

البعد الديني في تفسير حركة التاريخ عند ابن خلدون.

The religious dimension in the interprétation Of history in ibn khaldoun

طبيبي سيد أحمد، جامعة الجزائر-02، قسم الفلسفة،

tayebi2017@outlook.com

تاريخ الاستلام: 2022 / 12 / 19 تاريخ القبول: 2023 / 05 / 28 تاريخ النشر: 2023/06/30

Abstract :

This article aims to examine the place occupied by the religious dimension in interpreting the history movement according to Ibn-Khaldun as a reference that this thinker who belongs to the circle of Islamic thought calls for . in contrast to that it is a purely rational and realistic scientific vision. in view of these different readings of khaldunian thought. It is appropriate that we seek in this article to examine and analyze the different dimensions of this subject , according to the methods of analysis, criticism and comparison as for the result of this study, it is summarized that there is a religious influence in the interpretation of the movement of history according to ibn-Khaldun, and it is not inconsistent with the scientific rules from which he started in his analysis of this topic.

المؤلف المرسل: د. طبيبي سيد أحمد

البريد الإلكتروني: tayebi2017@outlook.com

Keywords:

Religion, history, interpretation, reasonable, scientific, method

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى الفحص عن المكانة التي يحتلّها البعد الديني في تفسير حركة التاريخ عند عبد الرحمان ابن خلدون (808 هـ) باعتباره مرجعية يستدعيها هذا المفكر الذي ينتهي إلى دائرة الفكر الاسلامي، حتى صار لدى البعض ممن اعتنى بالظاهرة الدينية صاحب رؤية قرآنية للتاريخ، تنتمي إلى الحقل المعرفي الاسلامي الخالص، بينما تذهب أطروحة مغايرة إلى أنها رؤية علمية عقلانية واقعية محضة. وأمام هذه القراءات المتباينة للفكر الخلدوني، فإنه من المناسب أن نسعى في هذا المقال إلى فحص وتحليل الأبعاد المختلفة لهذا الموضوع وفق مناهج التحليل والنقد والمقارنة. أما عن نتائج هذه الدراسة، فتتلخص في أنّ ثمة تأثير ديني في تفسير حركة التاريخ عند ابن خلدون، وهو ليس متعارضاً مع القواعد العلمية التي انطلق منها ابن خلدون في تحليله لهذا الموضوع.

-الكلمات الدالة: الدين؛ التاريخ؛ التفسير؛ المعقول؛ المنهج العلمي.

1. مقدمة:

لا ريب في أنّ فكر العلامة ابن خلدون (1406م، 808هـ) ليس فكراً فات عليه الزمن، بل هو معاصر لنا، ما زالت إشكالياته تعطي على الصّعيد النظري المزيد من السّجالات بين مختلف التيارات الفكرية في فضاء الفكر العربي الاسلامي، فالأبحاث الخلدونية تمثّل في واقع الأمر قراءات مختلفة متباينة بل و متناقضة، ممّا يفقدها في كثير من الأحيان الصبغة الموضوعية و يجعل منها استثماراً ايدولوجياً للتراث، قصد التّعامل مع أجزاء من فكره ضمن المناهج الغربية المعاصرة، الأمر الذي لا يؤدّي إلى إدماج صاحب المقدّمة في حقله الثقافي الطبيعي الذي تتصارع فيه النظم الثقافية المختلفة، من هذا المنظور، فإنّ إبراز ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته

أية علاقة بالأرضية الدينية منهجا وموضوعا، يعود إلى محاولة قبولية المفاهيم الخلدونية ومنهجها ضمن أطر و مذاهب محدّدة تزامنت مع انحسار المدّ الديني في العالم العربي و الاسلامي، لكن الظاهرة الدّينية المعاصرة أفرزت تساؤلات عديدة حول البعد الديني في المقدّمة.

ومن هنا تكون محاولتنا مندرجة ضمن البحث عن المرجعية الفكرية التي انطلق منها ابن خلدون لتأسيس علمه الجديد وهو علم التاريخ الذي يمثل المنطلق الأساسي لفهم العمران البشري.

هذا، وقد كان لدينا اقتناع بأنّ العمل التاريخي الذي قدّمه ابن خلدون، يعدّ ثورة علمية حقيقية تجاوز من خلالها الخطاب التقليدي المتمسّك بالآليات السائدة، ولكن هذا الاقتناع ما لبث أن تحوّل إلى شكّ بسبب ما وجدناه في المقدّمة من دلائل تحيلنا إلى طرح سؤال عما إذا كان موقف ابن خلدون من التاريخ لا يصطدم بالحقيقة الدّينية التي عبّر عنها (بفواصل إيمانية) ونصوص تثبت الطرح الميتافيزيقي من هنا تحمل النصوص الخلدونية طبيعة مزدوجة: طبيعة تجعله صاحب نظرية علمية خالصة تجاوز من خلالها النّظرة التقليدية، وطبيعة أخرى تشكّك في معقوليته و واقعيته لتدرجه ضمن النظرة الميتافيزيقية خاصة مع تناقض الآراء والقراءات حول هذه النصوص، فعلى سبيل المثال، يذهب دي بور Die boer (1942م) إلى أنّ آراء ابن خلدون العلمية غير متأثرة بالدين، بينما يرى المستشرق هاملتون (1971م) جيب أنّ ابن خلدون لم يكن مسلما وحسب، وإنّما كان من كبار علماء الدين، وأنّه لم يُضمّن فكره رأيا واحدا لا يتفق منطقيا مع تعاليم الإسلام.

وهكذا، فإنّ الذي ينظر للوهلة الأولى لنصوص المقدّمة يدرك أنّ صاحبها لم يستخدم المصطلحات الدّينية إلّا مجازة لطبيعة التأليف في عصره وبأنّها مسألة عارضة لا تؤثر في مسار التاريخ، لكننا نجد في الوقت نفسه أنّ الحوادث التي تناولها تبنى أساسا على مبدأ الانسجام مع القول الديني ولنأخذ مثلا مسألة الترف وسقوط الدولة. وأمام هذا التناقض المسجّل بين المعقول واللامعقول، بين المنهج العلمي والنهاية الدّينية، نصطدم بإشكالية هامة خلاصتها: هل هناك تأثير ديني في تصوّر ابن خلدون للتاريخ؟ فإن كان موجودا، فكيف وظّف العقيدة الدّينية في تفسيره لحركة التاريخ؟ هل ظهرت كحالة استثنائية عارضة لا تؤثر في صنع الواقعة التاريخية التزاما منه بثقافة عصره، ومن ثمّة كانت رؤيته مبنية على قواعد علمية واضحة لا شك فيها، أم أنّها رؤية قرآنية خالصة تنتمي إلى الحقل المعرفي الاسلامي؟

هذا، ولقد اقترحنا خطة لهذا الموضوع، نحاول من خلالها أن نغطي جوانب هذا الاشكال الأساسي في هذا المقال، وهي تتألف من العناصر التالية:

- ابن خلدون ومنهجه العلمي في البحث التاريخي.
- المعقول واللامعقول في تفسير ابن خلدون لحركة التاريخ.
- أبعاد الرؤية القرآنية في تفسير حركة التاريخ.
- المكوّن الديني والخلدونية المعاصرة.

