) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٣.

(٢٢) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٦٣ - ٦٤.

منهم، كل ذلك جعل صاحبنا يشعر بالوحشة والفراغ، فقرر شد الرحال إلى فاس للالتحاق بأساتذته، خاصة الآبلي منهم. وعندما عزم ابن خلدون على الرحيل منعه أخوه الأكبر. غير أنه ما لبث أن تمكن من التحايل على شقيقه، وتحقيق رغبته في السفر إلى فاس. فهو يحدثنا في التعريف عن حرب قامت بين أبي زيد الحفصي المطالب بعرش تونس وبين ابن تافراكين المستبد يومئذ بهذا العرش، وان هذا الأخير كان في حاجة الى من يكتب العلامة عن سلطانه، فاستدعى ابن خلدون وأسند إليه المهمة، فقبلها وفي نيته مغادرة ساحة الحرب والتوجّه الى فاس. وفي ذلك يقول: «... فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيّارهُمُ عن افريقية وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة وأشياخ، اعتزمت على اللحاق بهم، وصدّني عن ذلك أخي وكبيري محمد رحمه الله. فلما دُعيتُ إلى هذه الوظيفة، سارعت بالإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب «(...) لِما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب العلم»[٢٣].

لقد كان الدافع الأساسي، ولربما الوحيد، الى قبول ابن خلدون منصب كتابة العلامة لسلطان تونس عام ٧٥٣ هـ، هو التمكّن من اللحاق بأساتذته الذين رحلوا إلى فاس، وبالخصوص منهم الآبلي. وفعلاً فما ان وصل إلى عاصمة المغرب، بعد بضعة شهور قضاها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها، حتى انكبّ على الدراسة والتحصيل، غير مهتم بوظيفة «الكتابة والتوقيع» التي أسندها إليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عُليا. يقول: «... فقدمت عليه (على أبي عنان سنة ٧٥٥ هـ) ونظمني في أهل مجلسه العِلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كُره مني إذ كنت لم أعهد مثله لسَلفي، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الإفادة على البُغية»[٢٤].

من هم هؤلاء الأساتذة الذين حصل «من الإفادة منهم على البُغية؟» وما هو نوع هذه الإفادة بالذات؟ وبعبارة أخرى ما هو نوع المعارف التي انكبَّ ابن خلدون على تحصيلها خلال مدة إقامته بفاس، وهي مدة خمس سنوات (٧٥٥ ـ ٧٥٩ هـ) قضى ثلاثاً منها في حاشية السلطان ووسط مجالسه العلمية، واثنتين في السجن؟ ثم ما هو العنصر أو العناصر الجديدة التي طرأت على حياته تفكيراً وسلوكاً؟

بخصوص النقطة الأولى يشير التعريف إلى عدد من هؤلاء الأصحاب والأشياخ الذين درس عليهم أو احتك بهم صاحب المقدمة. ويأتي على رأس هؤلاء طبعاً أستاذه الآبلي الذي نظمه أبو عنان «في طبقة أشياخه من العلماء وكان يقرأ عليه، ويأخذ عنه إلى أن هلك بفاس سنة سبع وخمسين وسبعمائة»[٢٥]. وإذن فلقد بقي ابن خلدون ملازماً أستاذه في العلوم

(٢٣) نفس المرجع، ص ٥٦.
(٢٤) نفس المرجع، ص ٥٩.
(٢٥) نفس المرجع، ص ٣٨.

العقلية ثلاث سنوات أخرى، أو أقل من ذلك قليلاً. أما غير الآبلي من هؤلاء الأصحاب والأشياخ، فإن ابن خلدون يذكر منهم بعض قدماء تلامذة الآبلي نفسه، وغير قليل من علماء العصر من فقهاء ومحدّثين وأدباء ونحويين يذكر أسماءهم ويترجم للكثير منهم ويختم كلامه عنهم بقوله: «... إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس كلهم لقيتُ وذاكرت وأخذت منه وأجازني بالإجازة العامة»[٢٦].

إن أساتذة ابن خلدون بفاس، كانوا خليطاً من علماء مهتمين بالعقليات وآخرين منكبّين على الفقهيات، وفريق ثالث يهتم بالأدب وعلوم اللغة. ويظهر أن السيادة في مجالس أبي عنان العلمية، وبالتالي في المناخ الفكري العام السائد يومئذ بفاس، كانت للعلوم الدينية والعربية مع احتفاظ المنطق لنفسه بمكانة مرموقة. وهذا ما يؤكده الأستاذ عبد الله كنون مؤرخ الفكر المغربي الذي يَصفُ أبا عنان بأنه كان: «فقيهاً يناظر العلماء الجلة، عارفاً بالمنطق وأصول الدين، وله حظ صالح من عِلمي العربية والحساب، وكان حافظاً للقرآن عارفاً بناسخه ومنسوخه، حافظاً للحديث عارفاً برجاله»[٢٧].

أما بخصوص النقطة الثانية التي طرحناها آنفاً، فيمكن القول إن ابن خلدون قد حصل في فاس على «بغيته» من العلوم العقلية والنقلية معاً. فهو من جهة قد أتمّ دراسته الفلسفية على أستاذه الآبلي وغيره من قدماء تلامذة هذا الأخير، ويظهر أن عنايته هنا قد انصرفت إلى المنطق بصفة خاصة، فدرسه دراسة مستفيضة، وألّف للسلطان فيه «تقييداً مفيداً» كما يذكر ابن الخطيب[٢٨]. وهو من جهة ثانية، عاد إلى العلوم الدينية واللغوية ليدرسها بعمق وتفصيل في أمّهات الكتب، بعد أن كان قد بدأ في دراستها في المتون والمختصرات أيام تلمذته في تونس.

أما بخصوص النقطة الثالثة، وهي تتعلق بالعناصر الجديدة التي قد تكون طرأت على حياة ابن خلدون تفكيراً وسلوكاً خلال مقامه بفاس، فذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

ب ـ الشاعر والسياسي الطموح

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنان مدينة علم فقط، ولم تكن حاشية هذا السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب، بل كانت المدينة عاصمة سياسية، تضم رجالاً سياسيين محترفين وغير محترفين، داخل حاشية السلطان وخارجها، كان من بين هؤلاء رجال من المغرب والأندلس، وآخرون من المغرب الأوسط والأدنى. كان منهم الحر السطليق،

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٧) عبد الله كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١).

(٢٨) انظر نص ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون كما نقلها نفح الطيب، في: نفس المرجع.

والـلاجيء المستجير، والمحجـوز والسجين. وكـان من الطبيعي أن يتصـل ابن خلدون وهـو الشاب المرموق، بهؤلاء وأولئك ويحتك بهم ويشاركهم أحاديثهم، بل ومؤامراتهم.

وعـلى رأس هؤلاء الذين تعـرف عليهم ابن خلدون من رجال السيـاسة المنتـظمـين في سلك حاشية السلطان، أبو عبد الله محمد بن أبي زكرياء الحفصي، أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان، بجاية، قسنـطينة). لقـد تنازل هذا الأخير مكرهاً عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عرَّج عليها عقب انتهاء حربـه مع بني عبد الواد بتلمسان، فملكها السلطان «وأنزل عماله بها ونقل الأمير أبا عبد الله معه إلى المغرب، فلم يزل عنده في حِفاية وكرامـة». ويحدثنـا ابن خلدون عن علاقتـه مع هـذا الأمير المحتجز لدى السلطان فيقول: «. . . ولما قدمت على السلطان أبي عنـان آخر خمس وخمسـين واستخلصني، نبضت عـروق السوابق بـين سلفي وسلف الأمـير أبي عبـد الله، واستـدعـاني للصحابة فأسرعت. وكان السلطان أبو عنان شديد الغـيرة من مثل ذلـك، ثم كثر المنـافسون ورفعوا إلى السلطان، وقد طرقه مرض أرجف له النـاس، فرفعـوا له أن الأمـير أبا عبـد الله اعتزم على الفرار إلى بجاية، وأني ساعـدته عـلى ذلك، عـلى أن يوليني حجـابته. فـانبعث لها السلطان وسـطا بنـا واعتقلني نحـواً من سنتـين إلى أن هلك. . .»[٢٩] وفعـلاً فقـد اتفق ابن خلدون مع أبي عبد الله هـذا على أن يساعده عـلى الفرار من فـاس مقابـل كتابتـه له عهـداً بإسناد منصب الحجابة إليه عندما تنجح الخطة ويسترجع إمارته.

هذه هي النكبة الأولى التي تعرض لها ابن خلدون. لقد أُطلق سراح الأمير محمـد، أما هـو فقد بقي في السجن مـدة سنتـين ٧٥٨ ـ ٧٥٩ إلى أن رفـع إلى السلطان خـلال مـرضـه قصيدة يستعطفه فيها مما جعله يَعِدُ بـالافراج عنـه. غير أن السلطان عاجلتـه المنيَّـة آخر سنـة ٧٥٩، فاستبد بالدولة الوزير الحسن بن عمر الذي بادر إلى إطـلاق جماعـة من المعتقلين كان بينهم صاحبنا ابن خلدون. طلب ابن خلدون من الوزير المذكور السماح له بالعودة إلى بـلاده تونس، فرفض وأعاده إلى ما كان عليه من قبـل، مُكرمـاً إياهُ مُحسناً إليه. ولما ثار زعـماء بني مرين على الحسن بن عمر وسلطانه السعيد بن أبي عنان وولوا عليهم منصور بن سليـمان أحد حفدة يعقوب بن عبد الحق جد ملوك بني مرين، دخل ابن خلدون في خدمته إلى أن قـام أبو سالم، شقيق أبي عنان من الأندلس التي كان منفيـاً إليها من طـرف أبي عنان يـوم انتزع الملك من والده. قام أبو سالم هذا للمطالبة بعرش أبيه مستعيناً بـوزيره الخـطيب بن مرزوق الـذي استعـان بـدوره بـابن خلدون في إقنـاع شيـوخ بني مرين لمـا كـان بينـه وبينهم من «المحبـة والائتلاف».

وعندما استقر أبو سالم على عرش أجداده راعى لابن خلدون مساندتـه، فاستعمله «في كتابة سره والـترسيل عنـه والانشاء لمخـاطبته»[٣٠]، ثم أسنـد إليه «خـطة المظالم» وهـو منصب قضائي رفيع لا يتولاه عادة الا كبار الفقهاء.

---

(٢٩) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣٠) نفس المرجع، ص ٧٠.

غير أن عهد السلطان أبي سالم لم يدم طويلاً (٧٦٠ ـ ٧٦٢). فقد استبد عليه وزيره ابن مرزوق وأصبح الآمر المطلق، الشيء الذي ثار ضده شيوخ المرينيين بقيادة عمر بن عبد الله الفودودي. لقد تمكن هذا الأخير من أبي سالم وقتله، واستأثر بالسلطة بعد أن نصّب على العرش أبا عمر تاشفين بن أبي الحسن، وقد كان «موسوساً في عقله» لا يقوى على تحمّل أعباء الملك.

لقد كانت لابن خلدون صداقة قديمة، من عهد أبي عنان، مع الوزير عمر هذا، فأقرّه في وظائفه وزاد من اقطاعه. ولكن صاحبنا لم يرضَ بذلك فقد كان ـ كما يقول هو نفسه ـ يسمو «بطغيان الشباب إلى أرفع» من ذلك[٣١] فأعرض عن الوزير المذكور، وقعد «عن دار السلطان مغاضباً له»، وطلب منه السماح له بالرجوع إلى بلده افريقية، فامتنع الوزير أول الأمر خوفاً من أن يدخل صاحبنا في خدمة بني عبد الواد الذين استرجعوا ملكهم من بني مرين بتلمسان. وبعد مساع ووساطات، وافق الوزير على مغادرة ابن خلدون فاساً شريطة ألا يعرّج على تلمسان. فاختار الذهاب الى الأندلس عند زميله سلطان غرناطة من بني الأحمر، ووزيرها الشهير لسان الدين بن الخطيب، وقد كان تعرّف عليهما عند مقامهما لاجئين في فاس عند السلطان أبي سالم.

سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة ٨٦٤، بعد أن بعث بأهله وأولاده إلى قسنطينة عند أخوالهم عازماً على اللحاق بهم، فاستقبله سلطانها ووزيرها استقبالاً عظيماً يقول عنه ابن خلدون: «... ثم أصبحت من الغد قادماً على البلد... وقد اهتز السلطان لقدومي وهيأ لي المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفّياً وبرّاً... ثم نظمني في عِليَة أهل مجلسه، واختصني بالنّجيّ في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمؤاكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات أنسه»[٣٢].

وفي العام التالي قام ابن خلدون بمهمة للسلطان ابن الأحمر لدى ملك قشتالة الاسباني لإتمام عقد الصلح بينهما فنجح في سفارته، مما زاد في حظوته لدى السلطان، فاعتزم الاستقرار هناك، وبعث إلى أهله ليلتحقوا به من قسنطينة، فقدموا عليه بعد أن هيأ لهم «المنزل والبستان ودمنة الفلح وسائر ضرورات المعاش»[٣٣].

غير أن العلاقة بين ابن خلدون وزميله ابن الخطيب سرعان ما تعكرت، فقد حرك السُعاة غيرة وزير غرناطة وأحس صاحبنا بذلك، فخشي من بطشه وهو المستبد بأمر الدولة يومئذ. وفي هذا الوقت بالذات وصلته رسائل من عند صديقه أبي عبد الله صاحب بجاية يخبره فيها بنجاحه في استعادة إمارته، ويطلب منه القدوم إليه لتولي منصب الحجابة الذي وعده

(٣١) نفس المرجع، ص ٧٧.
(٣٢) نفس المرجع، ص ٨٤.
(٣٣) نفس المرجع، ص ٩٠.

به كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وقد كانت تلك فرصة سانحة مكّنت ابن خلدون من مغادرة الأندلس بسلام، بل معززاً مكرماً مزوّداً بمرسوم التشييع من إملاء ابن الخطيب نفسه.

* * *

تلك كانت تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان أبي عنان بفاس سنة ٧٥٥ إلى مغادرة الأندلس قاصداً بجاية لتولي منصب الحجابة عند أميرها سنة ٧٦٦ هـ. فما هي العناصر الجديدة التي طرأت على صاحب اللباب في هذه الفترة الخصبة الحرجة من حياته والتي تمتد أحد عشر عاماً، ما بين بلوغه الثالثة والعشرين إلى بلوغه سن الخامسة والثلاثين؟

من الناحية السياسية، نلاحظ أنه كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح. فلقد تولى منصب «الكتابة والتوقيع» للسلطان أبي عنان على كره منه، لأنه لم يعهد بمثل ذلك لسلفه، ثم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان أبي سالم، وهو منصب «كتابة السر». ولكن طموحه السياسي جعله لا يرضى بهذا المنصب في عهد الوزير عمر المستبد بأمر الدولة بعد مقتل أبي سالم، الذي كانت لابن خلدون دالة عليه. لقد أعرض عن هذا المنصب رغم زيادة الوزير في جرايته، لأنه كان ـ كما قال ـ يتوق إلى أكثر من ذلك. فما هو هذا المنصب الرفيع الذي كان يتوق إليه؟

يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون كان يطمح في أن تكون له إمارة خاصة به. وهذا في نظرنا مجرد تخمين، لا يستند على وقائع ملموسة. إن أهم منصب كان يسمو إليه ابن خلدون، في نظرنا، هو منصب الحجابة، وهو من الناحية العملية أهم بكثير، في بعض الأحوال، من الإمارة أو الملك. لأن الحاجب يستبد بالأمر، ولكن تحت حماية السلطان أو الأمير، فهو منصب مهمّ ولكنه أقل خطراً عند تقلب الأحوال، من منصب الإمارة. وفعلاً فقد تولى ابن خلدون منصب الحجابة لدى صديقه أمير بجاية، ولكن عندما تقلبت الأحوال بهذا الأمير، وعرض «أهل الحل والعقد» على ابن خلدون الاستبداد بإمارة بجاية، رفض، وفضل الانسحاب كما سنبين ذلك بعد.

هذا من الناحية السياسية، أما من ناحية نشاطه الفكري خلال هذه الفترة من حياته، فإن ابن خلدون قد تمكّن، أثناء مقامه بفاس وفي رعاية السلطان أبي عنان، أن يتم دراسته للعلوم العقلية والنقلية معاً. وإذا كان مقامه بفاس قد مَكّنه من الحصول على البُغية في هذه العلوم، فإن اشتغاله بالسياسة جعله من جهة يطّلع عن كثب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكّنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتّابها المهتمين نظرياً وعملياً بشؤون السياسة والحكم. ويظهر أن هذا الاهتمام قد ساد تفكير العلماء ورجال الدولة والملوك في هذا العصر، فقد طلب السلطان أبو سالم من كاتبه وحَظِيه ابن

رضوان وضع كتاب له في السياسة الملوكية، كما يذكر ذلك في مقدمة الكتاب[٣٤]. وعلى الرغم من إغفال ابن خلدون لذكر هذا الكتاب، مثل إغفاله لجميع الكتب التي ألفت في عصره، فإننا لا نشك مطلقاً في أنه قد اطلع عليه أو على الأقل سمع به. فلقد كان ابن رضوان هذا صديقاً لابن خلدون كما يذكر ذلك في «التعريف». كما كانا معاً موظفين ساميين في حاشية السلطان. كما اننا نعتقد أن صاحب المقدمة قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب أخرى في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تمّ تأليفه في عصره.

من ذلك ما كتبه صديقه ابن الخطيب في هذا الموضوع، ومن ذلك أيضاً سراج الملوك للطرطوشي، وكتاب السياسة المنسوب لأرسطو[٣٥] والذي يتحدث عنه ابن خلدون ويشك في صحة نسبته إلى المعلم الأول[٣٦].

ومهما يكن، وسواء صح أن ابن خلدون قد اطّلع على هذه الكتب وأمثالها خلال هذه الفترة، أو أنه فعل ذلك بعد، فمن الأكيد أنه قد تعرَّف في هذه المرحلة المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلّدها كانت تتطلب منه الاطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطلاعاً نظرياً وعملياً معاً. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، هو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع.

أما العنصر الثالث الذي طرأ على فكره خلال هذه المرحلة من حياته العلمية والسياسية، فهو اشتغاله بالشعر. وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه وشهادة زميله ابن الخطيب. يقول ابن خلدون عند حديثه عن ملازمته السلطان أبي سالم: «ثم اخذتُ نفسي

---

(٣٤) هو كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة. وتوجد منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة في الرباط. وقد قسم ابن رضوان كتابه هذا الى خمسة وعشرين باباً تحدث فيها عن فضل الخلافة وحكمتها، وسير الملوك، وعن العدل والحكم وفضلهما، وعن مجلس الملوك وجلسائهم وسيرتهم، وعن الوزراء والكتاب، وتشييد المفاخر، ومكارم الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الملوك، كما عقد عدة أبواب للحديث عن تولية الخطط الدينية والعقلية، وتنظيم بيت المال والعطاء، وسياسة الجنود والحروب وذكر الخصال التي فيها فساد الدول... الخ. أما عن طريقة الكتاب فإن المؤلف يجمع تحت كل باب أقوالاً مختلفة في الموضوع منها أحاديث نبوية وما ورد على لسان الخلفاء ومنها الوصايا والحكم التي ذكرها المؤلفون قبله، منسوبة إلى حكماء الفرس أو حكماء اليونان وغيرهم.

