

من أطر علم الاجتماع الديني ومخرجاته، في مقدمة ابن خلدون

Human Creation Between Human confusion and Quranic Truth

A study in the story of Adam's creation

Fethi Bouajila

Assistant Professor

fbouajila@css.edu.om

Sultanate of Oman

تاريخ قبول البحث: 2021/05/10م

فتحي بن نصر بو عجيلة

أستاذ مساعد

fbouajila@css.edu.om

كلية العلوم الشرعية-سلطنة عمان

تاريخ استلام البحث: 2021/11/15م

Abstract

The article is based on the fact that the scholar Ibn Khaldun's reading of history and reality has a novelty, which gave him leadership in social analysis, in a way that makes clear the physical, logical, ground link between factors and results, and what prevents some of them from exaggerating the metaphysical interpretation of facts and situations, or accusations that required their understanding. We have attempted to trace what has been scattered in the introduction to Ibn Khaldun, to explain the manifestations of his social and religious criticism that we see from the first building blocks in what is today called "the science of religious sociology"

This historian, the jurist, dealt with an inductive, inductive, inductive method, mental and sensory investigation, issues of importance in religiosity and morals, the Holy Qur'an, the prophetic, charitable impact, advocacy, caliphate, Sharia law and its bearing, doctrines, Islamic architecture, traditions and religious arts, etc. Which helped him to obtain outputs with added value, confirming that the religious matter, and all that is related to it, is in urgent need today to be understood, diagnosed and developed according to reason, logic and reality, in a way that does not conflict with principles and constants.

Keywords: Ibn Khaldun - Introduction - Religious Sociology

الملخص:

ينطلق المقال من أنّ قراءة العلامة ابن خلدون للتاريخ والواقع ذات طرافة، منحتة الريادة في التحليل الاجتماعي، بما يُجَلِّي الربط المادّي المنطقيّ الأرضي بين العوامل والنتائج، وبما ينأى عما وقع فيه بعضهم من المبالغة في التفسير الغيبيّ للوقائع والأوضاع، أو الوجود عند تطلّب فهمها.

ولقد حاولنا تتبع ما تناثر في مقدمة ابن خلدون، لنسبر تجليات نقده الاجتماعيّ الدينيّ الذي نراه من اللبنة الأولى فيما يُسمّى اليوم بـ "علم الاجتماع الدينيّ". فهذا المؤرّخ الفقيه القاضي، عالج بمنهج استقرائيّ استدلاليّ استرداديّ، وتحقيق عقليّ وحسيّ، قضايا ذات شأن، في التدين والأخلاق، والقرآن الكريم، والأثر النبويّ الزكيّ، والدعوة، والخلافة، والعلوم الشرعيّة وحملتها، والمذاهب الفقهية، والعمارة الإسلامية، والصنائع والفنون الدينية، إلخ.. مما أعانه على تحصيل مخرجات ذات قيمة مضافة، تؤكد أنّ الشأن الدينيّ، وكلّ ذي علاقة به، في حاجة ماسّة، اليوم، إلى أن يُفهم، ويُشخص، ويُطوّر، وفق العقل والمنطق والواقع، بما لا يصادم المبادئ والثوابت.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون - المقدّمة - علم الاجتماع الدينيّ.

مقدمة

لا نحتاج إلى الاستدلال على أنّ "المقدمة" لابن خلدون (ت808هـ/1406م)، كانت محاولة في تحديد قراءة الواقع والتاريخ. فقد كانت لبنة أولى في حقل معرفي لم يُسمَّ من قبل، ولم يُفرد بتخصيص علمي، تكاملت فيه الرؤية والمنهج، وظهرت فيه نتائج غير مسبوقه. فصاحبه يصفه بكلّ اعتزاز، قائلاً: "سَلَكْتُ فِي تَرْبِيهِ وَتَبْوِيهِ مَسَلَكًا غَرِيبًا. وَاخْتَرَعْتُهُ مِنْ بَيْنِ الْمَنَاحِي مَذْهَبًا عَجِيبًا، وَطَرِيقَةً مَبْتَدَعَةً وَأَسْلُوبًا. وَشَرَحْتُ فِيهِ مِنْ أَحْوَالِ الْعِمْرَانِ وَالتَّمَدُّنِ، وَمَا يُعْرَضُ فِي الْجَمَاعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّائِيَةِ مَا يَمْتَعِكُ بَعْلَلِ الْكَوَائِنِ وَأَسْبَابِهَا... فَجَاءَ هَذَا الْكِتَابُ فِدًّا بِمَا ضَمَّنْتُهُ مِنَ الْعُلُومِ الْغَرِيبَةِ، وَالْحِكْمِ الْمَحْجُوبَةِ الْقَرِيبَةِ" (1). ولكن، كيف ذلك؟

لئن ذهب البعض مثل طه حسين (ت1393هـ/1973) (2)، وغاستون بوتول (3)، إلى أنّ المقاربة الخلدونية كانت فلسفة أو تلمسًا لـ "علم الاجتماع" لا أكثر، فإنّ آخرين يعتبرونها سبقًا إلى تأسيس علم الاجتماع، سماه الخوري (ت1424هـ/2003) بـ "العبقريّة" (4)، وفي شيء من المقارنة المتعجّلة، يرى إحسان عباس (ت1423هـ/2003) أنّ ابن

(1) المقدمة ص5-6

(2) انظر كتابه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد

(3) انظر كتابه: ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية.

(4) قرأ كتابه: مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقريّة ابن خلدون.

حزم (ت456هـ/1064م) ربّما كان من أولئك الذين مهدوا لابن خلدون طريقة لوضع ذاك العلم (5). وكان علي الوردي (ت1416هـ/1995) من أكثرهم اعتدالاً. فقد أكّد أن هناك علمين للاجتماع، أحدهما الذي أسسه ابن خلدون في ق8هـ/14م، ونُسِيَ بعد تأسيسه، والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي يُدرّس اليوم (6). فابن خلدون، حينئذ، أسس "علم الاجتماع الأوّل". وهذا، احترازًا من التساهل في استعمال مصطلح معاصر على مقارنة قديمة.

ونحسب، أنّ جانبًا دقيقًا في "المقدمة"، وهو ما نسميه بـ "التعليل الاجتماعيّ" للدينيّ وما يتعلق به، لم يُجمع بعضه إلى بعض، فيما قرأنا من الدراسات. أي: كيف فسّر ابن خلدون مسائل كئيبة وجزيئة في الشأن الدينيّ، وذات العلاقة به، بغير التفسير الغيبيّ والنقليّ، ودون الاحتكام إلى منطق الفقهاء والمفتين؟ فلقد كان في قراءته طرافة وشجاعة. وظهرت قرائن على اهتمامه بدراسة المجتمع دراسة مادّية ولكنها لا تتجاهل الماورائيات. وعلى قدر إيمانه بالقدر خيره وشره، يفهم بأنّ أفعال العباد محتكمة إلى منطق أرضيّ، تتداخل فيه عوامل متعددة، ولا يمكن أن تُفهم المسارات والنتائج إلا باعتبار تلك العوامل ومراعاتها. ولذلك، كان الكشف عن تجليات هذا المنحى الخلدويّ هو هدفنا الأوّل من المقال. فما هي أطر هذا التوجّه الاجتماعيّ الخلدويّ في "المقدمة"؟

(5) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي. 331/1

(6) الوردي: منطق ابن خلدون ص263-264

ويلبّي احتياجات البشر النفسية والمادّية، ويسهّل المعيشة.

أما "المخرجات" The outcomes، فلا شكّ أنّ الأصل المفهوميّ لهذه العبارة اقتصادي. ثمّ عمّمت على سائر القطاعات. وأضحت مُستعملة بكثرة في العملية التعليميّة، بما يعني منظومة المناهج، والأفكار، والابتكارات التي تتوّج بها مرحلة تعليميّة ما. وقد رأيناها مناسبة في هذا المقام، باعتبار القيمة البارزة للمقاربة الخلدونيّة للقضايا ذات العلاقة بالشأن الديني، حيث التزم التفسير المادّي والجدليّ للوقائع بما وضّح، جيّدًا، الفوارق بين عمله وبين عمل الفقهاء المتأخرين والمعاصرين له ممن شُغفوا بالتفسير الغيبي. وقد بثنا هذه المخرجات في سائر مباحث المقال، عرضًا، ومقارنة، ومناقشة. وكانت هذه المخرجات هي القاعدة التي أسسنا عليها خطة البحث.

ومن تعريفات "علم الاجتماع الديني" Religious Sociology -دراسة ظواهر اجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج، ورصد كيانات وعمليات اجتماعية تنتمي لميدان الظواهر الدينية، بهدف تحليل أبنيتها والقوانين التي تخضع لها، وضبط التأثير الاجتماعي في السلوك الديني داخل المجتمع" (7). - دراسة المؤسسات الدينية والظواهر الاجتماعية داخلها، دراسة اجتماعية -رصد العلاقة المتفاعلة بين

(7) -انظر: الخريجي: علم الاجتماع الديني. ص166-

وما هي مخرجاته؟ ويجدر بنا أولاً تحديد بعض المصطلحات الواردة في عنوان البحث.

لقد قصدنا بـ "الأطر" The frames في عملنا: السياقات التي تنزّلت فيها القراءة الاجتماعية الخلدونيّة، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفًا، ومن خلال الأمثلة التي نوردتها لاحقًا. ولا شكّ أنّ هذه السياقات تكتسب خصوصيتها هنا بالمنحى الذي وجهناه إليها وهو المسألة الدينيّة.