2. ابن خلدون ومنهجه العلمي في البحث التاريخي.

لم يكن التاريخ عند ابن خلدون لونا أدبيا رفيعا، بقدر ما كان علما جديدا له منهجه الخاص، في هذا السياق يجمع أغلب الباحثين على أنّ ابن خلدون قد توصّل بتفكيره إلى اصطناع ما يسمّى اليوم بطريقة البحث التاريخي.

معنى هذا أنّ صاحب المقدّمة "قد استحدث منهجا استقرائيا وضعه في قواعد محدّدة، بدل أن يكون محتّطا داخل صيغ دوغمائية تختلط فيها الأساطير بالأحداث خلطا"¹ وبالتالي فقد أكّد على سلطة الانسان و قدراته، فأضى ضروريا أن يأخذ التاريخ بعين الاعتبار العوامل الموضوعية، بدل أن يكون منجزا بصورة قبلية، مع استعادة المقولة الشائعة بأنّ التاريخ عبارة عن مسرحية ألفها الله و يمثلها الإنسان، ومن هنا تظهر أصالة ابن خلدون في إظهار البعد المجتمعي والواقعي في تشخيص الحوادث التاريخية من ناحية، وتجاوز منهج الرواية و الإسناد في قراءتها والتعليق عليها، إنّنا نشهد حسب ناصف نصار "رجوع التّصوّر الخلدوني للتاريخ إلى الواقع، بعيدا عن مقولة القداسة"².

لذا، فإنّ المنهج الجديد ينطلق من ضرورة التّقد الذي يعدّ شرطا لكلّ طريقة تتوخّى الإمساك بحقيقة الماضي، لأنّ العمل التاريخي السابق، كان بعيدا على أن يمتلك قاعدة النظام العلمي، فهو يدخل في مقولة العلوم الأدبية أو الدّينية. إنّ هذا النقد يتوجّه إلى طريقة التّاريخ التقليديّة وهي طريقة تميّز أولا بالتحيز المغرض للآراء وللمذاهب وحبّ التقرب من أصحاب الزعامة والملك. وثانيا بالثقة الساذجة التي تجعل المؤرّخ يضع الروايات موضع التّسليم دون الوقوف عندها بالتّمحيص والتّروّي والشكّ. وثالثا بالجهل بطبائع العمران. وفي هذا السّياق يقول ابن خلدون: "..... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا

دفعوها، فالتحقيق قليل وطرق التنقيح في الغالب قليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل"³. ويحاول محمد عابد الجابري (ت: 2010م) أن يقرأ مقدّمة ابن خلدون بطريقة مغايرة، وهي أنّ الهدف منها "رفع الكتابة التاريخية من مستوى الفن الذي يقتصر فيه على مجرد سرد أخبار الأيام والحوادث في القرون الأولى سردا قصصيا لا يتقيّد بالموضوعية والدّقة العلمية، إلى مستوى العلم الذي يقوم على النّظر و التحقيق و التّعليل والتّفسير وهو الأمر الذي يدلّ على أنّه كان واعيا كل الوعي بأنّ الانتقال بالتاريخ من مستوى السّرد الاخباري القصصي إلى مستوى التحليل العلمي لا تكفي فيه مجرد الدّعوة، بل لابدّ من تأسيس هذه الطّفرة المعرفية على تصوّر جديد للتأريخ موضوعا و منهجا"⁴.

نفهم من هذا أنّ ابن خلدون في سياق تعريفه لهذا العلم الجديد، يعبر عن وعيه بضرورة إدراك استقلال ذلك العلم عمّا عداه من حيث موضوعه. وفي هذا السياق يقول: " وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا".

كما فصله عن غيره من العلوم فقال: " وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإنّ موضوع الخطابة إنّما هي الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صّدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السّياسة المدنية إذ السّياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة"⁶.

إذن، فموضوع التاريخ هو الحياة الاجتماعية وكلّ ما يعرض فيها من حضارة مادّية أو عقلية. وقد قاده هذا التّصوّر الجديد إلى اصطناع منهج يفرض على المؤرّخ التحلّي بصفات تجعل من العمل التاريخي الذي يقوم به، يتوخّى الدّقة والموضوعية،

خاصة و"أنه اجتهد بحق في اكتساب علمي التاريخ والعمران مشروعية وجودها في استقلال عن العلوم الشرعية، كما كان سائدا في تصنيفات العلوم السابقة عند فلاسفة الإسلام".⁷

وعليه، فإن مقتضيات هذا العمل الجديد، تتعلق بالنظر والتحقيق وتعليل للكاننات وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها العميقة لا يسردها دون فحص دقيق، من هنا ثمة أمران أساسيان:-

1.2. تمحيص الأخبار. فتعني به التمييز بين الحق والباطل والصدق من الكذب في الأخبار، أي التأكد من تطابقها مع الوقائع: يقول ابن خلدون في هذا السياق: " فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه".⁸

هذا يعني أن وسائل تمحيص تلك الأخبار والروايات لتمييز الصحيح منها من الباطل تتعلق أولا بالتفكير في درجة إمكان الوقائع المزوية، وثانيا النظر في مبلغ صدق الرواة،

والأمر الأول يتحقق لنا باستخدام علم العمران الذي وصفه وقصّله لنا ابن خلدون في المقدمة، أما الأمر الثاني فيتحقق باستخدام منهج التجريح والتعديل، الذي أطلقه علماء التفسير والحديث.⁹

2.2. تعليل الوقائع. أما بالنسبة إلى العنصر الثاني فيعني معرفة كيفية حدوث الوقائع وأسباب تزامنها وتعاقيها، ومن هنا، تقوم عملية التعليل هاته على "

استقراء الوقائع والحوادث في الماضي وما حدث في الماضي القريب وفي الأزمنة الغابرة من جهة أخرى".¹⁰

وهكذا تفتنّ ابن خلدون إلى ضرورة ذكر أسباب الوقائع والأحداث للعمل التاريخي، لأنّ مسألة القوانين التاريخية مهمّة جداً، لذا فهو يربط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول وقياس الماضي بمقياس الحاضر، ثم مراعاة البيئة واختلاف التّأثير باختلاف الأقاليم والاقتصاد والبيئة والوراثة وغير ذلك، وثمّة نصوص في المقدّمة تدلّ بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة علّية بين الوقائع والظواهر، بمعنى أنّه طبّق قانون العلّية على التاريخ بطريقة واضحة. يؤكّد على ذلك بقوله: "أعلم أرشدنا الله وإياك أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسبّبات واتّصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته".¹¹

ويقول أيضاً عن هرم الدّولة: "قد قدّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد وبينّا أنّها تحدث للدولة بالطّبع وأنّها كلّها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنّه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدّل".¹² وقدّم لنا صاحب المقدّمة قانون التشابه، ذلك أنّ المجتمعات البشرية كلّها تتشابه من بعض الوجوه ويرجع ذلك إلى الوحدة العقلية للجنس البشري والتقليد، وهنا يحدثنا في فصل كامل عن "أنّ المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيّته ونحلته وسائر أحواله وعوائده".¹³