كما تجدر الاشارة هنا أيضاً إلى كتاب مسائل ألفه أبو حمو الزياني ملك تلمسان على شكل وصايا لولي عهده، تحت عنوان: واسطة السلوك في سياسة الملوك، مخطوط في الخزانة العامة في الرباط.

(٣٥) هو كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المعروف بـ «سر الأسرار» الذي نحله صاحبه لأرسطوطاليس. انظر: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ دار الكتب المصرية، ١٩٥٤).

(٣٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٤٥.

بالشعر، فانثالَ علي منه بحور توسطت بين الإجادة والقصور»[٣٧]. وعلى الرغم من «مَسحةِ التصوف» التي يرى الاستاذ عبد الله عنان[٣٨] أنها قد ظهرت في شعره في هذه الفترة، فإننا نجد أن الجانب المسيطر آنذاك على ابن خلدون، لم يكن التصوف، بل الطموح السياسي والاعتداد بالنفس، كما يتجلى ذلك من النماذج التي أوردها في «التعريف»، والتي منها هذه الأبيات، وهي مقتطفة من قصيدة خاطب بها ابن خلدون السلطان أبا سالم عند وصول هدية ملك السودان إليه. يقول في هذه الأبيات[٣٩]:

أورَيْتُ زَنْدَ العَزْمِ في طَلَبي ... وَقَضيتُ حقَّ المَجْدِ مِنْ قَضْدِي
ووَرَدتُ عَنْ ظَمَإٍ مَناهِلَهُ ... فَرُويتُ مِنْ عِزٍّ وَمِنْ رِفْدِ
. . . . . .
مَنْ مُبْلِغٌ قَوْمِي وَدُونَهُمُ ... قُلَّفُ النَّوَى وَتَنُوفَةُ البُعْدِ[٤٠]
أني أنَفْتُ عَلى رَجَائِهِمُ ... وَملكْتُ عِزَّ جَمِيعِهِمْ وَحْدِي

ويقول في قصيدة أخرى رفعها إلى أحد المقربين لدى الوزير عمر يطلب منه التوسط لدى هذا الأخير للسماح له بمغادرة فاس بعد أن لم يعد يرضيه منه المنصب الذي أسنده إليه، يقول[٤١]:

إلامَ مُقامِي حَيثُ لَمْ تُرْدِ العُلى ... مُرَادِي وَلَمْ تُعْطِ القِيَادَ ذَلولُ
أجاذِبُ فَضْلَ العُمْرِ يوماً وليْلَةً ... وَسَاءَ صَبَاحٌ بَيْنَهَا وأصِيلُ
وَيَذهَبُ بي مَا بَيْنَ يَأسٍ وَمَطمَعٍ ... زَمَانٌ بِنَيْلِ المَعْلَوَاتِ بَخِيلُ
تُعَلِّلُني عَنْهُ أمَانٍ خَوادِعٌ ... وَيُوئِسُنِي لَيَّانُ مِنْهُ مَطُولُ

وعلاوة على انشغال ابن خلدون بالشعر خلال هذه الفترة، فقد صدرت منه تآليف وتقييدات أشار إليها ابن الخطيب في كتابه تاريخ غرناطة، حيث يقول عنه. «. . . شرح البردة شرحاً بديعاً دَلَّ به على انفساح ذِرعه وتقنن أدراكهِ وغزارةِ حفظه، ولخَّص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق، ولخَّص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب، وشرع في شرح الرَّجز الصادر عنه في أصول الفقه بشيء لا غاية له في الكمال (. . .) ونهض لهذا العهد قدماً في ميدان الشعر، ونقدهُ باعتبار أساليبه، فانثالَ عليه جَوُّهُ، وهان عليه صعبه، فأتى بكل غريبة»[٤٢].

إن هذا النص مهم جداً، فعلاوة على ذكره لمؤلفاتٍ نجهلها لابن خلدون، فإنه يشير

---

(٣٧) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٠.
(٣٨) عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص ٣٣.
(٣٩) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٥.
(٤٠) ناقة قذوف: متقدمة في سيرها على الابل. والنوى: البعد. والتنوفة من الأرض: القفر منها.
(٤١) نفس المرجع، ص ٧٨.
(٤٢) انظر ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون نقلاً عن نفح الطيب للمقري في: عنان، نفس المرجع، ص ٢١٥.

إلى أن صاحبنا كان قد كَفَّ عن النظر في العقليات، على الأقل عند قدومه إلى الأندلس، كما تدلُّ على ذلك العبارة السالفة (. . . وعلّق السلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق.) والجدير بالإشارة هنا أن شهادة ابن الخطيب، سواء فيما يتعلق بمصنفات ابن خلدون أو بانصرافه عن العقليات إلى الشعر، شهادة لا يمكن الطعنُ فيها، فقد اطلع ابن خلدون على ترجمة ابن الخطيب له، لأن هذا الأخير كتبها عندما كان صاحبنا مقيماً في الأندلس في رعاية سلطانها ووزيره ابن الخطيب. ويؤكد هذا ما خَتمَ به هذا الأخير كلامه عن ابن خلدون، حيث كتب يقول: «وهو الآن بحالته الموصوفة من الوجاهة والحظوة قد استعمل في السفارةِ إلى ملك قشتالة فرَاقَهُ وعرف حقه»[٤٣] كما يشهد على ذلك أيضاً، التشابه الكبير بين عبارات ابن خلدون في وصف استقبال ابن الأحمر سلطان الأندلس إياهُ، وقد أوردناها سالفاً، والعبارات التي يتحدث بها ابن الخطيب عن هذا الاستقبال نفسه حيث يقول: «وورد الأندلس (. . .) واهتز له السلطان وأركب خاصته لتلقيهِ، وأكرَم وفادَتَهُ، وخلع عليه، وأجلَسهُ بمجلسه، ولم يدَّخر عنه براً ومؤاكلة ومراكبة ومطايبة وفكاهة».

وهنا نتساءل لماذا انصرف ابن خلدون في هذه الفترة عن النظر في العقليات؟ وهل كان هذا الانصراف مؤقتاً فقط، أم نتيجة تَحَوُّل في موقفه من الفلسفة وعلومها، هذا التحول الذي ستنعكس آثاره بقوة في المقدمة، خاصة منها الفصول التي ينتقد فيها الفلسفة والفلاسفة؟

ليس من السهل أن نجيب بشكل قاطع على هذا السؤال. فالرجل لا يُعنى في «التعريف» إلا بوصفِ نشاطه الاجتماعي والسياسي. إنه يؤرخ لسلوكه الخارجي، لا لمراحل تطوره الفكري. وكل ما يمكننا قوله في هذا الصدد، هو أن شخصية ابن خلدون لم تكن شخصية فيلسوف منصرف عن الحياة العملية ومشاغلها إلى التأمل والنظر، فلقد كان الرجل عملياً أكثر منه نظرياً. وعلى الرغم من أنه قد غادر تونس بدافع الإلتحاق بأساتذته طلباً للعِلم، وعلى الرغم من إعجابه آنذاك بالعلوم العقلية إعجاباً واضحاً، فإن الجو الذي ارتمى فيه بمدينة فاس لم يكن جو فلسفة بل كان بالدرجة الأولى جو فقه وسياسة. نعم لم تكن هناك، فيما نعتقد، محاربة واضحة للفلسفة من جانب الفقهاء أو الحكام، ولكن هذا لا يعني أن المناخ السائد في فاس يومئذ كان مناخاً فلسفياً أو مشجعاً على الدراسات الفلسفية. لقد استقر في الأذهان، منذ حملة الغزالي على الفلاسفة وما تبعها من فتاوى الفقهاء المتزمتين، ان الفلسفة «علم» غير مرغوب فيه من الوجهة الدينية. بل إن تهمة الاشتغال بالفلسفة، وبالتالي «الكفر والإلحاد»، كانت سيفاً مصلتاً يهدّد الرقاب باستمرار، خصوصاً رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوماً هدفاً لسعايات المنافسين ولطعن الطاعنين. ولما كان ابن خلدون من أصحاب الوظائف والنفوذ، فقد كان عليه، إذا ما أراد الاحتفاظ بمركزه السياسي، وتجنب التعرض لمثل تلك التهم الخطيرة، أن يساير الركب فينقطع عن العقليات جملة، والفلسفة منها خاصة، وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه. إن التمكن في

---

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢١٩.

هذه العلوم، كان وحده «جواز المرور» إلى حياة النخبة يومئذ. وهكذا فإن ولاية ابن خلدون لخطة المظالم ـ القضاء أيام أبي سالم وحوالى ٧٦٢ هـ، ذات دلالة في هذا الصدد، إنها تشير إلى أن صاحبنا كان في ذلك الوقت، وعمره آنئذ ثلاثون سنة، شخصية بارزة في الفقه وعلوم الدين.

ولكن على الرغم من أن هذه العوامل كلها قد تصلح لتُتخذ كأساس نفسر به انصراف ابن خلدون في هذه المرحلة من حياته عن الفلسفة وعلومها، فإنها لا تكفي، في نظرنا، في تفسير موقفه المعادي للعلم الإلهي كما حفظته لنا فصول المقدمة، كما أنها غير كافية لتصبغ تفكيره بتلك الصبغة الصوفية الواضحة. إن الاشتغال بالفقه لا يستدعي التصوف أو الاعتقاد في «الكشف الصوفي» بالشكل الذي نجده في المقدمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح تماماً، فالعلاقة بين الفقه والتصوف بهذا المعنى، كانت علاقة عداء. ولعل أشد خصوم الفقهاء بعد الفلاسفة العقلانيين هم رجال التصوف بالذات.

ولهذا فإننا نعتقد أن موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف معاً، كما سجلته فصول المقدمة، لا بد أن يكون متأخراً عن هذه المرحلة من حياته، وبالتالي فإنه سيكون نتيجة عوامل أخرى تدخلت في مرحلة تالية... فما هي هذه العوامل إذن؟ وما هي بالضبط هذه المرحلة الخطيرة من حياة ابن خلدون السياسية والفكرية؟ ذلك ما سنبحث فيه في الفصل التالي.

الفصل الثالث

من النكبة إلى «المقدّمة»

١ ـ نقطة تحول خطيرة

تركنا ابن خلدون وهو في طريقه من الأندلس إلى بجاية لتولي منصب الحجابة الذي وعده به الأمير أبو عبد الله عندما يسترجع إمارته. وفعلاً فقد استرجع هذا الأخير إمارة بجاية، وتولى صاحبنا منصب الحجابة الذي قلنا إنه كان غاية طموحه السياسي. لقد كان منصب الحجابة في ذلك الوقت مهماً حقاً، بل إنه كان أعلى المناصب الحكومية. يقول ابن خلدون «ومعنى الحجابة ـ في دولنا بالمغرب ـ الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد»[1].

وعندما وصل إلى بجاية خصص له صاحبها استقبالاً يليق بالمنصب الخطير الذي أسنده إليه. ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الاستقبال في كثير من الفخر والاعتزاز، فيقول: «فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطافي ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً. ثم وصلت إلى السلطان فحيّا وفدي، وخلع وحمّل، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا على ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة ـ إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك»[2].

لقد بلغ ابن خلدون إذن قمة مطامحه، فهو من جهة المستقل بأمر الدولة، وهو من جهة أخرى المحدّث بالمسجد. ولا شك أن الاقبال على دروسه كان عظيماً، ليس لأنه كان

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٧ ـ ٩٨.

فصيحاً واسع الاطلاع فقط بل أيضاً لأنه كان رجل الدولة الأول الذي يسعى الناس عادة للتقرب منه بمختلف الوسائل وفي كل مناسبة.

غير أن ابن خلدون المتربع على قمة المجد كان في واد، وما تخبئه له الأقدار في واد آخر. فما هي إلا سنة أو أقل من سنة، حتى نزل صاحبنا من مرتبة المستبد بأمر الدولة إلى مرتبة اللاّجيء المشرّد. ذلك أن نزاعاً قام بين سلطان بجاية أبي عبد الله، وبين ابن عمه أبي العباس، سلطان قسنطينة بسبب «المشاحة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال»، وقد أراد أمير بجاية أن يعزز موقفه ضد ابن عمه بالمصاهرة مع صاحب تلمسان، ولكن هذا الأخير بادر فنهض للقتال بعد أن بعث دعاته إلى أهل بجاية، يؤلبونهم ضد أميرها «بما كان يرهف الحدّ لهم ويشدد وطأته عليهم فأجابوه إلى الإنحراف عنه». وقامت الحرب بين الأميرين كان النصر فيها لصاحب قسنطينة، والهزيمة، بل الموت لأمير بجاية.

ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الموقف الخطير، ولكن بعبارات هادئة، فيقول: «وجاءني الخبر بذلك، وأنا مقيم بقصبة السلطان وقصوره، وطلب مني جماعة من أهل البلد القيام بالأمر، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء السلطان، فتفاديت من ذلك، وخرجت إلى السلطان أبي العباس، فأكرمني وحيّاني، وأمكنته من بلده، وأجرى أحوالي كلها على معهودها، وكثرت السّعاية عنده مني والتحذير من مكاني، وشعرت بذلك، فطلبت الإذن بالإنصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب[3]، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في أمري وقبض على أخي واعتقله ببونة وكَبَسَ بيوتنا يظن بها ذخيرة وأموالاً، فأخفق ظنه، ثم ارتحلت من أحياء يعقوب بن علي، وقصدت بسكرة لصحابة بيني وبين شيخها أحمد بن يوسف بن مَزْنَى وبين أبيه، فأكرم وبرّ، وساهم في الحادث بماله وجاهه»[4]. عبارات هادئة ولا شك، ولكن ابن خلدون يتحدث عن هذه النكبة، في التعريف، حديث الذكرى التي تلاشى الانفعال المرافق لها مع طول المدة وتبدل الأحوال.

والواقع أن هذه الحادثة كانت شديدة الوقع على نفس ابن خلدون، بل إنها تشكل نقطة تحول خطيرة في تفكيره وسلوكه. لنستمع إليه يتحدث عن هذه النكبة ويشرح حاله بعدها، في رسالة جوابية بعث بها إلى صديقه ابن الخطيب بعد سنتين من الحادثة. يقول: «... وإن تشوفت السيادة الكريمة إلى الحال، فعلى ما علمتم، سيراً مع الأمل، ومغالبة للأيام على الحظ، واقطاعاً للغفلة جانب العمر.

هل نافعي والجدّ في صبب مرّي مع الآمال في صعد

رجع الله بنا إليه. ولعل في عظتكم النافعة، شفاء هذا الداء العياء إن شاء الله» ثم يضيف قائلاً؛ «على أن لطف الله مصاحب، وجوار هذه الرياسة المزنيّة ـ وحسبك بها عَلمية ـ عصمة وافية. صرفت وجه القصد إلى ذخيرتي التي كنت أعتدّها منه كما علمت، على حين

(٣) يقصد عرب رياح بزعامة يعقوب بن علي.
(٤) نفس المرجع، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

تفاقم الخطب، وتلون الدهر، والافلات من مكان النكبة، وقد رتعت حولها، بعدما جرته الحادثة بمهلك السلطان المرحوم على يد ابن عمه، قريعه في الملك وقسيمه في النسب، والتياث الجاه، وتغير السلطان، واعتقال الأخ المخلف واليأس منه، لولا تكييف الله في نجاته، والعبث بعده في المنزل والولد، واغتصاب الضياع المقتناة من بقايا ما متّعت به الدولة النّصرية ـ أبقاها الله ـ من النعمة، فآوى إلى الوكر، وساهم في الحادث وأشرك في الجاه والمال (. . .) حتى رأى الدهر مكاني، وأمّل الملوك استخلاصي وتجاروا في إتحافي، والله المخلص من عقال الآمال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة»[٥].

وفعلاً، فقد «رأى الدهر مكانه» من جديد، فوصله من عند أبي حمّو صاحب تلمسان، مع ورود رسائل ابن الخطيب إليه، كتاب يدعوه فيه للقدوم عنده لتولي منصب الحجابة، بل إنه بعث إليه مع الرسالة مرسوم تعيينه. ولكن ابن خلدون كان قد قرر الإنصراف عن المناصب السياسية، ونبذ حظوظها المورطة، فاكتفى بإرسال أخيه يحيى ـ الذي كان قد أطلق سراحه ـ للنيابة عنه. فعل ذلك، كما يقول: «مفادياً عن تجشم أهوالها (الوظيفة)، بما كنت نزعت من غواية الرّتب، وطال عليّ إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس. . .»[٦].

انقلاب خطير إذن يتجلّى في هذا الأعراض عن «الخوض في أحوال الملوك»، وبعث «الهمّة على المطالعة والتدريس». ولكن هل سينجح ابن خلدون في الانسحاب من الميدان السياسي دفعة واحدة؟ لا شك أن الخروج من باب السياسة أصعب بكثير من الدخول منه، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد استطاع كبح جماح طموحه السياسي إلى حد كبير. فخلال الفترة التي تمتد ما بين نكبته هذه، وبين اعتزاله قلعة ابن سلامة حيث سينكبّ على التأليف، وهي فترة عشر سنوات (٧٦٧ ـ ٧٧٦)، نجد ابن خلدون منصرفاً عن الوظائف إنصرافاً كلياً، لا يشارك في السياسة إلّا من بعيد، وفي الأحوال التي يضطر فيها إلى ذلك إضطراراً، خوفاً على نفسه من الانتقام والتنكيل. وهكذا نجده طوال الفترة التي قضاها منعزلاً عند ابن مزنى ببسكرة (٧ سنوات) يسالم أبا حمو ملك تلمسان مناصراً له من بعيد بتأليف القبائل حوله. كما نجده أيضاً عندما اعتزم السلطان المريني عبد العزيز غزو تلمسان، وكان ابن خلدون حينئذ في مهمة لصالح أبي حمو، يطلب من هذا الأخير السماح له بالإنصراف إلى الأندلس «لتعذر الوجهة إلى بلاد رياح، وقد أظلم الجو بالفتنة وانقطعت السبل»[٧] ولكن السلطان المريني بادر بالقبض عليه، ثم أطلق سراحه، فاتجه كما يقول «إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين (بتلمسان) ونزلت بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم لو تركت له». وفعلاً فإن ابن خلدون لم يُترَكْ لشأنه، فقد أصبح خلال هذه المدة مختصاً في شؤون القبائل، ذا نفوذ بينها، فطلب منه السلطان المريني تأليف القبائل له: «فاستدعاني من خلوتي بالعبّاد عند رباط

(٥) نفس المرجع، ص ١٢٥.
(٦) نفس المرجع، ص ١٠٣.
(٧) نفس المرجع، ص ١٣٤.