وقد أهيّنا هذه الأطر إلى أربعة أساسية، في رأينا، هي: -البيئة، حيث اهتمنا بعلاقة التأثير والتأثير بينها وبين الفكر والسلوك والثقافة. ومن قضاياها الواردة في مقدمة ابن خلدون، الدين والأخلاق، رسم المصحف الشريف، الإسرائيليات في التفسير، "الطب النبوي"، بداوة المذهب المالكي، محدودية العمارة الإسلامية، إلخ.. -النزعة القبليّة. وقد رصدنا إقرار ابن خلدون تلازمها مع الدعوة الدينية، وأثرها في صراع الأجيال الإسلاميّة الأولى على النفوذ، وشدة اعتبارها في تبرير الانتهاكات المقترفة في تلكم الأحداث الدامية، وتكوين نتائجها. -نقد العلوم الشرعيّة والحكوميّة، وفق متطلبات الواقع، وبما يساعد على تكيف الفكريّ وملاءمته مع الاجتماعيّ اليوميّ، والحضاريّ الثقافيّ.، ويعين على تخلص المقدّس من غيره، في التعاطي والتصنيف. -ترشيد الحكم الفقهيّ على بعض المهن والبراعات، بما يراعي الفهم العميق للشرعية أولاً، وبما يفسح المجال للتأويل المناسب،

تلك الظواهر الاجتماعية المحددة، لم تنجم عن سبب وحيد، بل عن أسباب متعددة.

وقد واصل من جاء بعدهم من الغربيين في دراسة المقدّس، ودور الدين في المجتمع البشري، واعتبروه نظاماً تصوريا رمزياً يبلوره العقل من أجل التكيف مع مجموع القيم المشتركة، ما يؤدي إلى تأسيس هوية خاصة للفرد وذاتاً مميزة في الفضاء الاجتماعي. كما اعتنوا بتحليل الأشكال الأساسية للتنظيم الديني بهدف الوصول إلى فهم أفضل للعلاقة بين النظام الاجتماعي ومجموعة القيم السائدة في المجتمع، أو بين الرموز والمؤسسات والمعاني وآليات التوافق الاجتماعي⁽⁹⁾.

ولقد عُدَّ ابن خلدون، مع مراعاة الفوارق كما أشرنا، أحد أشهر مَنْ سبق إلى "علم الاجتماع الديني"، إلى جانب الفارابي (ت339هـ/950) في "آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها" والبيروني (ت440هـ/1048م) في "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة". فلنمض إلى مقدمة ابن خلدون، دون تطويف، يلهينا عن العينات التي رسمت

(9) مفيد نجم: علم الاجتماع الديني في واقع كوني متحوّل. على: <https://alarab.co.uk> بتاريخ: 2014/2/23

وراجع:

عدنني: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. ط1 منتدى المعارف بيروت 1434هـ/2013
هيرفيه وآخرون: سوسيولوجيا الدين. ترجمة: درويش الخلوji. ط1 المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 1426هـ/2005

الدين والمجتمع، بالنظر في الجذور الاجتماعية للظواهر الدينية، وتتبع اثرها في البيئة والنسيج الاجتماعي⁽⁸⁾.

لقد كان لثلة من علماء الاجتماع، من قبيل أوغست كونت (ت1857) وهربرت سبنسر (ت1903) ودوركايم (ت1917) وماكس فيبر (ت1920) اهتمام بالديني، باعتباره أحد أبرز المحركات المجتمعية، إن لم يكن أبرزها على الإطلاق. فقد تجلّت إسهامات دوركايم، مثلاً، في تعقب الوظيفة الدينية أو عمل الدين في المجتمعات البدائية، بوصفها منطلقاً لإدراك سبل عمل المجتمع الإنساني عامة. وسعى فيبر من جهته إلى البحث في وظيفة الدين، ليس من حيث ما يمكن أن يضيفه على النظام الاجتماعي من شرعية، وإنما من حيث دوره في إحداث التغييرات الاجتماعية وتفجير الصراعات التي يمكن أن تنتج على المدى البعيد تجديداً مهماً وحقيقياً، يقود إلى ولادة حضارة جديدة. ويكمن الافتراض المنهجي الذي يشكل الأساس في نظرية فيبر في فكرة أن المجتمع يتكون من الأفراد وهم خلال نشاطهم يضيفون على أفعالهم معاني محددة تؤدي إلى تشكيل أنساق وأنماط مجردة ذات دلالات معينة، ما يستوجب من عالم الاجتماع تجميع وضمّ ما ينطوي عليه الفعل الاجتماعي من مقاصد، تبدو متباعدة في أنماط فعلية، بغرض الوصول إلى فهم يقوم على أن

(8) مفهوم علم الاجتماع الديني. على:

<http://art.uobabylon.edu.iq>

بتاريخ: 2015/12/10

الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده إلى عصره هو، والمجاورين لأهل المغرب الدائنين بالإسلام وقتها. وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، فهُم معتدلون، حسب ابن خلدون، في خُلُقهم، وخُلُقهم، وسلوكهم في تحصيل المعاش، واتخاذ المساكن وابتكار الصنائع والعلوم، ومراسم الرئاسات والملوك. و"كانت فيهم النبوات والملوك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة...".⁽¹¹⁾ ويستدل على أنّ النبوات إنما وُجدت في أكثر الأقاليم الثلاثة المتوسطة ذلك ب(آل عمران، 110/3)، "وذلك أنّ الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله"⁽¹²⁾.

وفي سياق تحليله للعلاقة بين نوعيّة العيش وسلامة البدن والعقل، يثبت ابن خلدون أنّ التقشّف والحشونة، في البادية أو المدينة، مما يثمر السلامة والذكاء، وجودة الاستيعاب والتعلم، ويكون أهله أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة، ويكثر زهادهم وعُبادهم. أما سكّان الأقاليم الخصبية والمترفة، وذات الثروة الحيوانية، فلئن كان أهلها أصفى وأنقى وأنظف، فإنهم غالباً ما تكون فيهم بلادة الذهن، ويقل بينهم أهل الدين، وتكثر قساوة قلوبهم، وغفلتهم⁽¹³⁾.

(11) -المقدمة 1/190-192

(12) -المقدمة 1/189

(13) -المقدمة 1/197-198

المعالم الأولى لـ "علم الاجتماع الديني العربي" الملائم للمكان والزمان والحضارة.

1. البيئة والسلوك: علاقة التأثير والتأثر

كان محور النظرية الخلدونية، في جانب مهمّ منها: الصراع بين البداوة والحضارة. وهو ما اعتبره بعضهم من المواضيع غير المعنى بها جيّداً من قبل علماء الاجتماع الحديثين. فهُم اعتنوا فقط بالمقارنة بين المجتمع الحركي الذي يندفع في تجديد عاداته وأفكاره اندفاعاً سريعاً نسبياً، والمجتمع السكوني، الذي اعتاد تقديس الماضي⁽¹⁰⁾. وإلى جانب ذلك، لم يُهمل ابن خلدون تأثير العوامل الطبيعية في البنية الفكرية والثقافية، بل وتأثير نمط العيش في نوع الاعتقاد والسلوك، ثمّ ما يمكن من جدلية التأثير والتأثير بين سائر هذه العناصر. وهو، ولا شك، من التفسير المادّي للظواهر. ومن المواد الدينية التي رصد فيها ابن خلدون أثر كل ذلك:

أ. الدين والأخلاق

لقد ربط صاحب "المقدمة" بين المناخ والجانب الخلقّي والديني. فكلما كانت البلدان والأقاليم بعيدة عن الاعتدال في الهواء، كانت أخلاق أهلها أقرب من خُلُق الحيوانات، وأبعد من الإنسانية. فالعلم مفقود بين أهالي الأقاليم الجنوبية والشمالية. وهم لا يعرفون نبوءة، ولا يدينون بشريعة، إلا من قُرب منهم من جوانب الاعتدال. ويستثني منهم من قرب من جوانب الاعتدال، مثل الحبشة المجاورين لليمن

(10) -الوردي: منطق ابن خلدون ص273

"فجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبلدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، ومن كان منهم أوغل في الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائية.."⁽¹⁷⁾ وقد ربط المقرئزي (ت845هـ/1441م) بين البيئة الطبيعية والسلوك والمزاج. ومن ذلك فصل: "أخلاق أهل مصر وطبائعهم وأمزجتهم" في "خطته"⁽¹⁸⁾.

أما كلام ابن خلدون عن تأثير البيئة في الدين، فقد رآه طه حسين من المباحث قليلة الملاءمة، وليس إلا تأثيراً من المؤلف بأحوال الصوفية وتعاليمهم، "وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال إفريقيا". ويرى من الأولى لو توسع صاحب "المقدمة" في رصد تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو (ت1755) (19).

ب. حملة العلم

لم يكن للمسلمين، من الصحابة والتابعين، علم، ولا صناعة تعليم، ولا تدوين، لما غلب عليهم من السذاجة والبداءة والأمية. بهذا فسّر ابن خلدون ما رصده من أنّ أكثر حملة العلم في الإسلام، هم من العجم والمتعربين، رغم أنّ الملة عربية، وصاحب شريعته عربي. فهؤلاء الأعاجم هم الذين قاموا بحفظ العلم وتدوينه، في صناعة النحو، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتفسير. فابن خلدون ينفي أن

إنّ هذا المنحى الخلدونيّ في تفسير أخلاق الأقاليم وطرائق التدوين، هو الذي سبق إليه أرسطو في "الطبيعة"، وهو الذي أضحي يُصطلح عليه بـ "الجغرافيا الاجتماعية"، وهي أحد فروع "الجغرافيا البشرية" التي تهتم بدراسة الإنسان، وأنشطته الاجتماعية في البيئة المحيطة به. فتفسر السلوكات والمشكلات الاجتماعية في علاقتها بالبيئة المكانية المحلية⁽¹⁴⁾. ومن النماذج العربية القديمة في هذا السياق، ما أورده الجاحظ (ت255هـ/869م) في تأثير المناخ الصحراوي في الاعتقاد والتصوّر والتهيؤات، من أنّ سكنى الأعراب بلاد الوحش، أحدث فيهم الوحشة، والفكر الوسواسي، والتوهم، والارتياب، وتفرق الذهن، وانتقاض الأخلاق. ثم جعلوا ما تهيأ لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها. فزادوا بذلك إيماناً⁽¹⁵⁾. ومن ذلك ما قاله اليعقوبي (ت284هـ/897م) عن بغداد: "وباعتدال الهواء وطيب التراب وعذوبة الماء، حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتميز والتجارات والصناعات والمكاسب، والحذق بكل مناظرة، وإحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة.."⁽¹⁶⁾ ومما ذكره المسعودي (ت345هـ/956م) في أهل الربع الشمالي، أنّ بعد الشمس عنهم أثر فيهم

(17) -المسعودي: التنبيه والإشراف. ص22

(18) -المقرئزي: الخطط المقرئزية.