أما قانون التباين فيعني به ابن خلدون أنّ ثمة فروقا يجب أن يلاحظها المؤرخ في المجتمعات التي يتناولها بالدراسة، "ذلك أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهج مستقرّ، إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذاك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول".¹⁴

ويقول أيضا: "إن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة: الناس على دين الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة"¹⁵ ومن هنا، يرجع ابن خلدون التباين بين المجتمعات إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية وإلى العادات والتقاليد واختلاف الأديان.¹⁶

إنّ التاريخ الذي ينتقده ابن خلدون حسب "علي أومليل" هو التقليد السائد في الكتابة التاريخية التقليدية المتميّزة منهجيا باتباعه لمنهج الاسناد وايدولوجيا بتحيزه لفئة أو لأسرة حاكمة، بذلك كان نقده شاملا، اذ نقل التاريخ من كونه تابعا للعلوم الشرعية إلى كونه علما عقليا ووضع الطريقة العلمية الصحيحة.¹⁷

ولكن السؤال الذي يطرح من هذا المنظور: هل هذه الطريقة العلمية لا تحتوي على عناصر دينية، من المستحيل على فقيه مقتدر مثل ابن خلدون أن يتجاوزها. وهنا يبرز الإشكال الذي نحن بصدد الاجابة عنه.

3. المعقول واللامعقول في تفسير ابن خلدون حركة التاريخ.

تتأرجح نظرية ابن خلدون التاريخية بين المقدّس واللامقدس، بين الرؤية العلمية والنهاية الدينية، نظرية تبدو متناقضة في بنيتها الداخلية إذ في الوقت الذي يعلن فيه وضع علم جديد يتجاوز به الحقل المعرفي الكلاسيكي وتتوفّر فيه الشروط المطلوبة في كلّ علم، تظلّ الأدوات المنهجية أرسطية - الأصولية تفرض وجودها في مقدّمته عامة وفي رؤيته للتاريخ خاصة.

وهكذا، فإنّ محاولة إدماج المشروع الخلدوني ضمن التفكير الفلسفي الخالص يصطدم بموقف ابن خلدون من الفلسفة اليونانية عموما و الفلسفة الإسلامية خصوصا، حيث اتّجه عكس النظرة المثالية المجرّدة و وجّهها نحو نوع معيّن من الواقعية التي دفعت به إلى "التمييز بين الحقيقة العقلية والحقيقة المنزّلة من أجل الحفاظ عليها، ولذلك حدّد للعقل مجاله، وأحدث تعديلا على بعض المبادئ في الفلسفة التقليدية"¹⁸، بل "إنّ الخلدونية لا تضع نسقا فلسفيا محدّدا ولا تنتهي إلى مذهب فلسفي معيّن سابق عليها، على شاكلة ما قام به أرسطو (ت 322 ق.م) والكندي (256هـ)، و من ثمّ فإنّ خلدون ورث هذا التراث المشائي الذي حمل معنى إسلاميا، وشكّل خليطا من العقلانية و اللاعقلانية"¹⁹

في هذا السياق، يؤكّد الجابري أنّ ابن خلدون استقى من المنظومة الأرسطية مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإبستمولوجية، ولهذا بقي سجيناً بقوالب وقواعد تنتمي إلى الميتافيزيقا الأرسطية مثل المادة والصورة والمزاج والعرض الذاتي والاستعداد... إلخ.²⁰

معنى هذا أنّ صاحب المقدّمة يوظّف التفكير الفلسفي متى يكون منسجما مع طبيعة مشروعه، ويرفضه إذا تعارض مع مسألة الايمان، وفي هذا السياق يؤكّد المفكّر العربي "ناصر نصار" أنّ المعرفة التاريخية الخلدونية وإن كانت وضعيّة،

فإننا كما يقول: " لا نقدر حتى الآن أن نحدّد الطابع النهائي لهذه المعرفة، هل هي معرفة خالصة لا يوجد فيها، أو من خلالها، إمكان لمعرفة فلسفية".²¹

إن مشكلة التاريخ إذن، تتأرجح بين الموقف العلمي الذي أعلن عنه صاحب المقدمة والنهاية المتعارضة مع هذا المبدأ، وهنا، نسجّل موقف "إيف لاكوست" الذي يذهب إلى أنّ بعض فقرات المقدمة "تظهر ضبابية فكرية وصوفية وأنّ ابن خلدون جدّ متأثر بردود فعل النّسّاك المترمّتين، وأنّ بعض فصول الجزء الثالث مضادة للعقلانية وأنها ذات ميول رجعية"²²، رغم أنّه يقدّمه لنا وكأنّه سابق للماركسية، ولكونه من الأوائل الذين لم يقفوا عند التّأريخ للطبقة الإقطاعية، بل تعدّى ذلك إلى التدليل على الدور الرئيسي الذي تقوم به الظواهر الاقتصادية والاجتماعية في التطور التاريخي. أكثر من ذلك، يمكن اعتبار ابن خلدون المؤسّس لتطوّر العلمي للتاريخ و لعلم الاجتماع، بيد أنّ "لا كوست" يؤكّد في مقابل هذا الاعتراف على أنّ ابن خلدون "يدعو إلى اللّجوء إلى الدين وإلى الانتصار الصّوفي والوحي الالهي"²³، هذا يعني أنّ ثمة تناقضا في البنية الدّاخلية للتفكير الخلدوني: من جهة هناك الطّابع العلمي الواضح، ومن جهة أخرى ظهور لا معقولية تبرّرها إدراج مقولات دينية كثيرة تقطع الصّلة بالطريقة العلمية التي أكد عليها.

هذا، ويؤكّد المفكّر العربي محمد عابد الجابري، أنّ المشروع التاريخي الخلدوني يتّخذ منحنى آخر بداية من "اندماج الذاتي في الموضوعي في تجربتيه اندماجا جعل كلّ منهما يفسّر الآخر و يكمله، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعا مأساويا و واضحا، فمن جهة "انخرط ابن خلدون بقوة وإلحاح في أحداث عصره، فعاش تجربة سياسية غنيّة بالمفاجآت والتقلّبات، بالنّجاحات والاختناقات. ومن جهة ثانية،

امتزجت في وعيه تجربته السياسية التي انتهت بالفشل و التشرّد، و تجربة الحضارة العربية الإسلامية التي بلغت في عصره درجة من التدهور، فجعل يقرأ هذه بواسطة تلك، ويقرأ تلك بواسطة هذه، فتحوّل الذاتي في وعيه إلى موضوعي، والموضوعي إلى ذاتي، وعبر عن ذلك بواسطة إعادة كتابة التاريخ في ضوء تجربته الشخصية".²⁴

ويضيف الجابري في السياق نفسه أنّ فكر ابن خلدون كان مؤطراً أشدّ ما يكون التأطير بالقوالب المنطقية القديمة الأرسطية و الأصولية، فالملاحظات السياسية والاجتماعية وغيرها شيدها ضمن القوالب الأرسطية -الأصولية التي كرّسها ما يسمّيه صاحب المقدمة ب "طريقة المتأخرين" طريقة المتكلمين والفقهاء التي دشّنها الجويني ونشرها الغزالي والتي تدمج المنطق الأرسطي والمفاهيم الأرسطية في الدراسات الإسلامية، الكلامية و الفقهية. معنى هذا كما يشير الجابري أنّ ابن خلدون أراد أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج الإطار الأرسطي، وفي الوقت نفسه، يستقي منه مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإستمولوجية وأصوله الميتافيزيقية²⁵، وهو ما يدّل في واقع الأمر على أنّ النصوص الخلدونية كانت محلّ تأويلات متباينة بفعل هذا التداخل بين المعقول واللامعقول.

