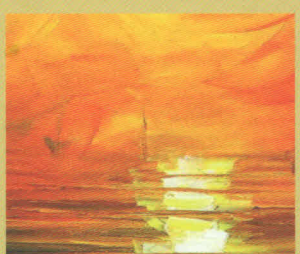
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ترجمـــات (١٥)



ابن خلدون

سيد فريد العطاس

ترجمة
محمد صلاح علي

nama-center.com

ابن خلدون
المؤلف: سيد فريد العطاس / ترجمة: محمد صلاح علي

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات

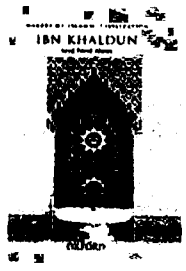
بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
فريد/ سيد
ابن خلدون، سيد فريد العطاس (مؤلف)، محمد صلاح علي (مترجم)
٢٥٦ ص، (ترجمات؛ ١٥)
بيليوغرافيا ٢٤٣- ٢٥٦
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. علماء الإسلام. ٢. ابن خلدون. أ. العنوان. ب. السلسلة.

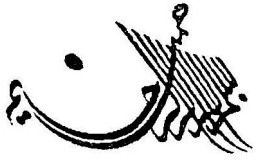
ISBN: 978-614-431-714-3

لطلبات الشراء البريدية
الرجاء الاتصال على:
٠٠٢٠١٠٠٠٧٥٤٠٦٦
Info@kutubkom.com



هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:
Ibn Khaldun
Author: Syed Farid Alatas
Publisher: Oxford University Press 2013
© 2012 Oxford Center for Islamic Studies

ابن خلدون



المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٩
تصدير	١٩
شكر وتقدير	٢٣
١- سيرة ابن خلدون وشخصيته	٢٥
٢- ابن خلدون وعلم الاجتماع الإنساني	٦١
٣- ابن خلدون والتعليم والمعرفة	١٣٧
٤- تلقي ابن خلدون	١٦٩
٥- قراءات أوسع والأعمال المذكورة في الكتاب	٢١٩

صناع الحضارة الإسلامية

محرر السلسلة: فرحان أ. نظامي

تُنشر وتُوزع هذه السلسلة، التي أعدَّها مركز أوكسفورد للدارسات الإسلامية، من خلال مطابع جامعة أوكسفورد (الهند). تهدف الكتب الموجودة في هذه السلسلة، والتي كتبها علماء متميزون في المجال، إلىٰ توفير مقدمات عن الشخصيات البارزة في تاريخ الحضارة الإسلامية؛ حيث ستعمل كنقطة مرجعية أولىٰ وأساسية في دراسة هذه الشخصيات والأحداث والأفكار التي شكلت العالم الإسلامي والمصادر الثقافية التي ما زال المسلمون يعتمدون عليها حتىٰ الآن.

مقدمة المترجم

تعد إضافةُ أي جديد في حقل الدراسات الخلدونية أمرًا في غاية الصعوبة، حيث إنه قد مرَّ الآن علىٰ وفاة ابن خلدون ما يزيد عن ستة قرون، كُتبت فيها العديد من الدراسات في تأييد ونقد وتفنيد وشرح والتعليق علىٰ ما جاء به ابن خلدون في أعماله، وخاصةً المقدمة، التي كانت مركز البحث؛ فنجد -علىٰ سبيل المثال- الدكتور فريد جحا قد عدَّ ما يقارب ٤٠٠ دراسة عن ابن خلدون في ببليوغرافيته التي أعدَّها، ونجد الضعف تقريبًا لدىٰ الدكتور محمد عبد العزيز نجاحي في كتابه «ابن خلدون في الكتابات المعاصرة، مدخل ببليوغرافي».

ومع ذلك، كانت إضافة الدكتور السيد فريد العطاس في هذا الكتاب -وفي غيره من الكتب عن ابن خلدون- قيِّمةً جدًا؛ حيث استطاع أن يقدم لنا مدخلًا مبسطًا وميسرًا لقراءة ابن خلدون، ووضع فيه خلاصة دراساته التي عكف فيها علىٰ محاولة دمج ابن خلدون في العلوم الاجتماعية الحديثة، باعتباره مصدرًا حقيقيًّا للمناهج والمفاهيم، كماركس وفيبر ودوركهايم وغيرهم من المفكرين الغربيين، وليس مجرد واجهة، والاكتفاء بإشارات عابرة عنه.

• أولًا- لمحة عن السيد فريد العطاس:

السيد فريد العطاس عالم اجتماع ماليزي، وهو أحد أبناء السيد حسين العطاس عالم الاجتماع الماليزي الشهير ومؤسس حزب شعب المالايو، وأحد أعلام الفكر الاجتماعي في شرق آسيا. أنهىٰ فريد العطاس دراساته العليا في جامعة جون هوبكنز في الولايات المتحدة، وعمل رئيسًا لقسم الدراسات الماليزية في جامعة سنغافورة الوطنية من ٢٠٠٧ حتىٰ ٢٠١٣، ثم أستاذًا مشاركًا في قسم علم الاجتماع بنفس الجامعة.

• ثانيًا- منجزاته العلمية:

السيد فريد العطاس من الكتاب غزيري الإنتاج؛ فله العديد من الأوراق البحثية والمقالات العلمية التي نشرها بَدءًا من ثمانينيات القرن العشرين وحتىٰ العامين الماضيين عندما صدر له كتابَي «ابن خلدون» و«تطبيق ابن خلدون»، له العديد من مساحات الاهتمام البحثي؛ منها: سوسيولوجيا الإسلام، والنظرية الاجتماعية، والدين والإصلاح، وحوار الأديان، وغيرها.

تعد مساهمات السيد فريد العطاس في النظرية الاجتماعية ذات قيمة عالية؛ حيث تتركز مساهماته حول حالة العلوم الاجتماعية والإنسانية في المجتمعات النامية بشكل عام، وخاصةً المجتمعات الآسيوية، وتدور معظم دراساته في هذا الصدد حول نقد المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية، والتحرك في سبيل إنتاج حالة بديلة لها.

فنجده يتحدث عن «التبعية الأكاديمية» في الجامعات الآسيوية للأُطُر المعرفية الغربية، وشيوع «العقل السجين» لدىٰ مفكري العالم الثالث، والذي يمنعهم عن التحرك خارج السياق الغربي للعلوم الاجتماعية، ويقف حائلًا بين تطوير اقترابات نظرية خاصة بالمجتمعات النامية، ومناسبة لها ولخصائصها المميزة لها عن الغرب؛ فيدفعهم عقلهم السجين إلىٰ استجلاب المفاهيم والاقترابات النظرية الغربية دون النظر إلىٰ مدىٰ ملائمتها للواقع في بلدانهم[1].

ينقله هذا إلىٰ البحث عن بدائل يستطيع من خلالها كسر المركزية الأوروبية، والانتقال إلىٰ مناخ أكاديمي تتعامل فيه الحضارات بحالة تفاعل متبادل وليست حالة هيمنة إحداها علىٰ الأخرىٰ؛ فيتحدث عن فكرة «التوطين»؛ توطين العلوم الاجتماعية في الأطر الثقافية الخاصة بكل مجتمع وكل حضارة؛ فيستخدم الأكاديميون مفاهيم واقترابات وأُطُر نظرية مستقاة من الخبرة التاريخية الخاصة بمجتمعاتهم، وليس التراث الغربي للعلوم

---

(١) On the Indigenization of Academic Discourse, Syed Farid Alatas, Alternatives: Global, Local, Political, Vol.18, No.3 (Summer 1993), pp. 307-338.

- Colonization of the Social Sciences and the Structure of academic dependency, Syed Farid Alatas,, Replika, 1991.

- Academic Dependency in the Social Sciences, Syed Farid Alatas, American Studies International, Vol.38, No.2 (JUNE 2000), pp.80-96.

- On Eurocentrism and Laziness: The Thought of José Rizal, Syed Farid Alatas, Global Asia, 2011, 6/1, 96-100.

الاجتماعية. ويقدم بجانب ذلك فكرة «الخطابات البديلة» كمحاولة للتوطين؛ فتدعو فكرة الخطابات البديلة إلىٰ «إنشاء إبداع فكري ذاتي وعلوم اجتماعية مستقلة، والتحرر من المعرفة الاستعمارية في هذه العلوم»[1].

ونجد محاولةَ العطاس تنفيذ ذلك من خلال دراساته عن ابن خلدون وسعيد النورسي؛ حيث يحاول في مجموعة من الكتب والدراسات[2] إعادةَ النظر إلىٰ ابن خلدون كمصدر للمناهج والمفاهيم في علمي الاجتماع والتاريخ، ومحاولته وضع خطة

---

(١) (الخطاب البديل في العلوم الآسيوية، رد علىٰ المركزية الأوروبية، محمود الذوادي؛ مجلة إضافات، العدد التاسع/شتاء ٢٠١٠، ص: ١٨٤).

(٢) - A Khaldunian perspective on the dynamics of Asiatic societies, Syed Farid Alatas, Comparative Civilizations Review, 1993, 29-51.

- A Khaldunian exemplar for a historical sociology for the south, Syed Farid Alatas, Current Sociology, 2006/5/1, 397-411.

- Ibn Khaldun and contemporary sociology, Syed Farid Alatas, International Sociology Review of Books Vol.21 No.6, National University of Singapore, 2006, 782-795.

- The Historical Sociology of Muslim Societies Khaldunian Applications, Syed Farid Alatas, International sociology, 2007/6/1, 267-288.

- Aplying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology, Syed Farid Alatas, Routledge, 2014.

- Introduction to the political economy of Ibn Khaldun, Syed Farid Alatas, The Islamic quarterly v.45/4, 307-324.

- Ibn Khald?n and the Good Mad?na, Syed Farid Alatas, Islam and Civilisational Renewal, 2013, 529-574.

لتحويل النورسي إلىٰ نقطة انطلاق لما أسماه «علم كلام اجتماعي»[١]، وكان له بعض الإسهامات حول نقد الممارسات التدريسية للعلوم الاجتماعية في الجامعات الآسيوية، وكيفية تأسيس مسار تدريسي بعيد عن المركزية الأوروبية[٢].

بجانب ذلك، قدم العطاس نقدًا لمحاولات مماثلة بهدف تطويرها، كان أبرزها نقده لفكرة «تقديس» العلوم الاجتماعية وإنتاج ما يُعرف بالاقتصاد «الإسلامي»، و«أسلمة» المعرفة[٣].

---

(١) - An agenda for Nursi studies, Syed Farid Alatas, Asian Journal of Social Science, V.38/4, 523-531.

- Justice, Balance and the Social Order in the Thought of Bediuzzaman Said Nursi, Syed Farid Alatas, International Bedi■zzaman Symposium Papers in Turkey (English), 2007.

- Prophethood, the Ahl al-Bayt and the Ideal of Excellence in Nursi s Thought, Syed Farid Alatas, International Bedi■zzaman Symposium Papers in Turkey (English), 2013.

(٢) - Teaching Social Theory as Alternative Discourse, Syed Farid Alatas, Economic and Political Weekly, 2011, 46/48-54.

- Rethinking the Teaching of the Social Sciences, Syed Farid Alatas, in: Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism, Sage, 2006.

- Teaching classical sociological theory in Singapore, Syed Farid Alatas, Vineeta Sinha, Teaching Sociology, 2001/7/1, 316-331.

(٣) - The sacralization of the social sciences, Syed Farid Alatas, Archives de sciences sociales des religions, 1995/7/1, 89-111.

- Development Theory: The Case of Islamic Economics, Syed Farid Alatas, 2000, The Muslim Ummah: challenges, Directions & Reflections.

كتب السيد العطاس كذلك في موضوعات أخرىٰ، كانت أقل مركزية في خطابه لكنها كان لها اتصال بشكل أو بآخر بفكرة الهيمنة الغربية؛ فكتب عدة دراسات عن الدولة ما بعد الكولونيالية، ودرس بشكل خاص حالتَي إندونيسيا وماليزيا، وكيف نشأت الدولة ما بعد الكولونيالية فيها، ونظر في إمكانية تطوير اقتراب «الكليبتوقراطية؛ نظام حكم اللصوص» كمُعبِّر عن نظم الحكم في الدول من هذا النوع[١].

وله أيضًا بعض الدراسات المهتمة بحوار الأديان والحضارات، في محاولة منه لتأسيس مناخ تواصلي بين الحضارات لكسر الهيمنة الأوروبية علىٰ الأروقة الأكاديمية؛ فنجده يتحدث عن دور العلوم الإنسانية في تسهيل الحوار بين الأديان والحضارات[٢]، وتحدث كذلك عن الإسلام وموقفه من الحوار وعلاقته بالأديان الأخرىٰ[٣].

---

(١) - The Post-Colonial State: Dual Functions in the Public Sphere, Farid Alatas, Humboldt Journal of Social Relations, Vol.23, No.1/2, ASIA (1997), pp .285-307.

- Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia, Syed Farid Alatas, Palgrave Macmillan UK, 1997.

(٢) - Eurocentrism and the Role of the Human Sciences in the Dialogue among Civilizations, Syed Farid Alatas, 2002, 7/6: 759-770.

(٣) - From Jämi'ah to University Multiculturalism and Christian-Muslim Dialogue, Syed Farid Alatas, Current Sociology, 2006, 112-132.

- An Islamic Perspective on the Commitment to Inter-Religious =

● ثالثًا- السيد فريد العطاس وابن خلدون:

يرىٰ السيد فريد في ابن خلدون أحدَ مؤسسي العلوم الاجتماعية المعاصرة، وينتقد الأكاديميا الحديثة في عدم اهتمامها به، والتوقف عند مجرد النظر إليه كرائد لعلم الاجتماع دون الإفادة من إنتاجه وتطويره واستخراج اقترابات نظرية من أعماله أكثر تفسيرية، وتطبيقها علىٰ حالات تجريبية وتاريخية.

ولذلك أخذ علىٰ عاتقه القيامَ بجزء من هذه المهمة؛ فعمل بشكل نظري علىٰ إنتاج ابن خلدون، وكيفية دمجه في العلوم الاجتماعية الحديثة، وما العقبات التي تواجه ذلك، ثم أتبع ذلك بمحاولات تطبيقية لمنهج ابن خلدون علىٰ حالات دراسية أخرىٰ غير الشمال الأفريقي الذي اعتنىٰ به ابن خلدون في المقدمة وكتاب العبر، مثل المجتمعات الآسيوية[1]، والدولة الصفوية في إيران والعثمانية في تركيا كما في الكتاب الموجود بين أيدينا، ثم توَّج أعماله عن ابن خلدون بكتابه الأخير «تطبيق ابن خلدون: استرجاع تراث ضائع في علم الاجتماع»؛ الذي فصَّل فيه عن ابن خلدون

Dialogue, Syed Farid Alatas, International Institute of Advanced Islamic Studies, 2008.

- Islam and Dialogue Among Civilizations: Prerequisites and Preparations, Syed Farid Alatas, 2004, International Bedi■zzaman Symposium Papers in Turkey (English).

(١) A Khaldunian perspective on the dynamics of Asiatic societies.

ونظريته وقام بتطبيق نظرياته علىٰ العديد من الموضوعات التي تحدث فيها قبل ذلك؛كالدولة الصفوية والعثمانية، وتوسع في دراسة الدول العربية الحديثة من المنظور الخلدوني كحالتَي المملكة السعودية وسوريا[1].

● رابعًا- عن الترجمة:

آثرنا في هذه الترجمة الالتزام بكل ما قدَّمه الكاتب من دون أي تحريف أو تغيير، وإن كانت ترجمتُنا ليست ترجمة حرفية، حيث قمنا بتعريب بعض المصطلحات القليلة التي استخدمها الكاتب، في محاولة منا للتسهيل علىٰ القارئ العربي استيعابَ مضمون الكتاب، وحاولنا في الهوامش التعبير عن بعض الآراء التي لم يذكرها الكاتب في بعض النقاط التي ثار حولها الجدل في حقل الدراسات الخلدونية.

أود أن أعبر في ختام هذه المقدمة عن امتناني لإدارة «مركز نماء للبحوث والدراسات» علىٰ تبنِّيها لهذه الترجمة، وإخراج أول ترجماتنا، لتصلَ إلىٰ أيدي القراء العرب، جعلَه الله في ميزان حسناتنا وحسناتهم، «وفوق كل ذي علم عليم».

محمد صلاح علي

القاهرة

١٥/ ١٠/ ٢٠١٦م

(١) Applying Ibn Khaldun, 2014.

إلىٰ ابنتي؛ عفرا

تصدير

كان ابن خلدون أحد أبرز العلماء المسلمين في عصر ما قبل الحداثة، فقد أنشأ علمًا كاملًا أسماه «علم الاجتماع الإنساني» أو «علم العمران البشري»، كان له تأثير ضعيف علىٰ تطور الفكر الإسلامي لقرون عدة، إلا أنه أعجب المفكرين الأوروبيين بشدة من القرن التاسع عشر فصاعدًا، وعدَّه بعضهم رائدًا لعلم الاجتماع وعلوم اجتماعية حديثة أخرىٰ.

ويُشكل «*كتاب العبر*» تاريخَه عن العرب والبربر، ومقدمته له «*المقدمة*» مساهماتِه الرئيسية في العلوم الاجتماعية؛ فبينما ينقل كتاب العبر الوقائعَ التاريخية، تقوم المقدمة بمناقشة الأسباب الكامنة لها، أو ما يسمِّيه ابن خلدون بـ«حقيقة التاريخ»؛ فحقيقة التاريخ والأسباب الكامنة تشكِّل العلمَ الجديد الذي اصطلح عليه ابن خلدون بعلم الاجتماع الإنساني، ويوجد وصف تفصيلي لهذه الأعمال ولأعماله المتبقية الأخرىٰ -وخاصةً سيرته- في نهاية الفصل الأول.