ص132-151

(19) -حسين: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ص75

(14) -انظر مثلاً: فؤاد بن غضبان: مدخل إلى الجغرافيا الاجتماعية.

(15) -الجاحظ: الحيوان 6/248-251

(16) -اليعقوبي: كتاب البلدان ص4

العرب، وتوحشهم، وخلوهم من الصنائع، والحرف، والبراعات. فقد رسمه الصحابة بخطوطهم غير الجيدة. فخالف الكثير مما كتبه، قواعد الرسم. ثم أبقى التابعون رسم القرآن على تلك الطريقة، من باب التبرك. ووعياً منه بالخلل في الرسم القرآني، الموصوف بأنه "رسم توقيفي"، وهو ترهيب من تغييره وإصلاحه، أبطل تأويل بعضهم ممن وصفهم بـ "المغفلين" من أن تلك الأخطاء الرسمية وراءها حكمة بالغة، فحاولوا تحليلها، سعياً منهم إلى تنزيه الصحابة عن النقص. وهو أمر لا وجاهة له حسب نظره (24). وإذا كان ابن خلدون قد وافق الباقلائي (ت403هـ/1012م) في نزع القداسة عن الرسم القرآني، فإن تناوله للموضوع مختلف، سياقاً، ومبدأً، وهدفاً. فالباقلاني أورد المسألة في سياق الانتصار للقرآن، كما هو عنوان كتابه، فردّ على الطاعنين فيه، من جهة خطّ المصحف ورسمه، وبين أن القرآن هو المقروء المروي، وليس مخطوطه إلا راجعاً إلى العادات، ولا تنصيص عليه من القرآن والسنة. ولم يظهر في كلامه تغليط للكاتبين، وفق القواعد الإملائية التي جاءت فيما بعد (25). أما ابن خلدون فدرّس الظاهرة، في سياق استعراض الحرف والمهارات والصناعات، من جهة، ونقد الإنتاجات البشرية التاريخية الحافّة بالقرآن، من جهة ثانية. وكان موقفه من نوعية ذلك الخط ما أوردنا.

د. الخلط في التفسير

(24) - المقدمة ص464-465

(25) - الباقلائي: الانتصار للقرآن. ص547-552

يكون في العرب حملة علم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وتفسير ذلك عنده، أن الصنائع تكون لأهل المدين، وهؤلاء في عصره، هم الأعاجم وأتباعهم، من الموالي وأهل الحواضر، الماهرين في ذلك، منذ الفرس. والعرب أبعد الناس عن الصنائع. وكان حين من الدهر انشغلوا فيه بالرياسة والحكم، وترفعوا عن العلم (20). ولا يرى ابن خلدون أن ظاهرة العلماء الأعاجم، معارضة للقول إن العجمة، إذا سبقت إلى اللسان، قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي (21). وبعد، فلئن رأى بعضهم من الصعب جداً، أن تقرّر حقيقة الأصل الجنسي للعلماء والفلاسفة المسلمين، وذلك بسبب اختلاط الأجناس الناشئ عن الموالاة والمصاهرة (22)، فإن رشيد رضا (ت1354هـ/1935) قد خطأ ابن خلدون فيما ذهب إليه، ورأى، على العكس، أن أكثر علماء الإسلام عرب (23).

ج. الرسم القرآني

تناوله ابن خلدون في موضعين: /في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية /في علوم القرآن من التفسير والقراءات، وقد بين أن الكتابة العربية في أول عهدها لم تكن جيدة، شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو. ولم يكن للخط العربي، في بداية الإسلام، حظ من الأحكام، والإتقان والجودة، بسبب بدو

(20) - المقدمة 361/2-363

(21) - المقدمة 366/2

(22) - حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص103

(23) - رضا: الفتاوى ص935-936

يذهب صاحب "المقدمة" إلى أنّ العرب، بسبب ما هم عليه من خلق البداوة الحادة، لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين. "فإذا كان فيهم النبيّ أو الولي، الذي يعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك"⁽²⁹⁾.

ويحكّم ابن خلدون قانون البداوة والحضارة، في تفسير انقلاب الخلافة إلى الملك. فالصحابة إلى عهد عليّ (ت40هـ/661م)، كانوا رافضين للملك وأحواله، باعتباره يومئذ شارة أهل الكفر وأعداء الدين، وبعيد من أحوال الدنيا وترفها. ثم التبتت الخلافة بالملك مع العصرين الأمويّ والعباسي، حينما توسعت الفتوحات، وتواصل العرب مع العجم، إلى أن انقلبت الخلافة إلى الملك⁽³⁰⁾.

ومن البارز في "المقدمة"، أنّ ابن خلدون لم يذمّ "الترف" ذمًا مطلقًا، كما تناوله القرآن الكريم، بل رآه ضارًا ونافعًا، في آن. فمن سنة الله في خلقه، حسب رأيه، أنّ الترف من طبيعة الملك، وتابع من توابعه. وليست الحضارة إلا تفتنًا في الترف، وإحكام الصنائع، وتنويع المطابخ والملابس، والمباني، والفُرش، والأبنية. وإذا كان الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها، بارتفاع نسب الولادات، وتطور أنماط العيش والتمدن، فإنه، في مرحلة متأخرة من عمرها، يكون

كان ظهور الإسرائيليات، حسب ابن خلدون، من آثار البداوة في علوم القرآن. فالمنقول عن الصحابة والتابعين اشتمل على المقبول والمردود. والسبب في ذلك، "أنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة. وكانوا إذا تشوّفوا إلى معرفة شيء، سألوا عنه أهل التوراة القريين وهم يومئذ، بادية مثلهم⁽²⁶⁾. وليس ببعيد عن هذا، ما أورده ابن خلدون من بعض الأوهام، التي نقلها عدد من المفسرين، وكانت مزاعم أشبه بالخرافات، وفي عداد المضحكات، لا يُسندها المنطق، ولا التاريخ الصحيح⁽²⁷⁾.

هـ. الطبّ النبويّ ليس سنّة

اعتبر ابن خلدون ما سُمّي بـ "الطبّ النبويّ" المنقول في الروايات، من طبّ البادية المبنيّ على التجارب الشعبية القاصرة، ولا يدخل في علم الطبّ، وليس من الوحي في شيء. فالرسول ﷺ لم يُعث لتعليم الطبّ ولا غيره من شؤون الدنيا، وإنما بُعث ليُعَلّم الشرائع. فلا ينبغي أن يحمل شيء من ذلك على أنه مشروع. فليس هناك ما يدلّ عليه. ولا يرى ابن خلدون وجهًا لاستعمال المرويّ الصحيح من ذلك، إلا بغاية التبرك وصدق العقد الإيمانيّ. فيكون للكلمة الإيمانية، أثر عظيم في النفع⁽²⁸⁾.

و. الحكم العربيّ

(26) -المقدمة ص486-487

(27) -المقدمة 1/98-99

(28) -المقدمة 2/269-270

(29) -المقدمة 1/289

(30) - المقدمة 1/387

وقد ذهب الوردي إلى أنّ هذا الرأي في المملك، ألقى قانون عدم التناقض، الذي هو من أسس المنطق الصوريّ، وابن خلدون خالفه مطلقاً بتأسيس علم العمران البشريّ، ووافق رأي ماهايم(ت1947) في أنّ الحقيقة الخارجية هي كالمزم، لها جوانب متعددة، والناس ينظرون إليها من تلك الجوانب. فيختلفون في الحكم لها أو عليّها. ومن وجهة نظرنا، منطلق ابن خلدون في الموضوع، قرآنيّ سنيّ، قبل كلّ ذلك. فالقرآن أثنى على المملك والملوك في مواضع. وفي السنّة مثل ذلك.

ز. المذهب المالكيّ بدويّ

لقد كان أحد السببَيْن اللذين فسّر بهما ابن خلدون تقليد أهل المغرب والأندلس للمذهب المالكيّ، أنهم تحت تأثير البداوة، ولم يكونوا متحضرين كأهل العراق متقلّدي المذهب الحنفيّ. فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة. "ولهذا لم يزل المذهب المالكيّ غضاً عندهم ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب"⁽³³⁾. وممن ناقش هذا المذهب، محمد أبو زهرة(ت1394هـ/1974). وأفاد أنه يخالفه في الأصل والقياس، والنتيجة. وقد انتهى إلى أنّ مرونة المذهب المالكيّ تنفي أن يكون مذهباً بدويّاً⁽³⁴⁾.

كما لاحظ ابن خلدون أنّ المالكيّة أثريون في الغالب، وليسوا بأهل نظر. والسبب في نظره أنّ

عائفاً من عوائق المملك، حيث تذهب خشونة البداوة، ويضعف خلق الحزم، والشجاعة، والإقدام، وينشأ الصغار على الدعة، والتنعم والليونة، ويترفّعون عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية.

وقد ربط صاحب "المقدمة" بين الترف، وظهور مقصورة الصلاة في الجامع. فهي "إنما تحدث، عند حصول الترف في الدؤل، والاستفحال، شأن أحوال الأئمة كلّها". ولئن أنشئت في عهد معاوية(ت61هـ/680م)، أو عهد مروان بن الحكم(ت65هـ/685م)، بعد محاولة قتلها، فإنها أضحت علامة على تغلغل الفخامة والمراسم السلطانية. وقد صارت عند الخلفاء، وملوك المغرب والأندلس، من بعد، لاسيما عندما عظم شأن الدولة، سنّة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة⁽³¹⁾.

لقد فهم ابن خلدون أنّ الذي حمل بعض المعتزلة والخوارج على القول بعدم وجوب نصب الإمام، عندما ينتشر العدل ويحكم شرع الله، إنما هو تجنّب أئمة المملك، حينما وجدوا ذمّ الشريعة له. ورأيه هو، أنّ الشرع لم يذمّ "المملك" لذاته، ولا منع القيام به، وإنما ذمّ المفسد الناشئة عنه من القهر، والظلم، والتغلب بالباطل، والتمتع باللذات، وتصريف آدميين طوع الأغراض والشهوات. ولم يذمّ الغلب بالحق، وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح⁽³²⁾.