مفكّر آخر، وهو عبد الرحمن بدوي، يتّجه في تحليله إلى أنّ نصوص ابن خلدون التاريخية والسياسية لا تحتل أن تنسب إلى أرسطو، لأنّ بحثه اقتصر على المجتمع الإسلامي الذي لم يعرف الأنظمة السياسية و الاجتماعية اليونانية، فنظرياته في إعمار الدول و انحلال الملك و العصبية ترجع كلّها إلى طبيعة المجتمع الإسلامي "إذ أنّه صاحب منهج تطبيقي وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية، فبحثه إذن موضوعي، طوبولوجي، وضعي، كان هدفه الرئيسي وضع بحث مونوغرافي وضعي وصفي للمجتمع الإسلامي في تصوّره التاريخي في عصره".²⁶

أما معن زيادة، فبرى أنّ ابن خلدون كان حذرا من مواجهة الميتافيزيقا، لكن رغم ذلك، يبقى غامضا وعموميا عند حديثه عن العقل والفطرة المستقيمة، ففي الوقت الذي يصف فيه مشروعه التاريخي بأنّه واقعي، يحكم على هذا التاريخ بأنّه "سلسلة طويلة من الفشل، دولة تقوم لتمرّ بمراحل، لتسقط بعد ذلك. ثمّ تخلفها أمة تمرّ بنفس المراحل وهكذا..." مما يعني أنّ التاريخية الخلدونية تاريخية وصفية لا تؤمن بفائدة التاريخ²⁵. أما عمر فروخ، فيؤكد على أن الموضوعات الدينية التي طرّقها ابن خلدون في مقدّمته، تكشف عن اتّجاهه الدّيني، مع أنّه كان في كلّ حين حريصا على أن تكون المعالجة موضوعية بحثة²⁷.

قصارى القول، إنّ المشروع الخلدوني التاريخي حسب هؤلاء يصطدم بعوائق معرفية وايدولوجية تجعله غير قادر على التّخلص نهائيا من الأطر المنهجية الكلاسيكية، وبالتالي لا يمكن أن نتحدّث عن الانسجام التام في بنيته العلمية.

4. أبعاد الرّؤية القرآنية في تفسير حركة التاريخ.

لقد تناولت بعض الدراسات الخلدونية المعاصرة البعد الإسلامي لفكر ابن خلدون ونظرياته خاصة ما يتعلّق منها بالتاريخ الذي جاء حسبها امتداداً للرّؤية القرآنية والتزامها، وهي بذلك تنتهي إلى الحقل المعرفي الإسلامي الذي يجمع بين التفكير و الواقع، والعلم و العمل، إذ لا تناقض بين مقتضيات الشرع الاسلامي و قواعد الطريقة العلمية.

ولهذا يؤكّد أحد الباحثين أنّ صاحب المقدّمة كان على "إمام تامّ بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمّنها

كتاب الله، لذلك جاءت المقدّمة امتدادا للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها والتزاما بها في الوقت نفسه".²⁸

وقد تحرّر ابن خلدون بواسطة هذه النظرة من الرؤية الكلاسيكية للتاريخ بحيث أعطى للمسائل الاجتماعية و السّياسية و الاقتصادية و غيرها أهمّية كبرى، فيتدخّل في بنية الواقعة التاريخية، لذا، فإنّ أطروحاته عن الدين هي جزء من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، و من هنا، يبدو لنا أنّ ثمة أدلّة كثيرة تقف في تضادّ مع ادّعاء فيسندك من أنّ ابن خلدون قد "تحرّر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شؤون الدولة و الإدارة و غيرهما، و أنّه حرّر ذهنه كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره، بالعقائد العربية الصحيحة"²⁹، أو كما قال دي بوير T.J de Boer بأنّ الدين يؤثّر في آراء ابن خلدون العلمية أكثر مما يؤثّر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة"³⁰. وأيضا ما أشار إليه أحد الباحثين هو ناناتيلشميت N.Schmidt من أنّ ابن خلدون "إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، و لعلّه يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنّه في بحثه متّفق مع نصوص القرآن".³¹

نفهم من هذا أنّ الكثير من الدراسات لم تتخلّص من عقدة المركزية الفكرية الغربية، وتقذف بفكر صاحب المقدّمة إلى منظومة أخرى لا علاقة لها بمرجعياته الثقافية.

وقد انساق وراء هذه النظرة حتى الباحثين العرب، حيث أكّد "عمر فروخ" أنّ الفواصل الايمانية أو القرآنية التي استخدمها ابن خلدون، "قد استكثر منها وتبسّط في صوغها تأنقا بلاغيا في ذلك"³²، وهي بالتالي لا تمثّل سوى بعدا شكليا يضيفي على المقدّمة طابعا دينيا.

بيد أنّ النّظرة الخلدونية لم تكن بهذه الصّورة التي رسمها هؤلاء الباحثين، بل شكّلت توجّها علميا في التعامل مع التاريخ، بواقعية و موضوعية تدرك الواقع الإسلامي المتفكّك في عصره، بعيدا عن العواطف و الأهواء و الميول، و لهذا، أشار المستشرق الانجليزي هاملتون جيب H.Gibb إلى أنّ ابن خلدون "لم يكن مسلما فحسب، بل كان - كما تكاد كلّ صفحة من المقدّمة تشهد- فقيها متكلمّا من أتباع المذهب المالكي المتشدّد، وكان يرى أنّ الدين أهمّ شيء في الحياة، وأنّ الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى، وأنّ الأساس الأخلاقي في فكره ضمني".³³

ندرك من هذا، أنّ ابن خلدون قد تفرّد عن غيره في توظيف النص القرآني في سياق حديثه عن الملك والعصبية والعمران والثّرف، بعيدا عن الصّياغة الشكلية للمقولات الدّينية، لأنّه كما أشرنا من قبل يمتلك نظرة شمولية للتاريخ والتي "تحتاج فيه إلى مصدر متعال يمكّن للإنسان من إعطاء معنى للتاريخ. وهذا ما يؤكّده ابن خلدون في المقدّمة حين يشير إلى أصالة فكره الإسلامي وينفي التأثير الأعجمي عليه: "وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدّول والملك، وأعطيته حقّه من التصفّح والتفهّم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعى بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة مويّدان".³⁴

وعلى هذا الأساس فإنّ تشريح المقدّمة يظهر لنا الكثير من الأمثلة على هذا التوجّه، من ذلك قوله: "ما من دولة (كبيرة) إلّا وأصلها الدّين (إما من نبوة أو دعوة حق)".³⁵