يعد هذا الكتاب مدخلًا لعلم ابن خلدون الجديد، مركزًا علىٰ نظريته لقيام وسقوط الحضارات، ويقدم أيضًا مناقشة شاملة عن

أفكاره حول التعليم والمعرفة، وعن المجتمع، وأخيرًا -بعد العرض التاريخي لكيفية تلقي أفكار ابن خلدون في عصره وفي العصورَ الحديثة- يقدِّم الكتاب مناقشة مختصرة عن كيفية تطوير أفكاره في إطار الإنسانيات والعلوم الاجتماعية المعاصرة.

ينقسم هذا الكتاب إلىٰ ستة فصول؛ الفصل الأول يقدم عرضًا قصيرًا عن نسبه وحياته، والتأثيرات الاجتماعية علىٰ فكره، والسياق المعرفي الذي فكَّر وكتب فيه؛ فالقرن الرابع عشر الذي عاش فيه اختلف اختلافًا كبيرًا عن أي عصور سابقة عرفها؛ فالمغرب (يعني الشمال الغربي لأفريقيا) في عصور سابقة تمتع باقتصاد سوقي متطور بشكل جيد وينمو بشكل ثابت نحو رأسمالية مركنتيلية [إتجارية]، هذا الرخاء -وخاصةً بسبب تجارة الذهب- قاد إلىٰ نشأة مدن ثرية، وثقافة علمية وفنية مزدهرة، لكن في وقت ميلاد ابن خلدون، كان المغرب قد تشظَّىٰ سياسيًّا، وركد اقتصاديًّا، وتحت تهديد دائم من الغزو والنهب البدوي، وبالطبع أثَّرت هذه الظروف علىٰ تفكير ابن خلدون عن نشأة وسقوط الدول.

يركِّز الفصل الثاني علىٰ علم ابن خلدون الجديد. لقد كان اقترابه وضعيًّا أكثر منه معياريًّا، حيث كان مهتمًّا بدراسة الدولة والمجتمع كما هما، وليس كما يجب أن يكونا، وفي هذا الإطار، ابتعد ابن خلدون عن الشكل المسيطر علىٰ الكتابات عن الدولة والمجتمع، وغطىٰ عرضُ أفكاره هذا بعضَ الجوانب المنهجية لعلمه بجانب خصائصه الرئيسية.

يتجه الفصل الثالث للحديث عن أفكار ابن خلدون عن التعليم والمعرفة؛ مثّل تصنيف العلوم في التعليم الإسلامي التقليدي دليلًا للراغبين في فهم نطاق العلوم الموجودة، وعلاقتها ببعضها البعض، ولذلك كان هناك بُعدٌ تربويٌّ لتصنيف العلوم؛ فيتم شرح تصنيف ابن خلدون للعلوم، وتمييزُه بين العلوم النقلية والعقلية، ونقاط قوة وضعف مشروعه، وأفكاره عن القدرة علىٰ التعلم، والذاكرة، والمناهج، والمعلمين القساة، وانتشار وعمق التعليم. لقد كان ملاحِظًا بقوة العلاقةَ بين التعليم والمجتمع، وقد رأىٰ أن للتعليم مهامًا متعددة.

يُحصي الفصل الرابع ويُحلل تلقي واستهلاك أعمال ابن خلدون في العالم الإسلامي ما قبل الحداثة، وفي الأكاديميا الغربية وفي العالم الإسلامي المعاصر.

يشير الفصل الخامس إلىٰ نقطة أنه علىٰ الرغم من وجود نظرية اجتماعية منهجية في أعمال ابن خلدون، إلا أنه لم يكن هناك اهتمامٌ كافٍ به في الكتب الدراسية التمهيدية عن تاريخ العلوم الاجتماعية المختلفة، وعن الموضوعات الأكثر تخصصًا والتي يتصل بها علم ابن خلدون بشكل واضح، وأناقش إمكانية تطوير علم اجتماع خلدوني من خلال المزج بين رؤيته النظرية وبين تلك الخاصة بالعلوم الاجتماعية الحديثة.

يقدم الفصل السادس -بجانب قائمة الأعمال المذكورة في الكتاب- عرضًا للإصدارات والترجمات المختلفة لأعمال

ابن خلدون إلىٰ اللغات الأوروبية وغير الأوروبية، ويقدم أيضًا قائمة مختصرة من الأعمال الرئيسية ذات الصلة بالموضوعات المغطاة في هذا الكتاب، بالعربية والإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرىٰ.

وفي اتِّساق مع التنسيق العام لهذه السلسلة، قلَّلت الحواشي والمعلومات في المراجع إلىٰ الحد الأدنىٰ، بحيث يوجد تفصيل ببليوغرافي كافٍ في قائمة الأعمال المذكورة في نهاية الكتاب، وقد سمحت لأسماء الكتب والمصطلحات التقنية -بهدف تجنب الأخطاء في تعريف الأشخاص- بالخروج علىٰ عُرف السلسلة لدرجة الترجمة الصوتية لأسماء معينة بجانب الاستخدامات التخصصية لكلمات عربية، وتُذكَر التواريخ طبقًا للتقويم الإسلامي (الهجري) متبوعة بالموافق المسيحي أو الميلادي.

شكر وتقدير

منعتني القيود الصارمة حول الهوامش عن الإشارة بشكل كامل كما أردت إلىٰ مدىٰ كوني مدينًا للإنتاج البحثي الماضي والقريب والحاضر عن ابن خلدون، ورغم ذلك أرجو من زملائي المتخصصين في هذا المجال أن يلاحظوا إشاراتي لأعمالهم أو أعمال الآخرين، ويعذروا أي إغفال في فصل «القراءات الأوسع» وقائمة «الأعمال المذكورة».

وأود أن أسجل شكري لمحرر السلسة/ فرحان نظامي، علىٰ إسناد هذا الكتاب إليَّ؛ ولمدير التحرير/ جميل قريشي، علىٰ تسهيل نشره، وللقُرَّاء المجهولين علىٰ التعليقات المفيدة علىٰ مسودة سابقة.

إنني ممتنٌّ جدًّا لوالدي المتوفىٰ/ السيد حسين العطاس (١٩٢٨-٢٠٠٧م)؛ من أجل تعريفه لي بأفكار ابن خلدون عندما كنت مراهقًا، وكانت أمي/ ساروجيني زهرا العطاس، وبابسي، في بيت عائلتنا في كوالا لامبور، داعمَين لي بشكل مستمر وبطرق متعددة، وأخيرًا، أود أن أسجل بهجتي لقدرتي علىٰ أن أعمل في

الجو الدافئ المليء بالحب الذي تُوفِّره لي زوجتي/ موجغان شافاريبي، وأبناؤنا؛ السيد عماد العطاس، والشريفة عفرا العطاس، والسيد عبيد الله العطاس، في منزلنا.

السيد فريد العطاس

كوالا لامبور

يوليو ٢٠١٢

(١)

سيرة ابن خلدون وشخصيته

نسب ابن خلدون

كتب ابن خلدون في السطور الأولىٰ من سيرته «اسمي هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون»[١]، كانت عقلية العالِم النقدية تعمل منذ البَدء عندما شكَّك في دقة نسبه، ويبرر ذلك بأنه إذا كان أجدادُه قد هاجروا إلىٰ الأندلس مع الفتح العربي، سيكون هناك علىٰ الأقل عشرون جيلًا بينه وبين خلدون الأول[*]، ووصل إلىٰ الرقم عشرين باعتبار ثلاثة أجيال في كل قرن، طبقًا

(١) Ibn Khaldoun, L'Autobiographie (ed.Cheddadi), 17; يتم ذكرها بعد ذلك باسم: "Autobiog".

(*) ولذلك ظهر رأي يشير إلىٰ أن الجد الأعلىٰ لابن خلدون لم يدخل إلىٰ الأندلس مع الفتح العربي، بل في أوائل القرن الثالث الهجري؛ حيث إن سلسلة الأجداد التي ذكرها ابن خلدون لا يمكن أن تكون مدتها سبعةَ قرون، فإما أن هناك نقصًا فيها، أو أن دخول خلدون الأول كان في القرن الثالث، وذهب إلىٰ الرأي الثاني ساطع الحصري في كتابه: (دراسات عن مقدمة ابن خلدون؛ ص ٤٧). [المترجم]

للمنهجية المعتمدة في الكتاب الأول من العبر، هذه العين الناقدة «للوقائع» دفعته لأن يرىٰ الحاجة إلىٰ حقل جديد من العلوم الاجتماعية يمكن من خلاله فَهم التاريخ بصورة أفضل.

الكثير مما نعرف عن سيرة ابن خلدون الشخصية وسيرة عائلته يأتي من سيرته، ومن الطبيعي أن تكون خلفية الكاتب العائلية وخبراته الشخصية هي المؤثر الرئيسي علىٰ رؤيته للأمور ووجهات نظره، وهذا الأمر صحيح بنسبة كبيرة في حالة ابن خلدون: فالمهن التي امتهنها أجدادُه، وخبراته الشخصية مع اضطراب وتقلبات الحياة السياسية ساعدت علىٰ تشكيل فهمه لطبيعة التغيُّر التاريخي.

تعود أصول بني خلدون إلىٰ إشبيلية في الأندلس، حيث هاجر أجداد ابن خلدون إلىٰ تونس قرابة منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بعد انتصار فرديناند الثالث بن ألفونسو ملك جاليسيا في حروب الاسترداد (Autobiog., 17)، وأحدُ الأجداد المسمَّىٰ بخلدون -والذي تَشتق العائلة اسمَها منه- كان أول من وضع قدمَه في الأندلس، وبالرجوع للوراء أكثر، ترجع أصول بني خلدون إلىٰ قبيلة عربية يمنية من منطقة حضرموت، والنسب الذي يذكره ابن خلدون يربط بني خلدون بوائل بن حجر أحد صحابة الرسول[1].

(١) خلدون بن عثمان بن هاني بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل ابن حجر (Autobiog., 18).

كان بنو خلدون قومًا مرموقين من الساسة وأهل العلم خلال عصور الأمويين والمرابطين والموحدين في الأندلس، وحتىٰ النصف الأخير من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي(*)، واستقروا في النهاية في تونس، حيث وُلد ابن خلدون، كسرَ أبوه (محمد أبو بكر) تقليدَ العائلة؛ حيث ابتعد عن السياسة وعاش حياته في الدراسة والعلم، حتىٰ مات بالطاعون الجارف في ٧٤٩هـ/١٣٤٨م (Autobiog.. 26).

من المناسب(١) تقسيم حياة ابن خلدون إلىٰ ثلاث مراحل؛ المرحلة الأولىٰ -والتي استمرت عشرين عامًا- هي الخاصة بطفولته وتعليمه، والثانية -والتي قاربت الثلاثة والعشرين عامًا- استمر فيها في دراساته بجانب مهامه السياسية، وخلال الواحد والثلاثين عامًا

(*) برز من بني خلدون العديدُ من أهل الرياسة السلطانية والرياسة العلمية، بتعبيرِ ابن حيَّان المؤرخ الأندلسي حين قال عنهم: «بنو خلدون إلىٰ الآن في إشبيلية، نهاية النباهة؛ ولم تزل أعلامهم بين رياسة سلطانية ورياسة علمية»، فقد كان (كريب بن خلدون) أحد الثوار علىٰ حكم الأمويين في إشبيلية واستبدَّ بالحكم في النهاية، وثار الناسُ عليه وقتلوه، وكان أبو مسلم عمر بن خلدون مشتهرًا في علوم الفلسفة والهندسة والنجوم والطب، كما ترجم له ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء، انظر: (ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا»؛ ص: ٣-١٤)، و(ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون؛ ص: ٤٧-٤٨).

(١) انظر:

Merad, "L'Autobiographie", 54; Talbi, Ibn Khaldun', 825, and Talbi, Ibn Haldun et l'histoire, 6.

المتبقية من عمره عمل فيها مدرسًا وعالمًا وقاضيًا، قضىٰ ابن خلدون المرحلتين الأولَيين من حياته في المغرب (أو الغرب الإسلامي)، وقضىٰ الثالثة بين المغرب ومصر، ويمكن فَهم الكثير عن السياق الاجتماعي لتفكيره من الفترة التي كان فيها نشطًا سياسيًّا في أعمال حكام ودول مختلفة في شمال أفريقيا وإسبانيا.

طفولة وتعليم ابن خلدون

ولد ابن خلدون في شهر رمضان من سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢م، وتُقدم لنا سيرته الكثيرَ من المعلومات عن الدروس العلمية التي حضرها، وعن الشخصيات التي تعلم علىٰ يديها؛ حَفِظ القرآن ودرس القراءات ودرس علم الرسم، ودرس أيضًا الفقه المالكي والحديث والشعر، ودرس علىٰ يد عبد الله محمد بن جابر بن سلطان الوادياشي، إمام محدِّثي تونس، والذي أجازه في تدريس اللغة والفقه (Autobiog., 27, 31)، وأُجيز من علماء مختلفين آخرين، من بينهم العديد من العلماء ذائعي الصِّيت الذين قَدِموا إلىٰ تونس بعد غزو السلطان المريني أبو الحسن لإفريقية في ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م.

كان من بين هؤلاء محمد بن إبراهيم الآبلي شيخ العلوم العقلية، والذي كان له أكبرُ الأثر علىٰ التطور الفكري

لابن خلدون[1]؛ حيث جعل الآبلي ابن خلدون واعيًا بالعديد من الممارسات التربوية الضارة بنقل المعارف؛ مثل أن كثرةَ التآليف عائقةٌ عن التحصيل؛ وأن الاعتماد علىٰ الكتب وحدها غير كافٍ لتحصيل العلم، بل يجب السفر ولقاء الأئمة وطلب العلم تحت أيديهم، وأن استخدامَ المتون لا يكفي لتوضيح المادة المطلوب دراستها، فمن الضروري الاستغناء عن هذه المختصرات والبحث عن العلم في المصادر الأصلية، وكما سنرىٰ بالتفصيل، اعتمد ابن خلدون علىٰ هذه الأفكار التربوية وطوَّرها في المقدمة.

ويقول ابن خلدون إنه منذ سن البلوغ لم يتوقف عن الدراسة باجتهاد، وطلبِ العلوم والأخلاق من العلماء المحيطين به، وحتىٰ الطاعون الجارف في ٧٤٨هـ/١٣٤٨م الذي أخذ معظم أساتذته ووالديه (Autobiog., 57; 26; 34; 42; 44; 60)، وبالإضافة إلىٰ ذلك غادر الآبليُّ تونس ليلحق بأبي عنان في فاس، وبذلك حُرم ابن خلدون من التعليم الذي تلقَّاه قبل الطاعون، وكان في هذه اللحظة عند مفترق طرق؛ إما أن يبقىٰ في تونس ويسعىٰ إلىٰ حياة سياسية، أو ينتقل إلىٰ فاس ليلحق بالآبلي ويستكمل دراساته.

---

(١) Autobiog., 31-2.,

وانظر أيضًا:

Nassar, "Le Maitre d'Ibn Khaldun", 1L3.

المغامرات السياسية لابن خلدون

كانت تونس تحت حكم الحفصيين في منتصف القرن الرابع عشر، وكان السلطان أبو إسحاق في الحكم اسميًّا، وكان الحاجب القوي أبو محمد بن تافراكين هو المتحكم في شؤون الدولة (Autobiog.. 57: Brunschvig. Tunisia. 852).

عيَّن ابن تافراكين ابن خلدون في منصب صاحب العلامة؛ وكانت مهمته أن يضع كلمتَي «الحمد لله والشكر لله» بين البسملة ومحتوىٰ الوثيقة الرسمية المكتوبة، وإن قنع ابن خلدون بهذه الوظيفة، لبقي في تونس متوقعًا الترقية إلىٰ منصب أعلىٰ، وما كان كتب المقدمة أبدًا (Rosenthal. Translator's Introduction. xli)، لكنه لم يكن راضيًا؛ حيث افتقد ابن خلدون دروسَه عند الآبلي وغيره من العلماء، فقد درس بجد تحت يده، وبعدما غادر الإمام كان يشعر بالملل وكان محرومًا من النشاط العلمي، وقرر اللحاق به (Autobiog.. 57. 60).

جاءته الفرصة عندما تم استدعاؤه للبلاط في فاس، وتم تقديمه إلىٰ السلطان في ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م (Autobiog., 61-2)، التحق بالمجلس العلمي للسلطان وعُيِّن بعد ذلك في مناصب أخرىٰ، يقول

ابن خلدون: إن هذه المناصب ما كانت تهمُّه لأنها لم تكن من نوع المناصب التي تَقلَّدها أجداده، ومع ذلك كان يسعده كثرةُ مقابلته للعلماء المغاربة والأندلسيين الذين جاؤوا إلىٰ البلاط.

لا بد أن اعتياد ابن خلدون المتنامي للتقلُّبات السياسية قد بدأ في تلك الأيام، وقد أشار ابن خلدون إلىٰ خلافه مع السلطان أبي عنان؛ فابن خلدون كانت له علاقات قوية بوالي «بجاية» الموحدي المعزول محمد، والذي كان أسيرًا في فاس، وقد مرض السلطان أبو عنان قرب نهاية عام ٧٥٧هـ/١٣٥٦م، وتآمر ابن خلدون لمساعدة محمد علىٰ الهرب واستعادة ملكه(*)، وعندما علم أبو عنان بالمؤامرة قبضَ علىٰ ابن خلدون وحبسه في بداية ٧٥٨هـ/١٣٥٧م، وعلىٰ الرغم من مناشداته للخروج بقيَ ابن خلدون في السجن عامين، فنظم قصيدة للسلطان؛ فأجاب عليها بالقبول ووعدَ بإطلاق سراحه، إلا أن السلطان استسلمَ لمرضه ومات في ٢٤ من ذي الحجة عام ٧٥٩هـ/٢٧ نوفمبر ١٣٥٨م، وتم الوفاء بوعد إطلاق سراح ابن خلدون من قبل وزير أبي عنان؛ الحسن بن عمرو، وأُعيد إلىٰ مناصبه السابقة وعُومل

(*) اختلفت الآراء حول مدىٰ صحة الواقعة، فيميل محمد عبد الله عنان إلىٰ صحتها نظرًا لما يراه من «وصولية» لدىٰ ابن خلدون، علىٰ العكس من ذلك يرىٰ محمد النبهان؛ حيث يرىٰ أنها كانت بالفعل مؤامرة، ولكنها علىٰ ابن خلدون لإبعاده من بلاط السلطان، حتىٰ «لا يُزاحم أصحاب الطموح بعلمه وتفوقه»؛ انظر: (محمد النبهان، الفكر الخلدوني؛ ٤٣-٤٤). [المترجم]

جيدًا، إلا أنه لم يؤذن له بالعودة إلىٰ تونس كما كان يأمل (Autobiog., 67, 69).