(33) -المقدمة 2/191-192

(34) -المقدمة 2/191 هامش 2

(31) - المقدمة 1/274، 331-334

(32) -المقدمة 1/383

ولكن بنسبة محدودة، لأنّ نفوذ المسلمين لم يطول كثيراً⁽³⁸⁾.

هكذا إذن، برزت استقلالية ابن خلدون في فهم علاقة التأثير والتأثير بين البيئة والبنية الأخلاقية والفكرية، بما يضع حدًا نسبيًا للتفسير النقلي، الذي يوصف روائيًا، ولكنه لا يسأل: لماذا؟ يقول ناصيف نصار عن فكر ابن خلدون: "من حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كليًا الأمر الديني، فهو يشكل مرحلة متحررة جزئيًا من قبضة ذلك الأمر، وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشدّ وعيًا بقدراته ووظائفه" ⁽³⁹⁾.

2. القبليّة: سند الدين والحكم

اشتهر ابن خلدون بمفهوم "العصبية" في شرح أحوال المجتمع في عصره وما قبله. وقد ألحق بها اصطلاحات أخرى شديدة الصلة بها، من قبيل: النعرة، الولاء، الحلف، اللحمة، المناصرة، إلخ. ولا شك أنّ هذا الاستعمال الخلدوني يعضد ثنائية البداوة والحضارة في حركة المجتمع العربي الإسلامي. ولا يذهب في الظنّ أنّ ابن خلدون اكتفى بالربط بين العصبية والملك. فقد تعدّى ذلك ليوجد بينها وبين الديني صلة متينة، منطلقًا من أنّ إبطاها لا وجهة له، وما المذموم في القرآن إلا الحميّة الجاهليّة، المبنية على الباطل والتفاخر. ف"إذا كانت العصبية في الحق،

أكثرهم مغاربة، وهؤلاء "بادية عُقل" من الصنائع إلا في الأقل"⁽³⁵⁾. ولكن سكت الفاضل ابن عاشور (ت1390هـ/1970) عن هذا الرأي الخلدوني، فلم يُؤمئ إليه في محاضرته "المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر"، فإنّ الظاهر أنه تفنّن في إخفاء هذه الصفة في المذهب المالكي، وتعتمد استعمال أسلوب معقد في التوصيف، وذكر أنّ مذهبه، وإن كان أثرًا مقارنة بالمذهب الحنفي العراقي، فإنه أقرب المذاهب الحجازية إلى الرأي ⁽³⁶⁾.

ح. العمارة الإسلامية محدودة

من فصول "المقدمة": "المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول". ويُرجع ذلك إلى أسباب، أهمّها: /بداوة العرب وبتعددهم عن الصنائع /ضيق المدى الزمني عن التمكن والتوسّع في الحضارة/ استغناؤهم عن البناء بما وجدوه /الالتزام الديني. ويفسره بأنّ الدين أوّل الأمر كان مانعًا من المغالاة في البنين والإسراف. ويستدلّ على ذلك بتوجيه عمر بن الخطاب (ت23هـ/644م): "حين استأذنوه في بناء الكوفة بالحجارة وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا من قبل ⁽³⁷⁾. ولذلك، لما بعد العهد بالدين، والتحرّج مما تُهو عنه، وبدأ الملك والترّف، والاستعانة بالفرس، ازدهرت العمارة الإسلامية،

(35) -المقدمة 2/203

(36) - ابن عاشور: المحاضرات المغربيةيات ص 92-94

(37) - الطبري: تاريخ الأمم والملوك ص 649

(38) -المقدمة 2/29

(39) - نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص 7

الأشداء " (45). وتتفاعل مع الوردية بالقول إنَّ العصبية، بمعنى ما، كائنة للنبي ﷺ في شخص أبي طالب (ت3ق.هـ/619م). فقد كان السند القوي، والصاد عنه الأذى، ولذلك سُمِّي عام موته، المتزامن مع موت خديجة بـ "عام الحزن". ومثلما أسلفنا، فإنَّ ابن خلدون أبطل نظرية بعض المعتزلة والخوارج في الإمامة، باعتبار أنَّ إقامة أحكام الشريعة، المعتمدة عندهم واجبة، لا تحصل إلا بالعصبية والشوكة. والعصبية مقتضية بطبعها للملك. فيحصل الملك، وإن لم يُنصب إمام. فلا فرار، إذن من الملك، ولا وجهة للقول بعدم وجوب تنصيب حاكم، من هذه الناحية (46).

ولقد استخفَّ ابن خلدون بالذين يواجهون الملوك والسلاطين، آمرين بالمعروف، ناهين عن المنكر، وليسوا مسنودين بالحلف القبائلي والعشائري. فـ"أكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين، لأنَّ الله لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمرهم حيث تكون القدرة عليه" (47) ولئن كنا نستحضر هنا، مثلاً، نجاح الحركة الوهابية المدعومة بسلطة آل سعود، فإننا لا نغفل عن توريط الوردية ابن خلدون، حينما تكلم عن ثورة الحسين (ت61هـ/680م) على يزيد (ت64هـ/683م)، ورأى أنَّ الحسين لم يغلط في ثورته من الناحية الشرعية، على الرغم من عدم

وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب. ولو بطل لبطلت الشرائع" (40).

أ. الدعوة

لقد أثبت صاحب "المقدمة" أنَّ عظم الدولة لا يكون إلا بالدين، الذي يجمع القلوب ويؤلفها. وهو أهم ما يكون العصبية المفضية إلى التغلب. فإذا انصرفت القلوب إلى الحق، "ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها. فذهب التنافس، وقلَّ الخلاف. وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك. فعظمت الدولة" (41).

ويرى من جهة أخرى أنَّ الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية. ويعتمد في ذلك الحديث: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه" (42)، وقول هرقل: والرسول تُبعث في أحساب قومها (43). ويشرحه ابن خلدون بقوله: "ومعناه أن تكون له عصبية، وشوكة تمنعه عن أذى الكفار، حتى يُبلغ رسالة ربه. ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته" (44). ويناقش الوردية ابن خلدون، هاهنا، بأنه نسي كيف بدأ النبي بدعوته، وهو ذو عصبية ضعيفة جداً تجاه عصبية خصومه

(40) المقدمة 383/1

(41) المقدمة 313/1

(42) موسوعة الحديث الشريف، الترمذي رقم 3116 ص 1967، وروايته: "في ثروة"، "في ذروة"

(43) موسوعة الحديث الشريف، البخاري رقم 4553 ص 374

(44) -المقدمة 204-203/1

(45) -الوردية: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته

وشخصيته ص 215-216

(46) - المقدمة 368/1

(47) - المقدمة 316/1

إلى أهل البيت" (51). وشتان بين استعمال ابن خلدون، وبين استعمال ابن عاشور للعصبية، في هذا الموضوع، وإن كانا متفقين على إبطال هذه العقيدة (52).

لقد رأى العروي أنّ سرّ التقارب بين من أسماها بـ "المؤلفين الاجتماعيين"، ابن خلدون وماكس فيبر، في هذا الموضوع، أن طريقتيهما في تناول المواضيع متشابهتان إلى حد كبير. فهما ينطلقان من وصف الوقائع ليصلا إلى النماذج، ومنها يستخرجان المفاهيم. ومذهب ابن خلدون، هنا، أنه لا يوجد في تاريخ الإسلام دولة قائمة على العصبية وحدها، أو على الدعوة الدينية وحدها، أو على التنظيم العقلي وحده. فلا بد من وجود الدعائم الثلاث مجتمعة، وهذه الدعائم: العصبية - الشريعة - العدل، شبيهة إلى حد كبير المفاهيم المحورية التي استعملها فيبر (53).

ب. الصراع على النفوذ

كما يُرجع ابن خلدون انقلاب الخلافة ملكاً، إلى غلبة الحضارة على البداوة، فإنه يفسره بانعدام الولاء الدموي (54). وهو يرى أنّ الفتنة بين عليّ ومعاوية إنما كانت بمقتضى العصبية. فقد قضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستتار الواحد به. فهو "منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات

اهتمامه بمبدإ العصبية، وكان في ذلك مجتهداً مأجوراً. وهذا ما جعل الوردي يتقصى أدلة على أنّ ابن خلدون تراجع عن موقفه المغلّط لثورة الحسين، خوفاً من الناس (48).

وبأسلوب جدليّ تبادليّ، يذهب ابن خلدون إلى أنه، كما لا تتمّ الدعوة الدينية إلا بالعصبية، فإنّ الدعوة تريد الدولة قوّة على قوّة العصبية. فتلك تذهب بالتنافس، والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحق. ويضرب على ذلك مثلاً بالصراع بين زنادة والمصامدة، وكيف أنّ هذه انتصرت على الأولى في مرحلة، بسبب الدعوة الدينية، التي كانت لها باتباع المهدي فتضاعفت قوة عصبيتهم (49). وفي هذا السياق، يبدو أنّ ابن خلدون يرى "المهدي المنتظر" ظهر في شخص محمد بن تومرت صاحب دولة الموحدين (ت564هـ/1168م)، الذي ادّعى لنفسه النسب العلويّ. ودافع عنه صاحب "المقدمة" لقوّة دعوته وعصبية (50). ولذلك، وبعد تطويل غير مألوف منه، في سرد الأحاديث ونقدها، وتأكيداً على أهميّة العشيرة الحامية في أيّ دعوة دينية، يستبعد ابن خلدون ظهور المهدي الفاطميّ الشيعيّ. وعلى افتراض صحة ذلك، لا وجه، في نظره، لظهور دعوته، إلا بأن تتمّ له شوكة وعصبية واقية، بإظهار كلمته، وحمل الناس عليها. ولا يكفي مجرد الانتساب

(51) - المقدمة 541/1-542

(53) - العروي: مفهوم الدولة. ص 131-132

(54) - المقدمة 389/1

(48) - الوردي: منطلق ابن خلدون. ص 219-220

(49) - المقدمة 314/1-315

(50) - المقدمة 114/2

التمثيل، وغرضه المبالغة في إيجاب السمع والطاعة. ولم يُؤخذ الباقلائي على نفيه اشتراط القرشية، لأن عصبيّة قريش بلغت، في عصره، مبلغًا عظيمًا من التلاشي، والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم من الخلفاء⁽⁵⁹⁾.