ويقول أيضا: "إنّ القلوب إذا تداعت الى أهواء الباطل والميل إلى الدّنيا حصل التّنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتّحدت وجهتها فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التّعاون والتّعاقد واتّسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدّولة"³⁶. إنّنا نجد أنّ العامل العقائدي مهمّ جدّا فهو الذي "يشدّ طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتهي إلى عقيدة ما ويوجّهها صوب هدف واحد. بؤرة واحدة فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي"³⁷. وهكذا فإنّ غياب الدين يعني زوال الفعل وتفكّكه وعدم القدرة على تحقيق الهدف، ومن ثم فإنّ العقيدة الدّينية مهمّة جدا في تحقيق العملية التّاريخية، وهذا الموقف الخلدوني يتطابق مع مالك بن نبي حين يقول إنّ: "كلّ حضارة لا تنبعث -كما هو ملاحظ- إلّا بالعقيدة الدّينية، و ينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الدّيني الذي بعثها. ولعلّه ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البراهمية نواة الحضارة البراهمية"³⁸. ويؤكد هذه الفكرة أيضا شبنجلر (ت 1936م) حين يرى "أنّ عصرا تسود فيه الآلية وتسيطر عليه إلّا تنبعث بالعقيدة الدّينية"³⁷، ويؤكد هذه الفكرة شبنجلر (ت: 1936م) حين يرى "أنّ عصرا تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتّجاهات اللّادينية لهو عصر تدهور واضمحلال".

39

إذن، النقطة الأولى لمسار التاريخ هي الايمان، إذ يؤكّد ابن خلدون ومن خلال الأمثلة الواردة في المقدّمة على أنّ دولة الإسلام الأولى لم تنتصر إلّا عندما كان الانتماء الدّيني حقيقة بالاعتناق والعمل.

أمّا النّقطة الثانية في حركة التاريخ هي العصبية، حيث لعبت الدعوة الدينية دورا رئيسيا في المجتمعات التاريخية التي يفكّر فيها ابن خلدون وبصورة خاصة في مرحلة تأسيس الدولة. وبالطبع، فإنّ الدين يلعب دور العصبية المعزّزة، إذ أنّ

"الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"⁴⁰، فهذه الدعوة تزيد في أصلها قوة على قوة العصبية كما يقول في إحدى فصول المقدمة. والعامل في ذلك هو أن "الدين يعزز الوحدة الجوهرية عند الاحتكام للقوة، ويدعم عنصر الإيمان لدى المقاتل"⁴¹، هذا يعني أن هناك عصبيتان: عصبية دموية وأخرى دينية وكل واحدة تلعب دورا مهما في حركة الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع المتحضر.

لنتأمل قول ابن خلدون: "إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه.... إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء"⁴².

ولكن هذا لا يعني أن كل دعوة دينية مؤهلة للنجاح، إذ تصير الغلبة للعصبية الدموية دون زيادة الدين "واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين" فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها. وبالمقابل نجد أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. ويستند في ذلك إلى الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبيا إلا في منعة في قومه"⁴³، هذا يعني أن انتصار الأنبياء والرسل لا يعود إلى ممارسة الأنبياء لعملية الدعوة لأقوامهم، بل إلى عملية التغيير التي يقوم بها الأتباع، فصاحب الدعوة الدينية لا ينتصر إذا كان محيطه الاجتماعي ناكرا له، صحيح تلعب المعجزات دورها في إظهار تأييد الله وعونه، لكن يجب أن تتجمع حوله "قوة طليعية تسوق الفكرة إلى النجاح"⁴⁴. وهنا يضرب لنا ابن خلدون أمثلة من

التاريخ الاسلامي يدعّم بها هذا الموقف من خلال حديثه عن الحركة الإصلاحية التي شهدتها بغداد يعد مقتل الأمين على يد رجل يدعى "سهل بن سلامة الأنصاري"، ولكن دعوته لم تنجح لأنّها لم تكن تستند إلى عصبية تحميه وتشدّ أزره وتمكّنه من النّجاح، بهذا المعنى، يخلّصنا ابن خلدون من ذلك التّناقض الوهمي بين دور الإنسان والعناية الإلهية فيسجّل بكلّ ذكاء مقابلة فعّالة بين العصبية والدين. "إنّ العصبية بدون دين لا تحقّق شيئا كثيرا والدّين بدون عصبية لا يتحرّك وقتا طويلا"⁴⁵. لا بدّ إذن من التّوازن بين الجانبين، وفي ظلّ التوازن يتجسّد الفعل التاريخي.

على أنّ هذه الرّؤية الدّينية لا تتوقّف عند العصبية، بل عند مسائل مختلفة تتعلّق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعة الإنسانية وأسباب تكوينها والمؤثّرات الجغرافية والاقتصادية وسلوكها التاريخي إزاء المواقف الجديدة. كلّ ذلك نجده عبر أمثلة يسردها من الواقع التاريخي للأمة الإسلامية، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجده يؤكّد على أنّ الحاجات الاقتصادية إنّما تستمدّ قيمتها بمقدار العمل والإنتاج، الأمر الذي أكّده التّنظريات الاقتصادية المعاصرة. ويثبتها بالرجوع إلى الآيات والأحاديث حيث يقول: "والسّعي إليه إنّما يكون بأقدار الله تعلّمه وإلهامه، فالكلّ من عند الله، فلا بدّ من أعمال الانسان في كلّ مكسوب و متموّل لأنّه إن كان عملا بنفسه مثل الصّنائع مظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بدّ فيه من العمل الانساني".⁴⁶

هذا، وإنّ ابن خلدون حين يعرف التاريخ فإنّه يجعله يتحرّك على مستويين: خدمة الجماعة البشرية في العالم الدّنيوي وتطوير مكاسمها وتشكيل وعيها بذاتها من جهة. و من جهة أخرى ربطها بالدّين عقيدة و سلوكا و غاية، إذ لا تناقض بين التاريخ بوصفه علما قائما بذاته و الغاية الأخلاقية التي ينصرف إليها، ذلك أنّ منهج ابن خلدون التاريخي يعتمد على دقة الخبر وصدق الرّواية و إخلاص النّيّة والعلم

بطبائع الأحوال في العمران، ذلك أنّ التاريخ موصول الأسباب بالإنسان إذ أنّ موضوعه الاجتماع الانساني. من أجل ذلك يجب على المنهج أن يكون سليماً واضحاً لذا "فدور ابن خلدون الحقّ هو تفسير الأحداث التاريخية لا تبريرها".⁴⁷ وهو بذلك يستقرئ الواقع التاريخي مدعماً ذلك بالعودة الواعية إلى الدّين، "بل إنّ الرجل يقرّر-انسجاماً مع عقيدته. في وضوح كامل أنّ معنى العمران هو ما أراده الله من اعمار العالم ببني الانسان واستخلاصه إياهم في الأرض. فالعمران عند ابن خلدون اصطلاح قرأني صريح وقيمة إسلامية واضحة"⁴⁸. وهكذا، يرى ابن خلدون في حركة التاريخ وقائع وسنن أي أنّ الفعل التاريخي لا تسير حتمية عمياء، فكلّ فعل له أسبابه الواضحة ولا مجال للخرافة أو اتهام النجوم أو ظواهر أخرى، إنّ الانسان مسؤول عن الانحلال الذي يحصل له لكونه تجاهل القوانين التاريخية الشاملة.