وبمجرد أن أُطلق سراح ابن خلدون تورَّط في مؤامرة جديدة، فقد كان أبو سالم وإخوته قد نفاهم أخوهم أبو عنان الذي استولىٰ علىٰ الحكم من أبيهم، وقام أبو سالم بمحاولة لاسترداد العرش عبر المرور إلىٰ المغرب وإعلان نفسه حاكمًا، في نفس الوقت الذي تمكن فيه منصور بن سليمان من الاستيلاء علىٰ السلطة من الوزير الحسن والسلطان الصغير السعيد بن أبي عنان، فانتهز ابن خلدون الفرصة لتغيير ولائه وقبل منصبَ كاتب سر المنصور، ولكن لم يبق الأمر هكذا طويلًا، فعندما طلب أبو سالم -الذي أعلن نفسه ملكًا- مساعدةَ ابن خلدون.. تجاهلَ الأخيرُ المنصورَ وساعد في جمع الولاء لأبي سالم من المشايخ والرؤساء، وأصبح ابن خلدون كاتبًا لسره عندما استردَّ أبو سالم عرشَ أبيه في منتصف شعبان ٧٦٠هـ/١٣٥٩م (عنان، ابن خلدون، ١٨-١٩، Autobiog., 69-72)، وبعد عامين تقريبًا عُيِّن علىٰ المظالم، وهي وظيفة قضائية تتعامل مع الشكاوىٰ والجرائم التي لم تتحدَّث فيها الشريعة (Rosenthal, Translator's Introduction, xlviii)، وعلىٰ الرغم من أنه برع في هذه الوظيفة إلا أنها لم تستمر طويلًا، حيث مات السلطان أبو سالم، واشتعلت الصراعات الداخلية والتآمرات بين الفصائل المختلفة في فاس، ولم يرق ذلك ابن خلدون، وفي بداية ٧٦٤هـ/١٣٦٢م، أرسل زوجته وأولاده ليقيموا مع أقاربهم

بقسنطينة، وانتقل هو إلىٰ الأندلس (Autobiog., 73).

تم استقبال ابن خلدون في غرناطة استقبالًا دافئًا من قبل السلطان محمد ووزيره المشهور ابن الخطيب؛ الشاعر والكاتب ذائع الصِّيت، وأُرسل في بعثة إلىٰ ملك قشتالة المسيحي؛ بيدرو القاسي، وكانت مهمته إتمامَ معاهدة صلح.

كان بلاط بيدرو في إشبيلية، ويَحكي ابن خلدون عن رؤيته لآثار بني خلدون للمرة الأولىٰ، وكان بيدرو مُدركًا لتاريخ عائلة ابن خلدون في إشبيلية، وتعامل معه بإجلال عظيم، وفي الحقيقة كان بيدرو معجبًا به، حتىٰ أنه حاول إقناعه بأن يبقىٰ [في إشبيلية] مقابل أن يُسلِّمه ميراث بني خلدون، لكن رفض ابن خلدون العرض وعاد إلىٰ غرناطة محمَّلًا بالهدايا للسلطان، فكافأه السلطان بقرية إلبيرا وأذن له باستقدام أهله، وكالمعتاد لم يستمر الهدوء والسلام الذي تمتع به؛ فبسببِ مكائد ابن الخطيب بدأ ينظر السلطانُ إلىٰ ابن خلدون برِيبة (Autobiog., 80-2).

وخلال ذلك تمكن والي «بجاية» الموحدي محمد -الذي تآمر معه ابن خلدون في عهد السلطان أبي عنان- من استعادة السيطرة علىٰ «بجاية»، واستدعىٰ ابن خلدون في منتصف عام ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م ليتولىٰ منصب الحاجب، وهو منصب يتطلَّب منه إدارة شؤون الدولة والعلاقات بين السلطان وموظفيه (Autobiog., 92)؛ عنان، ابن خلدون، ٣١)، وكالعادة لم تسرِ الأمور بسلاسة، فقد بدأت الدسائس تتعدد علىٰ ابن خلدون . . .

هرب ابن خلدون إلىٰ «بسكرة» بعد أن فقدَ حظوته لدىٰ السلطان وكان مهددًا بالاعتقال، وفي هذه الأثناء تم اعتقال أخيه يَحيىٰ في «بونة»، والذي كان مؤرِّخًا أيضًا[1](*)، وصُودرت ممتلكاتِهم، وبعد ذلك طُلب من ابن خلدون أن يتولَّىٰ منصب الحجابة وأمانة السر في «بسكرة»، وكان من مهامه أيضًا جذب ولاء القبائل، ويحكي أنه كان مرهقًا من أخطار هذه المهام، وأنه فقد الاهتمامَ بتولي المناصب المرموقة، وأنه عانىٰ من إهماله طلبَ العلم لفترة طويلة (Autobiog., 95-8).

وعلىٰ الرغم من هذا الامتعاض بقيَ ابن خلدون في «بسكرة» وساعد لفترة في جمع ولاء القبائل للسلطان أبي حمو(**)، وتحول

---

(١) أبو زكريا يحيىٰ ابن خلدون (٧٣٤ : ٧٨٠هـ / ١٣٣٣ : ١٣٧٨م)؛ وانظر:
Beĭ Ibn Khalduñ Abu Zakariyya Yahya.

(*) أبو زكريا يحيىٰ بن خلدون
(٧٣٣ - ٧٨٠ هـ = ١٣٣٢ - ١٣٧٨ م)
يحيىٰ بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن خلدون، أبو زكريا: المؤرخ، مولده في تونس. سكن فاس. واستكتبه السلطان ابن زيان. واعتقل ببونة (Bona) ثم قتل بتلمسان. وله «بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد». (الأعلام للزركلي ٨/١٦٦). [المترجم]

(**) أبو حمو الحفصي
(٧٢٣ - ٧٩١ هـ = ١٣٢٣ - ١٣٨٩ م)
موسىٰ (الثاني) بن يوسف أبي يعقوب بن عبد الرحمن بن يحيىٰ بن يغمراسن بن زيان، أبوحمو، مجدد الدولة (العبد الوادية) في تلمسان. ولد في غرناطة، وكان أبوه مبعدا إليها. وانتقل إلىٰ تلمسان، في سنة ولادته، مع أبيه. ونشأ ذكيا فطنا أديبا، يقول الشعر. =

ولاؤه مرة أخرىٰ بتغير الأحداث؛ فالسلطان عبد العزيز(*) صاحب المغرب كان سائرًا نحو «تلمسان»، فطلب ابن خلدون من أبي حمو الإذن ليسافر إلىٰ الأندلس، بعد أن رأىٰ الأمر ميئوسًا منه، ولكن عساكر السلطان عبد العزيز اعترضوه في ميناء «هنين» وأخذوه إلىٰ السلطان قرب «تلمسان»، لامه السلطان علىٰ تخليه عن المرينيين من قبل، وبلا شك استطاع ابن خلدون الدفاع عن نفسه والخروج من المأزق، وبعد قليل وجد نفسه في خدمة السلطان، وعندما

= وشهد زوال دولتهم الأولىٰ في عهد أبي تاشفين (سنة ٧٣٧ هـ) وخرج مع أبيه إلىٰ ندرومة. وانتهىٰ به المطاف إلىٰ تونس. وأعانه معاصره فيها من ملوك بني حفص، علىٰ القيام باسترداد بلاده من أيدي (بني مرين) والتفّت حوله جموع من القبائل. وهاجم أطراف قسنطينة. وزحف إلىٰ جهة فاس. واستولىٰ بعض رجاله علىٰ أغادير. ثم دخل تلمسان (سنة ٧٦٠).

خرج عليه أحد أولاده، وتحالف مع بني مرين ضده، فقتل في معركة بين جيشه وجيش بني مرين سنة ٧٩١هـ (الأعلام للزركلي ٧/ ٣٣١-٣٣٢). [المترجم]

(*) عبد العزيز المريني

عبد العزيز بن أحمد بن إبراهيم، أبو فارس المريني، الملقب بالسلطان المستنصر بالله: من ملوك الدولة المرينية في المغرب الأقصىٰ. كان مع أبيه (أبي العباس) المستنصر الأول، في معتقل أبناء الملوك المرينيين، بحمراء غرناطة. وانتقل معه إلىٰ المغرب حين تم له دخلول فاس. وولاه أبوه قيادة الجيش لإخضاع تلمسان، فتوجه إليها وتوفي أبوه في تازا. فاستدعاه رجال الدولة فبايعوه بها سنة ٧٩٦ وانقادت له تلمسان وسائر المغرب. فاستمر ثلاث سنين وشهرا. ومات بفاس. كان كثير الشفقة، رقيق القلب، متوقفا في سفك الدماء، تمرس الفروسية وله علم بالأدب. (الأعلام للزركلي ٤/ ١٣-١٤). [المترجم]

استولىٰ السلطان عبد العزيز علىٰ «تلمسان»، أُمر ابن خلدون مرة أخرىٰ بجمع ولاء القبائل، ولكن هذه المرة ضد السلطان أبي حمو (Autobiog., 112-16)، وعندما مات السلطان، قرَّر ابن خلدون الانتقال إلىٰ فاس مع عائلته، حيث قُوبِل باحترام شديد (Autobiog., 135).

ومع ذلك لم يستمر الهدوء في فاس، فقد اشتعل الصراع بين فاس وغرناطة؛ فقرر ابن خلدون الانتقال إلىٰ الأندلس، ووصل هناك في ربيع عام ٧٧٦هـ، وبسبب ضيق بلاط فاس من تغير ولاء ابن خلدون منع عائلتَه من أن تلحق به في الأندلس، وطرد السلطانُ محمد بن الأحمر ابن خلدون من غرناطة؛ وربما كان ذلك بسبب علاقة الصداقة التي جمعت بين ابن خلدون وابن الخطيب -وزير السلطان الأندلسي- فابن الخطيب كان متهمًا [ساعتَها] بعدم الولاء للسلطان، وكان مَحَطًّا للدسائس والمؤامرات من حاشية بلاط فاس وغرناطة كليهما، واعتُبِر ابن خلدون متهمًا بالتعاون (Autobiog., 142).

اضطر ابن خلدون إلىٰ العودة إلىٰ شمال أفريقيا؛ حيث كان قد فقد حظوته عند كل الولاة تقريبًا، ولكن مع الوقت وافق السلطان أبو حمو والي «تلمسان» -بِناءً علىٰ شفاعة أصدقاء ابن خلدون- أن يستقر فيها، فقد أراد أبو حمو أن يستغل قدرات ابن خلدون مرة أخرىٰ، فقد كان محتاجًا إليه في جمع ولاء القبائل، وفي هذا الوقت كان كرهُ ابن خلدون للسياسة أقوىٰ، وكان عازمًا علىٰ التوقف، فاستقرَّ بعائلته في أحياء بني عريف، الذين أسكنوه في قلعة ابن سلامة (Autobiog., 142-5).

الانقطاع إلى العلم والتحصيل

بدأت المرحلة الثالثة من حياة ابن خلدون في الانعزال الهادئ في قلعة ابن سلامة؛ فبعد أن قضىٰ معظم حياته بعد البلوغ في الدسائس السياسية، والعمل لدىٰ حكام مختلفين في شمال أفريقيا والأندلس، والتعامل مع أعضاء الحاشية ورؤساء القبائل.. كان ابن خلدون جاهزًا ليعكس ذلك علىٰ حقيقة التاريخ، وخاصةً تاريخ قيام الحضارات وسقوطها. كتب ابن خلدون مقدمتَه لعمله الأكبر عن تاريخ العرب والبربر في هذه القلعة؛ فيقول «وأكملت المقدمة منه علىٰ ذلك النحو الغريب، الذي اهتديتُ إليه في تلك الخلوة» (Autobiog., 145).

وبعد أربع سنوات من العزلة وإنتاج إنجازه العلمي البارز، اشتاق ابن خلدون للعودة إلىٰ تونس لاستكمال كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة، وأن المرحلة القادمة من الكتاب تتطلب مراجعته للمكتبات والمصادر التاريخية، وهذه المكتبات موجودة فقط في المدن الحضرية الكبرىٰ (الأمصار)، مما يجعله مضطرًّا إلىٰ تسوية أموره مع سلطان تونس أبي العباس(*)، فأرسل له رسالة يعبر فيها

(*) أبو العباس الحفصي =

عن رغبته في العودة، وكان قد فقد حظوته لدىٰ أبي العباس عندما هرب إلىٰ «بسكرة» خوفًا من الاعتقال، بينما اعتقل أخاه الأصغر يحيىٰ، لكنَّ أبا العباس لم يكن عطوفًا فقط بأن سمح له بالعودة إلىٰ تونس، بل شملَه برعايته واستشارَه في أمور الدولة كما سبق.

عاد ابن خلدون إلىٰ تونس في شعبان من سنة ٧٨٠هـ/ ١٣٧٨م، ولحقت به عائلته بعد ذلك، واستطاع هناك أن يُوسع كتابه، حيث أتمَّ فصولًا عن تاريخ العرب وزناتة، وأجزاء عن عصر ما قبل الإسلام، ودول المسلمين، وقدَّم نسخة مما اكتمل منه إلىٰ أبي العباس مشفوعة بقصيدة مدح طويلة (Autobiog.. 145-7)، ومع ذلك -علىٰ عكس فترة إقامته في قلعة ابن سلامة- لم يتفرغ ابن خلدون من خدمة السلطان، فقد طلب منه السلطان أن يَصحبه في معركة ضد خارجين عليه في ٧٨٣هـ/ ١٣٨١م، وهو ما فعله ابن خلدون بتردُّد شديد، وليتجنب مثل هذه المهام قرَّر ابن خلدون ترك تونس، وطلب إذنَ السلطان للحج، وترك تونس في شعبان من سنة ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م (Autobiog.. 155).

= أحمد بن محمد بن أبي بكر، أبو العباس، الحفصي: من كبراء ملوك الحفصيين بتونس، يلقب أبا السباع. كان أميرا علىٰ قسنطينة، وثار علىٰ السلطان خالد بن إبراهيم صاحب تونس فخلعه وتولىٰ السلطنة سنة ٧٧٢ هـ وقمع الفتن، وكانت ملء السهل والجبل، واستعاد البلاد من المتغلبين، فدخلت في طاعته بلاد الجريد وقابس وجربة وطرابلس والزاب. وقويت أساطيله، فأغزاها الشواطئ المجاورة، واستمر إلىٰ أن توفي بتونس. وكان عادلا حازما شجاعا، من مفاخر الحفصيين. (الأعلام للزركلي ١/ ٢٢٤-٢٢٥). [المترجم]

وحيث إنه لم يستطع السفر للحج.. توجه إلىٰ القاهرة، ووصل هناك في أول ذي القعدة من سنة ٧٨٤هـ/يناير ١٣٨٢م، وانبهر بجمال وفخامة المدينة:

«فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الحوانك والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه» (Autobiog., 157).

يبدو أن هذه كانت أول رحلات ابن خلدون إلىٰ مصر، ولكنه كان معروفًا هناك؛ فالعديد من العلماء قد سمعوا بالمقدمة واستحسنوا أسلوبها وأصالتها، وشعر ابن خلدون بالبهجة عندما وجد الطلبة تتدافع نحوه تطلب منه العلم (Autobiog., 157).

والتقىٰ ابن خلدون بالسلطان الظاهر برقوق(*)، الذي رحَّب به

(*) الظاهر برقوق

(٧٣٨ - ٨٠١ هـ = ١٣٣٨ - ١٣٩٨ م)

برقوق بن أنص - أو أنس - العثماني، أبو سعيد، سيف الدين، الملك الظاهر: أول من ملك مصر من الشراكسة. جلبه إليها أحد تجار الرقيق (واسمه عثمان) فباعه فيها منسوبا إليه. ثم أعتق وذهب إلىٰ الشام فخدم نائب السلطنة. وعاد إلىٰ مصر، فكان (أمير عشرة) وتقدم في دولة المنصور القلاووني فولي العساكر، وانتزع السلطنة من آخر بني قلاوون (الصالح، أمير حاج) سنة ٧٨٤ وتلقب بالملك (الظاهر) وانقادت إليه مصر والشام، وقام بأعمال من الإصلاح، وبنىٰ المدرسة البرقوقية بين القصرين في مصر. وخلع سنة ٧٩١ وأعيد (الصالح) فخرج خلسة إلىٰ الكرك فامتلكها وزحف علىٰ=

ومنحه راتبًا وثيرًا ومخصصات مثمرة متعددة، وفي ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م عُين قاضيًا مالكيًّا، وقد قبل ذلك علىٰ مضض؛ بسبب ما قد يتعرض له من مؤامرات ودسائس، ويحكي ابن خلدون عن اضطراره لمواجهة نظام فاسد؛ فقد كافح ليطبق الشرع بشكل نزيه، وينتزع حقوق الضعفاء، وينظر في البيِّنات بحصر وحذر، ويتجاهل شفاعات المختصمين، ويتثبت من أمانة الشهود، فقد كان ابن خلدون في مواجهة نظامٍ انغمس فيه الحكام في مهادنة ذوي النفوذ والقوة والركون إليهم، لكنه اختار مواجهته والوقوف ضد هذه الانتهاكات (عنان، ابن خلدون؛ ٥٦، Autobiog., 166,, 169-71)، وحكمه النزيه الحازم هذا أكسبَه العديد من الأعداء(*) (كتاب المنهل الصافي، مذكور في عنان، ابن خلدون؛ ٥٧)، وفي نفس الوقت عانىٰ ابن خلدون من فاجعته في زوجته وأولاده؛ فقد احتجزهم سلطان تونس عندما ذهب إلىٰ مصر بهدف إرغامه علىٰ العودة، وبتوسط من السلطان برقوق، سُمح لهم بمغادرة تونس،

= دمشق فدخلها، فزحف عليه الصالح بجيش من مصر، فظفر برقوق، وعاد إلىٰ مصر سلطانا سنة ٧٩٢ وتوفي بالقاهرة. أخباره كثيرة جدًا، ومدة حكمه (أتابكًا) وسلطانا قرابة ٢١ عامًا. وكان حازما شجاعا فيه دهاء ومضاء. أبطل بعض المكوس وحُمدت سيرته إلا أنه -كما يقول السخاوي- كان طماعا جدا لا يقدّم علىٰ جمع المال شيئا. قيل اشتهر ببرقوق لجحوظ عينيه. (الأعلام للزركلي ٢/ ٤٧-٤٨). [المترجم]

(*) لم تكن هذه رؤية ابن حجر العسقلاني في «رفع الإصر عن قضاة مصر». حيث رأىٰ أن أحكامه كانت متعسفة، مما أنشأ له الكثير من العداوات، لكونه «لا يعاشر» عندما يكون في القضاء. [المترجم]

ولكنهم ماتوا في الطريق بغرق سفينتهم (Autobiog., 162, 171).