3. العلوم الشرعيّة والحكميّة: ضرورة التقدير،

والتكليف، والملاءمة

وفق مقارنته الاجتماعية، والمتخذة التفسير المنطقي والواقعي منهجًا في النظر والاستنتاج، حدّد ابن خلدون مواقفه من عدّة علوم، ومن أصحابها، ووثق صلاتها بالمجتمع.

أ. الكلام

يرى صاحب "المقدمة" أنّ علم الكلام في العصور المتأخرة، قد التبس بعلم الفلسفة، بحيث لا يتميّز أحد الفئتين عن الآخر. وهو، ولئن ذهب إلى أنّ هذا العلم أصبح غير ضروري في عصره، حيث انقرض الملاحدة والمبتدعة، وهو توصيف غريب في رأينا، فإنه لم ينف فائدته في النخبة العلمية، حيث يعينهم الاشتغال به على ممارسة الحجج النظرية في سائر العقائد. وهو مثيل ما أنهى به كلامه عن الفلسفة، حيث لم يحدد أنّ لها ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجوّدة والصواب في البراهين. ولكن ابن خلدون، كاد أن ينسف الجدوى من علم الكلام، مطلقًا، ويُطل منهجه الذي يحوم فيما فوق العقل،

(59) - المقدمة 370/1

الدينيّة والشهوات البدنيّة، والملاذات النفسانية ". ولم يكن لمعاوية، أن يدفعه عن نفسه وقومه⁽⁵⁵⁾.

وفي تضييل لافتمثاليات الفقهاء في شروط الحاكم، يؤكد ابن خلدون أنّ الملك تتوجه نحوه المطالبات، ويحتاج إلى المدافعات. ولذلك، لا يتم إلا بالعصبيّة القاهرة المتغلّبة، لا الضعيفة. فالملك على الحقيقة، هو من يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور⁽⁵⁶⁾.

إنّ مما أضافه ابن خلدون في اعتماد حديث: "الأئمة من قريش"⁽⁵⁷⁾، التعليل الاجتماعي، الذي لا يجعل الحديث مُلزِمًا أبد الدهر. فاشتراط النسب القرشي في الإمام وجيه ومنطقي في وقته، حينما تكون قريش صاحبة الشوكة، ويعترف لها العرب بذلك، ويخضعون، كما كانت في عصر الرسول ﷺ. ولو أنّ النبي أمر أن تكون الخلافة في غير قريش، لتفرقت كلمة العرب، وتشتت أمر الأمة، وضعفت دولة الإسلام. وإذا كان ابن خلدون قد نفى بهذا أن يكون المقصد هو التبرك بقوم الرسول في الحكم، فإنه خطأ بعضهم من ذهب إلى اشتراط القرشية مطلقًا، وعولوا على ظواهر من الآثار، منها: "اسمعوا وأطيعوا وإن وُليّ عليكم عبد حبشي..."⁽⁵⁸⁾. وهو في نظره حديث لا تقوم به حجة في الموضوع، لأنه خرج مخرج

(55) - المقدمة 308/1

(56) - المقدمة 360/1

(57) - النسائي: السنن الكبرى. 405/5 رقم 5909

(58) - موسوعة الحديث الشريف، البخاري رقم 7142

أسسوا تناول مشكلات علم الكلام بأسلوب منطقي قياسي⁽⁶²⁾. ولسنا من المؤيدين لصاحبة "الفكر الكلامي عند ابن خلدون"، من أن الموقف الخلدوني الحاد من علم الكلام، أوثرت نكسة لهذا العلم. فالتاريخ والواقع، لا يشبتان ذلك. كما يظهر أنها حملت ابن خلدون ما لا طاقة له به، إذ ناقشته وكأنه نفى الاحتياج إلى الكلاميات أبد الدهر، في حين أنه لم يقل بذلك. فهو الواعي بخصوصيات كل مرحلة، كما هو واضح من كلامه، وإن بالغ في ادعاء انقراض الإلحاد، مثلاً⁽⁶³⁾.

ب. الفقه

من أشد ما عبّر به ابن خلدون عن ضيقه بفقهاء عصره، أنه دعا إلى أن يتم إخراجهم من البلاطات، لأنهم لم يعودوا أهل حل ولا عقد، لأنهم لا قدرة لهم عليهما في السياسة والحكم. وليس إيثارهم في الدولة إلاّ تجملاً بهم، وتعظيمًا للرتب الشرعية، وتبرعًا من الملوك والأمراء بإكرامهم. ومهمتهم في الحاضر، إنما هي الإخبار بالأحكام الشرعية، وإصدار الفتوى، فقط. فالشورى معهم دينية، لا سياسية، "لأن الشورى، والحل والعقد، إنما

في كثير من المسائل. فعلماء الكلام في نظره، يخوضون في طور فوق إدراكهم، ونطاق أوسع من نطاق عقولهم، حينما تناولوا أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية⁽⁶⁰⁾. وإذا كان هذا موقفًا من المعتزلة بالأساس، فإن لسائر المتكلمين منه نصيبًا. ولذلك، يؤكد ابن خلدون أن العلم بالتوحيد البسيط، هو وحده الضامن للسعادة⁽⁶¹⁾. ولا شك أن هذا الجانب الإيماني غير المعقد هو المحمود والضروري. أما ما سواه من القضايا المعقدة فلا. ولئن كان من الشطط أن نقارن بين هذا التناول الخلدوني الموجز لعلم الكلام، وبين كتابي "ذم الكلام وأهله" للهروي (ت481هـ/1088م)، و"صون المنطق والكلام عن فني العلم والكلام" للسيوطي (ت911هـ/1505)، فإنّ اللافت أن ابن خلدون لم يعتن بالآثار المزهدة في هذا العلم، كما فعلاً بقدر ما أكد على المعقولة واللامعقولة في مواده. أمّا المقارنة بين "المقدمة" و"ملخص لباب المحصل" المنسوب لابن خلدون، فقد كانت عند محمد علي أبي ريان (ت1416هـ/1996)، الدليل المرجح لإبطال تلك النسبة. ففي الأول، لم يستخدم المؤلف الأقيسة المنطقية، بل استخدم القياس الفقهي، فقط. أما في الثاني، فقد خاض في كل أنواع الاستدلال من قياس، واستقراء، بالإضافة إلى قياس الأصوليين. ومن المعلوم أن المتأخرين من المتكلمين، والذين كانوا مقصد انتقاد ابن خلدون، هم الذين

(62) - ابن خلدون: الباب المحصل في أصول الدين ص 18-33

(63) - أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون. ص 34-36

وراجع: سعيد البوسكلاوي: موقف ابن خلدون من علم الكلام على: www.mominoun.com

بتاريخ 16 نوفمبر 2016

(60) - المقدمة 2/206-207

(61) - المقدمة 2/207-208

صدر الإسلام، وأنشأها فهم غير رشيد لـ "إنّ الفرائض ثلث العلم"، وفي رواية "نصف العلم"⁽⁶⁹⁾. والصواب عنده، أنّ الفرائض إنما هي الفرائض التكليفية، في العبادات والعادات، والموارث وغيرها. وبهذا المعنى، يصحّ فيها الثلثية والنصفية. وأما فروض الوراثة، فهي أقل من ذلك كله بنسبة إلى علم الشريعة كلها. وعلى كلّ، يعتبره فناً شريفاً، لأنه يجمع بين المعقول والمنقول، ويوصل إلى الحقوق في الوراثة، بوجوه صحيحة يقينية، عندما تُجهل الحظوظ، وتُشكل على القاسمين. وإن انتقد ابن خلدون المغالاة في الحساب، وفرض المسائل، واستخراج المجهولات، الطافحة بما مصنفت علم الميراث، ولا تفيد الناس في شيء من وراثتهم، لأنها نادرة الوقوع، وغريبة، فإنه ثمنها من جهة أنها تمرينات رياضية مفيدة⁽⁷⁰⁾.

د. التاريخ

يُذكر طه حسين بما هو واضح من "المقدمة" ونبه إليه نقاد غربيون قبله، وهو أن ابن خلدون عند ترتيبه العلوم، لم يذكر "التاريخ" من بين العلوم الفلسفية، بل إنه لم يذكره بين العلوم إطلاقاً⁽⁷¹⁾. ونحن نصنفه من العلوم، حسب العرف الآن، حتى ألحق بـ "العلوم الشرعية" أو "العلوم الإسلامية". ويعيننا منه، أن صاحب "المقدمة" ممن سبق السخاوي (ت902هـ/1496م) صاحب "الإعلان

(69) - موسوعة الحديث، سنن ابن ماجه رقم 2719

ص 2640

(70) - المقدمة 197/2-198

(71) - حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 35

يكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقْد، أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، إنما هو عيالٌ على غيره، فأيّ مدخل له في الشورى؟ وأي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟⁽⁶⁴⁾. ويزيد في تجريحهم بأنهم غير معيّنين بحديث "العلماء ورثة الأنبياء"⁽⁶⁵⁾، لأنهم لم يحملوا الشريعة اتصافاً بما وتحققاً بمذاهبها. فالورثة بحق هم العلماء المتصوّفة، والسابقون لهم من الجيل الأوّل⁽⁶⁶⁾. وقد سجّل عليهم ما فعلوه بصاحب دولة الموحّدين، وهو صنيع شنيع في نظره. ومن أسبابه، ضعف أنظارهم، وحسد قلوبهم، ووجاهتهم الكاذبة عند ملوك المتونة أعداء المهديّ الموحّديّ⁽⁶⁷⁾. ولا نُعفل في هذا المقام ما لقيه ابن خلدون من مضايقات فقهاء معاصرين له، لا سيما ابن عرفة (ت803هـ/1400م) وبطانته الذين اعتبرهم من الموقعين بينه وبين السلطان أبي العباس المريني (ت796هـ/1394م)⁽⁶⁸⁾.