الولي أبي مدين، وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع». وقام ابن خلدون بالمهمة على كره منه، وما كان له أن يفعل غير ذلك، وهو يطلب السلامة بأي ثمن. وبعد انتهائه من هذه المهمة انقطع ثانية إلى بسكرة. وفي هذا الوقت بالذات (٧٧٢ هـ)، وبينما هو مقيم عند ابن مزني، وصله خبر قدوم صديقه ابن الخطيب إلى المغرب، فاراً من صاحبه ابن الأحمر. وقد كتب صاحبنا إلى وزير غرناطة رسالة جوابية يظهر منها بوضوح استمرار ابن خلدون على فكرته في اعتزال السياسة والعزوف عن الوظائف، كما نلاحظ من خلالها بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون، هي نزعة التصوف. يقول مخاطباً زميله ابن الخطيب. «. . . فحمدت الله لكم عل الخلاص من ورطة الدول على أحسن الوجوه، وأجمل المخارج الحميدة العواقب في الدنيا والدين العائدة بحسن الآمال (. . .) وهنيئاً فقد نالت نفسكم التوّاقة أبعد أمانيها، ثم تاقت إلى ما عند الله. وأشهد لما ألهمتم للأعراض عن الدنيا ونزع اليد من حطامها عند الأصحاب والأقبال، ونهي الآمال إلا جذباً وعناية من الله وحبّاً». ليس هذا فحسب بل إن ابن خلدون ينصح صديقه بعدم الاغترار بالحفاوة التي لقيها عند حكام المغرب، ويطلب منه التوجه إلى الله «حتى يأخذ بيدكم إلى قضاء المجاهدة ويستوي بكم على وجودي الرياضة والله يهدي للتي هي أقوم. وكأني بالاقدام نقلت، والبصائر بإلهام الحق صقلت، والمقامات خلفت بعد أن استقبلت والعرفان شيّمت أنواره وبوارقه، والوصول انكشفت حقائقه لّما ارتفعت عوائقه. . .»[٨].

بقي ابن خلدون في بسكرة إلى أن تغيرت الحال بينه وبين صاحبها ابن مزني فقصد فاساً سنة ٧٧٤ هـ حيث أقام «في ظل الدولة وعنايتها (. . .) عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه»[٩] ولكن مقامه فيها لم يطل (سنة واحدة)، فقد تغيرت له الأحوال هناك أيضاً وطلب الانصراف «إلى الأندلس بقصد القرار والانقباض والعكوف على قراءة العلم». فأجاز إليها سنة ٧٧٦، ولكنه سرعان ما اضطر إلى مغادرتها بتدخل من المغاربة، فرجع إلى العبّاد بتلمسان ليشتغل بالعلم والتدريس»[١٠] بعد أن نجح في الاعتذار إلى أبي حمو الذي استرجع ملكه فيها. وخلال إقامته الثانية هذه في العبّاد طلب منه أبو حمو مرة أخرى القيام بمهمة السفارة إلى قبائل الدّواودة لاستمالتها إلى جانبه. وهنا سيكون ابن خلدون قد ملّ هذا النوع من العمل السياسي غير المباشر، مستوحشاً منه، ناكراً له على نفسه مؤثراً التخلي والانقطاع فيتظاهر بقبول المهمة، ولكنه ما أن يغادر تلمسان حتى يعرج ذات اليمين حيث سينتهي به الأمر أخيراً إلى قلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ) التي ارتبط اسمها باسم مقدمته المشهورة[١١].

* * *

(٨) نفس المرجع، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. هذه العبارات كما هو واضح، مليئة بالمصطلحات الصوفية. (الرياضة تهذيب النفس. الاقدام: السوابق التي تثبت للعبد في علم الحق. البصائر قوى القلوب المنورة بنور القدس. المقامات: درجات السالكين).

(٩) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

يرى كثير من الباحثين أن فترة الانعزال عند ابن خلدون تبدأ من هذه السنة بالذات، السنة التي قصد فيها قلعة ابن سلامة. والحقيقة أن فترة الانعزال، بمعنى العزوف عن المناصب السياسية والانقطاع للعلم، تبدأ قبل هذا التاريخ بعشر سنوات أي منذ نكبة أمير بجاية سنة ٧٦٧ هـ. لقد عاش ابن خلدون خلال هذه المدة الطويلة فترات استقرار مهمة (٧ سنوات مع ابن مزني في بسكرة وسنة في العباد وأخرى في فاس)، وهو لم ينتقل من هنا إلى هناك إلا لكونه كان يجد نفسه مضطراً. لقد كان ابن خلدون من قبل، أي منذ قدومه على أبي عنان، إلى ولايته الحجابة لأمير بجاية، يركض وراء المناصب السياسية. أما الآن فهو على العكس من ذلك يتجنب بكل قواه «الخوض في أحوال الملوك» ويسابق الأحداث من أجل الإفلات من مخاطرها والفوز بالسلامة والفراغ.

فما هي دواعي هذا الانقلاب المفاجىء؟ وما نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله؟

بخصوص السؤال الأول يمكن القول، بادىء ذي بدء، إن صدمة النكبة كانت قوية على نفس ابن خلدون، ليس فقط نكبة صديقه وسلطانه أمير بجاية، بل أيضاً نكبته هو باعتقال أخيه وتفتيش منزله ومصادرة أموال أسرته. نعم لقد تعرض ابن خلدون قبل ذلك للاخفاق مرات عديدة: فقد سجن في عهد أبي عنان سنتين كاملتين، وتنكر له الأصحاب ورجال الدولة في أواخر عهد أبي سالم، ولم يعامل المعاملة التي كان يرى نفسه أهلاً لها بعد مقتل هذا الأخير أثناء حكم الوزير عمر، وتنكر له ابن الخطيب، فتوجس منه خيفة قبيل مغادرته الأندلس إلى بجاية، ولكن هذه الاخفاقات كلها لم تصرفه عن متابعة الخط الذي سار فيه: السباق نحو الوظائف الرفيعة.

إن تأثر نفس ابن خلدون من هذه النكبة التي توجت حياته السياسية كان عظيماً حقاً، فلقد أظلمت الدنيا في عينيه، بعد أن تنكر له الدهر وقلب له ظهر المجن، فغادر بجاية إلى البادية، وبتعبيره الخاص، يمكن القول إنه غادر «العمران الحضري» إلى «العمران البدوي». لماذا؟ هل لأنه اكتشف فجأة مثالب «الحضارة» ومحاسن البداوة؟ أم أن أحوال العمران قد أخذت في التناقص، وأن الدول تعيش طور هرمها، وأن العالم على أبواب تحول كبيرة، وبالتالي فمن العبث الطموح إلى تحقيق أهدافه في الاستبداد بالسلطة والانفراد بالمجد؟

إذا كان الجواب عن هذه الأسئلة بالإيجاب فمعنى ذلك أن بذور نظرياته السياسية والاجتماعية قد بدأت تبرز في ذهنه منذ الآن. والحق أننا لا نستبعد ذلك. والذي يحملنا على هذا الاعتقاد جملة أمور، منها:

أ ـ إن ابن خلدون لم يكن بالرجل الذي تسوقه الأحداث وتلعب به عواصف السياسة. فلقد شاهدناه في معظم الأحوال التي تعرض فيها للإخفاق أو ما يشبه الإخفاق، يستبق الأحداث. لقد كان ابن خلدون سياسياً ذكياً، يشم الأزمات قبل وقوعها ويعمل جاهداً وبمختلف الوسائل للإفلات منها حتى ولو أدركته. وهذا الذكاء السياسي الذي كان

يفلته من قبضة الحكام والخصوم، لا يستبعد أن يدفعه للعمل من أجل الإفلات من السياسة جملة، لأن أحوال الحكم والسياسة تسير وفق مخطط ـ أو طبائع ـ لا يمكن التحكم فيه.

ب ـ إن التفكير السياسي كان سائداً، كما قلنا، في الأوساط التي عاش فيها ابن خلدون. فكل ملك، وكل أمير، وكل وزير، كان شغله الشاغل، العمل والتفكير من أجل الاحتفاظ بسلطته، نظراً لعدم الاستقرار السائد حينذاك. ومن الطبيعي أن يكون النقاش في المجالس الملوكية والاجتماعات الخاصة يدور، أولاً وبالذات، حول القوى الفاعلة في أحداث العصر. وتكليف السلطان أبي سالم لكاتبه ابن رضوان بتأليف كتاب له في «السياسة الملوكية»، يعكس بوضوح هذا الاهتمام السائد بشؤون الحكم والسياسة يومئذ.

ج ـ على أننا نمتلك ما يشبه أن يكون دليلاً على أن النظريات السياسية والاجتماعية، عند ابن خلدون، بدأت تتكون في هذه الفترة بالذات. فقد كتب ابن خلدون في رسالة جوابية بعث بها إلى ابن الخطيب عام ٧٦٩ هـ، كتب يصف حالة المغرب الأوسط آنذاك واصفاً إيّاه بـ «نقص الأرض من الأطراف والوسط، وخمود ذُبَال الدول في كل جهة...»[١٢].

إن الروح التي كتبت بها هذه الرسالة هي نفس الروح التي نجدها في فصول المقدمة التي تتحدث عن هرم الدول وأسبابه وما يصاحب هذا الهرم من مظاهر اقتصادية واجتماعية وسياسية[١٣].

تلك كانت في نظرنا دواعي هذا الانقلاب المفاجيء وأسبابه، أما بخصوص النقطة الثانية، وهي نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله، هل يقصد بذلك العلوم العقلية التي أولع بها في فترة شبابه، أم يقصد العلوم الدينية التي انصرف إليها بعد ذلك، أم يقصد غير هذه وتلك؟ فإننا وإن كنا لا نستطيع الجواب بشكل قاطع عن هذه الأسئلة، فإنه بإمكاننا أن نسجل على الأقل الملاحظات التالية:

١ ـ لقد اتصل ابن خلدون بابن الخطيب في الأندلس، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير منهمكاً في كتابة مؤلفه المشهور تاريخ غرناطة. وابن الخطيب علاوة على كونه أديباً مبرّزاً، فهو ذو ميول إلى التاريخ واضحة، تشهد بذلك المؤلفات التي خلفها في الموضوع. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون قد انصرف، من جملة ما انصرف إليه من أنواع العلوم، إلى دراسة التاريخ. لقد كان ابن الخطيب يؤرخ لغرناطة موطنه، فلماذا لا يؤرخ صاحبنا لبلاده المغرب؟ أضف إلى ذلك أن الاهتمام بالتاريخ في البلاد المغربية خلال هذا

---

(١٢) نفس المرجع، ص ١٢٦.

(١٣) الملاحظ هنا بصفة خاصة هو تركيزه على انتقاص الدول من الأطراف، وتشبيهه الدولة في طور هرمها بـ «الذبال في السراج إذا فني زيته» وهو نفس التشبيه الذي سيتكرر في المقدمة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤٧٣ ـ ٦٩٧.

القـرن كان شـائعاً. لقـد ظهر في هـذا العصر كبار المؤرخـين المغاربـة من أمثال ابن أبي زرع صاحب القرطاس، وابن عذارى المراكشي صاحب البيان المغرب وأبي الحسن الجزنائي مؤلف زهرة الآس وأبي اسحق التّاورتي مؤلف تاريخ أبي سعيد عثمان المريني. . . الخ. وقـد استفاد ابن خلدون من هؤلاء، بل إنه اعتمد على بعضهم اعتماداً كبيراً في تـاريخه لشـمال افريقيـا إلى عهده. وإذن فإن انصراف ابن خلدون إلى التاريخ، في هذا العهد، لـه ما يـبرره، خصوصـاً وأن الإخفاق في السياسة كثيراً ما يدفع إلى تأمل الماضي ودراسته.

٢ ـ لقد ظهرت عـلى ابن خلدون خلال هـذه المدة نـزعة صـوفية كـما أشرنا إلى ذلـك من قبل. ولهذا فإننا لا نستبعد انصرافه خلال هذه الفترة إلى دراسة التصوف، خصوصاً وقد لجـأ إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين بتلمسان مرتين، وهو رباط كان ملجأ للصوفية.

٣ ـ ولكن هـذا أو ذلك لا ينفي كـون ابن خلدون قد تـوسع في دراستـه للعلوم الـدينيـة والعقلية معاً، خلال هذه المدة، خصوصاً في المؤلفات ذات الطابع الديني ـ العقلي، كمؤلفات الغزالي التي كان لها أثر كبير في تفكيره ولغته ومصطلحاته.

٤ ـ إن إقامة ابن خلدون عند ابن مزنى وسط القبائل، لمـدة سبع سنـوات، وقيامـه خلال هذه المدة من حين لآخر بمهمة الاتصال بهذه القبائل أو تلك، لمحاولـة اقناعهـا بمناصرة هـذا الجانب أو ذاك، ان إقامته هذه في «قلب» العمران البدوي لا بد أن تكون قـد أثارت انتبـاهه إلى الـظواهر الاجتـماعية السـائدة في هـذا النوع من العمـران، وعلى رأسهـا ظاهـرة العصبية بـالشكل الـذي تحدث عنهـا به. مثلما أن إقـامته من قبـل في مختلف حواضر المغـرب العـربي والأنـدلس قد جعلتـه يطلع عن كثب عـلى أحوال العمـران الحضري وعوائـد أهله وأخلاقـه وطباعهم.

وهكـذا نستطيـع من خلال مـا تقدم أن نستنتـج أن فكر ابن خلدون بـالشكل الـذي ندرسه في المقدمة قد تشكّلت دعائمه في هذه الفـترة بالـذات. . . وإذا جاز لنـا هنا استعـمال المصطلحات المعـاصرة، فإنـه يمكن القول إن ابن خلدون قـد قضى مرحلة التعليم الابتـدائي والثانوي في تونس مسقط رأسه، ثم تابع بعد ذلك دراسته الجامعية في فاس، لينصرف أخيراً إلى مرحلة البحث العلمي في بسكرة عند ابن مزنى وفي رباط أبي مدين بتلمسان؛ أما مـرحلة استخلاص نتائج البحث فقد تمّت في قلعة ابن سلامة.

٢ ـ المقدمة بين التأليف والتنقيح

أقام ابن خلدون في قلعة ابن سلامة أربع سنوات (٧٧٦ ـ ٧٨٠). ويحدثنا عن نشاطه خلال هذه السنوات الأربع، فيقول: «فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشـواغل كلهـا، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الـذي اهتديت إليـه في تلك الخلوة، فسالت فيهـا شآبيب الكـلام والمعـاني عـلى الفكـر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها»، ثم يضيف «. . . ثم طال مقامي هناك، وأنا مستوحش

من دولة المغرب وتلمسان، وعاكف على تأليف هذا الكتاب، وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة، وتشوّفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح، ثم طرقني مرض أوفى بي على الثنية (. . .) فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس (. . .) وارتحلنا في رجب سنة ثمانين. . .»[١٤] ونقرأ في آخر المقدمة هذه العبارة، «أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك، وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم. . .».

تلك هي النصوص الوحيدة التي لدينا عن إقامة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة. وعلى الرغم من أهمية المعلومات التي تقدمها لنا، فهناك نقط استفهام هامة تحتاج إلى جواب.

أ ـ لقد قضى ابن خلدون في القلعة أربع سنوات، من شوال سنة ٧٧٦ إلى رجب سنة ٧٨٠، ألّف خلالها مقدمته في خمسة أشهر آخرها منتصف عام ٧٧٩، فماذا كان يفعل في الفترة الممتدة ما بين وصوله إلى القلعة وشروعه في المقدمة، ومدتها عامان ونصف؟

ب ـ إن ظاهر كلام ابن خلدون ينص على أنه كتب المقدمة في خمسة أشهر ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة. ويشير ظاهر النصوص أيضاً إلى أنه مرض مرضاً خطيراً خلال المدة الفاصلة بين انتهائه من المقدمة ورحيله إلى تونس. والسؤال هنا هو، كيف أمكن لابن خلدون أن يكتب مقدمته، على ما هي عليه من التركيز والإبداع والإحاطة والشمول في خمسة أشهر، ثم كيف أمكنه أن يشرع في كتابة التاريخ، ويملي الكثير من حفظه حول أخبار العرب والبربر وزناتة، خلال سنة واحدة هي نفسها السنة التي مرض فيها مرضاً شديداً؟

ج ـ يتحدث ابن خلدون عن انكبابه، عقب رحيله من القلعة، على تهذيب المقدمة وتنقيحها، فما مدى هذا التهذيب والتنقيح؟ هل هو مجرد تصحيح لبعض المعلومات وإضافة أخرى، أم أنه تعديل لبعض الآراء واقحام لنظريات جديدة ربما لا تنسجم كل الانسجام مع ما سبق أن كتبه؟

لقد كان يمكن أن يصبح الجواب عن هذه النقطة الأخيرة نهائياً وأكيداً، لو تمّ العثور على النسخة الأصلية الأولى من كتاب العبر، والتي أهداها ابن خلدون لأبي العباس سلطان تونس قبل مغادرته لهذه البلاد إلى مصر سنة ٧٨٤ هـ. فمن المعروف أن ابن خلدون قد أطلع السلطان المذكور على مشروعه غداة وصوله إلى تونس، وأن هذا السلطان قد شجّعه عليه وطلب منه الانكباب على إتمامه. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وقد كلفني ـ أبو العباس ـ بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل،

---

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

فأكملت منه أخبار البربر وزناتة، وكتبت من أخبار الدولتين[١٥] وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانته»[١٦] ومن المعروف كذلك أن هذه النسخة الأصلية الأولى قد وقعت في يد الهوريني عند طبعه للمقدمة عام ١٢٧٤ هـ/١٨٥٨ م. ويتضح من كلام الهوريني أن هذه النسخة ـ وقد ظنها مختصرة من طرف بعض فضلاء المغاربة ـ كانت أقل مضموناً من النسخة الفارسية المهداة إلى القرويين سنة ٩٩٧ والتي هي أصل كثير من النسخ المتداولة الآن[١٧]. وهكذا فلو توفرت لدينا هذه النسخة التونسية، الأصلية الأولى، لاستطعنا أن نعرف بالضبط مدى التعديل الذي أدخله ابن خلدون على المقدمة مضموناً وشكلاً. وبما أن هذه النسخة مفقودة الآن، فإن وسيلتنا في البحث حول هذه النقطة ستكون الرجوع إلى المقدمة على شكلها الحالي ودراستها دراسة نقدية.

إن مثل هذه الدراسة، تكشف لنا عن أمرين هامين:

الأول، أن هناك فعلاً فقرات، وربما فصولاً أضافها ابن خلدون إلى المقدمة بعد رحيله إلى مصر. فهو أحياناً يتحدث عن المشرق بالغائب، (وبلغنا عن المشرق... وتأدّى إلينا)، وأحياناً أخرى يتحدث عنه حديث الحاضر وقد وقفنا في المشرق) مما يدل دلالة لا مجال للشك فيها على أن بعض فقرات المقدمة كتبت فعلاً في مصر.