وبعد ذلك، كان من المفترض أن يتقلد ابن خلدون مناصب أخرىٰ، وكان قد أصبح مستعدًّا لتأدية الحج في ٧٨٩هـ/ ١٣٨٧م، وعاد إلىٰ القاهرة في شهر جُمادَىٰ ٧٩٠هـ/مايو-يونيو ١٣٨٨م (Autobiog., 172).

فقدَ ابن خلدون الاستقرارَ الذي عاشه بسبب سلسلة من الأحداث التي خسر فيها الظاهر برقوق عرشَه ثم عاد إليه، وناقش ابن خلدون هذه الأحداث في ضوء الإطار المنهجي الذي أسَّسه في المقدمة (عنان، ابن خلدون، ٦٠؛ Autobiog., 218-25)، وعاين ابن خلدون بنفسه نتائج الفوضىٰ المرتبطة بتاريخ الحكم السلالي، فعندما سقط الظاهر برقوق، خسر ابن خلدون رعايتَه، وعاد إليه كل ما خسره عندما عاد السلطان إلىٰ العرش، وحتىٰ عندما كان السلطان في العرش كانت هناك سنوات أعفيَ فيها ابن خلدون من منصب القضاء المالكي؛ بسبب مؤامرات الكثيرين من حاشية البلاط ضده، فعندما زال أحد خصومه من البلاط، عاد ابن خلدون مرة أخرىٰ، كما حدث في رمضان سنة ٨٠١هـ/ مايو ١٣٩٩م، لكنه أعفيَ مرة أخرىٰ من منصبه في محرم ٨٠٣هـ/ سبتمبر ١٤٠٠م؛ نتيجة دسائس خصومه (Autobiog., 225, 228).

وفي غضون ذلك جاءت أخبار مدمرة عن غزو تيمورلنك(*)

(*) هو تيمور بن ايتمش قنلغ بن زنكي بن سيبا بن طارم، مؤسس الدولة التيمورية؛ كانت أمه من ذرية جنكيز خان، وكان هو من أتباع طقتمش خان آخر الملوك من ذرية جنكيز=

للشام، وسيطرته علىٰ حلب في بداية ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م، وإحداثه سفكًا شديدًا للدماء وتدميرًا خلال ذلك، وجمع المصريون -فزعين- الجنود بُغيةَ صدِّ التتار، وصحبهم ابن خلدون علىٰ الرغم من عدم حماسه لهذه الحملة، وأجبره السلطان(*) بصورة أو بأخرىٰ علىٰ الذهاب من خلال حاجبه «يشبك»، الذي حلَّىٰ الطلب بلِين الحديث والهدايا (Autobiog., 238).

خرج ابن خلدون مع القوات المصرية في شهر المولد الكريم في ٨٠٣هـ/ ٥ أكتوبر ١٤٠٠م، وقبل الوصول إلىٰ دمشق اشتعل القتال بين الجانبين، وعلىٰ مدار أكثر من شهر لم يستطع أي جانب إحراز نصرٍ صريح، وفي غضون ذلك علم السلطان برقوق(**)

= خان، فلما مات تزوج أرملته أم محمود وأصبح هو «المتكلم في المملكة». بدأ غزواته بعدها مباشرة فانتزع بخارىٰ وخوارزم وسمرقند وخراسان وهراة وطبرستان وجرجان وتبريز وأذربيجان وأصبهان، ثم انتقل إلىٰ بغداد ثم حلب التي دخلها وفعل فيها «الأفاعيل الشنيعة»، ثم انتقل إلىٰ دمشق وحاصرها وسلم له أهلها طلبًا للأمان، لكنه نقض عهده معهم وأباح المدينة للسلب والنهب. دخل الهند بعد ذلك وغلب عليها. كان «شيخًا ... طويل اللحية. حسن الوجه، شجاعًا، ظلومًا، سفاكًا للدماء، أعرج يصلي قائمًا، وكان جهوري الصوت، يسلك الجد ولا يحب المزاح، يقرّب العلماء والصلحاء ولكن من خالف أمره أدنىٰ مخالفة استباح دمه. مات وهو في طريقه لغزو الصين. (شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ٩/ ٩٦-١٠١). [المترجم]

(*) هو السلطان الناصر فرج بن برقوق، وليس الظاهر برقوق الذي تُوفي في ٨٠١هـ/ ١٣٩٩م. [المترجم]

(**) هو السلطان الناصر فرج كما أسلفنا وليس الظاهر برقوق.
(٧٩١ - ٨١٥ هـ = ١٣٨٩ - ١٤١٢ م) =

بمؤامرة تُحاك ضدَّه في القاهرة لإقصائه عن الحكم، مما اضطرَّه إلىٰ تجاهل القضية الشامية والعودة إلىٰ القاهرة.

وجد ابن خلدون نفسه في موقف صعب، حيث إنه إن حدث اتِّفاق بين الطرفين المتحاربين سيكون هناك خطر علىٰ حياته(*)،

= فرج (الملك الناصر) ابن برقوق (الظاهر) ابن أنص العثماني، أبو السعادات، زين الدين: من ملوك الجراكسة بمصر والشام. بويع بالقاهرة سنة ٨٠١ هـ بعد وفاة أبيه. وكان صغير السن، فقام بتدبير ملكه الأتابكي «ايتمش» البجاسي، مدة قصيرة. وامتنع نائب الشام عن الطاعة وانضم إليه نواب حلب وحماة وصفد وطرابلس وغزة، فخرج الناصر بالجيوش لقتالهم (سنة ٨٠٢ هـ فتلقوه في الرملة (بفلسطين) فهزمهم ودخل دمشق، فأعلن الأمان. وهدأت الأمور، فعاد إلىٰ مصر. وما لبث أن تتابعت عليه الأخبار بزحف تيمورلنك علىٰ حلب وحماة ودمشق (سنة ٨٠٣ هـ) فقام بجيش كبير ورابط في دمشق. وناوش طلائع تيمورلنك، ثم أظهر أنه مضطر للعودة إلىٰ مصر، فألقىٰ الحبل علىٰ الغارب وترك دمشق كغيرها فريسة لتيمورلنك وعساكره. واكتفىٰ الناصر بأن تبادل الهدايا وبعض الأسرىٰ مع تيمورلنك. ولما كانت سنة ٨٠٨ هـ اضطربت أحوال الناصر وضاق صدره بمخالفة الأمراء له، فخرج متنكرا، واختفىٰ. فاجتمع الأمراء وأخرجوا أخا له صغيرا أيضا فبايعوه (وهو عبد العزيز بن برقوق) فلم يلبث أن ظهر الناصر (بعد نحو شهرين من اختفائه) فقاتل من كانوا مع أخيه، وقتل أخاه، وعاد إلىٰ السلطنة. وانتظمت له الأمور إلىٰ سنة ٨١٤ هـ فقيل: إنه أفرط في قتل مماليك أبيه، فخرج بعضهم إلىٰ غزة وبلاد الشام، والتف حولهم كثيرون من جبل نابلس وغيره، واستفحل أمرهم، فقصدهم الناصر، وقاتلهم في «اللجون» من ضياع الشام. وانهزم، فدخل دمشق، فنادوا بخلعه، فأرسل إليهم يطلب الأمان، فقيدوه وسجنوه في قلعة دمشق. ثم أثبتوا عليه الكفر وقتلوه في القلعة. (الأعلام للزركلي ٥/١٣٩-١٤٠). [المترجم]

(*) كان الأمر خطرًا علىٰ ابن خلدون لأنه لم يحضر جلسة المفاوضات الأولىٰ التي قام =

وليجدَ لنفسه مخرجًا؛ قرَّر محاولة أن يقابل تيمور واستطاع فعل ذلك، وطبقًا لسرد ابن خلدون، أدار الاثنان محادثة طويلة وسأل فيها تيمورُ عن أعمال ابن خلدون وتاريخ شمال أفريقيا، ويبدو أن تيمور قد انبهر بمعرفة ابن خلدون التاريخية؛ مما جعله يأمره أن يكتب له عملًا عن تاريخ شمال أفريقيا (Autobiog., 238-43).

وكما شرح ابن خلدون نظريته عن قيام وسقوط الحضارات، كان يجب عليه أن يناقش موضوع استسلام دمشق، فبعد فترة قصيرة من هذا اللقاء التاريخي عاهدت دمشقُ علىٰ التسليم (Autobiog., 246)، وفي أثناء ذلك كتب ابن خلدون تاريخًا لشمال أفريقيا، وسلَّمه إلىٰ تيمور علىٰ هيئة اثنَي عشر كراسًا (Autobiog., 243)، استمرت المناقشات بين ابن خلدون وتيمور عن الأحداث السياسية والتاريخية علىٰ الرغم من خَرْقه لشروط التسليم، وتدمير جيوشه لدمشق (عنان، ابن خلدون، ٦٧؛ Ibn Khaldun, Autobiog., 247)[1]، وهادَىٰ ابن خلدون تيمورَ بهدايا أخرىٰ؛ منها: مصحف جميل، وسجادة صلاة، ونسخة من قصيدة البردة، وبعض الحلويات

= بها الفقيه ابن مفلح وجماعة من العلماء مع تيمورلنك، ولمَّا علم أن تيمورلنك قد سأل عنه خشيَ أن يتعامل معه علىٰ كونه رافضًا للصلح والتسليم ويقتله؛ انظر: (ابن خلدون، التعريف بابن خلدون؛ ص: ٣٦٧-٣٦٨). [المترجم]

(١) لمراجعة شيقة عن الحوار بين ابن خلدون وتيمور انظر:

Fischel, Ibn Khaldun in Egypt, 48-65.

المصرية (Autobiog., 249)، وطلب ابن خلدون منه بعد ذلك مكتوبَ أمان للعلماء والعمال.

وبعد عودته للقاهرة أُعيد تعيينُ ابن خلدون في منصب القاضي في أواخر ٨٠٣هـ، ومع ذلك أدت الدسائس والمؤامرات مرة أخرىٰ إلىٰ عزله عن منصبه في العام التالي. وفي المجمل تم تعيين ابن خلدون قاضيًا مالكيًّا ست مرات، وفي ٢٦ رمضان ٨٠٨هـ/ ١٦ مارس ١٤٠٦م، رحل المؤرخ المستنير ومكتشف علم الاجتماع، بعد حياة طويلة من النشاط السياسي والتألق العلمي، ودُفن في المقبرة الصوفية خارج باب النصر [بالقاهرة] (عنان، ابن خلدون، ٧٢)، والجملة الأخيرة التي كتبها ابن خلدون في مذكراته تخبرنا عن التعيين الخامس كقاضٍ، قرابة عام قبل أن يغادر هذا العالم (Autobiog., 256).

السياق الاجتماعي لفكر ابن خلدون

يوجد الكثير مما يمكن معرفته عن حياة ابن خلدون مما كتبه بنفسه، فسيرته -التي اعتمدنا عليها كثيرًا- تُقدم لنا عونًا كبيرًا في فَهم مقدمته الرائعة (Bouthoul, Ibn Khaldoun, 4)؛ فالتفاصيل والنقاشات والتصورات التي يُوردها في السيرة مهمة، وخاصة بسبب كونه -كما أطلق عليه شميت- «رمزًا للعزلة وسابقًا لعصره،

ولم يتم تفسيره بعد بالطريقة التي رآها هو نفسه مناسبةً لتفسير أية ظاهرة تاريخية» (Schmidt, Ibn Khaldun, 45)، ولكن مثل هذا التفسير لحياة ابن خلدون وفكره لن نحاول تقديمه هنا، ومع ذلك من الممكن مناقشة ثلاثة جوانب للسياق التاريخي والاجتماعي؛ الأول هو الخلفية التاريخية للصراعات بين السلالات الحاكمة، والثاني هو دور ابن خلدون فيها، والثالث هو وعيه بدور أجداده.

الكثير من تاريخ شمال أفريقيا هو تاريخ السلالات الحاكمة التي كانت في حرب مستمرة مع بعضها البعض، كان بعض هذه السلالات قائمًا علىٰ الدعم العسكري القَبَلي، وأحيانًا علىٰ دعوة دينية، وكان ابن خلدون واعيًا بشدة بتاريخ قيام وسقوط دول شمال أفريقيا، بما فيهم السلالات الحاكمة الثلاثة التي تتابعت علىٰ حكم المغرب؛ وهم: دولة المرابطين(*) (١٠٤٠-١١٤٧م)، ودولة الموحدين(**) (١١٢١-١٢٦٩م)،

(*) نشأت دولة المرابطين علىٰ يد عبد الله بن ياسين، الذي قام بقيادة قبائل لمتونة وكدالة ومسطاسة، والتي عرفت باسم «الملثمين»، وغزا بهم بلاد المغرب الأقصىٰ، وبلغت الدولة أوج ازدهارها في عهد يوسف بن تاشفين الذي ضم الأندلس إلىٰ ملك المرابطين. سقطت دولة المرابطين علىٰ يد الموحدين بعد حصارهم لمراكش عاصمة المرابطين في ٥٤١هـ (تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، يوسف أشباخ، ١/٦٩-٧٣). [المترجم]

(**) نشأت دولة الموحدين علىٰ يد المهدي بن تومرت، الذي ثار علىٰ المرابطين وادعىٰ كونه المهدي المنتظر فتبعته العديد من القبائل، واستطاع خليفته عبد المؤمن بن علي الكومي إسقاط دولة المرابطين ودخول مراكش عاصمتها. بلغت الدولة أوج قوتها =

والدولة المرينية(*) (١٢١٥-١٤٦٥م)، واللاتي ناقشَهم بتفصيل.

كل واحدة من هذه الدول قامت واستقرت علىٰ أيدي قبائل بربرية، فدولة المرابطين قامت علىٰ أيدي العصبة الصنهاجية، والموحدون قاموا علىٰ أيدي قبيلة مصمودة، وبنو مرين علىٰ أيدي قبيلة زناتة. وكان الحفصيون في البداية هم ولاة الموحدين علىٰ إفريقية، لكنهم أعلنوا استقلالهم عنهم في ١٢٢٩م، واستمرت الدولة حتىٰ ١٥٧٤م.

عاش ابن خلدون في فترتي حكم بني مرين والحفصيين، وشهد أنماط الأحداث السياسية والاقتصادية في هاتين الدولتين، والتي اعتبرها أيضًا مسؤولة عن قيام وسقوط المرابطين والموحدين، بالإضافة إلىٰ السياسات المرتبطة بعلاقات البداوة والحضارة التي ميزت هذا التاريخ. إلا أن هناك عوامل أخرىٰ

= في عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي. بدأت الدولة تتهاوىٰ في يد كل من الحفصيين والزيانيين والمرينيين بدءًا من عام ٦١٠ هـ وحتىٰ ٦٦٨ هـ حيث سقطت في يد المرينيين نهائيًا. (تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، يوسف أشباخ، ١/ ١٩٥-٢١٤). [المترجم]

(*) دولة نشأت علىٰ أنقاض دولة الموحدين بدءًا من ٦١٠ هـ بعد معركة العقاب ووباء الطاعون الذين أضعفا أركانها. استطاع المرينيون التوسع في المغرب الأوسط والأقصىٰ. حتىٰ وصلت الدولة إلىٰ أوج قوتها في عهد أبي الحسن المريني الذي استطاع توحيد المغرب الكبير تحت رايته. سقطت الدولة المرينية علىٰ يد دولة بني وطاس سنة ٨٧٦ هـ (الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ، أحمد بن خالد الناصري، ٣/ ٥-١٠، ٤/ ١١٦-١١٨). [المترجم]

أصبحت مؤثرة في فترة ابن خلدون وكانت غائبة في الفترات السابقة له، فقد انحدرت تجارة الذهب بين شمال أفريقيا وغرب السودان، وانتشر الطاعون الجارف، وهذه إشارة إلىٰ ملاحظة ابن خلدون لطبيعة التغيرات في وقته، كما أشار لاكوست (Ibn Khaldun, 88):

«وأما لهذا العهد -وهو آخر المائة الثامنة- فقد انقلبت أحوال المغرب التي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله علىٰ القدم، بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال الحرب، بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لمَلَكَتِهم، هذا إلىٰ ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوىٰ كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدولة علىٰ حين هِرَمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلَّ من حدها، وأوهىٰ من سلطانها، وتداعت إلىٰ التلاشي والاضمحلال أحوالُها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن، وكأني بالمشرق وقد نزل به ما قد نزل بالمغرب، ولكن علىٰ نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادىٰ لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر إلىٰ الإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدَّل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة

مستأنفة، وعالم مُحدَث؛ فاحتاج لهذا العهد من يدوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنِّحَل التي تبدَّلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره»؛ (المقدمة: (١/ ٤٦) [١/ ٦٤-٥])[1].