ج. الميراث

يرى ابن خلدون أنّ تسمية هذا العلم بـ "الفرائض" بدعة اصطلاحية من الفقهاء، لم تكن

(64) - المقدمة 405/1

(65) - موسوعة الحديث، سنن أبي داود رقم 3641 ص 1493

(66) - المقدمة 406/1

(67) - المقدمة 114/1

(68) - الخضر حسين: حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية ص 26

والاعتبارات، زرع ابن خلدون، بنسبة ما، مقاييس قبول الأخبار ورفضها، وراجع أعلامًا في الأصول، والتفسير، والحديث، والفقهاء، اعتمدوا الواهي وبنوا عليه. ومن هؤلاء الطبري (ت310هـ/923م)، والثعالبي (ت429هـ/1038م)، والزنجشيري (ت538هـ/1143م)، والباقلاني، إلخ...⁽⁷⁴⁾. ولم يُقصر عن رصد هفوات منهجية أخرى، منها فهم المعطيات على غير وجهها، والسهو عن تنزيلها في سياقها العرقي والتاريخي⁽⁷⁵⁾، وتصنيف التراجم بأساليب لا تتلاءم وعصرها التي هي فيه⁽⁷⁶⁾.

هـ. المنطق

اكتفى صاحب "المقدمة"، في موضع أول، بتفسير عداء بعضهم لعلم المنطق. وقد لاحظ مبالغة المتقدمين من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق، حيث عدّوه بدعة أو كفرًا. وليس وراء ذلك في نظر ابن خلدون، إلا لأن المنطق يُطل كثيرًا من مقدماتهم، وأدلتهم على العقائد⁽⁷⁷⁾. أمّا في الموضوع الثاني، فقد أفصح ابن خلدون بخط المنطق، في سياق تأكيده على أنّ التجريدات والتصوّرات، والإيغال في العقلية، وشدة الذكاء والفظانة والكياسة، مفسدة في الحياة السياسية واليومية، وفي إدارة الأزمات وتقدير الاحتياجات. فهو يقول: "صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من

بالتويخ لمن ذم التاريخ"، في بيان فضل فن التاريخ، دينًا ودنيا. كما أنه لم يكن الوحيد الذي نقد روايات الأثبات، ونقول الإخباريين. ولكن امتياز، ظهر في منهجه الاستقرائي البديع، والمنطق المتسع، الذي وزن به المادة، وصان به تاريخه عن "مغالط" المؤرخين، والمفسرين، وأئمة النقل. وقد كثر، حسب ابن خلدون، العاثرون والضالون، الذين نقلوا من الحكايات غثًا وسمينًا، "ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشبهاتها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق. وتاهوا في بيداء الوهم والغلط..."⁽⁷²⁾. ولذلك، يحتاج صاحب هذا الفن إلى "العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار، في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو البؤن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث، واقفًا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان صحيحًا، وإلا زيفه واستغنى عنه"⁽⁷³⁾. ووفق كل هذه المعايير

(74) -المقدمة 98/1، 109،

(75) -المقدمة 117/1-118،

(76) -المقدمة 119/1-120،

(77) -المقدمة 265/2-266،

(72) -المقدمة 92/1،

(73) -المقدمة 115/1-116،

إلا بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، حتى يسلم من معاطبها (79).

أما الفلاسفة وسائر العلماء، فقد نفى عنهم الخبرة بالسياسة والحكم. فهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كليّة عامّة، يطبقونها بعد ذلك على الخارجيات، ويقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس النظري. فسائر أنظارتهم ذهنيّة فكرية، لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال، في حين أن النخبة الفكرية، "لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم، ونوع استدلالاتهم. فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم"، على خلاف العامة، متوسطي الذكاء، الذين يعالجون واقعهم وفق الحالات العارضة، والظروف الحافة، دون تطوير في القياسات والتعميمات. فيكونون أعرف بالسياسة، ومأمونين بالنظر في الشأن الذي يخصهم، مستقيمي التعامل مع أبناء جنسهم. فيحسن معاشهم. وتندفع عنهم الآفات والمضار باستقامة نظرهم (80).

الانتزاع، وبعدها عن المحسوس. فإنها تنظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافياها عند مراعاة التطبيق اليقيني" (78).

و. الفلسفة

لقد اعتبرها من العلوم العارضة في العمران، الكثيرة في المبدن، الكثيرة الضرر في الدين. وأهلها وإن كانوا " من عقلاء النوع الإنساني"، وكانت مقاصدهم ذات شأن، فإنهم قد ضلوا، حينما زعموا أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحسن وما وراء الحسن، بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأنّ البهجة الناشئة عن هذا النوع من الإدراك، هي السعادة الموعود بها. وقد جادلهم بما جادل به أهل الكلام، وهو أنّ أقيستهم، وتصوراتهم، وتجريداتهم، في علم ما وراء الطبيعة، أو العلم الإلهي، أو الروحانيات، قاصرة عن الإحاطة، عاجزة عن الإدراك، فضلاً عن أنهم هم أنفسهم، يقولون إنّ منتهى الفائدة منها الظنّ لا اليقين. ثمّ إنّ مسائل الطبيعيات، حسب ابن خلدون، لا تهّم المؤمن في معاشه ولا في دينه. ومثلما هو النظر الخلدوني، دائماً، فإنه، وإن رأى الفلسفة مخالفة للشرائع وظواهرها، قد أثبت أنها تنفع في شحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين، لأنّ قوانينها أصحّ قوانين الأنظار على قصورها. وشرطها، ألا يعتني بها المسلم

(79) -المقدمة 2/320-325

(80) -المقدمة 2/359-360

(78) -المقدمة 2/360

4. المِهَن والبراعات: بين الحكم الفقهي والواقع المعيش

لم يكن ابن خلدون، فقيهاً يتولى رفع صناعات، وخفض أخرى، بمنطق التحليل والتحريم، ويرتقي ببعضها إلى مصاف الأعمال المقدسة، بل، وبنفس المنهج في نقد العلوم، ألصق المهارات الفكرية والشغليّة، والإبداعات الفنيّة والجماليّة، بالاختبارات التقنيّة والعملية، وحركة العمران، انتعاشاً وكُموناً، ومصالح الناس في حياتهم اليوميّة. ولاشك أن تقييمات العلامة وموازنته، تعبّر عن عصرها وعن الأغلب الأعمّ، وليس بالضرورة أن تصلح للاستثناءات ولما عقب عصره إلى عصرنا. ولكنها، مطلقاً، تبقى مثلاً في التنزيل الاجتماعي العميق، والاستقراء المتين.

أ. الصنائع الدينيّة: الكامل في المعرفة محروم من الحظّ

عدّ منها القضاء، والفتيا، والتدريس، والإمامة، والخطابة، والأذان، وسائر الأعمال الأخرى، التي يضطلع بها القائمون على أمور الدين. وبإثباتات أرشيفية، رأى ابن خلدون أن أهل هذه الصنائع، على ما في خططهم وبضائعهم، من الشرف المشتمل على إعمال الفكر والبدن، لا يضطرّ إليهم عامّة الناس، بل الخواصّ من المهتمّين بالدين، أو المتقاضين، والمستفتين. ولذلك يقع الاستغناء عنهم غالباً، ويهتمّ بإقامة مراسمهم الحُكّام فيقسم لهم نصيباً غير وافر. ولهذا السبب، لا يكون أرباب هذا النوع من الصنائع أصحاب ثروات، فضلاً عن أنهم "أعزّة

على الخلق وعند نفوسهم. فلا يخضعون لأهل الجاه، حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك" (81). ولعلّ ابن خلدون قد عامل أهل هذه الصنائع بما يليق بهم من الأدب واللطف والتكريم. وإلاّ فهم معنيون باستنتاجه أن الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم، لا يحصل لهم غرض الجاه. فيقتصرون في التكبّب على أعمالهم. ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. فهم يعتقدون أن الناس محتاجون إلى بضاعتهم من علم أو صناعة. والكامل في المعرفة محروم من الحظّ (82). لكنّ ابن خلدون، وفي سياق إثباته أن الجاه مفيدٌ للمال، يذكر أن كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتهروا، وحسن الظنّ بهم، هُرع الناس إلى إسداء الخدمات لهم، "وأسرعت إليهم الثروة، وأصبحوا مياسير من غير مالٍ مُقتنى... يسعى لهم الناس في الفلح والتجر، وكلّ هو قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه. فينمو ماله. ويعظم كسبه. ويتأثّل الغنى من غير سعي..". (83).

ب. التعليم

مذهب ابن خلدون أن العلوم الشرعيّة صناعات. فالتعليم ليس هو العِلْم. ومن أدلته عليه: /لا يحصل إلا باكتساب ملكة تحيط بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وهذه الملكة جسمية محسوسة، تفتقر إلى التعليم. /اختلاف اصطلاحات العلوم الشرعية، مثل

(81) -المقدمة 81/2

(82) -المقدمة 79/2

(83) -المقدمة 76/2

من سوء التعليم وفساده. /ضعف متعلمي أهل إفريقية والمغرب في اللغة العربية، وجمود عباراتهم، وقلة تصرفهم في الكلام، لاقتصارهم على تعلم القرآن، ومعرفة اختلاف قراءاته ورواياته، واستظهار ذلك. والقرآن لا يكون لصاحبه ملكة في اللسان العربي، لأنّ البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، واستعمال أساليبه والنسج عليها. هذا إلى جانب تحفيظهم عبارات علومٍ تفتقد البلاغة⁽⁸⁸⁾. /جهل المعلمين بطرق التدريس الناجعة⁽⁸⁹⁾. ومن أخطائهم في ذلك، التوسّع في علوم الوسائل بكثرة التفرّعات، والنقول، والاستدلالات، بما أصبح لغواً، مثلما فعلوا في صناعة النحو، والمنطق، وأصول الفقه، مضيعين وقت طلبتهم عن الاهتمام بالمقاصد⁽⁹⁰⁾.