الثاني، إن مثل هذه الدراسة النقدية الدقيقة لا تؤكد مطلقاً ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفصول والفقرات التي تتسم بالطابع اللاعقلاني هي من وحي المناخ الفكري الذي عاش ابن خلدون في وسطه أثناء مقامه بمصر[١٨]. ذلك لأننا نجد في الفصول والفقرات التي يبدو منها بوضوح أنها كتبت في القاهرة روحاً عقلانية تنسجم تمام الانسجام مع روح الفصول الأخرى المكتوبة في المغرب. كما أننا أيضاً نجد في الأجزاء المكتوبة بالمغرب أبحاثاً وآراءً منافية لهذا الاتجاه العقلاني، مما لا يدع مجالاً للإدعاء بأن النزعة «اللاعقلانية» دخيلة على تفكير ابن خلدون، وأنها بالتالي كانت نتيجة تأثره بالفكر الصوفي والجو الخرافي السائد في مصر خلال إقامته فيها. إن تأرجح ابن خلدون بين «العقلانية» و«اللاعقلانية» ظاهرة أصيلة في تفكيره، فهي لم تكن نتيجة رحلته إلى مصر، بل هي، فيما نعتقد، ظاهرة واكبت تفكيره منذ نعومة أظفاره. إنها في الحقيقة تعبر عن طابع الفكر في العصر الذي عاش فيه، لا عن طابع تفكيره الخاص. ومن ثمة فإن عملية «التهذيب والتنقيح» التي قام بها ابن خلدون بعد مغادرته لتونس لم تتناول في نظرنا القضايا الأساسية في المقدمة، تلك القضايا

---

(١٥) يقصد ابن خلدون بـ«الدولتين» الدولة الأموية والدولة العباسية.

(١٦) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٣٣.

(١٧) انظر تعليقاً للهوريني في طبعة مصطفى محمد في القاهرة، ص ٧.

(١٨) يذهب لاكوست في كتابه المشار إليه آنفاً أن الجزء الثالث من المقدمة (الباب السادس في الطبعات العربية) وهو الجزء الذي يتحدث فيه عن الفلسفة والعلوم... الخ، قد كتب في القاهرة وهذا رأي لا يستند إلى أي دليل. ذلك لأن ابن خلدون يتحدث في كثير من فقرات هذا الباب عن المشرق حديث الغائب. انظر مثلاً: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٤، ص ١٢٤١ و١٢٥٧.

التي تعكس جوهر الفكر الخلدوني، بل كانت فقط عبارة عن تصحيحات وتعديلات وإضافات لم تمس جوهر الموضوع بقدر ما كانت مكمّلة وشارحة له.

هذا في ما يتعلق بالمسائل التي يثيرها السؤال الأخير من الأسئلة التي طرحناها آنفاً، أما في ما يخص الاشكالات التي يثيرها السؤال الثاني، فإننا نعتقد أن مدة خمسة أشهر غير كافية قط لتأليف المقدمة، تحضيراً وكتابة. كما أننا نرى أن السنة التي تلت هذه الأشهر الخمسة غير كافية بدورها في تقدّم ابن خلدون في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة، وإملاء الكثير من حفظه خصوصاً وقد تعرض خلال السنة نفسها لمرض «أوفى به على الثنية» كما يقول هو نفسه. والذي نميل إليه، هو أن الأمور سارت على الشكل التالي:

١ ـ إن آراء ابن خلدون المسطورة في المقدمة لم تكن وليدة ساعتها، لقد بدأ صاحبها يفكر فيها ويتأمل مسائلها قبل التحاقه بالقلعة بسنوات عديدة كما شرحنا ذلك من قبل.

٢ ـ إن ابن خلدون قد بدأ في الاهتمام بتاريخ البربر ـ على الأقل ـ منذ انقطاعه إلى بسكرة عند ابن مزنى، وأنه خلال تلك المدة الطويلة كان يجمع المواد اللازمة لتحقيق مشروعه في شكله الأصلي، وهو، التاريخ للقطر المغربي ـ بأقسامه الثلاثة ـ دون ما سواه من بلدان العالم الإسلامي لعدم اطلاعه على أحوالها وعدم كفاية الأخبار المتناقلة في التعرف على ما جرى ويجري فيها[١٩]. وهذا يعني أن مشروع كتابة تاريخ بلدان المغرب العربي قد راود ابن خلدون، وعمل له، قبل انعزاله بقلعة ابن سلامة، بسنوات عديدة.

٣ ـ وهذا جواب السؤال الأول، لقد بدأ ابن خلدون في كتابة التاريخ ـ أو في إملاء الكثير من حفظه منه ـ عقب وصوله إلى القلعة مباشرة أي قبل الشروع في المقدمة. وخلال تنظيمه للمعلومات التي استقاها من هنا وهناك، ومراجعته لأمهات الكتب المتوافرة لديه آنذاك، مراجعة الناقد البصير، المسلح بفكر فلسفي ومنطق صارم، راعه ما اشتملت عليه تلك الكتب والمؤلفات من أخبار خرافية، ومبالغات وأخطاء، فقفز إلى ذهنه ما ترسب فيه من ملاحظات واستنتاجات في شؤون السياسة والاجتماع، مما دفعه إلى التفكير في وضع أصول وقواعد للكتابة التاريخية، فكانت النتيجة هذا العمل المبدع الذي كتب له الخلود: مقدمة ابن خلدون.

* * *

وأخيراً، ماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الرحلة الطويلة التي تعرفنا خلالها على مختلف مراحل النشاط السياسي والاجتماعي والفكري لصاحب المقدمة، عبد الرحمن ابن خلدون؟

في اعتقادي أن هناك ثلاث نتائج هامة ينبغي ابرازها والتركيز عليها:

---

(١٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٠٦.

النتيجة الأولى: وهذا ما يجمع عليه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية هي أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي والسياسي. فقد عاش ابن خلدون نحواً من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة «الحضارة»، حياة «التفنن في الترف واستجادة أحواله»[٢٠]، واحتك احتكاكاً مباشراً بتلك الجماعة الارستقراطية التي كانت تعيش في العواصم عيشة طُفيلية، تستهلك ولا تنتج، تبتلع ولا تعمل، شغلها الشاغل الحفاظ على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة، وبالتآمر عليهم تارة أخرى. وعاش ابن خلدون أيضاً مدة تزيد عن عشر سنوات، قبل كتابته المقدمة، بين أحضان «العمران البدوي» متنقلاً بين القبائل لاجئاً تارة، ومكلفاً بمهمة المفاوضة تارة أخرى. فتعرف هنا أيضاً، وعن كثب على طباع البدو وأخلاقهم وأسلوب حياتهم، وهكذا تمكن من ملاحظة ذلك البون الشاسع بين حياة العواصم، حياة الارستقراطية الحاكمة، وبين حياة أهل البادية من قبائل ظاعنة أو مستقرة. فاكتشف وهو الذي يعرف أن البسيط أصل للمركب، والجزء أسبق من الكل بفضل ثقافته المنطقية الواسعة، اكتشف أن العمران البدوي أصل للعمران الحضري ومادّة له. واكتشف أيضاً، ولو أنه لم يقل ذلك بصراحة، أن أساس الاضطراب الذي عرفه عصره، هو ذلك التناقض الواسع بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة» وهو التناقض الذي تبرزه لنا تحليلات المقدمة باعتباره العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الإسلامي إلى عهده[٢١].

النتيجة الثانية: وتتعلق بذلك الانقلاب النفسي الخطير الذي عرفه ابن خلدون وشرحنا ظروفه وملابساته، هذا الانقلاب الذي أعطى التجربة الخلدونية ثراءها وخصبها، والذي عمل، وإلى حد كبير على تشكيل فكره بالشكل الذي نعرفه، وتوجيهه نحو الاهتمام المتزايد بالشؤون السياسية والاجتماعية. لقد هبط ابن خلدون فجأة، ودفعة واحدة، من قمة مجده السياسي إلى حضيض التشرّد، من قمة الجاه والنفوذ إلى التعرض للتفتيش والمصادرة والملاحقة. ولعل العنصر المسؤول عن هذه النكبة، نكبته هو ونكبة أميره صاحب بجاية، هم أولئك «العرب» الذين صبَّ عليهم جام غضبه في المقدمة. ذلك لأن الصعوبات التي لقيها أمير بجاية بعد استرجاع إمارته إنما كان مصدرها قوم من عرب بني هلال، الذين كانوا يكسبون عيشهم من رماحهم، من نيران الفتنة التي كانوا يوقدونها باستمرار. إن الخصومات، بل الحروب التي قامت بين أمير بجاية وابن عمه سلطان قسنطينة، والتي كانت فيها نكبة ابن خلدون وصاحبه، إنما سببها تلك الفتنة التي قام بها «عرب أوطانهم من الدّواودة من رياح، تنفيقاً لسوق الزبون يمترون به أموالهم[٢٢] وكانوا في كل سنة يجمع بعضهم لبعض، فالتقوا

---

(٢٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٦.

(٢١) سيكون هذا «التناقض» موضوع دراسة مستفيضة في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(٢٢) الزبون، الحرب. يمترون، يستخرجون. ومعنى الجملة أن هؤلاء العرب كانوا يشعلون الحرب عمداً ضد السلطانين ليكسبوا منها ويغتنوا بفضلها.

سنة ست وستين (وسبعمائة) بفرجوت، وانقسم العرب عليها، وكان يعقوب بن علي (رئيسهم) مع السلطان أبي العباس، فانهزم السلطان أبو عبد الله، ورجع إلى بجاية مفلولاً، بعد أن كنت جمعت له أموالاً كثيرة انفق جميعها في العرب». ثم قامت بعد ذلك حرب أخرى بين السلطانين كانت هي القاضية، فقد انهزم فيها أمير بجاية صاحب ابن خلدون بسبب جموع الأعراب من أولاد محمد بن رياح الذين تجندوا لمناصرة خصمه، السلطان ابي العباس صاحب قسنطينة[٢٣].

هؤلاء إذن، هم سبب نكبة ابن خلدون، ولذلك نجده عند حديثه عن «العرب»، في المقدمة، يخصهم بأقسى النعوت والأوصاف. فهم أمّة وحشية، يخربون السقف، وينتهبون الأموال، ولا يعرفون للعمل قيمة وقسطاً من الأجر، وباختصار «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»[٢٤].

وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة نرد فيها الأمور إلى نصابها بخصوص موقف ابن خلدون من العرب. فهو لم يصفهم بتلك الأوصاف لكونه «كان ينطق بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب واثخنوا فيه مدى احقاب وبسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي، ولبث عصوراً يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله»[٢٥]. وهو لم يكن يقصد من كلمة العرب، «البدو على وجه الحصر كما يفعله العوام في أكثر البلاد العربية إلى الآن»[٢٦]، وإنما كان يقصد أولاً وبالذات، هذه القبائل العربية المنحدرة من قبائل بني هلال والتي كانت السبب في نكبته. ومن خلال موقفه هذا، ومن خلال اطلاعه على أسلوب حياة هذه القبائل، راح يبحث عن الشواهد التاريخية التي تمكنه من تعميم حكمه على العرب جميعاً، باعتبارهم «جيلاً طبيعياً في العمران» يشكل أولى مراحل تدرج البشرية في سلم التطور نحو المدنية. **إن حكم ابن خلدون على العرب، هو في أصله حكم ذاتي، ولكنه وهو الذي ألزم نفسه التقيد بالموضوعية التامة في أبحاثه، راح يبحث عن وقائع تاريخية واجتماعية تضفي الموضوعية على** هذا الحكم. وفعلاً فقد تمكن ابن خلدون من أن يجعل من حكمه الذاتي هذا، حكماً أقرب إلى الموضوعية عندما عمّمه ليشمل من أسماهم «العرب ومن في معناهم»، كما سنبين فيما بعد.

والنتيجة الثالثة التي يمكن الخروج بها من تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، هي أن نوع الدراسات التي تلقاها والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل من فكره فكراً موسوعياً لا فكراً متخصصاً.

---

(٢٣) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٢٥) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ١٢١.

(٢٦) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ١٦٦.

لقد اطلع ابن خلدون خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الإسلامي، وإذا كان من الممكن الشك في مدى تضلعه من الفلسفة، يونانية وإسلامية، وفهمه لمختلف قضاياها فإنه لا مجال للشكّ في معرفته بالمنطق بنوعيه، منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين، مما أكسبه تفكيراً منطقياً صارماً، يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن فكر ابن خلدون لم يكن انتقائياً تلفيقياً، بل كان فكراً موسوعياً نقدياً. وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط بل من نقده للمعرفة والعلوم السائدة في عصره أيضاً كما سنبين في الفصل التالي.

الفصل الرابع

بين العقلانية واللاعقلانية

١ ـ فيلسوف بالرغم منه

تتبعنا في الفصلين السابقين مراحل تطور فكر ابن خلدون، ورأينا كيف أنه كان في الفترة الأولى من حياته، فترة الشباب، مولعاً بالعلوم العقلية، متتبعاً لخطى أساتذته فيها، ثم كيف انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميول صوفية، معرض عن الفلسفة وقضاياها، مؤثر العزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس.

ولكن ابن خلدون لم يستطع، مع ذلك التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي، حتى عندما جنّد ذكاءه وسخّر معلوماته لبيان «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها». فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصّلاح والذّهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها، وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود، دون أن يلمّوا بها ولا بقضاياها، بل إن موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحرراً من موقف ابن تيميّة، وأكثر مرونة من موقف الغزالي. فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها. وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادراً في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة.

لقد بقي ابن خلدون، بالرغم من إعلانه إبطال الفلسفة، فيلسوفاً في تفكيره، في نظرته إلى الكون، في تحليله للمعرفة وحدودها، في نقده للميتافيزيقا وقضاياها، بل حتى في تلك المحاولة التي قام بها لـ «يعقلن» ما هو بعيد عن العقل، إثباتاً أو نفياً، كقضايا الكهانة والسحر و«الكيمياء» والتنجيم وغيرها.

نعم لقد رفض ابن خلدون بقوة نظرية الفارابي وابن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال، فحصر مجال ادراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها. ولكنه بالمقابل رفع من شأن النفس وأسند إليها القدرة على الانسلاخ، بواسطة أو بغير واسطة، من

البشرية إلى الملائكيّة لتطلع هكذا، بشكل من الأشكال، على العالم الروحاني، عالم الحقائق الأبدية.

وفيما عدا هذه المسألة ـ مسألة العقول والاتصال ـ فقد تمسّك صاحب المقدمة بباقي نظريات الفلاسفة، تمسك بالمنطق تمسكاً صارماً في مقدماته وبراهينه، ونسج على منوال «الطبيعيات» علمه الجديد، علم العمران، كما سنبين بعد.

وإذا كان ابن خلدون قد اقتفى في معظم هذه المسائل أثر الغزالي، فإنه كان ذا نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان تكاد تكون خاصة به. وعلى أساس هذه النظرة شيّد فلسفته السياسية والاجتماعية، وعلى الأصح نظرته الفلسفية إلى تاريخ الإسلام... فلنبدأ إذن بالتعرف على هذا الأساس قبل الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية.

٢ ـ مراتب الوجود

هناك عالمان، عالم مادي محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس. وهذا الكون بعالميه عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة والملإ الأعلى. الانسان إذن في مركز الكون، وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات «مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً (...) وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها»[1] وهكذا «فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان، والانسان بدوره متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكّنه أحياناً، وفي ظروف خاصة، من الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير ـ نفسه ـ بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات»[2].

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٩٨٢.

(٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٢. هذا، ويريد بعض الباحثين أن يستنتجوا من هذه الفقرة ومثيلاتها الواردة في المقدمة أن ابن خلدون «قد سبق داروين إلى نظرية التطور» (؟). والحقيقة أنه لا علاقة بين ما يقرره ابن خلدون هنا وبين نظرية التطور الداروينية. فالمسألة هي بيان «اتصال لا أكوان» بعضها ببعض، الشيء الذي يسمح بالقول بإمكانية اتصال الانسان بالعالم العلوي، عالم الملائكة. وتلك فكرة كانت شائعة عند مفكري الإسلام قبل ابن خلدون، خاصة إخوان الصفا.. ولعل ما دفع هؤلاء الباحثين إلى مثل هذا الاستنتاج هو عدم ادراكهم لمعنى كلمة «الاستعداد» الواردة هنا، خاصة «الاستعداد القريب».. (انظر معنى هذا المصطلح في ملحق المصطلحات في نهاية الكتاب). هذا ويظهر أن أ. فانسان مونتي قد تأثر بهذا «الاستنتاج»، فترجم كلمة «استعداد» بـ «التطور» Evolution في ترجمته الأخيرة للمقدمة.

الوجود إذن، عبارة عن مراتب ودرجات. وكل مرتبة منها مستعدة لأن تصير إلى التي تليها من جهة العلو، كما أن كل واحدة تمارس تأثيراً في التي تليها من جهة الأسفل. والإنسان، الذي يحتل المرتبة الوسطى، يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، ولكنه في ذات الوقت خاضع لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوق أفقه. إن العالم الروحاني يؤثر في نفس الانسان فيوجه سلوكه ويتحكم في مصيره بالشكل الذي سنبينه بعد.

* * *

ولكن، كيف عرفنا وجود هذه العوالم، وبالأخص كيف عرفنا أن هناك عالمين مختلفين، عالماً حسياً وعالماً علوياً، وما دليلنا على أن النفس البشرية هي حلقة الاتصال بين هذين العالمين؟

إن ابن خلدون هنا، لا يضع وجوده موضع شك، فهو لا يشك لا في الحواس ولا في العقل، إنه ينطلق من وجوده، ومن مدركاته الحسية والعقلية، لإثبات العالم الحسي وعالم النفس. أما العالم الروحاني الذي فوق طورنا، فهو يستدل عليه بآثاره فينا خاصة «الرؤيا الصادقة». يقول: «إننا نشهد في أنفسنا، بالوجدان الصحيح، وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا في الحيوانات بالادراك. ثم نعتبر الفكر الذي اختصّ به البشر فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة، وفيه ذَوَاتٌ مُدركةٌ، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة[3]. وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجده في النوم ويلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق: وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً»[4].

لماذا لا ندرك تفاصيل هذا العالم الأعلى الروحاني؟

---

(٣) مضمون نظرية ابن خلدون، وهي نظرية الأشعرية على العموم، يمكن التعبير عنه كما يلي:

أ ـ الإدراك الحسي يدلنا على وجود العالم المادي المحسوس.

ب ـ الإدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس وهي روحانية.