ومهما كان رأي ابن خلدون عن الظروف الاقتصادية لعصره، أو الدمار الناتج عن الطاعون.. إلا أنه لم يرَ فيها عواملَ تنقض إطارَه العام الذي وضعه لدراسة قيام وسقوط الحضارات؛ فقد ركَّز علىٰ الأبعاد العامة في الحكم السلالي. والسؤالُ عن مدىٰ تأثير التغيرات التي أشار إليها ابن خلدون -والتي نشير إليها بعد ذلك باسم: محنة القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي- علىٰ الإطار النظري الذي وضعه = هو سؤال قابل للنقاش، علىٰ الرغم من كون هذا الأمر ليس في نيتنا هنا.

ومن المهم التسجيل هنا أنه كان مدفوعًا بانتظام لدراسة قيام وسقوط الحضارات، والجوانب الاجتماعية الأخرىٰ لها، من خلال ما اعتبره اختلالًا أحدثه الطاعون علىٰ الرغم من كونه كان عاملًا دفعَه للتنظير لقيام وسقوط الحضارات في المقدمة، إلا أن الطاعون لم يكن جزءًا من النظرية؛ فالنظرية عبارة عن تجريدات عامة اشتقَّها من فَهمه العميق لتاريخ التفاعلات بين علاقات البداوة والحضارة، وأثرِ ذلك علىٰ تكوُّن وتفكك الدول.

---

(١) الأرقام في الأقواس الهلالية هي في النسخة العربية التي حققها الشدادي، والأرقام في الأقواس المعقوفة هي لترجمة روزنتال الإنجليزية.

وبعيدًا عن السياق الاجتماعي والتاريخي، يوجد أيضًا السياق الشخصي لدور ابن خلدون نفسه في التاريخ، فكما رأينا من السيرة، خدم ابن خلدون في العديد من القصور والدول عبر شمال أفريقيا والأندلس؛ فعلىٰ سبيل المثال خبرتُه في التعامل مع القبائل في خدمة أبي حمو، وعبد العزيز، وآخرين أعطَته إدراكًا شديدًا لطبيعة الولاء القبلي، ولمعنىٰ وأهمية مفهوم العصبية، ومفاهيم أخرىٰ عديدة تُكوِّن إطاره التفسيري، وعلاوة علىٰ ذلك -ولأنه لم يكن «عالمًا من النوع المتفرج» (Dhaouadi, Ibn Khaldun's Personality Traits, 40)- فقد خبرَ نتائج الفوضىٰ المرتبطة بتاريخ الحكم السلالي بشكل مباشر، وشهد الفساد والصراعات الداخلية في القصور، وكان ضحية لبعضها في مناسبات عدة.

وأخيرًا، كان هناك أيضًا وعيُ ابن خلدون وفخرُه بأجداده في التاريخ السياسي والمعرفي للأندلس وشمال أفريقيا، فليس فقط إدراكُه لتقلبات الحياة السياسية هو الذي دفع بداخله الرغبةَ في فهم طبيعة التغير التاريخي، بل أيضًا وظيفة أجداده؛ فقد ذكرنا أن ابن خلدون لم يكن مهتمًّا بمناصب معينة؛ كونها لم تكن من النوع الذي كان يطمح له أجداده، ويُظهِر هذا مدىٰ تأثره بمقام نسبه، والذي يمكن أن يكون عاملًا قد دفعَه إلىٰ بذل جهد معرفي كبير في فهم التاريخ الذي شارك في تشكيله هو وأجداده.

السياق المعرفي لفكر ابن خلدون وشخصيته

بينما قد يعطينا السرد السابق فكرة ما عن المؤثرات علىٰ إنتاج ابن خلدون، إلا أنه لا يشكل علىٰ الإطلاق تفسيرًا كافيًا للقُوىٰ التي شكلت فكره؛ فعلىٰ الحقيقة كان هناك العديد من العلماء الآخرين الذين كانت لهم نفس الخلفية العائلية لابن خلدون، لكنهم لم ينتجوا عملًا أصيلًا مثله؛ حيث إن ابن خلدون لديه أيضًا المميزات النفسية والشخصية الخاصة به، والتي كانت سببًا في إبداعه[1]، هذه المميزات من الصعب علينا أن نعلَمَها، لكن هناك بعض النقاط المثيرة في شخصيته أثارها آخرون، فنقدُ ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٩م) لابن خلدون ذهبَ إلىٰ ما وراء الجانب المعرفي، عندما كتب رسائل تشهيرية بالمؤرخ؛ أنه قد عُزل من منصب القاضي لارتكابه تزويرًا، وأن التزامه الجنسي كان محل شك[*]، وكان سيئ الخلق وغير مهذب ... وهذه الاتهامات

---

(١) لمناقشة عن هذا الأمر انظر:

Dhaouadi, Ibn Khaldun's Personality Traits.

(*) فقد نقل ابنُ حجر في كتابه (رفع الإصر عن قضاة مصر، ١/ ١٦٢): «أنه تبسط بالسكن عَلَىٰ البحر، وأكثر من سماع المُطربات، ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لَهَا أخ أمْرَد يُنسب للتخليط؛ فكثرت الشناعة عليه». [المترجم]

كرَّرها السخاوي، تلميذ ابن حجر (عنان، ابن خلدون، ٧٥-٨)[١]، وعلىٰ الرغم من أننا لا نميل إلىٰ الاتفاق مع هذه الاتهامات أو علىٰ الأقل نراها غير ذات صلة بتقييمنا لابن خلدون كعالم.. إلا أنها تُخبرنا عن المناخ العام للآراء في مصر عنه، فيمكن النظر إليها باعتبارها تمثل رأيَ المجتمع العلمي المصري عنه(*)، ويقول عنان (ابن خلدون، ١٩) عن ابن خلدون بشكل قاطع إنه شخص وصولي:

«كان ابن خلدون رجل الفرص، ينتهزها بأي الوسائل والصور؛ وكانت الغاية لديه تبرر كل واسطة، ولا يضيره في ذلك أن يُجزيَ الخيرَ بالشر، والإحسانَ بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه النزعة لا يحاول إخفاءها، فقد أطلقه الوزير ابن عمر من الأسر، وأحسن إليه وأثابه، ولكنه ما كاد يرىٰ وُثوبَ المتغلِّب منصور بن سليمان حتىٰ ترك جانب الوزير إلىٰ جانب خَصمه، وتولَّىٰ الكتابةَ للملك الجديد».

كان ابن خلدون دائمًا ما يربط نفسه بالمنتصر، طبقًا لعنان، والذي يشير دائمًا إلىٰ أنانيته الفائقة ونكرانه للجميل، واستعداده

---

(١) يشير عنان إلىٰ سيرة ابن خلدون التي كتبها ابن حجر؛ انظر: (رفع الإصر، ص: ١٦٠).

(*) لكن ذلك لا ينفي كونه قد جذب إليه أنظار العديدين من طلاب العلم في مصر، وأصبح له أتباع كُثُر، وكانت حلقته في الجامع الأزهر من أوسع الحلقات. [المترجم]

لاستغلال الفرص حتىٰ وإن كان كثيرٌ منها يتعارض مع الوفاء وحفظ الجميل؛ (عنان، ابن خلدون، ١٩، ٣٢).

ومع ذلك يختلف «سيمون» في هذا الأمر، فبالنسبة إليه: ليس من العدل أن تطلب من دبلوماسي ولاءً ثابتًا في حالة عدم استقرار سياسي شديدة؛ (Simon, Ibn Khaldun's Science, 35-6)، ولكن يمكننا القول: إن الولاء الثابت هو المطلوب حقيقةً في مثل هذه الأوقات.

ويأخذ الطالبي (Ibn Khaldun, 828) أيضًا نظرة مختلفة عن عنان:

«وتم الحكم علىٰ حياة ابن خلدون بصور مختلفة، وبشكل عام كانت كلها قاسيةً، بلا شك تصرَّف ابن خلدون بشكل مستقل ومتعجرف وطَموحٍ وانتهازي ومُريب، وهو نفسه لا يخفي هذا، فيصف في تعريفه تحولات ولائه المتتالية. واتُّهِم بالتلوّن وعدم الوطنية، لكن هذه الأحكام كانت تُفترض بشكل سابق؛ كي تصبح ملائمة وجود فكرة الولاء لدولة ما، في حين أن الأمر لم يكن كذلك؛ فهذا المعنىٰ نفسه نادرًا ما يظهر أو يوجد في إطار العلاقات بين شخص وآخر، والأمثلة علىٰ التآمر علىٰ الدولة كانت تحدث يوميًا من مناصب أعلىٰ.

كان ابن خلدون كذلك يتم العفو عنه من قبل هؤلاء الذين يَودُّون استغلال قدراته؛ فقد كان يتبادل الأدوار كعدو أحيانًا وخادم أحيانًا أخرىٰ، وكان اليوم في هذا الجانب وغَدًا علىٰ الجانب

الآخر، بالضبط كما كان الرجل يُقتَل غدرًا بسبب وبغير سبب، فقط كإجراء احترازي؛ فالصراعات التي مزَّقت المغربَ الإسلامي في فترة ابن خلدون كانت عبارة عن سلسلة من الانقلابات الجزئية والفاشلة، وبالتالي يجب أن يُحاكم ابن خلدون طبقًا لمعايير عصره وليس عصرنا».

إن إشارة الطالبي إلىٰ أن ابن خلدون لا يجب أن يُحاكم طبقًا لمعايير عصرنا هي وجهة نظر سديدة إذا كانت تعني أنه لا يجب علينا أن نقيِّم شخصيته تبعًا لمفاهيم الولاء الخاصة بالدولة القومية الحديثة، وصحيحٌ أيضًا أن هؤلاء الحكام الذين وقف ابن خلدون ضدَّهم كانوا عادةً علىٰ استعداد أن يسامحوه ويعيدوه إلىٰ وظيفته، مما يدل علىٰ أن عالَم السياسة الدبلوماسية كان يحتوي علىٰ مفهوم آخر للولاء، ولكن ليس الاختلاف فقط بين عصرنا وعصر ابن خلدون، بل أيضًا بين نواحي أو ميادين الحياة؛ فمن المؤكد أنه من الناحية الدينية للحياة -وفي الميدان الأُسَري في عصره- سيكون مثلُ هذا التصرف الذي كان يظهره ابن خلدون تجاه رعاته من الملوك غيرَ أخلاقي تمامًا.

وهوجم ابن خلدون أيضًا من كتاب معاصرين؛ فقد كتب طه حسين، الروائي وعالم الاجتماع المصري الشهير، أطروحة دكتوراه عن ابن خلدون، ولم تقتصر انتقادات طه حسين علىٰ إنتاج ابن خلدون العلمي، بل أيضًا تعدَّاه إلىٰ شخصيته؛ فقد اعتبره يعمل لأجل المصلحة الشخصية، وعلىٰ سبيل المثال، يدِّعي حسين أن

إلحاق ابن خلدون سيرتَه بكتاب العبر يُعد مؤشِّرًا علىٰ الاهتمام المبالغ فيه بالأنا، وعن محتوىٰ السيرة يقول حسين: إنه لا يوجد أيُّ أوصاف جغرافية، ولكن مجرد سرد لصراعات ابن خلدون مع الحكام. ويقول سيمون (Ibn Khaldun's Science, 35) إنه من غير المنطقي استخلاص مثل هذه الاستنتاجات من مجرد وجود السيرة، ويضيف أن ابن خلدون نفسَه قد رد علىٰ هذه الاتهامات في قوله: «إن الخلق تابعٌ بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه»؛ (المقدمة، (١/ ٢٩٦) [١/ ٣٥٣]). وعلاوة علىٰ ذلك، كان ابن خلدون -طبقًا لحسين- مفتقِرًا للتقوىٰ والوطنية، ولديه اهتمام ضئيل بعائلته، فقد كان مهتمًا أكثر بالعمل والثناء (Hussein, Etude analytique, 21-3).

ولكن أحد أكثر الاتهامات الموجهة لابن خلدون خطورةً هو اتهامه بالسرقة العلمية؛ فالمؤرخ المصري محمود إسماعيل يدَّعي في كتابٍ عنوانه «نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا» = أن معظم أفكار ابن خلدون مستعارة -بلا أي إشارة منه- من العمل الموسوعي الخاص بإخوان الصفا، وفي كتاب آخر لإسماعيل عنوانه «هل انتهت نظرية ابن خلدون؟» جمعَ فيه ردود أفعال علماء العالم العربي حول كتابه الأول، ويتضح من هذا العمل أنه لم يكن هناك إجماع علىٰ رأيٍ ما في هذا الشأن، إلا أنه من الصعب تقبُّل مثل هذه الاتهامات حول ابن خلدون؛ حيث يرىٰ خالد شاوش أن ظهور مثل هذه الكتب التشهيرية بمثابة مؤشر علىٰ الأزمة الفكرية العربية. وكما يلاحظ

شاوش، فإنه من الغريب أن إسماعيل -الذي مجَّد ابن خلدون لاكتشافه المادية التاريخية قبل ماركس وإنجلز بمئات السنين- يعود ويتهمه بهذه الاتهامات الخطيرة (Chaouch. Ibn Khaldun inspite of himself: 286).

وفيما يخص السرقة العلمية المزعومة لدىٰ ابن خلدون، تصبح ملاحظة عنان عن أصالة ابن خلدون صحيحة؛ فبعض الموضوعات التي ناقشها ابن خلدون في المقدمة كان قد ناقشها قبله الفارابي(*) وإخوان الصفا، هذه الموضوعات مثل: الاحتياج البشري للاجتماع الإنساني، ونشأة القرىٰ والمدن، وأثر البيئة الطبيعية علىٰ شخصية الإنسان، وتقسيم العلوم، لكن هذه الموضوعات ناقشها الفارابي (ت: ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وإخوان الصفا (القرن العاشر الميلادي تقريبًا)

(*) (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ = ٨٧٤ - ٩٥٠ م)

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابيّ، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (علىٰ نهر جيحون) وانتقل إلىٰ بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلىٰ مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. ويقال: ان الآلة المعروفة بالقانون، من وضعه، ولعله أخذها عن الفرس فوسعها وزادها إتقانا فنسبها الناس إليه. وكان زاهدا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلىٰ الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها (الفصوص) ترجم إلىٰ الألمانية، و (إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها) و (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (إحصاء الإيقاعات) في النغم. (الأعلام للزركلي، ٧/ ١٩). [المترجم]

في صورة فلسفية تمامًا، بينما ناقشها ابن خلدون من منظور علم الاجتماع الإنساني الجديد (عنان، ابن خلدون؛ ٩٩-١٠٠).

صحيحٌ أن سيرة ابن خلدون لا تمدُّنا بالعديد من المعلومات عن تحليل شخصية ابن خلدون بقدر ما تركِّز علىٰ الوقائع الخارجية (Simon, Ibn Khaldun's Science, 36)، ولكن مهما كان رأينا في الجدل الدائر حول شخصيته لا يجب أن نسمح لتصوراتنا عن شخصيته تلك أن تؤثر علىٰ تقييمنا لإنجازاته الفكرية، ومع ذلك يمكننا القول إن شخصيته نشأت علىٰ المؤامرات والدسائس التي شكَّلت عصره، مما أبقاه في العمل السياسي لفترة طويلة، اكتسب من خلالها تصورات عن آليات عمل الدولة لم يكن ليستمدَّها من الكتب.

وبعيدًا عن السياق الاجتماعي، يوجد شيء يجب قوله عن السياق الفكري الذي عاش فيه ابن خلدون؛ هو أن معرفته التاريخية -بالإضافة إلىٰ عمله في شؤون الدولة- جعلته يرىٰ أن التاريخ كما ينقله المؤرخ في الشكل المجرَّد لترتيب الروايات لا يخبرنا الكثيرَ عن طبيعة التاريخ ومعناه الحقيقي؛ ففي رأيه كان المؤرخون الذين سبقوه أصحابَ بلاغة وخطابة، وليسوا أصحاب علم، بالطريقة التي فهم بها ابن خلدون العلمية التي اتسم بها علم الاجتماع الإنساني أو علم العمران البشري؛ فقد كان هناك نقص في الاعتماد علىٰ البيانات، والكثير من هذه الأعمال لم تكن إلا جمعًا

للروايات المنقولة سابقًا؛ (ابن خلدون، المقدمة، (١/ ٥٩) [١/ ٨٣]). وبالفعل، بدأت المقدمة بعرض المثالب الموجودة في الأعمال التاريخية عند المسلمين، وكان الهدف من هذا العرض هو التبرير لضرورة وجود علم جديد لدراسة المجتمع، رأىٰ ابن خلدون أنه يخدم التاريخ، وسوف نتوسع في مناقشته في الفصل التالي.

أعمال ابن خلدون

كانت الرسالة الأبرز لابن خلدون هي كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر»، وهي دراسة «إمبريقية» علىٰ تاريخ العرب والبربر في مجلدات عدة، وكانت المقدمة علىٰ الحقيقة مدخلًا لكتاب العبر؛ فالأخير هو الجزء الوصفي من تاريخه، بينما تتناول المقدمة الأسباب الكامنة وحقيقة التاريخ، وهذا الأخير هو ما سمَّاه ابن خلدون بعلم الاجتماع الإنساني.

يتكون كتاب العبر من مقدمة وثلاثة أقسام أو كتب كبيرة:

المقدمة -والتي تشغل جزءًا صغيرًا- يجب ألَّا يتم الخلط بينها وبين الفصل التمهيدي، والذي يشار إليه أيضًا بأنه المقدمة؛ فمقدمة الكتاب الأول تدور حول فضل علم التاريخ، وتتناول أيضًا أخطاء المؤرخين، والذي يُفترض أن يعالجها كتاب العبر.