ج. الفلاحة

يعتبرها ابن خلدون من أقدم الصنائع، ومن معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو. فلا يشتغل بها الحضريّون، ولا المترفون. وقد فهم الحديث، في سكة المحراث: "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل"⁽⁹¹⁾، بأنّ الفلاحة، كثر الاشتغال بها أو قلّ، يتبعها المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية. فيكون الغارم ذليلاً بائساً مما تتناوله أيدي القهر والاستطالة.

الصنائع⁽⁸⁴⁾. وقد اعتبر تعدد الاصطلاحات داءً مستفحلاً، وعادة لم يُتخل عنها، ومضيعة للوقت، وضراً في تحصيل العلم والوقوف على غاياته⁽⁸⁵⁾.

وفي سياق تصحيح أغاليط المؤرخين، في الاستنقاص من شأن الحجاج بن يوسف (ت95هـ/714م) بأنّ أباه كان مُعلّم قرآن، يُوضّح ابن خلدون أنّ التعليم، صدر الإسلام، وفي الدولتين، الأموية والعباسية، كان شرفاً لصاحبه بأنه تبليغ للدين، ولكنه أصبح، فيما بعد، من جملة الصنائع المعاشية والحرف، وصاحبه مستضعف، مسكين، منقطع الأصل، وشمخت عنه أنوف أهل الأنساب والعصبية والملك⁽⁸⁶⁾.

ومن الأمثلة الخلدونية على اعتبار العلوم صنائع، تفضيله المشاركة على المغاربة، في علم البلاغة. والسبب في ذلك، أنّ هذا الفنّ كمالياً في العلوم اللسانية. "والصنائع الكمالية توجد في العُمران. والمشرق أوفر عُمراناً من المغرب"، أو "لناية العجم. وهم معظم أهل الشرق، كتفسير الزمخشريّ، وهو كله مبنيّ على هذا الفنّ، وهو أصله⁽⁸⁷⁾.

ومن العيوب البيداغوجية التي رصدها ابن خلدون في التعليم: /كثرة المصادر /ظاهرة المختصرات بألفاظها العويصة على الفهم، والمخلّة بالبلاغة. وهي

(88) -المقدمة 2/354-355

(89) -المقدمة 2/347

(90) -المقدمة 2/351-352

(91) -موسوعة الحديث، البخاري 2321 ص181

(84) -المقدمة 2/166

(85) -المقدمة 2/344-346

(86) -المقدمة 1/117-118

(87) -المقدمة 2/375

ذلك من النادر⁽⁹³⁾. وليس هذا التوصيف الخلدونيّ البديع، إلاّ فهمًا رشيدًا للحديث "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"⁽⁹⁴⁾. فلندرة هذا النوع، كانت المثوبة بهذه العظمة.

هـ. الكيمياء

هي كيمياء عصر ابن خلدون وما قبله وما بعده، إلى أن أخذت سياقها المفهوميّ والتقنيّ الحديث والمعاصر⁽⁹⁵⁾. وقد اعتبرها صنعة العاجزين عن المعاش، اللاهين وراء اقتناء المال، من غير وجوهه الطبيعية، كالزراعة، والتجارة، والصناعة. وقد أطلعنا ابن خلدون عن عينة، من عينات أثر الواقع في الفكر. ففي سياق إفادته أنّ الفقراء من أهل العمران، همّ المهتمون بالكيمياء والمدافعون عن صحتها، لا الأغنياء، ذكر أنّ ابن سينا (ت427هـ/1037م) القائل باستحالتها، كان عليّة الوزراء، فهو من أهل الثروة والغنى، والفارابي (ت339هـ/950م) القائل بإمكانها، كان من أهل الفقر المعوزين⁽⁹⁶⁾.

و. علم الغيب

لا ينفي ابن خلدون أنّ النفس الإنسانيّة مستعدّة لإدراك الغيب، حينما تغرق في عالم الباطن، وتنفصل عن الجثمانيات، فيكون لها هناك اتصال بالذوات التي فوقها من الملا الأعلى. وبقوة

وقد تحدّث عنها، باعتبارها مادة علميّة، من فروع الطبيعيات، واهتمّ بها المتقدمون كثيرًا⁽⁹²⁾.

د. التجارة

يرى صاحب "المقدمة" أنّ أكثر طرق التجارة ومذاهبها، إنما هي تحليلات للحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. وإن كانت المغالبة في البيع من باب المقامرة، فقد شرعت، لأنها ليست من باب أخذ مال الغير مجّانًا. وحسب ابن خلدون، من مواصفات التاجر الناجح، واقعياً واقتصادياً، أن يكون "جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المماحكة، مقدماً على الحُكّام". وخلق التجارة، حسب رأيه، بعيدة عن المروءة، من المكايسة، ومعاناة البيع والشراء، وجلب الفوائد والأرباح، بالتحذلق وممارسة الخصومات، والغشّ، والأيمان الكاذبة. وفي نظر ابن خلدون "أهل النصفه قليل. فلا بدّ من الغشّ، والتطفيف، المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح.. ومن الجحود والإنكار المسحت لرأس المال..". وهذه ليست من خلق الملوك والأشراف. ولذلك قلّ من يشتغل بها منهم. ومن البديهيّ، أن ابن خلدون يعرف أنّ الرسول الأعظم امتهن التجارة، وأنّ من التجار أفاضل. ولذلك، عقّب على ما قاله في توصيف واقع قطاع التجارة، أنّه قد يوجد من التجار من ليس له خلق المماحكة، والغشّ، والخلافة، "لشرف نسبه وخلاله". ولكنّ

(93) -المقدمة 2/69، 84-85، 89

(94) -موسوعة الحديث، الترمذي 1209 ص1772

(95) - انظر مثلاً: روجي الخالدي: الكيمياء عند العرب

(96) -المقدمة 2/338-339

(92) -المقدمة 2/82، 102، 270

لمنعهم من خبر السماء كما ذُكر في القرآن، والكُهان إنما يستمدون الأخبار من الشياطين. وليس تفسير انقطاع الكهانة في عصر النبوة، حسب رأيه، إلا لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يخفى معه كل نور، ولأن وجود النبوة لا بد له من وضع فلكي يقتضيه. وفي تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التي دلّ عليها. ونقص ذلك الوضع عن التمام، يقتضي وجود طبيعة ناقصة، من ذلك النوع⁽¹⁰¹⁾.

ويعتبر ابن خلدون العرفان دون الكهان، لأن الكاهن لا يحتاج في رفع حجاب الحسن إلى كثير معاناة، والعرفان يعاني في العكوف على المرئي البسيط، حتى يبدو له مُدركه الذي يُخبر به عنه، وغيبه هذا أخفّ من غيبه ذلك⁽¹⁰²⁾.

ويعتبر صاحب "المقدمة أنّ" الزجر" قوة في النفس، تبحث على الحرص والفكر، فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع. فيبعثها الزاجر في البحث، مستعيناً بما رآه أو سمعه. فيؤديه ذلك إلى إدراك ما⁽¹⁰³⁾.

أما صناعة "خطّ الرمل"، فهي، وإن كثرت في العمران، ووُضعت فيها التآليف، واشتهر فيها الأعلام من المتقدمين والمتأخرين، فإنها صناعة كثير من البطالين للمعاش في المدن، ومستندها ليس إلا أوضاعاً تحكّمية، وأهواءً اتفاقيّة، ولا دليل يقوم على

الروحانيات، تظهر لها صور الموجودات وحقائقها. فتقتبس منها علومًا. ثم ترجع إلى عالم الحس. وتُخبر بما رأته⁽⁹⁷⁾. وهذا ما جعل البعض يذهب إلى أن ابن خلدون استطاع، مع عقلية الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية "فهي ليست ظاهرة خارقة، إذ هي مستمدة من الروح البشري ذاته". وبهذا كاد أن يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية⁽⁹⁸⁾.

في هذا السياق، ووفق مبدأ الغيبة عن الحسن من عدمها، أقرّ صاحب "المقدمة"، صنائع في المجال، وأبطل أخرى. وأكد على أنّ الغيوب لا تُدرك بصناعة، البتة، ولا سبيل إلى تعرّفها، إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحسن إلى عالم الروح⁽⁹⁹⁾. ويعتمد ابن خلدون الواقع حُجّة، على أنّ الاطلاع على الغيب، من البشر غير الموحى إليهم، جائز، ولا يسع أحداً جحده ولا إنكاره، مثل "الكهانة" و"العرفان"، و"الزجر"، و"خطّ الرمل"، و"التنجيم"⁽¹⁰⁰⁾.

لقد أثبت ابن خلدون أن "الكهانة" من خواص النفس الإنسانيّة، ولهذه النفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها. فالكُهان قادرون على إدراك الغيبات. وينفي زعم بعضهم، أنّ الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة، بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشُّهْب بين يديّ البعثة، وأنّ ذلك كان

(97) -المقدمة 219/1-220

(98) -ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ص 81

(99) -المقدمة 231/1

(100) -المقدمة 218/1

(101) -المقدمة 211/1-213

(102) -المقدمة 220/1

(103) -المقدمة 220/1-221

كذب العلم الحديث مذهب ابن خلدون هذا، واستوت هذه الصنعة علمًا يُدرّس، كسائر العلوم الأخرى، والمسلمون يتطلعون إليه، دون أن يمسّ قلوبهم شكّ في قدرة الله القاهرة، ولا علمه غير المحدود.

ز. الغناء

على خلاف الفقهاء، يذهب ابن خلدون إلى أنّ ازدهار الحضارة، ورفي فنّ الغناء، صنوان. فصناعته آخر ما يحصل في العمران من الصنائع، لأنّها كمالية، وليس لها من وظيفة إلا الترفيه والسعادة. فنّ الغناء، عنده، مناسب لتركيبية البشر، بل الخليقة الناطقة وغير الناطقة. وصناعته أول ما ينقطع من العمران، عند اختلاله وتراجعته. وبذلك فسّر هجرة المغنّين من الفرس والروم إلى الحجاز. فسبب ذلك "استيلاء الترف على العرب المسلمين، من خلال غنائم الأمم، والتنعم بنضارة العيش" (106).