ج ـ «الأفعال والارادات والقصود والوجهات» التي تحصل للانسان تعبر عن قدرة عليا تسيرنا وهي القدرة الالهية، وذلك وفقاً للنظرية الأشعرية التي ترفض القول بالحرية والاختيار وخلق الانسان أفعاله.

(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩ ـ ٩٨٠.

حول هذه النقطة بالذات تدور نظرية المعرفة عند ابن خلدون. وبناء على هذه النظرية يعلن بطلان الفلسفة (= استحالة الميتافيزيقا)، وبطلان علوم أخرى كالكيمياء والتنجيم.

٣ ـ المعرفة وأنواعها

أ ـ المعرفة العقلية: ميدانها وحدودها

يميز ابن خلدون بادىء ذي بدء بين إدراك الحيوان وإدراك الإنسان. فالحيوانات تشعر (= تحس) بما هو خارج عن ذاتها بالحواس الخمس. أما الانسان فهو، علاوة على ذلك، «يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جُعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب»[٥]. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن معرفة الحيوان احساس محض، أما معرفة الانسان فهي إدراك وتعقل. ولكن ما مدى هذه المعرفة البشرية التي مصدرها العقل. ما ميدانها وحدودها؟

يميز ابن خلدون بين ثلاث مراتب أو درجات في العقل الانساني والمعرفة المستندة إليه:

هناك أولاً، **العقل التمييزي**. وهو تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، هو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة. إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل، معرفة حسية، تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس، ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات.

وفوق هذه المرتبة يأتي **العقل التجريبي** أو المعرفة التي يكتسبها الانسان بالتجربة. والمقصود بالتجربة هنا، التجربة الاجتماعية بالخصوص. فالانسان كائن اجتماعي «لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه»، وهو في حياته الاجتماعية لا يفتأ يقيم علاقات مع غيره، فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية. وهكذا فاختلاف الناس في معارفهم التي من هذا النوع إنما مرده إلى اختلاف تجاربهم طولاً وقصراً، فقراً وغنى، ولذلك كان في مستطاع الانسان أن يكتسب من المعارف التي من هذا النوع، بمقدار ما تسعه حياته من التجارب، وبمقدار ما يستفيد من تجارب الآخرين[٦].

وفوق مرتبة العقل التجريبي هناك **العقل النظري**. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة (. . .) وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله. فيكمل العقل بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الانسانية[٧].

---

(٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٤.

(٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨ ـ ٩٧٩. ومن الواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ «العقل العملي» عند الفلاسفة.

(٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٥ ـ ٩٧٦.

هـذا كل مـا يقولـه ابن خلدون عن هذا العقـل النظري «الـذي تكفّل بتفسـيره أهـل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب»[٨].

لماذا؟ لأن ابن خلدون معنيّ، من جهة، بالمسائل الاجتماعية والتاريخيـة وحدهـا، وهي من ميدان العقل التجـريبي، وهو من جهـة أخرى لا يؤمن بقـدرة العقل النـظري هذا عـلى تصور الوجود كله على ما هو عليه، لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا تـرقى إليه المعرفة البشرية العقلية.

وبيان ذلك كما يلي:

الانسان جاهل بالطبع، هو قبل العقل التمييزي خلو من العلم جملة. والفكـر في هذه الحـالة عبـارة عن «هيولى فقط لجهله بجميـع المعارف، ثم تستكمـل صورتـه بـالعلم الـذي يكتسبه بآلاته[٩] (= الحواس) فتكمل ذاته الانسانية في وجـودها»[١٠]. ثم يـأتي بعد ذلـك دور التجربة، وقوامها الدخول في علاقات مع الآخرين، فيوقع الانسان أفعاله على تـرتيب ونظام و«يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له ذاته واحداً بعد آخـر، ويتمرن عـلى ذلك حتى يصير إلحاق تلك العوارض (= الخصائص) بتلك الحقيقة ملكـة له، فيكـون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً»[١١].

هنا تتجلى فاعلية العقل التجريبي فنـراه يكتشف خواص الأشيـاء ويدرك الـترتيب بين الحوادث، «ويفطن إلى عللهـا وشروطها ومبـادئها»[١٢]. وتـوقّف بعضها عـلى بعض، وارتباط الأسباب بالمسببات، فيصبح هكذا قادراً على الابتكار، وعلى تسخير العالم لمصلحته، وبـذلك تستولي «أفعال الانسان على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخيره»[١٣].

بهـذه الكيفية تتسـع معارف الانسـان وتنمو قـواه العقلية وقـدرته عـلى تسخير العـالم، باتساع تجاربه واستفادته من تجارب بني جنسه. ولكن تجربة الانسان لها حدّ تقف عنده، أولاً من ناحية الزمان لأن عمره محدود وتجاربه بالتالي محدودة أيضاً، وثانياً من نـاحية قـواه المدركـة وهي محدودة المدى. إن التجربة هي «ما يحصل من مجموع العقل والحس»[١٤] والعقل باعتماده عـلى الحس تقتصر فاعليتـه عـلى الميـدان الحسي، ومن ثمـة فهـو «إنمـا يحيط علماً في الغـالب

---

(٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩.

(٩) «الفرق بين الآلة والاداة أن الآلة هي اليـد والأصابـع . . . وأما الاداة (فهي) مـا كانت خـارجة عن ذات الصانع كفأس النجار ومطرقة الحداد». انظر: رسائل إخـوان الصفاء، ٤ مج (بيروت: دار صـادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧)، ج ٣، ص ٩٧٩.

(١٠) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٣ - ٩٨٤.

(١١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٥.

(١٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى: علة، شرط، مبدأ.

(١٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٧.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهيـة والحكمة الـطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ١٠٣.

بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة»[١٥]. هو لا يستطيع الإحاطة بالموجودات كلها، ولا بالأسباب جميعها لأن «الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»[١٦]. وهكذا «فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام. . .»[١٧] وذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدأ عقلياً قبلياً، وإنما هي علاقة نكتشفها بالمشاهدة والتجربة، ونقف عليها «بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر»[١٨].

ب ـ الممكن والمستحيل من العلوم

من أجل ذلك كان العلم الإلهي مستحيلاً لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة رأساً، فلا يمكن إدراكها حسياً ولا البرهان عليها عقلياً. وإذا كان الفلاسفة يعتقدون أن في إمكانهم تفصيل ذواته وبيان مراتبها، فهم واهمون لأنهم إنما يعتمدون في ذلك على التجريد. «وتجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيّات أخرى. . .»[١٩].

نعم إن الفلاسفة يدعون أنه بالإمكان إدراك ذوات العالم الروحاني بالاتصال بالعقل الفعال، واهب الصور. وهذا وهم باطل، لأن العقل الانساني مرتبط بالحس والتجربة بل هو نتيجة لهما. والحس حجاب بيننا وبين العالم الروحاني، ومن ثمة فلا يمكن للعقل أن يتصل به، وإنما يمكن الاتصال به بواسطة النفس لأنها منه أصلاً، وهذا الاتصال يتم بعيداً عن العقل وقواه، كما سنبين بعد.

ليس ثمة فائدة، إذن في العلم الإلهي ما دامت الحقائق التي يدعي اكتشافها مجرد وهم لا يقوم على أساس. أما المنطق، وهو الاداة التي يبني عليها هذا العلم بنيانه، فمفيد لكونه يعمل على «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[٢٠]. وتلك في الحقيقة فائدة الفلسفة كلها بالإضافة إلى فائدة «الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم»[٢١].

وهكذا فابن خلدون عندما يعلن «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» لا يكفر أصحابها، وإنما يبين أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر. ولهذا

---

(١٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٣.
(١٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.
(١٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٨.
(١٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٦. هذا وسنعود إلى رأي ابن خلدون في مسألة السببية في فقرة تالية.
(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٣.
(٢٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٦.
(٢١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.

يشترط في الناظر فيها أن يكون «متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة، فقل أن يسلم من معاطبها»[٢٢] إن حكم ابن خلدون هنا ليس التحريم المطلق، بل الإباحة المشروطة، وفرق كبير بين الموقفين.

هذا عن العلم الإلهي وأداته المنطق. أما العلم الطبيعي فهو، في نظر ابن خلدون ممكن من جهة وممتنع من جهة أخرى. هو ممكن ما دام يرتكز على التجربة والحس، أي ما دامت قضاياه يمكن التحقق من صحتها واقعياً. أما عندما يرتكز هذا العلم على مجرد الحدود والأقيسة الذهنية الصورية فهو ممتنع لا يوصل إلى يقين، لأن تلك الأحكام ذهنية عامة في حين أن الموجودات التي هي موضوع العلم الطبيعي موجودات مشخصة. والإمكان العقلي أوسع كثيراً من الامكان الوجودي، و«لعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي»[٢٣].

من فروع العلم الطبيعي «صناعة الطب» وهي «تنظر في بدن الانسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية»[٢٤]. . . . ومن فروعه أيضاً «صناعة الفلاحة» وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعهده بمثل ذلك»[٢٥].

هذان العلمان، الطب والفلاحة، ممكنان لاستناد البحث فيهما إلى التجربة والمشاهدة. وذلك بخلاف «الكيمياء» والتنجيم، فهما مستحيلان لقصور العقل البشري عن الإحاطة بما يلزم من المعارف لقيامهما.

أما علم الكيمياء، «وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك»[٢٦] فهو غير ممكن من عدة وجوه:

من ذلك أن أصحاب هذا العلم الذين يدّعون أن بامكانهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، يبنون ادعاءهم هذا على تصورهم المعادن السبعة (الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين) كلها أصنافاً لنوع واحد، كما ذهب إلى ذلك الفارابي، وان اختلافها إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان[٢٧]، ومن ثمة يمكن قلب بعضها إلى بعض «لإمكان تبدل الأعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة»[٢٨]

---

(٢٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧ نجد مثل هذا «التحذير» عند اخوان الصفا وغيرهم.
(٢٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٢.
(٢٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١٠٨.
(٢٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.
(٢٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١١٨٦.
(٢٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.
(٢٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.

وبالتالي تحويل الخسيس منها إلى رفيع. إن نظرية هؤلاء تقوم على محاكاة فعل الطبيعة في الجسم المعدني حتى إحالته ذهباً وفضة «يضاعفون القوى الفاعلة والمنفعلة ليتم في زمان أقصر (. . .) لأن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن الفعل»[٢٩].

وتلك، في نظر ابن خلدون نظرية خاطئة، لا لكونه يوافق ما ذهب إليه ابن سينا من القول باستحالة الكيمياء نظراً لكون المعادن أنواعاً «متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته»[٣٠] وبالتالي لا يمكن انقلاب بعضها إلى بعض، بل إن ابن خلدون يؤيد تصور الفارابي للمعادن باعتبارها أصنافاً لنوع واحد ـ الشيء الذي ينسجم مع نظريته في مراتب الوجود ولكنه ينفي إمكانية استحالة بعضها إلى بعض بمجرد الصناعة والعلاج. ودليله على ذلك أن صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف من المعادن إلى صنف آخر، إلى أن يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم. وهذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء، تصور الحالات والأطوار التي مرّت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن في الطبيعة «فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في أحواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها، ومقدار الزمن في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن (. . .) وهذه كلها إنما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك»[٣١]، فاستحالة الكيمياء إذن ليست من «جهة الفصول كما رأيته ولا من جهة الطبيعة، إنما هو من تعذّر الإحاطة وقصور البشر عنها»[٣٢]. على أنه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر «لما تركته الطبيعة» لكونه أقرب الطرق «والطبيعة لا تتركُ أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد»[٣٣].

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن التجربة نفسها تؤكد استحالة قيام علم الكيمياء بهذا المفهوم إذ «لم ينقل من أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء إلى هلم جرًا ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة»[٣٤]. على أنه إذا ثبت أن صح وجودها «كما تزعم الحكماء المتكلمون (. . .) فليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيات، إنما هو من منحى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق»[٣٥].

هذا عن الكيمياء، أما صناعة النجوم وهي الصناعة التي «يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولّدات

---

(٢٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٠.
(٣٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.
(٣١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢١.
(٣٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.
(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.
(٣٤) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.
(٣٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.

العنصرية منفردة ومجتمعة فتكون بذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالّة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكليَّة والشخصية»[٣٦]، فهي صناعة باطلة أيضاً، لأنه من أين لنا أن نعرف قوى الكواكب وتأثيراتها؟

قال بعضهم إن ذلك يُعرف بالتجربة، وهو قول متهافت «إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلم أو الظنّ، وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج في تكرره إلى آماد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم - بل - هو أمر تقصر الأعمار كلها، لو اجتمعت، عن تحصيله»[٣٧].

وقال آخرون وعلى رأسهم بطلميوس إننا نستطيع أن نعرف قوى الكواكب وتأثيرها «بالحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى النّيِّر الأعظم (الشمس) الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة»[٣٨] وهذا أيضاً رأي باطل لاعتماده على مجرد الحدس والتّخمين. «والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصّناعة. فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظنّ إلى الشكّ»[٣٩]. وحتى لو فرضنا جدلاً أنه حصل لنا العلم بالقوى النجومية بهذه الطريقة أو تلك، فإنه لا يمكن أن يكون هذا وحده كافياً لمعرفة ما سيحدث، لأن «القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادّي، مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، والقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك»[٤٠]. وهذه القوى المتعددة المختلفة من نجومية وغيرها لا يمكن للعقل البشري استقصاؤها ولا الاحاطة بها، علاوة على أن منها ما هو خفيّ وبمنأى عن المعرفة البشرية إطلاقاً.

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن خلدون للقائلين بامكانية الكيمياء والتنجيم، وهي مناقشة استند فيها إلى آراء هؤلاء فبيَّن تهافتها. ولابن خلدون أيضاً أدلة أخرى طريفة يستند فيها إلى مقتضيات العمران البشري. فالكيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب وفضة، مضرة بالعمران. وذلك لأن الحجرين النفيسين يلعبان في الحياة الاجتماعية دور القيّم لمكاسب الناس لندرتها. فلو أمكن الحصول عليهما بالصناعة لبطل هذا الدور بكثرة وجودهما حينئذ، ولأصبح اقتناؤهما لا يفيد شيئاً. هذا فضلاً عما سينتج من هذه الصناعة من زعزعة الكيان الاقتصادي والاجتماعي بتزوير النقد وإفساد السّكة التي بها تعمّ البلوى وهي متمول الناس كافة[٤١]. أما صناعة التنجيم فهي مضرة بالدين والدنيا، لأن القول بتأثير الكواكب معناه ردّ الأشياء إلى غير خالقها، ولأن الاعتقاد في إمكانية الحصول على العلم بما سيحدث من

---

(٣٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.
(٣٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.
(٣٨) إشارة إلى تأثير الشمس في الفصول والزرع والثمار... الخ. نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٨.
(٣٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.
(٤٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.
(٤١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٨.

الكواكب وتقلباتها يدفع الخصوم والأعداء المتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة. كل ذلك يجعل المشتغلين بهذه العلوم يعملون في خفاء وتحت مطاردة السلطات الدينية والسياسية، الشيء الذي لا يساعد قط على تقدم البحث فيها، فـ «المولع بها من الناس وهم الأقل وأقل من الأقل إنما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستتراً عن الناس وتحت رقبة الجمهور مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم. فكيف يحصل منها على طائل (. . .) فكيف يعلم مهجور للشريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور صعب المأخذ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه، إلى مزيد حدس وتخمين»[٤٢].

واضح من ذلك أن ابن خلدون لا يصدر في نقده لهذه العلوم عن فكرة مسبقة أو تعصّب أعمى، أو انقياداً مع فهم الفقهاء في عصره وجمودهم الفكري، وإنما يصدر في هذا كله عن معطيات موضوعية: فالعقل البشري قاصر عن الاحاطة بالظواهر التي تبحث فيها هذه العلوم لأن البحث، في عهد ابن خلدون كان يستند فقط إلى الملاحظة المباشرة العاميّة، فلم تكن الملاحظة مجهزة ولا أدوات البحث والتجربة متوفرة بشكل كافٍ. أضف إلى ذلك أن حرية البحث والعمل في هذه الميادين كانت مفقودة. وكأني بابن خلدون يقول: ما دامت الأوضاع الاجتماعية والمستوى التقني على ما هو عليه، فلا يمكن قيام هذه العلوم اطلاقاً. أما إذا تغيرت الأوضاع وتحسنت وسائل البحث والتجربة والمراقبة، فإن الحكم على هذه العلوم سيتغير.

وإذن فإن ابن خلدون لا يحط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين أو غيره. فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس، لأنه من نطاق أوسع من نطاق عقولهم، فهو يؤكد من جهة أخرى أن ذلك ليس «بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[٤٣] ما دامت تستند إلى التجربة.

ج ـ المعرفة بالغيب، إمكانها وأنواعها

لقد ظل ابن خلدون إلى هذه النقطة بالذات يصدر عن عقلانية لا غبار عليها، سواء في رسمه لحدود المعرفة البشرية، أو لنقده للعلوم العقلية التي كانت معروفة إلى عهده. فماذا سيكون موقفه عند البحث في قدرة النفس ـ لا العقل ـ على اكتساب معارف من عالم الغيب؟

يمكن القول بادىء ذي بدء إن موقف ابن خلدون سيكون أقل عقلانية من موقف كثير من المفكرين في الإسلام كابن الرّاوندي وأبي بكر الرازي الطبيب، اللذين تطرفا إلى حد إنكار النبوة، وكالنظّام والجاحظ وغيرهما من فطاحل المعتزلة الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي. ولكن على الرغم من ذلك فإن موقف ابن خلدون هنا مبرر إذا ما سلمنا بالمنطق الذي ينطلق منه.

---

(٤٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١١ ـ ١٢١٢.

(٤٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.

لقد انطلق ابن خلدون، من تصوره للكون باعتباره مراتب يتصل بعضها ببعض، ويؤثر الأعلى منها في الأدنى، وانطلق أيضاً من أن العقل مقيد بالتجربة. وهكذا فما دامت هناك إمكانية الاتصال بالعالم العلوي بواسطة النفس، وما دامت «التجربة» في عهده، والمقصود هنا التجربة الاجتماعية، لا ترفض السحر ولا الكهانة، بل تعتبرهما، إن حقاً أو خطأً، واقعاً مسلماً «يشهد» بوجوده الناس جميعاً آنذاك، ما دام الأمر كذلك فمن غير المعقول أن نصف ابن خلدون، الذي تفصلنا عنه ستة قرون، بأوصاف بعيدة عن ذلك العصر، وننعته بالرجعية أو بما يماثلها من النعوت كما فعل الأستاذ لاكوست[٤٤].