يعد الكتاب الأول هو الفصل التمهيدي الذي تم التعارف عليه بعد ذلك باسم المقدمة؛ يتكون من ستة فصول وله مقدمته الخاصة، ويتناول الاجتماع الإنساني وخصائصه الضرورية. تتناول الفصول موضوعات كالسلطة والحكومة، وصور المعاش، والصنائع والعلوم، ويتكون من ستة فصول طويلة. يتناول الكتاب الثاني تاريخ السلالات الحاكمة العربية قبل الإسلام وفي العصور الإسلامية، ويتناول أيضًا الشعوب والدول غير العربية؛ كالفرس، والشوام [الفينيقيين]، والأقباط، وبني إسرائيل، والأنباط، واليونان، والبيزنطيين، والترك. يتناول الكتاب الثالث تاريخ البربر، ويركز علىٰ الحكم الملكي والسلالات الحاكمة للمغرب (المقدمة (١/ ١٠) [١/ ١١-١٢]).

وفي المجمل، تشغل النسخة المنشورة من كتاب العبر سبعة مجلدات، يحتوي الأول علىٰ المقدمة والكتاب الأول، ويتوزع الكتاب الثاني علىٰ المجلدات من الثاني إلىٰ الخامس، بينما يقع الكتاب الثالث في المجلدين السادس والسابع.

ألحق ابن خلدون التعريف به في نهاية كتاب العبر، وعنوانها الكامل هو «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب، ورحلته غربًا وشرقًا»[1]، ويتم النظر إليه كجزء متمم لكتاب العبر وليس كتابًا منفصلًا

(١) لمناقشة عن العناوين المختلفة للسيرة انظر:

Fischel, Ibn Khaldun and Tamerlane, 14-15.

.(Cheddadi, Notice, 12; L'Autobiographie d'Ibn Khaldun, 53)

لابن خلدون مؤلفات أخرىٰ منها «لباب المحصل في أصول الدين»؛ وهو اختصار لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، وله أيضًا كتاب «شفاء السائل»، وهو عمل عن التصوف.

وبالإضافة لهذه الأعمال، رُويَ أن لابن خلدون خمسة أعمال أخرىٰ، وهي: شرح لبردة البوصيري (ت: ٦٩٥هـ/١٢٩٤م)، ومختصر في المنطق، ورسالة في الحساب، وتلخيصات لأعمال ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وشرحًا لقصيدة كتبها ابن الخطيب (Talbi, Ibn Khaldun, 828)، وهذه الأعمال التي لم تصل إلينا ذكرها ابن الخطيب، وهو صديق مقرَّب لابن خلدون، وأيضًا ذكرها كاتب سيرته[1].

(١) انظر: كتاب ابن الخطيب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، والمذكور في: (عنان، ابن خلدون؛ ص ١١٧).

(٢)

ابن خلدون وعلم الاجتماع الإنساني

يبدأ كتاب العبر بدعاء يتبعه إشارات مختصرة إلىٰ أهمية وانتشار ما يُسميه ابن خلدون بـ«فن التاريخ»؛ وهو علم نشأ في جميع أنحاء العالم، ولدىٰ العديد من الأجناس والأعراق، وكلٌّ من العوام والخواص يهتمون بالتاريخ، والملوك والقادة يتنافسون عليه، وفي ذلك إشارة منه إلىٰ الذين يريدون التعلُّم من التاريخ والاستمتاع به، أو أن يتم تصويرُهم بشكل معين فيه (المقدمة (١/ ٥) [١/ ٦]).

كانت هذه الإشارات تمهيدًا لمقدمة كتاب العبر؛ كان هذا المدخل(*) عبارة عن أوراق قليلة من المناقشة العامة عن متطلبات الكتابة التاريخية، والأخطاء ونقاط الضعف التي تعتري معظم

(*) أشار ابن خلدون لهذا المدخل بعنوان «المقدمة»، وأشار له الكاتب بكلمة "muqaddima"، وهذا غير الكتاب الأول من العبر المشتهر بين الباحثين باسم «مقدمة ابن خلدون» والذي يشير إليه الكاتب بكلمة "Muqaddima". ومنعًا للبس، اخترنا أن نعبّر عن كلمة "muqaddima" بكلمة «المدخل»، وعن الـ"Muqaddima" بكلمة «المقدمة». [المترجم]

الكتابات التاريخية. يبدأ الكتاب الأول من كتاب العبر بعد هذا المدخل، ويوفر هذا المدخل عرضًا منهجيًا لأنماط الأخطاء الموجودة في الكتابات التاريخية، ويتكلم أيضًا عن المقدمة بشكل موجز، حيث يشير إلىٰ تقسيم فصولها ومحتواها.

حقيقة التاريخ

يبدأ ابن خلدون بقوله إن التاريخ يتساوىٰ في فهمه العالِمُ والجاهل؛ فيفهمه الجاهل لأنه «في ظاهره لا يزيد علىٰ أخبار الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال، وتضرب فيها الأمثال» (المقدمة (١/ ٥-٦) [١/ ٦])؛ فالتاريخ علىٰ مستوىٰ السطح أو «الظاهر» يختلف عن المستوىٰ «الباطن» للتاريخ. وعلىٰ المستوىٰ الأعمق فإن الكتابة التاريخية في باطنها «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (المقدمة (١/ ٦) [١/ ٦])؛ ولهذا السبب يعد التاريخ فرعًا من فروع الفلسفة (الحكمة).

وانتقد ابن خلدون المؤرخين المسلمين الذين اجتهدوا في جمع الروايات التاريخية، ولكنهم أثاروها بالروايات الكاذبة والخاطئة، هذا النوع من الكتابة التاريخية كرَّره أتباعهم، مما أدىٰ إلىٰ اختلاط الروايات مع القصص السخيفة وغير الموثوق فيها (ترهات الأحاديث؛ زخارف من الرواية) (المقدمة (١/ ٦) [١/ ٦-٧])،

شعر ابن خلدون بالأسف لانعدام التحقيق العلمي في الكتابة التاريخية؛ فكانت السمات الرئيسية للكتابات التي انتقدها هي:

١- خلط الأخبار والموضوعات الكاذبة بالصحيحة.

٢- تعوُّد تأسيس الروايات التاريخية علىٰ الغلط والوهم.

٣- تدخل المتطفلين ناقصي الأهلية في التخصصات العلمية.

٤- انتقال التقليد الأعمىٰ في هذا التاريخ من جيل إلىٰ جيل دون تمحيص.

علىٰ الجانب الآخر، يجب أن يهتم التاريخ المؤسَّس علىٰ التأمل النظري بحقيقة التاريخ، ويتعمق في أصول وأسباب ما تم نقلُه من ظاهر الأحداث التاريخية؛ فالناقل يُسجل كل ما يُجمع، ولكن النظرة الناقدة يجب أن تكشف عن حقيقة الأحداث (المقدمة (١/٦) [١/٧])، وما نستنتجه حتىٰ الآن هو أن حقيقة التاريخ هي أصولُ وأسباب الأحداث. والعلم الذي يتعامل مع حقيقة التاريخ يكشف عنه ابن خلدون بعد ذلك في الكتاب الأول من كتاب العبر، ولكن الآن ما زال ابن خلدون يُعرفنا بمواطن قصور الكتابات التاريخية.

ويلاحظ ابن خلدون أنه علىٰ الرغم من عدد الكتابات التاريخية الكبير، إلا أن عددًا قليلًا منها هو ما تم اعتمادُه كمرجع، وحل محل سابقيه، ومن هؤلاء: محمد بن إسحاق(*) (٨٥-١٥١هـ/

(*) محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني: من أقدم مؤرخي العرب. =

٧٠٤-٧٦٧م)، ومؤلف السيرة النبوية الشهيرة، محمد بن جرير الطبري(*) (٢٢٤-٣١٠هـ/ ٨٣٩-٩٢٣م)؛ والذي كتب الكتاب ذائع الصِّيت «تاريخ الرسل والملوك»، ويُعرف أيضًا بتاريخ الطبري، وهشام بن محمد بن الكلبي(**) (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، ومحمد بن

= من أهل المدينة. له (السيرة النبويّة) هذبها ابن هشام. ومن الأصل أجزاء مخطوطة كتبت سنة ٥٠٦ هـ في خزانة القرويين بفاس و (كتاب الخلفاء) و (كتاب المبدإ) . وكان قدريا، ومن حفاظ الحديث. زار الإسكندرية سنة ١١٩ هـ وسكن بغداد فمات فيها، ودفن بمقبرة الخيزران أمّ الرشيد. وكان جده يسار من سبي عين التمر. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٧). [المترجم]

(*) (٢٢٤ - ٣١٠ هـ = ٨٣٩ - ٩٢٣ م)

محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبىٰ. له (أخبار الرسل والملوك) يعرف بتاريخ الطبري، في ١١ جزءا، و (جامع البيان في تفسير القرآن) يعرف بتفسير الطبري، في ٣٠ جزءا، و(اختلاف الفقهاء) و(المسترشد) في علوم الدين، و(جزء في الاعتقاد) و(القراءات) وغير ذلك. وهو من ثقات المؤرخين، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدل علىٰ علم غزير وتحقيق. وكان مجتهدا في أحكام الدين لا يقلد أحدا، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه. وكان أسمر، أعين، نحيف الجسم، فصيحا. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٦٨-٦٩). [المترجم]

(**) هشام بن محمد أبي النضر ابن السائب ابن بشر الكلبي، أبو المنذر: مؤرخ، عالم بالأنساب وأخبار العرب وأيامها، كأبيه، كثير التصانيف. من أهل الكوفة، ووفاته فيها. له نيف ومئة وخمسون كتابا، منها «جمهرة الأنساب»، و«الأصنام» و«نسب الخيل» و«بيوتات قريش» و«الكنىٰ» و«المثالب» و«افتراق العرب» و«الموؤودات» و«ألقاب قريش» و«ألقاب اليمن» و«ملوك الطوائف» و«ملوك كندة» و«بيوتات اليمن»=

عمر الواقدي[*] (١٣٠-٢٠٧هـ/ ٧٤٧-٨٢٣م)، وسيف بن عمر الأسدي[**] (ت: ١٨٠هـ/ ٧٩٦-٧٩٧م)، وهو كاتب آخر لسيرة النبي، وعلي بن الحسين المسعودي[***] (ت: ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)؛

= و«ما كانت الجاهلية تفعله ويوافق حكم الإسلام» و «الديباج» في أخبار الشعراء، و«تاريخ أجناد الخلفاء» و«صفات الخلفاء» و«تسمية من بالحجاز من أحياء العرب» و«كتاب الأقاليم» و«أخبار بكر وتغلب» و«أسواق العرب». (الأعلام للزركلي، ٨/ ٨٧-٨٨). [المترجم]

(*) (١٣٠ - ٢٠٧ هـ = ٧٤٧ - ٨٢٣ م)

محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، الواقدي: من أقدم المؤرخين في الإسلام، ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث. ولد بالمدينة، وكان حناطا (تاجر حنطة) بها، وضاعت ثروته، فانتقل إلىٰ العراق سنة ١٨٠ هـ في أيام الرشيد، واتصل ببحيىٰ بن خالد البرمكي فأفاض عليه عطاياه وقربه من الخليفة، فولي القضاء ببغداد. واستمر إلىٰ أن توفي فيها. من كتبه (المغازي النبويّة) و(فتح إفريقية) جزءان، و(فتح العجم) و(فتح مصر والإسكندرية) و(تفسير القرآن) و(أخبار مكة) و(الطبقات) و (فتوح العراق) و (سيرة أبي بكر ووفاته) و (تاريخ الفقهاء) و(الجمل) و(كتاب صفين) و(مقتل الحسين) و(ضرب الدنانير والدراهم) وينسب إليه كتاب (فتوح الشام) وأكثره مما لا تصح نسبته إليه، قال الخطيب البغدادي: كان الواقدي كلما ذكرت له وقعة ذهب إلىٰ مكانها فعاينه.

وأشهر من روىٰ عنه كاتبه محمد بن سعد (صاحب كتاب الطبقات الكبير). (الأعلام للزركلي، ٦/ ٣١٠-٣١١). [المترجم]

(**) من أصحاب السير. كوفي الأصل، اشتهر وتوفي ببغداد. من كتبه (الجَمَل) و(الفتوح الكبير) و(الردة). (الأعلام للزركلي، ٣/ ١٥٠). [المترجم]

(***) علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن المسعودي، من ذرية عبد الله بن مسعود: مؤرخ، رحالة، بحاثة، من أهل بغداد. أقام بمصر وتوفي فيها. قال الذهبي: «عداده =

(المقدمة (١/ ٧) [١/ ٧]).

ويوضح ابن خلدون أنَّ علىٰ الرغم من أنه من المشهور بين العلماء أن بعض جوانب كتب المسعودي والواقدي مطعون فيها، إلا أنهم تم تمييزهم عن بقية الكتابات بسبب أساليبهم في التأليف؛ فميزهم عن غيرهم كونُهم لديهم القدرة علىٰ التفرقة بين الصحيح والزائف من الأخبار (المقدمة (١/ ٤) [١/ ٨])، ويشير ابن خلدون أيضًا إلىٰ أن أعمال هذين المؤرخين عامة وتغطي مساحة واسعة، وتُعَد انعكاسًا لمعيشتهم في عصر دولتين إسلاميتين متسعتي الحدود؛ الدولة الأموية والدولة العباسية (المقدمة (١/ ٧-٨) [١/ ٨])؛ بمعنىٰ آخر: أن الطبيعة العالمية للإمبراطوريات التي عاشوا فيها أثَّرت علىٰ طبيعة الكتابة التاريخية لديهم، ولكن المؤرخين الذين أتَوا بعدهم كانوا أضيق أفقًا وقصروا كتاباتهم علىٰ عصورهم وأقاليمهم والدول والمدن التي عاشوا فيها فقط؛ فيذكر ابن خلدون المؤرخَ ابن حيان(*) (٣٧٧-٤٦٩هـ/ ٩٨٧-١٠٧٦م) مثالًا، والذي

= في أهل بغداد، نزل مصر مدة، وكان معتزليا». من تصانيفه «مروج الذهب» و «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان» تاريخ في نحو ثلاثين مجلدا، بقي منه الجزء الأول مخطوطا. و«التنبيه والإشراف» و«أخبار الخوارج» و «ذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور» و«الرسائل» و«الاستذكار بما مر في سالف الأعصار» و«أخبار الأمم من العرب والعجم» وهو غير المسعودي الفقيه الشافعيّ وغير شارح المقامات الحريرية. (الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٧٧). [المترجم]

(*) (٣٧٧ - ٤٦٩ هـ = ٩٨٧ - ١٠٧٦ م) =

كتب عن الأندلس والدولة الأموية فيها، وذكر ابن الرقيق(*) (ت: بعد ١٠٢٧-١٠٢٨م)، مؤرخ إفريقية ودولة القيروان.

يتحدث ابن خلدون بقسوة عن المؤرخين المتأخرين عن ذلك؛ لكونهم مقلدين، واصفًا إياهم بالبلادة والغباء (المقدمة (١/ ٨) [١/ ٩])؛ فكانوا يقومون فقط بنقل أخبار دولة ما، دون التمييز بين الحقيقة والخيال، وعلاوة علىٰ ذلك فشلوا في تحليل أصول الدول، وأسباب عظمتها، والمبادئ التي قامت وانتظمت علىٰ أساسها، وأسباب سقوطها، والعوامل التي تؤدي إلىٰ تنافس الدول وتعاقبها (المقدمة (١/ ٨) [١/ ٩-١٠])؛ فظهر هذا التاريخُ صورًا

= حيان بن خلف بن حسينِ بن حيان الأموي بالولاء، أبو مروان: مؤرخ، بحاث، من أهل قرطبة.

كان صاحب لواء التاريخ في الأندلس، أفصح الناس بالتكلم فيه، وأحسنهم تنسيقا له. من كتبه (المقتبس في تاريخ الأندلس)، وله (المبين) في تاريخ الأندلس أيضا، أكبر من المقتبس، وكتاب في (تراجم الصحابة) وجد منه الجزء الثالث. (الأعلام للزركلي، ٢/ ٢٨٨-٢٨٩). [المترجم]

(*) إبراهيم بن القاسم، أبو إسحاق، المعروف بالرقيق أو ابن الرقيق: مؤرخ أديب من أهل القيروان. كان يلي كتابة الحضرة في الدولة الصنهاجية، واستمر فيها زهاء نصف قرن. ورحل إلىٰ مصر سنة ٣٨٨هـ يحمل هدية من باديس بن زيري إلىٰ الحاكم، وعاد إلىٰ وطنه فتوفي فيه علىٰ الأرجح. وصفه ابن رشيق (صاحب العمدة) بأنه: شاعر سهل الكلام محكمه، لطيف الطبع، غلب عليه اسم الكتابة وعلم التاريخ وتأليف الأخبار وهو بذلك أحذق الناس اهـ. ومن كتبه (تاريخ إفريقية والمغرب) في تونس، و(كتاب النساء) و(نظم السلوك في مسامرة الملوك) وله (قطب السرور في وصف الأنبذة والخمور). (الأعلام للزركلي، ١/ ٥٧). [المترجم]

منفصلة عن المواد، وجهلًا يظهر في صورة العلم، فتعاملت هذه الكتاباتُ مع الأنواع دون النظر إلىٰ الأجناس أو الفصول والفوارق بينها (المقدمة (١/ ٨) [١/ ٩]).

وكان لدىٰ المؤرخين الذين أتوا بعد ذلك نقائص أشد؛ فقد قدموا عروضًا مختصرة للتاريخ، واقتصروا علىٰ ذكر أسماء الملوك دون ذكر أنسابهم أو خلفيتهم التاريخية؛ مثل ما كتبه ابن رشيق(*) في ميزان العمل، وهؤلاء «الهَمَل»؛ الذين اتبعوا هذه الطريقة. لم يتم اعتبار هذه الكتابات موثوقًا فيها وجديرة بالنقل حيث إنها خالية من المواد النافعة، ومخلة بمذاهب المؤرخين المتعارف عليها (المقدمة (١/ ٩) [١/ ١٠]).