ومن هنا، فإنّ تشكّل الدولة إنّما يكون على أساس العصبية المرتبطة بالدعوة الدّينية نفسها، حيث يلهب الحماس الدّيني الفياض عواطف أهل العصبية، فينقضون على الدولة الضعيفة التي فقدت كلّ عوامل بقاءها واستمرارها، لذا، فإنّ النظام الجديد يسعى اعتماداً على هذه الشعلة الدّينية وقوة العصبية الدّموية على الانتقال من مرحلة البداوة التي تمثّل أوّل مراحل تنظيم الدّولة، إلى مرحلة الملك والغنى والحضر والرّفاهة، ثم إلى مرحلة الدعة والسّكون، ثم إلى مرحلة الفساد والضعف التي لا تلبث أن تعرضه لهجمة بدوية جديدة تؤدّي إلى ظهور مجتمع يتبع المراحل نفسها التي تبعها المجتمع الذي سبقه، وينتهي كما انتهى وهكذا دواليك "سنة الله في خلقه"، وهذا يعني، كما يقول ابن خلدون "أنّ للدّولة أعمار طبيعية

كالأشخاص، فعمر الدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سنة الوقوف، ثم إلى سن الرجوع".⁴⁹

وهكذا تنتقل الدولة في أطوار مختلفة ومراحل متجددة حيث يتميز الطور الأول يكون "صاحب الدولة يظل أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء".⁵⁰

أما الطور الثاني فهو طور "يستبد فيه صاحب الدولة على قومه والانفراد دونهم الملك ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجذع أنوف لمقاومة أهل عصبته".⁵¹ ويأتي الطور الثالث الذي يكثر فيه الفراغ والدعة، إذ يكثر صاحب الدولة من الجباية ويشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة (...) مع التوسعة على صنائعه وحاشيته"، و بعد هذا، يأتي طور القنوع والمساملة، حيث "يكون فيه صاحب الدولة قانعا بما بنى أولوه، سلما لأنصاره من الملوك، مقلدا للماضين من سلفه"، بيد أن الطور الخامس، هو طور الإسراف والتبذير، "إذ يكون صاحب الدولة فيه متلغا لما جمع أولوه في سبيل الشهوة والملاذ والكرم على بطانته و في مجالسه، و اصطناع أخذان السوء (...) فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون، صادما لما كانوا يبنون"، و في هذا الطور يحصل في الدولة طبيعة الهرم و يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه"⁵²، وهذا الموقف يتطابق مع الآية الكريمة (وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمِْلِكِهِمْ مَّوْعِدًا)⁵³، إذ يؤكد القرآن الكريم على أن مهلة الدولة لا يتخلف وربط ذلك بحالة الظلم و الفساد. وهكذا يأتي التدهور ليشمل جميع المؤسسات القائمة، فالعصبية التي بها تتم الرئاسة والملك تضعف، إذ ينفرد صاحب الرئاسة بالملك ويعادى عشيرته وأهله ويستعين بالأبعاد فتتشّت عصابته التي

عاونته ويستعين عليهم بالجيش حماية لنفسه، فتفقد الدولة هيبتها ويغيب الأمن والاستقرار.

هذا، وإنَّ الترف يلعب دورا هاما في دمار الدولة وتفككها وانحلالها، إذ يؤكّد ابن خلدون على "أنَّ الاخلاق الحاصلة من الحضارة والتّرف هي عين الفساد، لأنَّ الانسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضارّه واستقامة خلقه للسّعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، إما عجزا لما حصل له من الدّعة، أو ترفعا لما حصل له من المربّي في النّعيم والتّرف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسّعي في ذلك. والحضري بما فقد من خلق الإنسان بالتّرف والنّعيم في قهر التأديب، فهو بذلك عيال على الحماية التي تدافع عنه، ثم هو فاسد في دينه أيضا غالبا بما فسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوّنت به النفس من مكانتها كما قرّرنه، إلّا في الأقلّ النادر، وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت انسانيته وصار مسخا على الحقيقة".⁵⁴

بالمقابل، نجد أنَّ القرآن الكريم يؤكّد على أنَّ هلاك الدولة مرتبط بفسادها المتمثّل في الظّلم الذي يقترفه حكّامها أو عامّة الناس، وبحالة التّبذير والانصراف إلى الاحتكار والرّبا وإدراك الأرزاق على الجند. ويزيد الانغماس في النّعيم لا من جانب السلطان وحاشيته بل من جانب الرعية أيضا، يقول تعالى: " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا".⁵⁵

وهكذا نجد أنَّ مفهوم التّرف مفهوم استمدّه من القرآن الكريم، وقد لاحظته في المجتمع الإسلامي الآيل للسقوط حيث كان الترف نذير السوء، وأبلغ ما نجده في

المقدمة قول ابن خلدون: "وإذا بلغ التَّأَنُّقُ في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات ففتلَوْنَ النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها."⁵⁶

هذا يعني أنّ التّرف ليس حالة عارضة لا تأثير لها في الحياة الاجتماعية، بل هي علامة بارزة على أنّ الدولة المترفة تعيش أيامها الأخيرة. ويأتي السقوط وهو أمر حتمي لا مناصّ منه فكلّ الشروط متوقّرة الانسانية والغائية، فكل دولة لابدّ أن تساق إلى الشيخوخة والزوال. إنّ هذه الرؤية للسقوط متطابقة مع القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ"⁵⁷ تبين حتمية السقوط. أما الآية الكريمة "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا يَبْنِى النَّاسُ"⁵⁸، فإنّها تبين أنّ الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثمّ فإنّ الانتقال الحضاري من أمة إلى أخرى يعني ديمومة الأمل البشري في الخلاص.

ومن هنا نفهم أنّ ابن خلدون وفي انسجام مع الموقف القرآني، يقرّ بأنّ التّرف علامة كبرى على الشّروع في السّقوط، وهو طور لا يرتفع حتى يقع في وقته المحدّد لأنّه كما يقول: "مفسد للخلق بما يحصل في النّفس من ألوان الشرّ والسّفسفة وعوائدها، فتذهب منهم خصال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خصال الشرّ، فتكون علامة من الأدبار والانقراض، وتأخذ الدولة مبادئ العطب وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم الى أن يقضى عليها".⁵⁹

وفي ضوء هذا المعنى، نفهم المقصود من الآية الكريمة: "وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْتُمُومًا ظَلَمْتُمْ وَأَجْعَلْنَا لَهُمُ عَذَابًا مَّوْعِدًا". (سورة الكهف: الآية - 59)

وهكذا، فإنّ صاحب المقدّمة يقدّم لنا تحليلاً عقلياً للآثار السيئة للتّرف على الأفراد والمجتمع وهي فساد الطبيعة البشرية، والتي يعدّد فيها أربعة تغيّرات تطرأ على النفس وهي:-

1- قوة الانسان: يقول في هذا السياق: " وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة".

2- شخصية الإنسان الحضري: حيث تتعارض مع الخصائص البدوية (الفطرية والطبيعية) لأنّ "الحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته إمّا عجزاً لما حصل له من الدّعة، أو ترفّعاً لما حصل له من المربّي في التّعيم والتّرف، وكلا الأمرين ذميم".