خاتمة

إنّ ما تناولناه من تحليلات وأمثلة، صنفناها ضمن مادة "علم الاجتماع الديني"، وكان مركزها مقدمة ابن خلدون، المضغوطة بالكثافة التوصيفية والاستقرائية، بقدر ما رآها البعض منقطعة تمامًا عن الأرضية الدينية، منهجًا وموضوعًا، ومخرجة صاحبها من البيئة التي عاش فيها، وجاعلة إيّاه، وهو الفقيه والقاضي الشرعي، مفسّرًا مادّيًا للتاريخ، يؤمن بالدين، لكن لا يُفحمه في نظريته عن مجرى التاريخ

شيء منها، ولا شيء في الحديث، يقرّ مشروعيتها، حتى قوله ﷺ: "كان نبيّ يُحطُّ فَمَن وافق خطّه فذاك" (104)، فتأويلاته لا تفيد شيئًا في ذلك (105).

ولا يُقرّ ابن خلدون صناعة النجوم، التي يرى أصحابها "أنهم يعرفون الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية، مفردة ومجمعة. وينفي ذهاب بعضهم إلى أنّها كانت بالوحي، لأنّ الأنبياء أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرّضون للإخبار عن الغيب، إلا أن يكون عن الله. ولا ينكر، في الوقت نفسه، أنّ هذه الصنعة صحيحة في ذاتها، متشعبة، كثيرة التفرّع، عصية على الفهم. وابن خلدون، وإن لفت الانتباه هنا، بإكثاره من الأدلة النقلية والعقلية الكلامية، في المنع والتحريم، على غير عادته، فإنه حكّم الأثر السيئ لهذه الصنعة، في العمران الإنساني، بما تبعث في عقائد العوامّ والعزائم من الفساد. ولم يبلغ صاحب "المقدمة" هنا رتبة عالية في الإقناع، حسب رأينا، لأنّ موقفه لم يسلم من تناقض، ثمّ إنه نظر إلى آثار هذه الصناعة نظرًا أحاديًا. فلم يُرِ إلا الوجه السيئ، وسكّت عن أنّ من ثمراتها، بعث التفاؤل وجلب السعادة، التي ركّز عليها كثيرًا، وذكر طرقًا لتحصيلها، هي أسوأ من التنجيم، مثل التملق. وقد صوّر لنا الإقبال على تعلّم هذا القلم بشكّل مبالغ فيه، حتى يبيّن أنّه مهجور ومنبوذ. ونسي أنّ صناعات مما ذكر أشدّ "ظلامية" من هذه.

(104) - موسوعة الحديث، مسلم ح 537 ص 761

(105) - المقدمة 1/228-230

(106) - المقدمة 2/130-135

لقد حاولنا أن ندقق في مقارنة ابن خلدون العُمرايَّة، الجدليَّة، الاجتماعيَّة. فركّزنا على المسائل الدينيَّة. وليس ذلك لاعتقادنا أن المقدمة لها بُعد ديني، كما يرى ذلك بعضهم، وهو بجانب للصواب، بل لأننا اخترنا جانب علم الاجتماع الديني في الكتاب. فاقترضنا منّا ذلك أن نغوص على المواضيع الدينيَّة، أو ذات العلاقة. ونحن مع الذين يقولون إن ابن خلدون، إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من الآيات القرآنية، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله. ولعلّه يذكرها فقط، ليلفت الانتباه إلى أنّ فهمه وتفسيره للمسألة موافق لنصوص الشرع.

إننا حاولنا ألا نتعامل مع "المقدمة" على أنّها مقارنة مقدّسة ومعصومة، بقدر اجتهادنا أن يكون عملنا جمع شتات التوصيف والتحليل، مقترناً بالتفكيك، والتحليل، والنقاش. ونُقِرّ مع الوردية، أنّ علم الاجتماع الخلدوني، على الرغم من عيوبه الكثيرة، هو أقرب إلى فهم مجتمعنا من أيّ علم اجتماع آخر. فهو قد نشأ في أكناف المجتمع العربي، واستمدّ إطاره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه. ونسانده، مطلقاً، في أنّ هذه البذرة الخلدونية في حاجة إلى أن تُلّح بما ظهر ولا يزال، من نظريات، ومفاهيم اجتماعية جديدة. ونضيف أنّ الشأن الديني، وكلّ ذي علاقة به، في حاجة ماسّة، اليوم، إلى أن يُفهم، ويُطوّر، وفق المنهج الخلدوني وما بعده، مما لا يصادم المعتقد والثوابت. فيكون قطاعاً حياً، مثمراً، يتقدّم بالمجتمع، لا العكس.

البشريّ إلا قليلاً، ولا يعبأ كثيراً بالمؤثرات اللاماديَّة، فإنّ آخرين أكّدوا أنّ ابن خلدون يبقى ابن الإسلام، ووليد البيئة الإسلاميَّة الشرعيَّة. وتبقى مقدّمته على مستوى الفكر، ومستوى الحياة، ثمرة من ثمارها الطيبة. وقد حاول بعض أصحاب هذا الموقف، أن يردّوا على من رأى في مقدمة ابن خلدون، انفصاماً عن الذات والثقافة. وكان من الردود، أنّ الرجل، لئن كان غير ملّم تماماً بالمنهج القرآنيّ في تفسير الواقعة التاريخية، لأسباب، منها جدّة علم تفسير التاريخ، حينها، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول، فإنه كان من جهة أخرى، على إلمام تامّ بمعطيات كتاب الله المجيد، في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة التي تضمّنها. وهنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية، في مساحات واسعة من فصولها، والتزاماً بما في الوقت نفسه (107). ولا يقلل من قيمة محاولة ابن خلدون، أنه كان متبعاً ومبتدعاً في الآن ذاته، مثله في ذلك مثل كبار المفكرين، إلا أنه من المهمّ أن نذكر أنّ "الابتداع ينبي حتماً على الاتباع، وإلا كان جهلاً إن لم يكن وحيّاً. غير أن الاتباع لا يسفر حتماً عن الأصالة والنبوغ والابتداع. وهنا نقطة الاختلاف... لو كان فكره غريباً عن مسار الفكر الإسلامي ما نفعنا بشيء" (108).

(107) - راجع، مثلاً، عماد خليل: ابن خلدون إسلامياً

ص 7-8

(108) - العروي: مفهوم الدولة ص 133

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

*الكتب

-الباقلايني(أبو بكر): الانتصار للقرآن. تحقيق: محمد عصام القضاة. ط1 دار ابن حزم بيروت1422هـ/2001- بن غضبان (فؤاد): مدخل إلى الجغرافيا الاجتماعية. دار اليازوري العلمية الأردن1439هـ/2018

-بوتول(غاستون): ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية. تعريب: عادل زعيتر. ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1404هـ/1984 - الجاحظ(عثمان): الحيوان. تحقيق وشرح: عبدى السلام هارون ط2 مكتبة الحلبي1386هـ/1967- ابن حزم(علي): رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق: إحسان عباس. ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1407هـ/1987 -حسين(طه): فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. تحليل ونقده. تعريب: محمد عبد الله عنان. ط1 مطبعة الاعتماد مصر 1323هـ/1925-حسين (محمد الخضر): حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية. مؤسسة الهداوي القاهرة. 1434هـ/2013- الخالدي(روحي): الكيمياء عند العرب. ط. الهداوي 1435هـ/2014 -الخريجي (عبد الله): علم الاجتماع الديني. ط2 رامتان جدة 1410هـ/1990

-ابن خلدون (عبد الرحمان) المقدمة. تحقيق: عبد الله محمد درويش. ط1 دار يعرب دمشق1425هـ/2004لباب المحصل في أصول الدين. ط1 دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية 1416هـ. /1996-خليل(عماد): ابن خلدون إسلامياً. ط1المكتب الإسلامي بيروت دمشق 1304هـ/1983-الخوري (فؤاد إسحاق): مذاهب الانثربولوجيا وعبقريه ابن خلدون. ط دار الساقى 1413هـ/1992 -رضا (محمد رشيد): الفتاوى. دار الكتاب الجديد 1426هـ/2005 - أبويزيد(منى): الفكر الكلامي عند ابن خلدون. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت1417هـ/1997 -الطبري(محمد): تاريخ الأمم والملوك. اعتناء: أبو صهيب الكرمي. ط. بيت الأفكار الدولية. د.ت. -ابن عاشور (محمد الطاهر): تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة. ط2 دار سحنون - دار السلام تونس مصر 1429هـ/2008 -ابن عاشور (محمد الفاضل): المحاضرات المغربية. جمع وإعداد: عبد الكريم محمد. الدار التونسية للنشر د.ت. - عدني(إكرام): سوسبولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. ط1منتدى المعارف بيروت1434هـ/2013- العروي (عبد الله): مفهوم الدولة. ط10 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1435هـ/2014- مبارك (زكي): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. ط هنداوي القاهرة 1433هـ/2012 - المسعودي(علي): التنبيه والإشراف. تصحيح ومراجعة: عبد الله إسماعيل الصاوي.. مكتبة المثني

بغداد 1357هـ/1938-المقريزي (أحمد): الخطط
المقريزية. تحقيق: محمد زينهم - مديحة الشرقاوي.
مكتبة مدبولي 1418هـ/1998 -النسائي(أحمد):
السنن الكبرى. تحقيق وتخرىج: حسن عبد المنعم
شليبي. ط1مؤسسة الرسالة بيروت1421هـ/2001
-نصار (ناصر): الفكر الواقعي عند ابن
خلدون. ط1دار الطليعة بيروت 1401هـ/1981
-هيرفيه(دانيال) وآخران: سوسيولوجيا الدين. ترجمة:
درويش الحلوجي. ط1المجلس الأعلى للثقافة القاهرة
1426هـ/2005-الوردي(علي): منطق ابن
خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ط2دار
كوفان لندن1415هـ/1994 -اليعقوبي(أحمد):
كتاب البلدان. المكتبة المرتضوية. العراق
1337هـ/1918

*الموسوعات-موسوعة الحديث الشريف. ط.
دار السلام الرياض.دت.

*المواقع الإلكترونية

www.mominoun.com

art.uobabylon.edu.iq

alarab.co.uk