وبلهجة ساخرة، يقول ابن خلدون إن «مرعىٰ الجهل بين الأنام وخيم وبيل» (المقدمة (١/ ٦) [١/ ٧])، وإنه -علىٰ الجانب

(*) الحسن بن رشيق القيرواني، أبو علي: أديب، نقاد، باحث. كان أبوه من موالي الأزد. ولد في المسيلة (بالمغرب) وتعلم الصياغة، ثم مال إلىٰ الأدب وقال الشعر، فرحل إلىٰ القيروان سنة ٤٠٦ ومدح ملكها، واشتهر فيها. وحدثت فتنة فانتقل إلىٰ جزيرة صقلّيّة، وأقام بمازر (Mazzara) إحدىٰ مدنها، إلىٰ أن توفي. من كتبه (العمدة في صناعة الشعر ونقده) و(قراضة الذهب) في النقد، و(الشذوذ في اللغة) و(أنموذج الزمان في شعراء القيروان) و(ديوان شعره) و(ميزان العمل في تاريخ الدول) و(شرح موطأ مالك) و(الروضة الموشية في شعراء المهدية) و(تاريخ القيروان) و(المساوي) في السرقات الشعرية. وجمع الدكتور عبد الرحمن ياغي، ما ظفر به من شعره في (ديوان) ببيروت. (الأعلام للزركلي، ٢/ ١٩١). [المترجم]

الآخر- تمكن من الخروج من هذه الغيبوبة وصنَّف كتابًا في التاريخ -يعني كتاب العبر- ففي هذا العمل يعرض ابن خلدون الظروف والأحوال الحادثة المتعلقة بالأجيال والعصور؛ فهو يتعامل مع وقائع التاريخ (الأخبار) والتأملات في هذه الوقائع (الاعتبار).

وموضوعيًّا، يدور كتاب العبر حول تاريخ الأمتين اللتين سكنتا المغرب؛ العرب والبربر، متناولًا العمران والتمدُّن، وشارحًا أصولَ وأسباب نشأة الدول، وبهذه الطريقة يستطيع الفرد أن يستغني عن الثقة العمياء في المصادر السابقة، ويتوصلَ لفهم أحوال العصور والشعوب قبل وبعد عصره (المقدمة (١/ ٩-١٠) [١/ ١٠-١١])، ويقول إن الكتاب غير مرتب بالطريقة المعتادة، وإنه منظم تبعًا لمنهجية جديدة؛ الكتاب الأول يتناول فيه ابن خلدون المجتمعَ وصفاته الأساسية (العوارض الذاتية)، والتي يقول ابن خلدون إنها: الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم؛ فالكتاب الأول هو الجزء النظري للعبر، وفيه يتناول التعريفات والمفاهيم وتفسيرات الأصول والأسباب، ويتناول الكتاب الثاني تاريخ دول العرب، ولكنه يتضمن أيضًا بعض الشعوب والدول غير العربية، ويتناول الكتاب الثالث تاريخ البربر، وقيام وسقوط دول المغرب المختلفة (المقدمة (١/ ١٠) [١/ ١١-١٢]).

لا شك أن كتاب العبر كان في رأي ابن خلدون عملًا أصليًّا وليس مجرد نقل للأحداث التاريخية؛ فهو لا يعُدُّه مجرد وعاءٍ للمعرفة التاريخية، بل هو معرفة مُدعَّمة بالفلسفة -الحكمة-

(المقدمة (١/ ١١) [١/ ١٢]).

بعد هذه الملاحظات التمهيدية عن حقيقة التاريخ ونقاط ضعف الكتابة التاريخية.. تبدأ مقدمة كتاب العبر؛ وها هنا يتم بَسْط الكلام عن فضل وتميُّز علم التاريخ، وتتناول أيضًا عرضًا موسعًا لأخطاء المؤرخين، والعنوان الفرعي للمقدمة هو: «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها» (المقدمة (١/ ١٣) [١/ ١٥])، فالكتابة التاريخية لا تتطلب مجرد معرفة تاريخية واسعة وتمَلُّك لمصادر المعلومات، ولكن أيضًا عقلًا نقديًّا جيدًا (حُسن نظر)، مما يدل علىٰ أن علم التاريخ هو بحث عن المعرفة النظرية للحقيقة الكاملة بدلًا من المعرفة العملية؛ فالهدف النهائي للعقل النظري هو إدراك الوجود، والذي يستلزم معرفةً بأجناس وفصول وفوارق وأسباب وعلل الأشياء (المقدمة (٢/ ٣٣٨) [٢/ ٤١٣])؛ فالانحراف عن الحقيقة في الكتابة التاريخية ينتج عن الثقة الساذجة في الروايات المنقولة، وضعف الإدراك للعوائد، والأمور السياسية، وطبيعة الاجتماع الإنساني، وكذلك الفشل في تدعيم الروايات القديمة بالجديدة؛ فالمؤرخون ومفسرو القرآن والمحدِّثون سقطوا في أخطاء عدة في رواياتهم؛ نتيجة فشلهم في فهم الأصول التي تحكم الحقائق التاريخية، ولم يستخدموا الفلسفة (الحكمة) كميزان، ولذلك لم يستفيدوا من التأمل النظري؛ فتاهوا في بيداء الوهم والغلط (المقدمة (١/ ١٣-١٤) [١/ ١٥-١٦]).

يعطي ابن خلدون مثالًا مثيرًا عن كيف أن المسعودي ومؤرخين آخرين روَوْا أن النبي موسىٰ قد أحصىٰ ستمائة ألف (٦٠٠,٠٠٠) من الجنود أو يزيد في جيش بني إسرائيل في الصحراء؛ ولم يفكروا في كيفية أن تُخرِج مصر والشام مثل هذا الجيش الكبير! ويشير ابن خلدون أيضًا إلىٰ نقطة مُقنِعة، وهي أن جيشًا بهذا الحجم سيكون من الصعب أن يسير أو يقاتل كوحدة واحدة؛ فالمنطقة لن تستوعب مثل هذه الأعداد، وعلاوة علىٰ ذلك يقتضي المنطق أن مثل هذا العدد ستكون من الصعب إدارتُه وقتَ المعركة؛ فقد يتَّسع عن نطاق القادة، ولا يعلم أحدُ الأجنحة ما يفعله الآخر. ويلاحظ ابن خلدون أيضًا أن الفرس -والذين كانت إمبراطوريتهم أكبر بكثير من بني إسرائيل- كانت لا تزيد جيوشهم عن مائتي ألف (٢٠٠,٠٠٠) مقاتل، فإذا صحَّ أن جيش بني إسرائيل كان ستمائة ألف = لحكموا مِنطقة أكبر بكثير مما حكم الفرس، فمساحة الدولة تتناسب مع حجم جيشها (المقدمة (١/ ١٤-١٥) [١/ ١٦-١٨])، ويضيف أيضًا أنه كان هناك أحد عشر جيلًا فقط بين إسرائيل (يعقوب) وبين سليمان بن داوود، ومن المستحيل أن يصل نسلُ رجل واحد إلىٰ هذا الرقم في هذا الوقت فقط (المقدمة (١/ ١٦) [١/ ١٨-١٩]).

وأوردَ مثالًا آخر عن ملوكِ «تُبَّع» في اليمن، وأن آخر ملوكهم -أسعد أبو كرب- رُويَ عنه أنه قد حكم الموصل وأذربيجان، وأنه قام بغارات علىٰ الترك والفرس والبيزنطيين والصينيين، مقتطعًا منهم

بعض الأقاليم، وجمعَ الكثير من الغنائم؛ يقول ابن خلدون إنه من المستحيل علىٰ حاكم في الجزيرة العربية أن يصل إلىٰ الترك دون المرور بأراضي الفرس والبيزنطيين ومحاربتهم، ورغم ذلك لا يوجد أي دليل يدعم أن التابعة سيطروا علىٰ أراضي الفرس والبيزنطيين (المقدمة (١/١٨-٢٠) [١/٢٢-٢٥])، وقدم ابن خلدون أيضًا العديد من تلك القصص غير الموثوق فيها والتي لا أساس لها.

وبعيدًا عن ذلك، مال العديد من المؤرخين إلىٰ تشويه الحقائق، يمثل ابن خلدون علىٰ ذلك بالهجوم علىٰ الأصول العَلَوية للفاطميين العبيديين(*) عبر الإمام إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق(**)، والذي نشأ في فترة حكم العباسيين، في محاولةٍ للتقرب منهم. كان الفاطميون العبيديون خلفاء شيعة علىٰ القيروان

(*) حكمت الدولة الفاطمية ما يقارب ٢٧٠ عامًا (٢٩٧-٥٦٧هـ) ابتدأت بعبيد الله المهدي وانتهت في أواخر أيام العاضد، حيث زالت علىٰ يد صلاح الدين الأيوبي. بدأت الدعوة لها في الشام وانتقلت إلىٰ إفريقية ونشأت الدولة علىٰ يد عبيد الله حتىٰ استطاعت أن تتوسع وتسيطر علىٰ شمال أفريقيا وصقلية ومصر وبلاد الشام والحجاز واليمن. بدأت الدولة في الانهيار بدءًا من حكم المستعلي الآمر وحتىٰ انتهت تمامًا في عهد العاضد. (تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقية ومصر وبلاد الشام، محمد سهيل طقوش). [المترجم]

(**) إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، الهاشمي القرشي: جدّ الخلفاء الفاطميين. وإليه نسبة (الإسماعيلية) وهي من فرق الشيعة في الأصل، وتميزت عن الاثني عشرية بأن قالت بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول بامامة أخيه موسىٰ =

والقاهرة، فعلىٰ الرغم من أن الأصول العلوية للعبيديين ثابتة، إلا أن العديد من الروايات قالت بعكس ذلك (المقدمة (١/ ٣٠) [١/ ٤١])، ويستغرب ابن خلدون من انسياق القاضي الجليل والمتكلم أبي بكر الباقلاني وراء هذه الدعاوىٰ حول نسب العبيديين.

كانت هناك أسباب لإثارة الشك حول النسب العلوي للعبيديين؛ فقد كانوا دائمًا يُخفون هُويتهم نظرًا لأنهم كانوا مراقبين ومطلوبين من الحكام المستبدين بشكل مستمر؛ فمحمد بن إسماعيل(*) -جَد عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية- كان يشار إليه بأنه الإمامُ المكتوم؛ ولذلك لمّح هؤلاء الذين يودون

= الكاظم. وليس فيما بين أيدينا من كتب التاريخ ما يدل علىٰ أنه كان في حياته شيئا مذكورا. توفي في حياة والده. وفي الإسماعيلية من يرىٰ أن أباه أظهر موته تقية حتىٰ لا يقصده العباسيون بالقتل. [المترجم]

(*) (١٣١ - نحو ١٩٨ هـ = ٧٤٨ - نحو ٨١٤ م)

محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي: إمام عند القرامطة. ترىٰ الطائفة الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه (أو اختفائه؟) سنة ١٣٨ هـ وأنه كان يكنىٰ عنه بالمكتوم حذرا عليه من بطش العباسيين. وهو عندهم أول الأئمة (المكتومين) ويليه ابنه جعفر (المصدّق) ثم محمد (الحبيب) ويقول الفاطميون إن محمدا الحبيب هو والد عبيد الله القائم بالمغرب الملقب بالمهديّ، المنسوب إليه سائر الخلفاء الفاطميين بالمغرب وبمصر. ولد المكتوم بالمدينة، وتوفي ببغداد. ويقال: إنه ذهب إلىٰ بلاد الروم. والقرامطة تعده من أولي العزم (وهم عندهم سبعة: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ومحمد صلّىٰ الله عليه وسلم ومحمد بن إسماعيل) وهو (١) عند الدروز أول الأئمة السبعة (المستورين) ويطلقون عليه (الناطق السابع) ويقولون إنه (رفع التكاليف الظاهرية للشريعة، بمناداته بالتأويل وجنوحه إلىٰ المعنىٰ =

التقرب من العباسيين إلىٰ أن الأصل العلوي للعبيديين مزوّر، وكان هذا الادعاء مقبولًا لدىٰ العباسيين لكونه يُبرر فشلهم في منع قبائل كتامة البربرية من مشايعة العبيديين (المقدمة (١/ ٣٢-٣٣) [١/ ٤٣-٤٥])، وأصدر القضاةُ في بغداد حكمًا بزيف الأصل العلوي للعبيديين، والذي شهده العديدُ من العلماء البارزين، سُنةً وشيعة، وتم إعلان هذا الحكم في أحد أيام ٤٠٢هـ/١٠١١م في حكم القادر، وكانت الشهادات التي قدمها شهودٌ مؤيدون للعباسيين قائمةً علىٰ إشاعات وعلىٰ ما يصدقه أهل بغداد، ويشير ابن خلدون إلىٰ أنه تم إنكار الأصول العلوية للعبيديين نظرًا للمصالح الأنانية للعباسيين، فالحاجة إلىٰ هذا التشويه نشأت عن حكم العباسيين القائم علىٰ التعسف والميل والأفن [السخافة] والسفسفة [التفاهات] (المقدمة (١/ ٣٣-٣٤) [١/ ٤٥-٤٧]).

وذكر أيضًا حالة أخرىٰ بخصوص النسب العلوي لإدريس بن إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب(*)، والذي خلف أباه في المغرب، حيث نشر مُرَوجو الإشاعات بين

= الباطن وغضه من شأن المعنىٰ الظاهر) ومن أخباره في كتبهم أن الرشيد العباسي طلبه، ففر من المدينة إلىٰ الري، واستتر بمدينة (دنباوند) وتزوج فيها، وخلف أولادا، وأمر أن لا تقام الدعوة باسمه، بل باسم (المستور من آل البيت) ومات في فرغانة أو في نيسابور. وقال ابن الجوزي: الإسماعيلية، نسبوا إلىٰ زعيم لهم يقال له محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن دور الإمامة انتهىٰ إليه، لأنه سابع. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٣٣-٣٤). [المترجم]

(*) إدريس بن إدريس بن عبد الله =

الناس أن إدريس ابن سِفَاح، وأنه ابن راشد(*) أحد موالي

= (١٧٧ - ٢١٣ هـ = ٧٩٣ - ٨٢٨ م)

إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنىٰ، أبو القاسم: ثاني ملوك الأدارسة في المغرب الأقصىٰ، وباني مدينة فاس. ولد في وليلي (بجبل زرهون، علىٰ نحو ٣٠ كم من مكناس) وتوفي أبوه وهو جنين، فقام بشؤون البربر راشد (مولىٰ أبيه إدريس الأول وأمينه) وقتل راشد سنة ١٨٦ هـ فقام بكفالة إدريس أبو خالد العبديّ، حتىٰ بلغ الحادية عشرة، فبايعه البربر في جامع وليلي سنة ١٨٨ هـ فتولىٰ ملك أبيه وأحسن تدبيره. وكان جوادا فصيحا حازما، أحبته رعيته، واستمال أهل تونس وطرابلس الغرب والأندلس إليه (وكانت في يد العباسيين بالمشرق، يحكمها ولاتهم) وغصت وليلي بالوفود والسكان فاختط مدينة (فاس) سنة ١٩٢هـ وانتقل إليها.

وغزا بلاد المصامدة فاستولىٰ عليها، وقبائل نفزة (من أهل المغرب الأوسط) فانقادت إليه، وزار تلمسان - وكان أبوه قد افتتحها - فأصلح سورها وجامعها وأقام فيها ثلاث سنوات، ثم عاد إلىٰ فاس. وانتظمت له كلمة البربر وزناتة، واقتطع المغربين (الأقصىٰ والأوسط) عن دعوة العباسيين من لدن السوس الأقصىٰ إلىٰ وادي شلف. وصفا له ملك المغرب وضرب السكة باسمه وتوفي بفاس. (الأعلام للزركلي، ١/٢٧٨). [المترجم]

(*) مولىٰ إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنىٰ، وأمينه: كان في خدمته بالمدينة ثم بمكة، وخرج معه من هذه، هاربين مستترين، بعد وقعة (فخ) التي قتل فيها الحسين بن علي بن الحسن المثلّث (سنة ١٦٩ هـ فمرًّا بمصر وافريقية، ودخلا المغرب الأقصىٰ سنة ١٧٢ هـ، فأقاما بمدينة (وليلىٰ) بقرب مراكش. ودعا إدريس إلىٰ نفسه، فعظم أمره، وملك (وليلىٰ) وبلادا أخرىٰ، وراشد عون له وكالىٰ. وقتل إدريس بالسم. فلحق راشد بقاتله فضربه بالسيف فقطع يمناه. وعاد إلىٰ وليلىٰ، فعلم من جارية لإدريس اسمها (كنزة) أنها حامل، فتولىٰ إدارة الملك باسم (الجنين) إلىٰ أن ولدت كنزة، فسمىٰ =

الأدارسة، إلا أنه صحَّ أن إدريس الأكبر(*) تزوج من قبائل البربر واستقرَّ في حياة البدو هناك منذ وصلَ المغرب وحتىٰ مات، وطبيعة حياة البدو أنه لا يمكن أن يَحدث أمرٌ كهذا دون أن يعلم المجتمع؛ فلا يوجد -كما يشير ابن خلدون- أماكنُ يمكن فيها إخفاء مثل هذه

= ولدها إدريسا (علىٰ اسم أبيه) وجدّد له بيعة البربر، وقام بأمره وأمر دولته، وعلّمه ورباه. وكان الأغالبة في القيروان يتتبعون أخبار الدولة الناشئة في جوارهم، ويبعثون بالأموال للقضاء علىٰ إدريس (الرضيع) وكانت لهم يد في قتل أبيه بالسم. فما زالوا علىٰ ذلك إلىٰ أن تمكن (إبراهيم بن الأغلب) من دسّ بعض البربر لراشد، فقتلوه غيلة، في وليلىٰ، بعد نشوء إدريس وتسلمه عرش أبيه بقليل. (الأعلام للزركلي، ٣/ ١١).