إن ابن خلدون يؤمن بالنبوة والوحي لأنه كان مسلماً يعيش في مجتمع إسلامي. وهو يعتقد أيضاً بالكهانة والسحر، لأنه كان يعيش في عصر غير عصرنا، في عصر ازدهرت فيه «العلوم» الغيبية ازدهاراً واسعاً. ولكن ابن خلدون لم يكن يؤمن بذلك إيمان العوام، بل لقد حاول أن يضع إيمانه هذا في قالب عقلي. وهكذا فكما أنه حاول إبطال الفلسفة والكيمياء والتنجيم بالعقل، فسيحاول هنا أيضاً إثبات إمكانية العلم بالغيب، على تفاوت هذه الإمكانية صدقاً وكذباً، بالعقل أيضاً، كما سنلاحظ عند تتبعنا لنسق تفكيره في هذه المسائل.

تنبني آراء ابن خلدون في هذا الصدد، على نظرية اتصال الموجودات كما شرحناها آنفاً. والنفس في هذا الاتصال لها «جهتا العلّو والسفل، فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم بغير زمان»[٤٥].

وإذا كانت النفوس البشرية مستعدة مبدئياً للاتصال بالعالم العلوي، فهي ليست سواء في ذلك، بل هي أصناف ثلاثة:

ـ صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى، نحو المدارك الجسمية والخيالية وتركيب المعاني المجردة منها بحيث ينتهي إدراكه في الأوليات ولا يتجاوزها ولا يحصل له إلا تلك المعرفة العقلية المحدودة بحدود الحسّ والتجربة كما بيّنا آنفاً.

ـ وصنف على العكس من ذلك تماماً «مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء الأنبياء»[٤٦]... «فضّلهم ـ الله ـ بخطابه وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده...»[٤٧].

---

(٤٤) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 241-247.

(٤٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٢.

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٤.

(٤٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

- وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحي بواسطة الاكتساب والتمرن على عدم الانشغال بالحس، «لأن الحواس أبداً جاذبة لها (= النفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولاً من الإدراك الجسماني. وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة، إما بالخاصية التي للانسان على الإطلاق مثل النوم، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهانة... أو بالرياضة، مثل أهل الكشف من الصوفية، فتلتفت حينئذ إلى القوات التي فوقها من الملإ الأعلى لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررناه من قبل»[٤٨].

ولكن ما قيمة هذه المعرفة الغيبية التي تحصل بهذه الوسائل؟

(١) إن إدراك المتصوفة تجربة ذاتية محض، لا يعبِّر عنها صاحبها وليس في مقدرته التعبير عن مشاهداته، إذا تمكن من الوصول إلى درجة المشاهدة[٤٩].

(٢) إن إدراك الكهّان ومن في معناهم يشوبه الكذب والخطأ. فربما صادف الكاهن ووافق الحق، وربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة فيعرض له الصدق والكذب جميعاً فلا يوثق به[٥٠].

(٣) أما الرؤيا فقد تكون مباشرة صحيحة وهي رؤيا الأنبياء والأولياء، وقد تكون غير مباشرة فتحتاج حينئذ إلى تعبير. وهذا التعبير يختلف باختلاف الملابسات كما يتوقف على مصادفة الحق من جانب المعبّر. ومن ثمة فإن المعرفة عن طريق الرؤيا المحتاجة إلى تعبير غير سليمة علاوة على أن الرؤيا في جوهرها إنما هي معرفة بالجزئيات لا بالكليات[٥١].

(٤) وهكذا لا يبقى من هذه الأصناف المدركة للغيب من البشر إلا الأنبياء وهم المكلفون بتبليغ رسالة الله إلى الناس، ومعرفتهم وحدها هي الصحيحة. وهكذا أيضاً تنحل المعرفة البشرية في الأخير إلى صنفين اثنين، معرفة بالعقل وميدانها العالم الحسي، ومعرفة بالنقل أو الوحي تؤدي إلى البشر ما ينبغي عليهم اعتقاده وفعله، وما يجب عليهم تركه والانصراف عنه.

د - العقل والنقل

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية المطاف أمام صنفين من الحقائق:

حقائق يؤكدها العقل، وأخرى يقررها الدين، وبالتالي نجد أنفسنا أزاء تلك المشكلة العويصة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في الإسلام، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع

---

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.
(٤٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٣٢.
(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٩ - ٥٢٩.
(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢١ وما بعدها.

الإسلامي إلى حين أفوله أيام ابن خلدون، ونعني بها مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، فماذا سيكون موقف ابن خلدون من هذه القضية، وهو الذي انتهى إليه ذلك المجهود الفكري الضّخم الذي بذله مفكرو الإسلام لحل هذه المسألة، هل سيميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد أم إلى رجال الدين من أمثال الغزالي، أم أنه سيتخذ لنفسه موقفاً آخر؟

الواقع أن ابن خلدون، هنا، سيكون موقفه مستمداً من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها. فما دام العقل مشروطاً بالتجربة، وميدانه محدود بنطاقها، فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس، هي مجرد تخمين. ولذلك «فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه» وذلك لأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها»[٥٢].

موقف واضح وصريح إذن، فيما يتعلق بشؤون ما وراء الحس. أما في ما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس، وبصفة عامة شؤون الاجتماع، فإن ابن خلدون يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً محدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب، خاصاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متروكة للعقل، «فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع[٥٣]. فقال، أنتم أدرى بشؤون دنياكم»[٥٤].

ومن شؤون الدنيا أيضاً مسألة الحكم والاجتماع، فحياة البشر «قد تتم (. . .) بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر عليها» فالحاكم الوازع ليس من الضروري أن يكون بشرع «فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة»[٥٥].

وكذلك يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس «معرفة كلٍ واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب

---

(٥٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٢١١١ و٣١١١.

(٥٣) يشير هنا إلى ما نقل عن النبي ﷺ من أنه رأى أهل المدينة وهم يلقحون النخل، فقال لهم لعلكم لم تصنعوه لكان خيراً فتركوه، ولم ينضج الثمر فأخبروه بذلك فقال، إنما أنا بشر إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا امرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر، وفي رواية أخرى، أنتم أعلم بأمور دنياكم.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.

(٥٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٣.

إمام هناك، غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم»[٥٦].

وهكذا فإن قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده، دون الحاجة إلى شرع، لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفاسد إلى المصالح والقبيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة، لأن «هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبتعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرَك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معانٍ جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع»[٥٧].

شؤون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة، إذن، كلها تُدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه، ومن ثمة كان علم العمران ممكناً، لأن ميدانه هو التجربة بالذات، أي التعرف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتية وما يحدث له بمقتضى طبعه.

٤ ـ طبائع العمران، ومشيئة الله: مشكلة السببية

وهنا نصل إلى إحدى المسائل الشائكة في فكر ابن خلدون، وهي مسألة اختلفت فيها آراء الباحثين اختلافاً كبيراً، إنها مشكلة السببية. ودون أن ندخل في نقاش وجدال مع هذا الفريق أو ذاك، يمكننا القول بصفة عامة إن رأي ابن خلدون بصدد هذه المشكلة لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بشرطين: أولهما فهم واضح ودقيق لما يعنيه بـ «طبائع العمران». وثانيهما، استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببية.

هناك فقرة استهل بها ابن خلدون حديثه عن «علم الكلام» يمكن أن تكون خير منطلق للبحث في هذه المسألة. نعم لقد انتبه جل الباحثين والمعنيين بالدراسات الخلدونية إلى أهمية هذه الفقرة، ولكن معظمهم وخصوصاً أولئك الذين ارتكزوا عليها في تدليلهم على أن صاحب المقدمة قال بالسببية والحتمية، لا بالجبرية، قد احتفظوا بشق منها وأهملوا الشق الآخر، في حين أن الفقرة بشقيها تعبّر عن فكرة واحدة يمكن أن يقال عنها إنها رأي ابن خلدون في هذه المسألة.

هذه الفقرة البالغة الأهمية هي: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»[٥٨].

ماذا يعني هذا بالضبط؟

لعل أول ما ينبغي تسجيله هنا، هو أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور

---

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٢٠.
(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨.
(٥٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

للصدفة أو الحظ، سواء في عالم الذوات، الطبيعية، أو عالم الأفعال: كل ما حدث ويحدث إلا وله أسباب متقدمة عليه. ويقرر ابن خلدون هذا المعنى في مكان آخر من المقدمة، إذ يؤكد أن ما نسميه البخت (الحظ والصدفة أيضاً) لا يعني غياب الأسباب، وإنما يعني خفاءها علينا. «ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت»[٥٩].

بعد هذا يجب أن نسجل ملاحظتين أساسيتين، أولاهما تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية، ثانيتهما، ربطه للسببية بـ «مستقر العادة».

بخصوص الملاحظة الأولى نبادر إلى القول بأن تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية يستند إلى تصوره للكون والانسان كما شرحناه آنفاً. فالإنسان كما قلنا خاضع لتأثير القوى الغيبية الروحية. وهذا التأثير هو ما يعنيه بالأسباب الخفية، وهي تتعلق في الغالب بالأفعال «البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطالع أحد على مباديء الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها»[٦٠]

ما معنى هذا؟ هل نحن أمام حتمية سيكولوجية، أم أمام جبرية قاهرة؟

الواقع أن موقف ابن خلدون هنا مزيج من الموقفين معاً، ولكن مع ميل قوي إلى جانب الحتمية. ذلك لأن ابن خلدون يقرر بوضوح أن فعل الإنسان لا يتم كونه «إلا بإرادته والقصد إليه» وأن هذه القصود والإرادات «ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً». إن الأمر واضح. ولكن المشكلة هي في مصدر هذه التصورات، وتأثير بعضها في بعض. وتلك مشكلة عويصة حقاً، شغلت الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً دون أن يجد لها حلاً نهائياً. إنها على العموم مشكلة النفس، وبعبارة ابن خلدون مشكلة «مباديء الأمور النفسانية وترتيبها». وإذا كان العقل البشري لم يتوصل لحد الآن، رغم تقدم الدراسات السيكولوجية، إلى معرفة هذه الأمور والكشف عن كنهها، فإنه لا يجوز لنا أن نطعن في فكر ابن خلدون وننعته بـ «الرجعية» أو «الجبرية» إذا ما وجدناه يقرر أن مباديء الأمور النفسانية، الخفية الغامضة، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، وأن الانسان عاجز عن معرفتها. ويكفينا منه أن يقرر معنا، مع العلم الحديث أن الإنسان «إنما يحيط في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة» وبالأمور التي تقع أمام أنظارنا «على ترتيب ونظام».

---

(٥٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٦٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

ذلك لأن قُدْرَة العقل وفاعليته، إنما هي في إدراكه «الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع»[٦١]. أما ما لا ندرك فيه ترتيباً أو يمتنع علينا إخضاعه للترتيب والنظام، فذلك شيء ينأى عن التعقل ويستعصي على العقل التفطن إلى إدراك سببه.

لا مجال إذن للطعن في فكر ابن خلدون، وفي عقلانيته، بخصوص هذه المسألة، ولنغضّ الطرف عن اعتقاده بالسحر، ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفية هذه، وما دام قد اهتدى هو نفسه إلى تفسير أفعال السحرة بما نسميه نحن اليوم «الإيحاء»، وذلك بأن يعمد الساحر «إلى القوى المتخيلة ـ للناظرين ـ فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك»[٦٢].

ليس من حقنا إذن، أن نطعن في فكر ابن خلدون بخصوص الأسباب الخفية هذه، فلنعد لنتفحص آراءه في الأسباب التي هي من «طبيعة ظاهرة» والتي يدركها العقل، أو في إمكانه ذلك. ولنتساءل على الفور، ما موقف ابن خلدون من ارتباط الأسباب بالمسببات هذا الارتباط الذي يشير إليه في أماكن كثيرة من مقدمته؟[٦٣]

إن فهم موقف ابن خلدون هنا يتوقف كما قلنا سابقاً على فهم ما يعنيه بـ «طبائع العمران» من جهة وما يقصده كبار مفكري الإسلام من الأشاعرة من عبارة «مستقر العادة»[٦٤].

لقد تصور ابن خلدون العمران البشري على غرار «طبيعيات» عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة. فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك إلى أسفل والنار تحرق والشمس تنوِّر... هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعية، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبية في أهل البادية، إلى كون «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك». إلى كون هذا الأخير يستتبع، ولا بد، الانفراد بالمجد... كل هذه الظواهر تحدث في العمران «بمقتضى طبعه»، ليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود[٦٥].

---

(٦١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر معنى الترتيب بالوضع والترتيب بالطبع في ملحق المصطلحات، مادة: ترتيب.

(٦٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٥.

(٦٣) انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٨، ٣٥٢، ٣٥٣ و٤١٠.

(٦٤) انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، تحقيق الأب رتشرد مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٣٩.

(٦٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٣٨. انظر معنى طبائع العمران ومستقر العادة في ملحق المصطلحات.

نحن هنا إذن أمام حتمية اجتماعية صارمة، وبعبارة أصح «حتمية عمرانية» لأن عوامل أخرى غير العوامل الاجتماعية المحض تتدخل بدورها كالعوامل الجغرافية والاقتصادية و«الأسباب الخفية» كما سنشرح ذلك بعد.

ولكن مهلاً بنا فإن ابن خلدون عندما قال في العبارة التي انطلقنا منها في هذه الفقرة: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها»، لم يقل، بها تقع ضرورة وعنها يحدث وجودها، بل قال، «بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها». وهذا هو الشق الثاني من فكرة ابن خلدون، فلا بد من مراعاته وإدخاله في الحساب.

إن عبارة «مستقر العادة» التي تمم بها ابن خلدون فكرته، والتي يكررها مراراً، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة. وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة. ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسبّبات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي «عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»[٦٦]، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنتين، وبما هي عادة فإنها تقوم على المشاهدة والتجربة[٦٧].

هذا هو الموقف الذي يتبنّاه ابن خلدون في هذه المسألة، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت «وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان.»[٦٨] في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بـ «فكرة العادة» ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات.

٥ ـ تشاؤم أم واقعية، مشكلة التقدم

ومهما يكن الأمر فإن موقف ابن خلدون في هذه المسألة، مسألة طبائع العمران يدفع بالباحث إلى التساؤل عمّا إذا كان صاحب المقدمة ذا نزعة تشاؤمية؟ وفعلاً فإن كثيراً من الباحثين وعلى رأسهم غاسطون بوتول قد أكدوا هذه النزعة بقوة[٦٩]. والحق أنه بالرغم من

---

(٦٦) ذكره النشار في: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، نقلاً عن التهاوني، ص ٣٦٤.

(٦٧) نفس المرجع.

(٦٨) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥٦.

(٦٩) يرى بوتول أن «النزعة الجبرية Fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدمة». انظر: Gaston Bouthoul, *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale* (Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1930).

تشديد ابن خلدون على طبائع العمران فإن ما يعزى إليه من القول بالجبرية ينطوي عليه بعض المبالغة وسوء الفهم. فابن خلدون لم يكن جبرياً يُرجع الحوادث كلها إلى القضاء والقدر، وإنما كان يرى أن الأمور تحدث وفق مستقر العادة بالشكل الذي شرحناه آنفاً والذي يعبر عن حقيقة الروح الإسلامية إزاء هذا الشكل.

وفي الحقيقة، فإن ما يسمى بـ«الجبرية في الإسلام» ليس نزعة تشاؤمية، بل هي نزعة «جبرية» فيما يخص الماضي وحده، الماضي الذي يرى فيه المسلم قدراً مقدراً لم يَعُدْ من الممكن تغييره لأن الأمور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به. أما بالنسبة الى المستقبل فالفكر والأنظار معلقة لا بالقضاء والقدر ـ باعتبارهما جبرية عمياء ـ بل بإرادة الله وتوفيقه، وبوعده للمؤمن العامل، بالنجاح في الحياة. ومن ثمة يقترن العمل من أجل المستقبل، بالعمل على إرضاء الله وطلب عونه وتوفيقه. يقول الاستاذ محمد أسد «... هذا الإذعان في الروح الاسلامية لثبات الماضي وعدم إمكان تبدّله ـ التسليم بأن كل ما حدث كان لا بد أن يحدث بهذه الطريقة عينها، وأنه لم يكن ممكناً أن يحدث بأيّة طريقة أخرى ـ كثيراً ما يحسبه الغربيون خطأ «قدرية»[٧٠] (فطرية) في الاستشراف الإسلامي. ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلق بالماضي وليس بالمستقبل، وإنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين، بل رفض لاعتبار الواقع الماضي «أيّ شيء سوى شيء من صنع الله»[٧١].

على أنه يجب أن لا نبالغ في الفصل بين «جبرية» الماضي و«حرية» الحاضر والمستقبل في الاستشراف الإسلامي. إن القول بأن الماضي لم يكن «أيّ شيء سوى شيء من صنع الله،» لا يعني إلغاء دور أولئك الذين عاشوا فيه، ولا إسقاط المسؤولية عنهم، وإلا لا نطبّق هذا أيضاً على المستقبل باعتباره «الماضي» الذي سيكون. إن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله، سواء كان الأمر يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل. وإذا كان المسلم يسلّم بأن ما حدث في الماضي كان «قدراً مقدراً»، فإن هذا لا يعني أكثر من أنه لا يمكن تغييره، إذ لا يمكن رد عجلة التاريخ إلى الوراء.

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية، معناه فقط أن كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله. وما دام الله قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعد العدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به، فإن مصير الإنسان مرهون بمدى استعداده ومثابرته على السعي والعمل، وعلى مدى معرفته بما تقتضيه طبيعة الأمور. إن الإيمان بتدخل المشيئة الإلهية بهذا الشكل لا يعني بالضرورة الإيمان بالجبرية أو السقوط في نزعة تشاؤمية، وإنما هو تدخّل يؤمن به المسلم ليستمد منه العزاء في حالة الفشل، وليستمد منه أيضاً، وفي الحالة نفسها، الأمل في النجاح

---

(٧٠) الأولى أن يقول جبرية.

(٧١) محمد أسد، الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٩٨. والجدير بالذكر أن محمد أسد هو المستشرق الألماني Léopold Weiss الذي اعتنق الاسلام بعد أن قضى سنين طويلة بين ظهراني القبائل العربية في الجزيرة العربية في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن.

إذا أعاد الكرة وأتقن العمل. إنها نزعة واقعية تحمل الأمل بين طياتها، وتفاؤل واقعي يؤمن بقدرة الإنسان كما يقر بعجزه.

* * *

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات التي سجلناها أعلاه، يمكن النظر إلى حقيقة موقف ابن خلدون سواء في ما يتعلق بمشكلة «القضاء والقدر» أو بمشكلة التقدم. وهذا الموقف يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أ ـ إن حوادث التاريخ بالنسبة الى ابن خلدون، ليست نتيجة جبرية عمياء، وإنما هي في جملتها نتيجة ما تقتضيه «طبائع العمران»، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجاهلونها، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهية لأنها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة.

إن مفهوم «طبائع العمران» يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم «الجبرية» fatalisme أولاً، من حيث إنها لا تنفي إمكانية العلم، وثانياً من حيث إنها لا تتعارض مع فكرة «التقدم».