3- فساد الدّين: وهو يعني ضعف نظام الضّبط الجماعي للمجتمع، فمع انتشار التحضّر، فإنّ كثيراً من القيم والأعراف الإسلامية تصبح معرضة للإهمال الكلّي أو الجزئي، ممّا يؤدّي إلى الآثار السيئة التي تصيب الفرد من جراء فساد الدين، يقول ابن خلدون: ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوّنت به النفس من ملكات كما قرّناه".⁶⁰

4- تحوّل الإنسان إلى بهيمة، والمقصود بذلك أنّ انسانية الفرد التّبيلة والفريدة تتحوّل إلى بهيمة صرفة، وهو ما يؤشّر على انحلال العصبية والنّظام القيمي الدّيني.⁶¹

وهنا نراه يعزّز صدق ملاحظاته وتحليلاته بالمنقول الدّيني الذي يعطيه دوراً حاسماً، هو بمثابة قانون حتمي لا يقبل التّفاوض أو التّأجيل، من خلال الآية

الكرامة: "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا".⁶² بيد أن سقوط الدولة من منظور ابن خلدون، لا يعني زوال الأمل في الإصلاح بقدر ما يؤكد على استمرار التجارب التاريخية، وهنا يظهر أكثر تشاؤاً من الموقف القرآني إذ أنّ التداول لا يعني الزوال والفناء، يقدر ما يعني تجدد الفعل التاريخي، في صورة أكثر قوة وتصميماً على النجاح شرط الارتباط بالقيم السامية ومراعاة أساليب الوقاية من السقوط، بمعنى العمل الدائم على الحصانة الذاتية للأمة. ومن هنا، فإنّ، الرؤية الخلدونية للتاريخ بعيدة عن مقولة العقل الغربي الحديث الذي لا يقبل مبدأ التعايش بين الدين والعلم، وهذا فإنه يمكن اعتبار العقل العمراني الخلدوني طليعة لحركة إسلامية المعرفة المنادى بها في بعض المجتمعات الإسلامية.⁶³

إنّ هذه الرؤية إذن، تقدّم لنا مسوّغات كثيرة على أنّ البعد الديني في تفسير حركة التاريخ عند صاحب المقدمة، ليس صياغة شكلية للمنقول الديني (الفواصل الإيمانية)، أو استجابة عاطفية لثقافة عصره، بقدر ما هو يستجيب لمشروع حضاري شامل، يجمع بين العقل والنقل، ويتجاوز النظرة السطحية لقراءة التاريخ الإنساني ويوظّف بوعي دقيق المنقول الديني في رسم آراء مبتكرة بشأن تفسيراته لحركة التاريخ.

يتّضح لنا ممّا سبق ذكره، أنّ ما قام به ابن خلدون يعدّ درساً لنا من أجل الانصراف إلى تأسيس وعي جديد في الفكر العربي المعاصر يعطي صدقية عالية للتكامل بين العقل والنقل بعيداً عن سلطة الفكر الايديولوجي الواحد، ويبقى لنا أن نقول إنّ ابن خلدون هو عالم مسلم عميق الاطلاع، والمنظومة الفكرية التي شكّلها، لها حدودها التي هي حدود الثقافة العربية الإسلامية، وهي تمثّل سلطة الدين.

5. المكوّن الديني والخلدونية المعاصرة.

يمثّل هذا العنصر الرابع من هذه الدراسة، خاتمة بحثنا عن موضوع التاريخ عند ابن خلدون، حيث أبانت عن اجتهاده، لأنّه من خلال تتبّعنا التحليلي في المقدّمة، بدا لنا أنّ ثمة رؤية جديدة، تحيلنا إلى موقف توفيق بين توظيف المنقول الديني وتطبيقات المنهج العلمي. ولهذا، فإنّ المكوّن الديني له مكانته ودوره ووظيفته في التفسير التاريخي عند ابن خلدون، وليس مجرد لحظة طارئة اتخذت بعدا شكليا حرص على تدوينها بغية الدّفاع عن نفسه ضدّ الاتّهامات الباطلة والأقويل المغرضة من خصوم الفكر العلمي في عصره. ولهذا، فإنّ وضع ابن خلدون في السّياق السّليم لفكره يقتضي تجاوز القراءات الأيديولوجية المغلقة لثرائه. وتبعاً لذلك، صار من اللاّزم اعتبار رؤيته في تفسير حركة التّاريخ علمية، وعقلية وواقعية، وظفّت بوعي وذكاء كلّ الآليات المؤدّية إلى هذه الغاية، ومنها بطبيعة الحال، العوامل الدينيّة التي لا ينبغي إغفال دورها في إنجاز المقوّمات الحضارية لأمة من الأمم. وعليه فإنّ التاريخ، بما أنّ موضوعه هو الإنسان ضمن فضاءه الاجتماعي المنظّم، فهذا يعني أنّه ليس مجرد مسرحية ألّفها الله ويمثّلها الإنسان كما تصوّر ذلك الأقدمون، أصحاب الرّؤى الميتافيزيقية، وإنّما هو الإنسان بكلّ أبعاده المختلفة والمتعدّدة، و هنا نصل إلى نتيجة وهي أنّ مبدأ التّعایش بين المنقول الديني والمنهج العلمي متحقّق لدى صاحب المقدّمة، وأنّه بالإمكان التّقاء الفعل الإنساني في لحظة معيّنة بالعناية الإلهية. ولا تعدّ هذه النتيجة في رأينا تناقضا صارخا يهدم الأساس الموضوعي للدراسة التاريخية عند ابن خلدون، بقدر ما هي معبرة عن شموليتها و ثراءها وتنوّعها.

ولهذا، فإنّ على الخلدونية المعاصرة أن تتحرّر من الرؤية الإيديولوجية المغلقة لتراث ابن خلدون، وأن تنفتح على كلّ الأبعاد المكوّنة لفكره التاريخي، لأنّ مشروع صاحب المقدّمة يمثّل في واقع الأمر مشروع حضارة، ومن غير المعقول، صياغة فكره ضمن قوالب جامدة تتخذ أحكاماً معيارية تحكمية يعوزها الضبط المنهجي والقصور المعرفي والإدراك الموضوعي.

يتحصّل من هذا كلّهُ، أنّ تحليل البعد الديني في تفسير حركة التاريخ عند ابن خلدون في فضاء الفكر العربي المعاصر له أهمّية كبرى، يمكن توضيحها في النقاط التالية:-

1-أنّه يركّز على الجمع بين الشرع والعقل ولا يدعو إلى خصومة بينهما، إنّ مثل هذا المسعى يمكن الاستفادة منه راهناً لتجنّب التّعصب المذهبي والجدل العقيم.

2-أنّه يعمل على تقريب وجهات النّظر بين الاتّجاهات المختلفة (إسلامية، علمانية، يسارية وغيرها)، لأنّ الصدام بينها لم يحقق تغييراً على كلّ الأصعدة.

3-أنّه يهدف إلى استشراف المستقبل والاستفادة من الإجابات التي قدّمها ابن خلدون لتأسيس وعي حضاري جديد.

6. الخاتمة:

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ ثمة تأثير ديني في تصوّر ابن خلدون لحركة التاريخ لم يكن حالة استثنائية عارضة بل كانت رؤيته مبنية على قواعد علمية واضحة لا لبس فيها، لا ترى تناقضاً مع الانتماء إلى الحقل المعرفي الاسلامي الذي يحيلنا إلى موقف توفيقي بين توظيف المنقول الديني و تطبيقات المنهج العلمي، وعليه فإنّ المكانة التي يحتلّها البعد الديني في تفسير حركة التاريخ عند ابن خلدون لا

تعني أنّ فكره التاريخي يتأرجح بين المعقول واللامعقول، بقدرما يعبر عن شموليته وثرأه و تنوّعه وأنّه بإمكاننا أن نستفيد منه راهنا لتقريب وجهات النّظر بين مختلف الاتّجاهات الفكرية في فضاء الفكر العربي المعاصر .

7. الهوامش:

¹ محمد عزيز الحبابي: ابن خلدون معاصرا ترجمة، فاطمة الجامعي، دار الحداثة، ط1، 1984م، ص. 35

² ناصف نصار: الفكر الواقعي عند خلدون، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 2، 1985 م، ص. 147

³ عبد الرحمان ابن خلدون: المقدّمة، دار القلم، بيروت، ط 7، 1989 م، ص 04

⁴ محمد عابد الجابري: نحن و التراث، مراكز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2006 م، ص. 327

⁵ عبد الرحمان ابن خلدون: المقدّمة، المصدر السابق، ص. 38

⁶ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁷ محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص. 15

⁸ عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص. 35

⁹ زينب محمود الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009م، ص، ص. 59-60

¹⁰ -ساطح الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1967، ص 1.270

¹¹ ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 95.

¹²-المصدر نفسه، ص 293-294.

¹³-المصدر نفسه، ص 147.

¹⁴-المصدر نفسه، ص.28.

¹⁵-المصدر نفسه، ص 29.

¹⁶-علي أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، دار التنوير للطباعة

والنشر، بيروت، ط3، 1985، ص 222.

¹⁷-محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص. 388.

¹⁸-ناصر نصار: الفكر الواقعي عند خلدون، المرجع السابق، ص.107.

¹⁹-محمد عزيز الحبابي: ابن خلدون معاصرا، المرجع السابق، ص 60.

²⁰-ناصر نصار: المرجع السابق، ص 147.

²¹- Ives Lacoste, Ibn khaldoun, **naissance de l'histoire passé du trières-mande**, Maspero, Paris, 1966, P 247.

²²-Ives Lacoste, **Ibid.**, P 247.

²³-محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 379-380.

²⁴-المرجع نفسه، ص 387.

²⁵-عبد الرحمن بدوي: مقالة بعنوان ابن خلدون وأرسطو من أعمال مهرجان ابن

خلدون، القاهرة، 1962م، ص 161-162.

²⁶-معن زيادة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، 1980، ص 380.

²⁷-عمر فروخ: بحوث ومقارنات في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام، دار الطليعة

للطباعة والنشر، ط1، 1986م، ص 233.

²⁸-عماد الدين خليل: ابن خلدون اسلاميا، المكتب الاسلامي، بيروت، ط2، 1985م،

ص 8.

²⁹-عماد الدين خليل: ابن خلدون اسلاميا، المرجع السابق، ص 6.

- ³⁰ دي بور DieBor: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة، 1954م، ص. 331.
- ³¹ عماد الدين خليل: المرجع السابق، ص. 3.
- ³² عمر فروخ: المرجع السابق، ص. 231.
- ³³ هاملتون جيب: دراسة في حضارة الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م، ص 223-225 بتصرف.
- ³⁴ ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص. 40.
- ³⁵ المصدر نفسه: ص. 157.
- ³⁶ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ³⁷ عماد الدين خليل: المرجع السابق، ص. 30.
- ³⁸ مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م، ص 50.
- ³⁹ أحمد محمود صبيح: في فلسفة التاريخ، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م، ص 257. عقد القيام بالبحث (2020) جامعة الجزائر 02
- ⁴⁰ ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص. 159.
- ⁴¹ عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987، ص 117.
- ⁴² ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص. 158.
- ⁴³ المصدر نفسه، ص. 159.
- ⁴⁴ عماد الدين خليل: المرجع السابق، ص. 37.
- ⁴⁵ المصدر نفسه، ص. 40.
- ⁴⁶ ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 381.

- ⁴⁷- محمد عزيز الحبابي: المرجع السابق، ص. 60.
- ⁴⁸- مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1988م، ص. 49.
- ⁴⁹- ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 171.
- ⁵⁰- المصدر نفسه: ص. 175.
- ⁵¹- المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
- ⁵²- ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 176.
- ⁵³- قرآن كريم: سورة الكهف، الآية 59.
- ⁵⁴- ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 374.
- ⁵⁵- قرآن الكريم: سورة الإسراء، الآية 16.
- ⁵⁶- ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 372.
- ⁵⁷- قرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 34.
- ⁵⁸- قرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 140.
- ⁵⁹- ابن خلدون: المصدر السابق، ص. 169.
- ⁶⁰- المصدر نفسه، ص. 374.
- ⁶¹- محمود الذواودي: تجليات العبر في عقل صاحب المبتدأ والخبر، مجلة المستقبل العربي، تموز 2006م، العدد 329، السنة 29، ص- ص. 126، 127.
- ⁶²- قرآن كريم: سورة الاسراء، الآية 60.
- ⁶³- محمود الذواودي: المرجع السابق، ص. 128.
- 7.المراجع:**
- أولاً: باللغة العربية.
- 1-المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس 14-18 أفريل، 1980م، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980م.

- 2- أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، (دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1967م).
- 3- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م).
- 4- أعمال مهرجان ابن خلدون، دار مطابع الشعب، القاهرة، 1962م.
- 5- حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، (دار النهضة العربية، بيروت، 1981م).
- 6- هاملتون جيب، دراسة في حضارة الإسلام، (دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م).
- 7- ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريّة، (دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1954م).
- 8- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1990م).
- 9- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدّمة، (دار القلم، بيروت، الطبعة السابعة، 1989م).
- 10- عبد القادر جغلّول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، (دار الحداثة-O.P. U، الجزائر، ط1، 1981م).
- 11- عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، (دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1987م).
- 12- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، (دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1979م).

- 13- عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985م).
- 14- عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986م).
- 15- علي أومليل، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1985م).
- 16- ويد جيري ألبان، المذاهب الكبرى في التاريخ، (دار القلم، بيروت، ط1، 1972م).
- 17- محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، (دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983، 2009م).
- 18- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م).
- 19- محمد عابد الجابري، نظرية ابن خلدون في الدولة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 27-28، 1983م.
- 20- محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الجامعي، (دار الحداثة، ط1، 1984م).
- 21- محمد فتحي عثمان، المدخل إلى التاريخ الاسلامي، (دار النفائس، بيروت، ط2، 1992).
- 22- مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1988م).
- 23- محمود الذوادي، تجليات العبر في عقل صاحب "المبتدأ والخبر"، مجلة المستقبل العربي، العدد 329، السنة 29، تموز 2006م.
- 24- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1985م).

ثانياً: باللغة الأجنبية:

1-Mohamed Megani, **histoire et sociologie chez Ibn Khaldoun**, Alger, OPU , 1994.

2-Yves Lacoste , **Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire passé du tiers-monde**, maspéro, paris, 1966.