إن طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي بالذات مهمة علم العمران. إنها تفسح للعقل المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر ويتبين العوامل الفاعلة فيهما. وهذا في نظرنا، جانب إيجابي مهم في فكر ابن خلدون ـ ذلك لأن «العبرة» التي نحن مطالبون باستخلاصها من الماضي، ليست عبرة سلبية (فكرة الزوال والفناء ومن ثمة الانكماش والعزوف عن الدنيا)، بل هي عبرة إيجابية، بمعنى أن فهم الماضي من خلال فهم طبائع العمران سيمكننا من العمل بصورة أحسن من أجل الحاضر والمستقبل، عملاً منظماً ينطلق من حقائق الواقع ليدخل في حسابه «الممكن والممتنع».

ب ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طبائع العمران هذه، ليست طبائع جامدة نهائية، بل إنها تتحرّكُ في مجموعها بفعل طبيعة أخرى عمرانية أيضاً، هي «تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... وذلك لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنّة الله التي تدخلت في عباده (ج ١، ص ٣٣٩).

وهذا المبدأ، مبدأ التغير، هو نفسه مبدأ التطور، وهو يعني التقدم كما يعني التراجع. وابن خلدون الذي عاش في عصر أبرز سماته الانحطاط والتقهقر «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة» (ج ١، ص ٤٠٦)، لم يكن يرى في ذلك عقاباً إلهياً، ولا قدراً «مكتوباً» متسلطاً، بل إنه كان يرى فيه نتيجة تطور حتمي اقتضته طبائع العمران، وفرضه سير التاريخ. فالتطور التاريخي إذن، تطور ذاتي، لا دخل لرغبات الناس فيه، إلا حينما تنقلب هذه الرغبات إلى إرادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة.

ج ـ حقاً إن ابن خلدون لم يفصح بوضوح عن رأيه في الكيفية التي يجب أن تعالج فيها الأوضاع المتردية التي عرفها عصره. إنه لم يقم بأية حركة إصلاحية كتلك التي تزعمتها من قبل ومن بعد، شخصيات دينية بارزة. ومع ذلك فإن هذا في رأينا لا يعني أنه كان متشائماً بطبعه، أو أنه كان يائساً من الإصلاح.

نعم، ابن خلدون في ما يظهر ـ وهذا موضوع سنعود إليه في ما بعد ـ لم يكن يؤمن بجدوى مثل تلك الحركات، لكونها لم تكن مبنية على معرفة بالأمور الاجتماعية ولا على مراعاة لمقتضيات طبائع العمران. لقد قامت هذه الحركات، سواء في المشرق أو في المغرب وشعارها جميعاً: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فالمثل الأعلى والصورة النموذجية للمجتمع الذي كانت تريد بناءه، لم يكونا مستندين إلى تحليل لوقائع العمران وإنما فقط إلى تصور مثالي للماضي، خاصة عصر الخلفاء الراشدين. هذا في حين أن صاحب المقدمة لم يكن يؤمن إطلاقاً بإمكانية تحقيق تلك الصورة في عصره. إن عهد الخلفاء الراشدين كان نتيجة ظروف خاصة اجتماعية ودينية، أما وقد زالت تلك الظروف فإنه من العبث إعادة ما كان مشيداً عليها.

لقد كان الرجل واقعياً في تفكيره وفي نظرته إلى الأمور، بل حتى في سلوكه الشخصي وطموحه السياسي. لقد رفض منصب الإمارة الذي اقترحه عليه كبراء بجاية عندما كان حاجباً لسلطانها، وفضّل، بعد وفاة هذا الأخير، أن ينسحب ليترك مقاليد الأمور للملك المنتصر. لقد التزم في تفكيره وسلوكه واقعية صرفاً، فلم تذهب به المطامح إلى حد التهور الذي يقطع على صاحبه خط الرجعة ولم يجنح به الخيال إلى تصور المستحيل ممكناً. لقد كان شعاره هذه الفكرة التي تُعَبِّرُ لا عن نزعة تشاؤمية، بل عن نزعة واقعية سليمة، قال «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، ومستقيم نظرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء»[٧٢].

ليس من الإنصاف إذن، أن نقول عن ابن خلدون إنه كان ذا نزعة جبرية تشاؤمية، بل إنه كان بالعكس من ذلك، ذا نزعة واقعية خاصة، نزعة تمتزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الروح العقلانية. إنه في الوقت الذي يرى فيه أن السياسة التي يجب اتباعها هي السياسة الدينية النافعة «في الحياة الدّنيا وفي الآخرة وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر

---

(٧٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٠٦. انظر معنى العبارة الأخيرة في ملحق المصطلحات، مادة «امكان».

الشارع» (ج ٢، ص ٥١٧)، في هذا الوقت نفسه يؤكد من جهة أخرى أن إصلاح الأوضاع لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة إلى مبادىء الإسلام الصحيحة، بل لا بد من عصبية قوية تقوم باستلام السلطة والعمل على تطبيق الشريعة. وهو في هذا يرى أنه ليس من الضروري، بل إنه ليس من الممكن في عهده، أن تكون العصبية المطلوبة عصبية هاشمية أو عصبية قرشية، بل إن المطلوب هو عصبية ما، بربرية أو عربية، تمتلك من القوة ما يمكنها من استتباع الأقوام المختلفة والقيام بأمر الدين والدنيا. ولذلك نجده يعلن بصراحة أن «من حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك...» (ج ١، ص ٤٤٥). فالمسألة إذن مسألة قوة وقدرة لا مسألة نسب أو رغبة.

د ـ هذه النزعة الواقعية ـ الإصلاحية في فكر ابن خلدون تنسجم تماماً مع نزعته العقلانية الخاصة التي لا ترفض النبوة وإمكانية إدراك الغيب باعتبارهما عطاء إلهياً خاصاً. العقل له مجاله، وللوحي ميدانه، وهما لا يتعارضان إلا حين يتعدى أحدهما نطاقه ويدخل في نطاق اختصاص الآخر.

إن عقلانية ابن خلدون على الرغم من إيمانه بالنبوة والوحي، ذات جوانب إيجابية هامة. لقد انتقد العقل وأعلن عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ولكنه لم ينحُ منحى الغزالي الذي أقام المعرفة الصوفية مقام المعرفة العقلية، وأحل التصوف محل النظر العقلي، ولم يسلك مسلك ابن تيمية الذي هدم المنطق لحساب نزعة حسية مفرطة، ورفض التأويل العقلي لحساب تمسُّك بالنص شديد. كلا، ابن خلدون حينما يعلن أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يجدي، عمل في نفس الوقت على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان «الطبيعة» ميدان العمران الأرحب. وهكذا، فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها، مهمة البحث في الوجود بما هو موجود، البحث في المبادىء الأولى والغايات القصوى، فإن هذا لا يعني إخفاق العقل، واستحالة العلم، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكانياته وتتجاوز حدوده. ومن ثمة فإن المهمة الحقيقية للفكر، وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو موجود وقابل للمشاهدة، أي في ذلك الموجود «الكلي» ظواهره وأعراضه الذاتية، وليس هذا الموجود الكلي إلا العمران البشري. وبهذا يكون ابن خلدون قد أنزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران، أرض الإنسان والاجتماع الإنساني.

وابن خلدون حينما فعل هذا، حينما حوّل البحث من ما وراء الطبيعة إلى طبيعة العمران، متجاوزاً في نفس الوقت الخلافات الدينية القديمة حول الخلافة وتوابعها لينظر إلى شؤون الحكم والاجتماع نظرة علمية، إنما كان يستجيب لواقعية تفكيره الذي جعله يدرك أن المشكلة الموضوعة فعلاً هي مشكلة الحكم، وأن المعطيات التي يجب أن تعالج على أساسها هذه المشكلة هي المعطيات الواقعية الملموسة. لقد انتهى الخلاف حول الخلافة لأن دواعيه قد زالت بزوال الخلافة نفسها، وانتهى الجدال في أمور العقيدة (ذات الله وصفاته) لأن علم الكلام قد انتهت مهمته «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا...»، كما توقفت الخلافيات

والمناظرات الفقهية، لأن المذاهب قد اكتملت واستقرت، أما الشيء الذي لم يستقر فهو الحكم. ولذلك أصبح من الضروري استنطاق الماضي والحاضر معاً، بغية التعرف على العوامل التي تقف من وراء قيام الدول وسقوطها. وهذا هو بالضبط موضوع العلم الجديد علم العمران. وذلك أيضاً ما يشكل المهمة الأساسية للمؤرخ.

الفصل الخامس

من التاريخ إلى «علم العمران»

١ ـ حضارة «تاريخ»

يحاول هذا الفصل الإجابة عن سؤالين هامين يتوقف عليهما ـ في نظرنا ـ تحديد الإطار الذي تصور فيه ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران، وبالتالي بيان حقيقة هذا العلم وتحديد وضعيته بالنسبة إلى الدراسات الاجتماعية القديمة والحديثة. هذان السؤالان هما: لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة منالملحظات إلى التاريخ؟ ثم كيف اهتدى من خلال اشتغاله بالتاريخ إلى علم العمران؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، نبادر إلى القول، بأن الاهتمام بالتاريخ سواء في عصر ابن خلدون أو العصور التي سبقته، لم يكن، في المجتمع الإسلامي، خاصاً بفئة من الفئات الاجتماعية، ولا بجماعة معينة من العلماء، فلقد رافق نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية في مختلف عصورها. بل يمكن القول بصفة عامة إن الحضارة الإسلامية هي، بمعنى ما من المعاني «حضارة تاريخ». ذلك لأن مختلف الفنون والعلوم التي عرفتها هذه الحضارة، قد نشأت وتطورت من خلال الاهتمام بالماضي بشكل من الأشكال. نعم لقد كان الحاضر ومشاكله، هو دوماً، الباعث على التساؤل والبحث، ولكن الجواب كان يبحث عنه، وباستمرار، في وقائع الماضي. وهذا راجع إلى طبيعة الإسلام نفسه. فالإسلام عقيدة وشريعة، فهو لا يدعو إلى الإيمان فقط، بل أيضاً إلى تنظيم معين للشؤون الاجتماعية، وإلى حد ما للشؤون الاقتصادية والسياسية. وإذا كان القرآن لا يتضمن برنامجاً مفصلاً لهذا التنظيم وإنما يقرر في الغالب المبادىء العامة، فإن سيرة الرسول وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين من بعده، قد اتخذت مرجعاً أساسياً لمعرفة تفصيل ما أوجزه الوحي، والاطلاع على طريقة معالجتهم للمشاكل الجديدة التي كانت تواجههم والتي لم يعالجها القرآن أو السنة بشكل واضح محدد. ومن ثمة فإن الصورة النموذجية للمجتمع الأفضل في الإسلام كان يبحث عنها، لا في المدن الفاضلة التي يرسمها الفكر والخيال، بل في الماضي، أي في صدر الإسلام: عصر النبي

وعصر الخلفاء الأربعة. إن المثل الأعلى في الحياة بمختلف مناحيها الدينية والاجتماعية والسياسية، قد تحقق فعلاً، في نظر المسلمين. فالحقيقة «الدُّنيَويَّة» ليست شيئاً يجري الناس وراءها، بل هي واقع تحقق وتشَخّصَ وراءهم. ومن هنا كان ذلك الشعار الذي رفعه جميع المصلحين في الإسلام، منذ أن أحسوا بالحاجة إلى إصلاح، هذا الشعار هو: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[1].

إن الماضي، إذن ـ والمقصود به هنا صدر الإسلام بالخصوص ـ هو أثمن ما يمتلكه المسلمون، فعلى هديه ينبغي أن يسيروا، وعلى منوال ما تم فيه يجب أن ينسجوا. هو بالنسبة إلى المسلمين جميعاً «مخزن» الحلول، فهو مصدر التشريع، هو المرجع وهو الحَكَم. وهكذا فعندما وضعت المشكلة السياسية ـ مشكلة الخلافة ـ على الصعيد النظري، كانت الحلول يبحث عنها دوماً في سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وفي الأحداث التي وقعت في عهدهم، كما كانت هذه السيرة والأحداث نفسها من بين المراجع الأساسية في ميدان الفقه والتشريع. وعندما كثر اللحن بدخول جماهير الروم والفرس في الإسلام، وظهرت الحاجة إلى تقنين اللغة، كان المرجع المعتمد هو كلام العرب، لغة السلف. وكذلك الشأن أيضاً فيما يتعلق بالشعر، فقد حصرت أوزانه وقوالبه بناءً على ما كان متداولاً عند عرب الجزيرة قبل الإسلام. وإذا كانت العلوم العقلية، علوماً «دخيلة» حقاً، فإن الدافع إليها كان الدفاع عن عقائد السلف بنفس سلاح الخصم. وعندما تغلغل هذا السلاح، وأصبح يفرض نفسه كغاية، لا كوسيلة فقط، أصبح طرفاً في النزاع، وكان الطرف الآخر هو «المنقول» عن السلف. وفي كل الأحوال، كان التاريخ خير معين وخير مرشد. لقد كان من الطبيعي إذن أن يسود الاهتمام بالماضي وتسجيل وقائعه، ليس فقط، لأن التفقه في الدين يتطلب الرجوع إلى الماضي، بل أيضاً لأن مشاكل الحاضر سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو التشريعية أو الفكرية واللغوية، كانت كلها تدفع المهتم بها إلى استفتاء الماضي والاسترشاد بالحلول التي اهتدى إليها السلف في المسائل المماثلة.

على أن القرآن نفسه، هو بمعنى ما من المعاني، كتاب «تاريخ». فعلاوة على أنه حفظ للمسلمين كثيراً من تفاصيل الوقائع التي شهدها عصر النبي، فهو يتضمن كثيراً من أخبار الأمم الماضية منذ الخليقة إلى بعثة الرسول، وذلك إما على شكل إشارات مقتضبة أو على شكل قصص تاريخي مفصل، الشيء الذي حمل المفسرين على الاجتهاد في تفصيل وشرح ما أوجزه. ومن هنا دخلت «الاسرائيليات» كتب التفسير ثم كتب التاريخ، لتشكل، هكذا جزءاً مهماً من الثقافة «الإسلامية» وعنصراً مهماً وخطيراً في التفكير الشعبي. ومن هنا أيضاً ارتبط التاريخ بالعلوم الدينية، خاصة منها، التفسير، ارتباطاً لا انفصام له. أضف إلى ذلك أن النزاعات القبلية التي ظهرت بعد مقتل الخليفة عثمان، وخلال الحكم الأموي، قد دفعت القبائل إلى التفاخر والإشادة بماضيها «الجاهلي» فانتشر بهذا، ذلك النوع من «التاريخ»

---

(١) لعل أول من أطلق هذا الشعار، في ما نعلم هو الامام مالك بن أنس أحد الأئمة الأربعة المشهورين (٩٣ ـ ١٧٩ هـ).

المعروف بـ «أيام العرب»[٢] انتشاراً واسعاً، في كتب الأدب خاصة... كل هذه العوامل جعلت حركة التاريخ في الإسلام تبدأ مبكرة، وجعلت الاهتمام بأخبار الماضي، القريب منه والبعيد، ظاهرة يشترك فيها جميع الناس، خاصتهم وعامتهم.

وإذن فإن الاهتمام بالتاريخ ليس بدعاً في الإسلام، فما من مسلم إلا وكانت له «ثقافة تاريخية» مهما كان مستواه الفكري والعلمي. فهو إذا لم يكتسب هذه الثقافة من مظانها المباشرة كالكتب والسجلات، فهو يكتسبها بالسماع في المجالس العلمية، أو في السمرات، أو في الحلقات التي تعقد في الشوارع والساحات، أو في المسجد حيث تُلقى الدروس الدينية ـ التاريخية باستمرار، وحيث يسمع المسلمون كل أسبوع خطبة الجمعة التي كانت وما تزال تذكّر المسلمين بماضيهم، بسيرة سلفهم، بمقدار ما تذكرهم باليوم الآخر، يوم الحساب.

هذا الاهتمام بالتاريخ، على نطاق واسع عام، هو ما يشير إليه ابن خلدون في خطبة كتابه «العبر»، حيث يقول: «أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال». (ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١). ولذلك كان التاريخ «جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا». (ج ١، ص ٣٦٢).

٢ ـ مفهوم جديد للتاريخ

إن الاهتمام بالتاريخ، بهذا المعنى، ومن أجل هذه الغايات، ليس جديداً في المجتمع الاسلامي، ومن ثمة فسيكون من العبث، لو اقتصر ابن خلدون في تصوره للتاريخ على هذا الشكل، أن نطرح السؤال السالف الذكر. ولكن الجديد حقاً، الذي يتطلب عناية خاصة، هو تصور ابن خلدون لما عبّر عنه بـ «باطن» التاريخ، ويقول عنه إنه: **«نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»**[٣]. (ج ١، ص ٣٥١).

فما هي، إذن، العوامل التي جعلت ابن خلدون يرى في «التاريخ» هذا الرأي: يراه

---

(٢) انظر تفصيل ذلك في: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).

(٣) انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى كلمات: تعليل ـ وقائع ـ الحكمة...

نظراً وتحقيقاً . . . وتعليلاً . . . وعلماً بالكيفيات والأسباب . . . لا مجرد رواية للأخبار، قصد التسلية أو الاعتبار؟

لسنا هنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً في التحليل قصد الإجابة عن هذا السؤال. فلقد سبق أن شرحنا في فصل سابق[٤]، أهم العوامل التي شكلت فكر ابن خلدون، وجعلته يرتد إلى ذاته أولاً، وإلى التاريخ ثانياً: لقد استيقظ لدى ابن خلدون، عقب نكبة صديقه أمير بجاية، وعي تاريخي ملك عليه نفسه، فأصبح لا يرى في الأحداث، صغيرة كانت أو كبيرة، سوى صفحة من صفحات كتاب التاريخ، تتوالى وتتابع وفق نغمات أو «طبائع» معينة.

لقد بدا لديه هذا الوعي، في ما نعتقد، عقب النكبة مباشرة. ذلك لأن القرار الحاسم الذي اتخذه ابن خلدون، والذي ألزم نفسه بمقتضاه الابتعاد عن السياسة، والعزوف عن «غواية الرتب»، والإعراض عن «الخوض في أحوال الملوك» من جهة، والانقطاع للمطالعة والعلم من جهة ثانية، إن هذا القرار الخطير الصادر عن رجل كان أبرز مظاهر سلوكه، الطموح والاحتراف السياسي، لا يمكن أن يكون مجرد صدفة، أو نتيجة رد فعل انفعالي مؤقت. بل لقد كان في الحقيقة، اقتناعاً منه بأن الأمور لا تسير، «كما ينبغي»، وأن الحادث الذي تعرض له لا يخصه وحده، بل يخص العصر كله. فالمشكلة بالنسبة إلى وعي ابن خلدون، ليست مسألة تشرّده أو مقتل صديقه، بل هي مشكلة هذا الصراع المرير من أجل الحكم، هذه الإمارات والممالك التي لا تقوم إلا لتسقط أو تنهار. وعندما تتعدى المشكلة نطاق الفرد، وتتجاوز حدود تجربته الشخصية، **أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة، تأخذ بجماع وعي الإنسان، وتستفز تفكيره، يكون الاتجاه إلى الماضي، واللجوء إلى التاريخ، شيئاً طبيعياً.**

من هنا بدأ اهتمام ابن خلدون بالتاريخ. واهتمامه هذه المرة بأحداث الماضي، ليس من أجل التسلية، أو مجرد العلم بها وبتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك على فهم الحاضر. إن التاريخ حقاً، هو «مخبر التجارب» الإنسانية. والاهتمام بالماضي ـ كما يقول ريمون آرون ـ ليس هدفاً في ذاته: «فكما أن هذا الاهتمام يُستوحى من الماضي، فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك، والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية، لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة، بل من أجل إغناء الفكر، واستخلاص العبرة»[٥].

لقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفتيه، يطلب منه الدروس و«العبر»[٦] التي من شأنها أن تساعده على فهم الحاضر ومشاكله التي تشبع وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة. ولكن ابن خلدون، وهو المزود بفكر انتقادي، وبتجربة

---

(٤) انظر بالخصوص الفصل الثالث.

(٥) Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Le Monde en 10/18; 279-280 (Paris: Union générale d'éditions, 1965), p. 15.

(٦) انظر تعليقاً حول كلمة «عبر» التي استعملها ابن خلدون في عنوان كتابه: كتاب العبر في الملحق الخاص بالمصطلحات.

سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر إلى الأمور، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علاتها: فعلاوة على ما تضمنته من أخبار وحكايات لا يقبلها العقل السليم، إما لاستحالة تحقق مضمونها واقعياً، أو لكون الظروف الزمانية والمكانية لا تسمح بتحققه، علاوة على هذه «الأوهام والمغالط» هناك عنصر آخر يطعن في هذه الكتب. ذلك أن المؤرخين القدامى قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي عاشوا في كنفها. وسواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، فإنهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم، وهي في الغالب، اهتمامات الملوك والحكام الذين دفعوهم إلى التاريخ قصد إبراز مآثرهم ومحاسن حكمهم. ومثل هذه الاهتمامات تمنع صاحبها من تجاوز محيطها الضيق إلى المحيط الأوسع، محيط الصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الأحداث فهماً أعمق، في إطار ترابطها وتكاملها. وبعبارة أخرى إن هؤلاء المؤرخين كانوا هم جزءاً من التجربة، ولذلك تعذر عليهم تجاوز نطاقها والنظر إليها ككل. أما الآن، وقد انتهت التجربة، تجربة الحضارة الإسلامية التي أخذت شمسها في المغيب، فقد أصبح من الممكن النظر إلى التاريخ الإسلامي ككل، وبالتالي محاولة فهمه فهماً أفضل وأحسن.

وهكذا فإن إعادة كتابة التاريخ، أصبحت ضرورة تَفْرِضُ نفسها في عصر ابن خلدون. ولكن ليس بإمكان كل الناس إدراك هذه الضرورة، والشعور بثقلها، بل لا بد من تجربة واسعة خصبة تمكن صاحبها من «سَبْر غَوْرِ الأمس واليوم»[٧]، ولا بد من هزة نفسية تدفع المتعرض لها لأن يرى ما لا يراه الناس، ويدرك من خلال الأحداث، معنى، بل معاني لا يفطن إليها كل الناس. وقد قدر لابن خلدون أن يخوض بعمق مثل هذه التجربة، ويتعرض بعنف لتلك الهزة، كما شرحنا ذلك من قبل.

لقد كان ابن خلدون واعياً أعمق الوعي لذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصره، والذي يتمثل خاصة في تراجع الحضارة الاسلامية تراجعاً خطيراً، لقد شعر ابن خلدون بحقيقة هذا التراجع، ورأى فيه، ليس فقط حادثاً عابراً، أو ظاهرة مؤقتة، بل إيذاناً بتحول جذري، ستكون نتيجته: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث» (ج ١، ص ٤٠٦)، وكأني به قد خشي أن ينسى الناس الذين سيشهدون هذا «الخلق الجديد والعالم المحدث»، ما جرى في الماضي والعوامل التي أدت إلى نهاية ما مضى ككل، وبداية «النشأة المستأنفة»، فأراد أن يسجل لهم تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي باعتبارها كلاً واحداً تكاملت حلقاته، وتلاحمت أجزاؤه. فكما أن المسعودي الذي قدر له أن يعيش في عصر بلغ فيه الإسلام قمة مجده، قد أرّخ لفترة نشوء الإسلام ونمو حضارته، باعتبارها كلاً واحداً، أو

(٧) عبارة ابن خلدون كاملة هي كما يلي: «ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي... فأنشأت في التاريخ كتاباً...» انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٥٥.

تجربة كاملة، فكذلك «يحتاج هـذا العصر ـ عصر ابن خلدون ـ إلى من يدوّن أحـوال الخليقة والآفـاق وأجيالهـا، والعوائـد والنحل التي تبـدلت لأهلها، ويقفـو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين بعده». (ج ١، ص ٤٠٦).

* * *

وهكذا، فالتاريخ[٨] الذي أريد منه أن يكون شاهداً، أصبح متهماً، وأحـداث الماضي التي أريد منها أن تكون معينة على فهم الحاضر ومشاكله أصبحت هي نفسها تـطرح مشاكـل يجب أن يبحث لها عن حل. لقـد اكتشف ابن خلدون ذلك الحـوار الجدلي القـائم أبداً بـين الماضي والحاضر: إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي، إلى التاريخ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر،» فالماضي أشبه بالآتي من الماء بـالماء» (ج ١، ص ٣٦٤) فكـما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع إلى الماضي، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر.

ومن خـلال هذه العمليـة الديالكتيكيـة التي تـذبذب أثنـاءهـا فكـر ابن خلدون بـين أحداث الحاضر ووقائع الماضي، قفزت إلى وعيـه تلك الملاحـظات التي كانت تخـتزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعيـة، وهي الملاحـظات التي ستتبلور لتصبح نـظريات اجتـماعية وسيـاسية عـظيمة. لقـد كانت هـذه النظريـات في الأصـل بـراعم مغلقـة، زرعت بـذورهـا ملاحظات لا واعية لما يجري في الحاضر، وقـد كان يمكن لهـا أن تبقى كذلـك إلى أن تتلاشى وتموت، ولكن النظر في التاريخ، وبالضبط أخطاء المؤرخـين، قد فتحهـا، فأصبحت أفكـاراً واعية تتغذى من جديد من استقراء حوادث الحاضر والماضي معاً.

وحينئـذ فقط، أي حـين تمكّن ابن خلدون من اكتشـاف الخيط الـذي يـربط المـاضي بالحاضر، وبالتالي عندما أصبح في مستطاعـه التعالي عليهـا معاً لينـظر من فوق إلى العـوامل الفـاعلة فيهما، عنـدئذ أصبـح في إمكانـه أن يتبين المـراحل التي مـر بها التـأليف التاريخي في الإسلام باعتبـاره انعكاسـاً لمسيرة تـطور الحضارة الإسـلامية، وأصبـح في إمكانـه كذلـك أن يكتشف على ضوء ذلك، الأسباب والعوامل التي أدت بالمؤرخين قبله إلى الوقوع في الخـطأ مما سيدفع به إلى التفكير في وضـع قانـون لتمييز الصـدق من الكذب في الأخبـار، قانـون يكون «معيـاراً صحيحـاً يتحـرى بـه المؤرخـون طـريق الصـدق والصـواب فيـما ينقلونـه». (ج ١، ص ٤١٣) فما هو هذا المعيار بالضبط؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نتعـرف أولاً على مـراحل التـأليف التاريخي في الإسلام، والعوامل التي أدت بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ.

أ ـ انحطاط التأليف التاريخي في الإسلام

يرى ابن خلدون أن التأليف التاريخي في عصره، قد أصابته عـدوى الهرم، هـذا الداء العضال الذي تعدّى مفعوله ميدان الحيـاة الاجتماعيـة والسياسيـة، وامتد إلى الحيـاة الفكريـة

(٨) نقصد بـ «التاريخ» هنا، المعرفة بالماضي لا الماضي نفسه كأحداث.

والعقلية وما يتبعها من علوم وفنون. فمنذ أن بلغ التاريخ كفنّ، قمة مجده على عهد الطبري والمسعودي (القرن الرابع الهجري)، وهو يتقهقر شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبح في القرن الثامن (عصر ابن خلدون)، عقيماً خالياً من كل فائدة.

ذلك أن التأليف التاريخي في الإسلام، قد مَرّ بمراحل أربع خلال تدرجه نحو الانحطاط التام، وهذه المراحل هي التالية[٩]:

المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أوجه على يد كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي، وهي مرحلة تمتاز بثلاث خاصيات أساسية، أولاها: الاجتهاد في جمع الأخبار واستقصائها من مصادرها المختلفة كالروايات الشفوية والصحائف المكتوبة، وتحمّل مشاق السفر للوقوف في عين المكان على أخبار الأمم وأحوالها. ثانيتها: حرص المؤرخين على التزام الأمانة والصدق فيما يكتبون، مما جعل مؤلفاتهم تحظى بثقة الجميع، وتصبح مصدراً للأخبار يوثق به، وطريقة في التأليف يقتدى بها. ولكن هذا لا يعني التسليم بشكل مطلق بما قاله هؤلاء، فليست مؤلفاتهم بمنأى عن النقد، وليس من الضروري قبول أخبارهم كما هي، بل لا بد من نقدها والتأكد من صحتها: «والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون، أو اعتبارهم.» (ج ١، ص ٣٥٢). وأما الخاصية الثالثة: التي تمتاز بها هذه المرحلة، فهي العمومية. فلقد كانت التواريخ في هذا العصر، عصر الطبري والمسعودي «عامة المناهج والمسالك» (ج ١، ص ٣٥٢). لقد كانت تواريخ «عالمية» لا تتقيد بعصر أو جيل أو إقليم، بل تؤرخ للإسلام ومختلف البقاع التي استقر فيها، كما تؤرخ للأمم والأجيال المعروفة قبله. والسبب في ذلك هو أن الدولة الإسلامية، في عهد الأمويين والعباسيين كانت واحدة عامة، تضم معظم البلدان التي يدين أهلها بالإسلام، مما دفع المؤرخين إلى تتبع أخبارها جملة وتفصيلاً.

وأما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التواريخ الخاصة، عدل المؤرخ خلالها، «عن الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد، فقيد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومِصْره» (ج ١، ص ٣٥٣). والسبب في ظهور هذه التواريخ الإقليمية هو انقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات وممالك مستقلة، فنشأت من ذلك الحاجة إلى التأريخ لها وحدها، للتمكن من الإحاطة بأخبارها، والوقوف على تفاصيل أحوالها.

---

(٩) من الجدير بالإشارة هنا، أن تقسيم ابن خلدون لمراحل تطور التأليف التاريخي في الاسلام يتفق إلى حد كبير مع تقسيم هاملتون جب المستشرق المعروف. انظر مقالاته وأبحاثه المجموعة في: هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وآخرون] (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٤٣ - ١٧٧. ومع ذلك فإننا نلاحظ أن حديث ابن خلدون هنا تنقصه الدقة حيث يتجاهل مؤلفات تاريخية مهمة ظهرت في المرحلة الثالثة والمرحلة الرابعة اللتين يصفهما بطغيان التقليد والاختصار عليها. من ذلك مثلاً مؤلفات ابن الأثير وابن طباطبا وابن عذارى وغيرهم. (قارن ما يأتي بعد).

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقليد: فإذا كانت المرحلتان، الأولى والثانية، تتسمان بالتجديد، وتسايران حاجة العصر، فإن المؤرخين في المرحلة الثالثة هذه، مقلدون في الغالب: «ثم لم يأتِ من بعد هؤلاء إلا مُقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت من موادها[10] (. . .) يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الناشئة في ديوانها (. . .) ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وَهْماً أو صِدْقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها». (ج ١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤).

وأما المرحلة الرابعة والأخيرة، وهي التي عرفها عصر ابن خلدون، فقد أصيب فيها التأليف التاريخي بداء الاختصار، شأنه في ذلك شأن مختلف العلوم والفنون، حيث يعمد المؤلفون إلى تلخيص كتب المتقدمين في منظومات وأراجيز ومختصرات لا فائدة فيها. وهكذا أفرط مؤرخو هذا العصر، في الاختصار، «وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار. . .»[11] وهؤلاء «ليس يعتبر لهم مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلو بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد». (ج ١، ص ٣٥٤).

* * *

لقد بلغت الكتابة التاريخية، إذن، في عصر ابن خلدون درجة من الانحطاط لا مزيد عليها. فلم يعد التاريخ يلبّي حاجة العصر، ولا يفي بالغاية التي يتوخّاها الناس منه. وإذا كان المؤرخون في المرحلتين الأولى والثانية قد صدروا في كتابة تواريخهم، وإلى حد ما، عن حاجات عصورهم، وعملوا هكذا على إرضاء قرّائهم، إذ كانوا «يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب صنائعهم وذويهم» فإن مؤرخي المرحلتين الثالثة والرابعة قد اقتصروا على تقليد المتقدمين «من غير تفطن لمقاصدهم» ولا معرفة بالأسباب التي حملتهم على سلوك النهج الذي ساروا عليه «عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون إسمه وأباه وأمه ونساءه، ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره. . .».

إن هذا المنهج الذي سلكه المؤرخون القدامى كان يفرضه الغرضُ الذي كان الناس

---

(١٠) انظر معنى العبارة في الملحق الخاص بالمصطلحات: صورة ومادة.

(١١) قلم الغبار من الأقلام المعروفة في تاريخ الخط العربي وهو أدق الأقلام وسمي بذلك لأن الحروف التي تكتب به دقيقة كحبات الغبار.

يَتَوَخَّوْنَهُ من التاريخ آنذاك. «وأما حين تباينت الدول، وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب بعضها من بعض في قوتها وغلبتها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمصنف لهذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب، من دولة قديمة لا يعرف فيها أُصولَهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ». (ج ١، ص ٤٠٤).

على أن الأمر هنا لا يقتصر على مجرد تقليد هؤلاء لأولئك من حيث الشكل والطريقة، بل لقد نقلوا عنهم أخطاءهم من غير تمحيص ولا نقد كما وقعوا أنفسهم في أخطاء جديدة. «فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين سليل، والتطفل على الفنون عريق وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل». (ج ١، ص ٣٥١).

لماذا؟ وبعبارة أوضح ما هي هذه الأخطاء وما عواملها وأسباب الوقوع فيها؟

ب ـ أخطاء المؤرخين

لقد فصّل ابن خلدون القول في «ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر... أسبابها» وأتى بأمثلة كثيرة متنوعة من مختلف المؤلفات والعصور، والظاهر أنه كتب في هذا الموضوع تحت وطأة تداعي المعاني، ولذلك جاءت آراؤه في هذا الصدد غير منظمة تنظيماً منهجياً واضحاً. ولكن مع ذلك فإنه من السهل تصنيف عوامل الخطأ وأسباب الكذب في التاريخ، حسب ابن خلدون، في ثلاثة رئيسية:

(١) **عدم التزام الموضوعية** سواء من جانب راوي الحادثة المشاهد لها، أو من طرف ناقل الخبر. ويرجع ذلك إلى جملة أسباب منها: «التشيعات للآراء والمذاهب. فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تَشَيُّعٌ لِرَأيٍ أو نِحْلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك التشيع غطاء على عين بَصِيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في الكذب ونقله» (ج ١، ص ٤٠٩). ومنها أيضاً تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك. ومنها المبالغات خصوصاً عند ذكر الأعداد، ويرجع ذلك إلى «ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان». (ج ١، ص ٣٦٧). ومنها كذلك تبرير الإنسان لبعض أعماله التي لا يقبلها الدين أو المجتمع، بإشاعة أن فلاناً من ذوي المكانة العليا، علمياً أو سياسياً، يأتيها ويقوم بها. وهكذا تستند عملية التبرير إلى الكذب واختلاق الأخبار والروايات المزيفة، كأن يبرر شارب الخمر مثلاً عمله بالقول أن هارون الرشيد خليفة المسلمين كان يفعل ذلك[١٢].

---

(١٢) انظر مناقشة ابن خلدون لهذه المسألة في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٥.

(٢) عدم مراعاة قوانين الطبيعة، وذلك كأن ينقل المؤرخ أو الراوي أخباراً عن حوادث مستحيلة الوقوع، نظراً لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها. ومن أمثله ذلك ما نقله المسعودي من أن الاسكندر غطس داخل صندوق من الزجاج داخل البحر... (ج ١، ص ٤١٠) وهذا خبر كاذب لأنه مخالف لقوانين الطبيعة لكون الغطس في الماء وداخل صندوق الزجاج لمدة طويلة يؤدي إلى الاختناق والموت.

(٣) الجهل بطبائع العمران، أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها، وذلك لأن «كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وما يعرض له من أحواله». (ج ١، ص ٤١٠) فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الانساني له عوارضه الذاتية الخاصة به. من هذه «العوارض» سنّة التطور. «فمن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام. وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليقة» (ج ١، ص ٣٩٩). ومخاطر إغفال هذا التطور كثيرة وخطيرة، فقد يسمع الإنسان خبراً عن حادثة ممكنة الوقوع في عصره، منسوبة إلى عصر سابق لم يكن من الممكن حدوثها فيه، فيقبل السامع الخبر دون مراعاة لتبدل الأحوال ولسنّة التطور: «فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيراً، فيقع في مهواة من الغلط». (ج ١، ص ٤٠١) ولكن هذا لا يعني أن على المؤرخ العدول بالمرة عن المقارنة، وقياس الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي، بل إن المقارنة ضرورية للمؤرخ، شريطة ألا يغفل التطور. إن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي، أو العكس، أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق أو خِلافٍ، ويعلل المتفق منهما والمختلف (ج ١، ص ٣٩٩).

ومن أسباب الخطأ الذي يرتكبه المؤرخون نتيجة إغفالهم لسنّة التطور أيضاً، «الذهول عن تحري الأغراض من التاريخ» (ج ١، ص ٤٠٥). ذلك لأنه إذا كان لا بد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم والأخلاق عند نقده للأخبار، فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التاريخ عندما يعتزم الكتابة فيه. إن على المؤرخ أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه، ما كتبوه حرفاً بحرف، فينزع هكذا إلى تقليدهم دون الانتباه إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية... بل إن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو، واهتمامات معاصريه، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ظمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله.

٣ ـ «معيار لتصحيح الأخبار»

تلك كانت على العموم أسباب الخطأ والكذب في التاريخ. فكيف يمكن تلافيها وتجنب مخاطرها؟