(*) إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنىٰ ابن الحسن بن علي بن أبي طالب: مؤسس دولة الأدارسة في المغرب. وإليه نسبتها. أول ما عرف عنه أنه كان مع الحسين ابن علي بن الحسن المثلَّث، في المدينة، أيام ثورته علي الهادي العباسي سنة ١٦٩هـ ثم قتل الحسين، فانهزم إدريس إلىٰ مصر فالمغرب الأقصىٰ سنة ١٧٢ هـ ونزل بمدينة وليلي (علىٰ مقربة من مكناس وهي اليوم مدينة قصر فرعون) وكان كبيرها يومئذ إسحاق بن محمد فعرَّفه إدريس بنفسه، فأجاره وأكرمه، ثم جمع البربر علىٰ القيام بدعوته، وخلع طاعة بني العباس، فتم له الأمر (يوم الجمعة ٤ رمضان ١٧٢) فجمع جيشا كثيفا وخرج به غازيا فبلغ بلاد تادَلة (قرب فاس) ففتح معاقلها، وعاد إلىٰ وليلىٰ، ثم غزا تلمسان فبايع له صاحبها. وعظم أمر إدريس فاستمر الىٰ أن توفي مسموما في وليلي. وهو أول من دخل المغرب من الطالبيين. ومن نسله الباقي إلىٰ الآن في المغرب، شرفاء العلم (العلميون) والشرفاء الوزانيّون، والريسيون، والشبيهيون، والطاهريون الجوطيون، والعمرانيون، والتونسيون (أهل دار القيطون) والطالبيون، والغالبيون، والدباغيون، والكتانيون، والشَّفشاويون، والودغيريون، والدرقاويون، والزكاريون. (الأعلام للزركلي، ١/ ٢٧٨-٢٧٩).

الأفعال، وتم تعيين «راشد» بعد وفاة إدريس الأكبر خادمًا لكل النساء بِناءًا علىٰ ترشيح شيعة وأولياء الأدارسة، وكان أيضًا تحت نظرهم، وبالإضافة إلىٰ ذلك بايع البربرُ المغاربةُ إدريسَ الأصغر؛ قابلين إياه خليفةً للأكبر، مما يعني أنهم عزموا علىٰ حمايته والموت من أجله في الحروب والغزوات، وبالطبع إذا سمعوا أيَّ روايات مخزية عن نسب إدريس الأصغر لرفض بعضهم البيعة، فبالنسبة لابن خلدون نشأت قصة الزنا هذه والشكوك حول نسب إدريس من قِبَل العباسيين، وولاتهم الأغالبة علىٰ أفريقية، أعداء الأدارسة (المقدمة ١/ ٣٤-٣٥ [١/ ٤٧-٤٨]).

يشرح ابن خلدون كيف حدث هذا؛ حيث إن إدريس الأكبر شارك في موقعة بلخ، والتي هُزم فيها العلويون الثائرون ضد العباسيين[1]، ثم هرب بعدها إلىٰ المغرب، وعلم هارون الرشيد (حكم ١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م) -خامس الخلفاء العباسيين وأكثرهم شهرة- أن «واضح» واليه علىٰ الإسكندرية -والذي كانت له ميول شيعية- ساهم في تهريب إدريس؛ فقتلَ الرشيدُ «واضح»، ودبر مؤامرةً لقتل إدريس؛ حيث ادَّعىٰ الشماخُ -أحد موالي الرشيد- أنه تبرأ من العباسيين ليصاحب إدريس، ثم قام بتسميمه، وسعِد العباسيون بمقتل إدريس؛ حيث إنه أضعفَ تطلُّعات العلويين في المغرب؛ حيث إنهم لم يكونوا قد علموا بابنه

(١) انظر: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين وأخبارهم. ينقل هذا الكتاب سير نسل علي بن أبي طالب.

الذي لم يولد بعد، وعندما خلف إدريس الأصغر أباه عاد حكم الشيعة إلىٰ المغرب، وضعفت سيطرة العباسيين علىٰ الأقاليم البعيدة في إمبراطوريتهم؛ فحاول الخلفاء العباسيون المتعاقبون القضاءَ علىٰ الأدارسة، بمساعدة عمالهم الأغالبة، دون جدوىٰ.

ويجب النظر إلىٰ محاولة الأغالبة تشويهَ نسب إدريس في هذا السياق؛ حيث صدَّق العباسيون هذه الكذبة ودفعوا النمَّامين إلىٰ ترويجها (المقدمة (١/ ٣٥-٣٧) [٤٨-٥٠])؛ فهناك العديد من الدوافع الواضحة لإنتاج وترويج الافتراءات الشنيعة؛ تعد السلطة والسيطرة السياسية من هذه الدوافع، وكذلك الحسد. ويشير ابن خلدون إلىٰ أن الكثير ممن طعنوا في نسب إدريس هم ممن ادَّعوا لأنفسهم الانتساب إلىٰ النبي محمد أو لآل البيت، وكانوا حاسدين لنسل إدريس، ولكن في المغرب كان نسب الأدارسة ليس فقط مشهورًا لدىٰ الجميع، بل كان أيضًا واضحًا بحيث إنه كان من المستحيل الشكُّ في صحته (المقدمة (١/ ٣٧) [١/ ٥١]).

«إذ هو نقلُ الأمة والجيل من الخلف عن الأمة والجيل من السلف، وبيت جَدِّهم إدريسَ -مختطِّ فاس ومؤسسِها- من بُيوتهم، ومسجده لِصْقَ مَحَلَّتهم ودروبهم، وسيفه مُنتَضَىٰ برأس المئذنة العظمىٰ من قرار بلدهم، وغير ذلك من آثاره التي جاوزت أخبارُها حدودَ التواتر مراتٍ، وكادت تلحق بالعيَان»؛ (المقدمة (١/ ٣٧) [١/ ٥١]).

فحسَدُ الكثيرين دفعَهم لمحاولة التقليل من شأن الأدارسة إلىٰ

حالة العاديين من الناس، فتخيَّلوا أن دعوىٰ عدم الشرعية التي اخترعوها معقولةٌ كدعوىٰ الأدارسة بالانتساب إلىٰ النبي، إلا أنهم لم يستطيعوا إثبات زعمهم. ويضيف ابن خلدون أنه ما نسبُ أحدٍ من نسل النبي أكثر وضوحًا من نسب الأدارسة إلىٰ إدريس بن الحسن (المقدمة (١/ ٣٨) [١/ ٥٢]).

وذكر مثالًا آخر عن الغش والخداع اللذَيْن أحاطا بالإمام المهدي(*) مؤسس دولة الموحدين؛ حيث تم التشكيكُ أيضًا في

(*) المهدي بن تومرت

(٤٨٥ - ٥٢٤ هـ = ١٠٩٢ - ١١٣٠ م)

محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي البربري، أبو عبد الله، المتلقب بالمهديّ، ويقال له مهدي الموحدين. رحل إلىٰ المشرق، طالبا للعلم (سنة ٥٠٠ هـ) فانتهىٰ إلىٰ العراق. وحج وأقام بمكة زمنا. واشتهر بالورع والشدة في النهي عما يخالف الشرع، فتعصب عليه جماعة بمكة، فخرج منها الىٰ مصر، فطردته حكومتها، فعاد إلىٰ المغرب. ونزل بالمهدية، فكسر ما رآه فيها من آلات اللهو وأواني الخمر.

وانتقل إلىٰ بجاية، فأخرج منها إلىٰ إحدىٰ قراها واسمها (ملالة) فلقي بها عبد المؤمن بن علي القيسي (الكومي) وكان شابا نبيلا فطنا، فاتفق معه علىٰ الدعوة إليه. واتخذ أنصارا رحل بهم إلىٰ مراكش، وعبد المؤمن معه، فحضر مجلس علي بن يوسف بن تاشفين (وكان ملكا حليما) فأنكر عليه ابن تومرت بدعا ومنكرات. ثم خرج من حضرته، ونزل بموضع حصين من جبال (تينملل) بكسر التاء وفتح الميم وتشديد اللام الأولىٰ وفتحها. فجعل يعظ سكانه حتىٰ أقبلوا عليه. واشتهر فيهم بالصلاح، فحرضهم علىٰ عصيان (ابن تاشفين) فقتلوا جنودا له، وتحصنوا. وقوي بهم أمر ابن تومرت، وتلقب بالمهديّ القائم بأمر الله، وعاجلته الوفاة في جبل تينملل قبل أن يفتح مراكش. ولكنه قرر القواعد ومهدها، فكانت الفتوحات بعد ذلك علىٰ يد صاحبه (عبد المؤمن) =

أصالة نسبه، فتمَّ اتهامه بالخداع والنفاق، في حين أن كل ما فعله أن دعا إلىٰ التوحيد ونبذ الظلم. ودفعَ الحسدُ فقهاءَ عصره إلىٰ وَسْمه بالكذب، فقد توهموا أنهم يفوقونه في العلم والدين والإفتاء، إلا أنه عندما اتضح أنه متفوق عليهم، وله أتباع بين الناس، أدىٰ بهم الحسدُ إلىٰ أن يُشككوا في نسبه (المقدمة (١/ ٣٨) [١/ ٥٣]).

أكرمت قبيلةُ «لمتونة» -أكبر قبائل المرابطين أعداء المهدي- هؤلاء؛ ففي دولة لمتونة حصل علماء الدين علىٰ وجاهة ومكانة لم تكن لهم في أي مكان آخر، فأصبحوا بذلك شيعة للمرابطين، وأعداءً لأعدائهم، بما في ذلك المهدي، وكان المهدي معارضًا للدولة الحاكمة، ودعا إلىٰ جهادها، ومات الكثير من أتباعه المخلصين ممن حاربوا إلىٰ جانبه، ويقول ابن خلدون عن المهدي نفسه:

«هو بحالة من التقشف والحصر والصبر علىٰ المكاره والتقلل من الدنيا حتىٰ قبضه الله وليس علىٰ شيء من الحظ والمتاع في دنياه، حتىٰ الولد الذي ربما تجنَح إليه النفوس وتخادع عن تمنيه. فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله؟! وهو لم يحصل له حظ من الدنيا من عاجله، ومع هذا فلو كان قصده غيرَ

= وكان ابن تومرت أسمر، ربعة، عظيم الهامة، حديد النظر داهية أبيا فصيحا، أديبا له كتاب (كنز العلوم -خ) و(أعز ما يطلب) مشتمل علىٰ تعليقاته، أملاه عبد المؤمن بن علي. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٢٧-٢٢٨). [المترجم]

صالح لما تم أمره، وانفسخت دعوتُه؛ ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ﴾» [غافر: ٨٥] (المقدمة (١/ ٣٩) [١/ ٥٤]).

فإنكار الفقهاء لانتساب المهدي إلىٰ آل البيت غير قائم علىٰ أي دليل، وعلاوة علىٰ ذلك استخدم ابن خلدون نفسَ المنطق الذي استخدمه في بحث نسب الأدارسة، فيقول إن الناس مُصدِّقون في نسبهم الذي ادَّعوه لأنفسهم، حيث إنهم في الراجح لا يقبلون إلا أقرباءهم ملوكًا عليهم (المقدمة (١/ ٣٩) [١/ ٥٤])، وهذه النقطة متصلة بنظرية العصبية التي طوَّرها ابن خلدون في الفصل الأول من الكتاب الأول، حيث يشير ابن خلدون إلىٰ أن قدرة المهدي علىٰ الحكم لم تكن تعتمد فقط علىٰ أصوله الفاطمية، بل بناءً علىٰ اعتباره عضوًا في العصبة الهرغية والمصمودية، وكان نسب المهدي الفاطمي علىٰ الحقيقة مختفيًا وغير معروف بين هرغة ومصمودة، فكما يقول ابن خلدون: كان المهديُّ قد لبس جلدتهم وأصبح واحدًا منهم؛ (المقدمة (١/ ٣٩-٤٠) [٥٤-٥٥]).

يلاحظ ابن خلدون أن من مواطن قصور الكتابات التاريخية أنها لا تراعي حقيقةَ أنَّ ظروف المجتمعات الداخلية تتغير من عصر لعصر، وتصبح هذه التغيرات ملحوظة بعد فترة طويلة، ولا يعيها إلا القليلون.

امتلك الفرس القدامىٰ والشوام [الفينيقيون] والأنباط والتبابعة وبنو إسرائيل والأقباط .. العديدَ من أساليب الحكم والإدارة والصنائع واللغات والمصطلحات الفنية والثقافات، خلفَهم العرب

والفرس والبيزنطيون، وتم استبدال المؤسسات والعادات القديمة بأخرىٰ جديدة، وحدثت تحولات أكثر بقدوم الإسلام ودولة مُضَر، والحكم العربي نفسه تم استبداله بغير العرب، مثل الترك في الشرق، والبربر في الغرب، والمسيحيين الأوروبيين في الشمال؛ فعند تأسيس دولة جديدة يلجأ الحاكمُ إلىٰ عادات سابقة، والتي يتم تبنِّيها حتميًّا، وفي نفس الوقت يقوم بتضمين عاداتِ وتقاليدِ شعبه، وتستمر هذه العملية عند غزو الدولة من قِبل أخرىٰ جديدة (المقدمة (١/ ٤١-٤٢) [١/ ٥٦-٥٨]).

الاستدلال عبر القياس ليس صحيحًا دائمًا، فالعالِم قد يربط معرفته بعصره بمعرفته بالعصور الماضية علىٰ الرغم من أن التناقض بين الماضي والحاضر قد يكون كبيرًا (المقدمة (١/ ٤٢) [١/ ٥٨])؛ ومثال علىٰ هذا الخطأ فيما يُروىٰ عن الحجاج بن يوسف(*) -والي بغداد (٤٠-٩٥هـ/ ٦٦٠-٧١٤م)- يقال: إن أباه كان معلمًا، ويقول

(*) (٤٠ - ٩٥ هـ = ٦٦٠ - ٧١٤ م)

الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، أبو محمد: قائد، داهية، سفاك، خطيب. ولد ونشأ في الطائف (بالحجاز) وانتقل إلىٰ الشام فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان فكان في عديد شرطته، ثم ما زال يظهر حتىٰ قلده عبد الملك أمر عسكره، وأمره بقتال عبد الله بن الزبير، فزحف إلىٰ الحجاز بجيش كبير وقتل عبد الله وفرق جموعه، فولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف، ثم أضاف إليها العراق والثورة قائمة فيه، فانصرف إلىٰ بغداد في ثمانية أو تسعة رجال علىٰ النجائب، فقمع الثورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة. وبنىٰ مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة) . وكان سفاكا =

ابن خلدون إن التعليم في هذه الحقبة كان فقط من أجل كسب المال، ولم يكن مهمة مشرفة، وعادة ما كان المعلمون فقراء وضعفاء وأغرابًا، ولكن فشل المؤرخون في إدراك أن مهنة التعليم في حقبة الأمويين والعباسيين كانت لها سمعة مختلفة؛ فالعلماء في ذلك الوقت كانت مهمتهم نقل أحاديث النبي، وتضمَّن التعليمُ نقلَ الأحكام الشرعية (المقدمة (١/ ٤٢-٤٣) [١/ ٥٨-٥٩]).

وعلاوة علىٰ ذلك (المقدمة (١/ ٤٣) [١/ ٥٩]):

«فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلِّمون كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، علىٰ معنىٰ التبليغ الخبري لا علىٰ وجه التعليم الصناعي؛ إذ هو كتابهم المنزل علىٰ الرسول منهم وبه هدايتهم، والإسلام دينهم، قاتَلوا عليه وقتلوا واختصوا به من بين

= سفاحا باتفاق معظم المؤرخين. قال أبو عمرو ابن العلاء: ما رأيت أحدا أفصح من الحسن (البصري) والحجاج. وقال ياقوت (في معجم البلدان) : ذكر الحجاج عند عبد الوهاب الثقفي بسوء، فغضب وقال: إنما تذكرون المساوئ! أو ما تعلمون إنه أول من ضرب درهما عليه (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وأول من بنىٰ مدينة بعد الصحابة في الإسلام، وأول من اتخذ المحامل، وأن امرأة من المسلمين سبيت في الهند فنادت ياحجاجاه، فاتصل به ذلك فجعل يقول: لبيك لبيك! وأنفق سبعة آلاف درهم حتىٰ أنقذ المرأة؟. واتخذ (المناظر) بينه وبين قزوين فكان إذا دخن أهل قزوين دخنت المناظر إن كان نهارا وإن كان ليلا أشعلوا نيرانا فتجرد الخيل إليهم، فكانت المناظر متصلة بين قزوين وواسط، وأصبحت قزوين ثغرا حينئذ. وأخبار الحجاج كثيرة. مات بواسط، وأجري علىٰ قبره الماء، فاندرس. (الأعلام للزركلي، ٢/ ١٦٧-١٦٨). [المترجم]

الأمم وشَرُفوا، فيحرصون علىٰ تبليغ ذلك وتفهيمه للأمة، لا تصدُّهم عنه لائمة الكبر ولا يزَعُهم عاذلُ الأنَفَة، ويشهد لذلك بَعْثُ النبي ﷺ كبارَ أصحابه مع وفود العرب يُعلمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدين».

وبانتشار الإسلام والتطور المنهجي للفقه الإسلامي تحولَ العلم إلىٰ ملكة عقلية، ولم يعد من الضروري أن يكون نقلُ مثل هذه المعارف مهنة مقتصرة علىٰ أهل الأنساب الشريفة وأعضاء العصبية الحاكمة، فقد اهتم هؤلاء بشؤون الدولة والحكم وتركوا العلمَ ونقلَه إلىٰ آخرين، وبذلك أصبح العلم مهنة أو وظيفة يشغلها الأفراد الأقل شأنًا في المجتمع، ولم يكن المعلمون موضع اعتبار لدىٰ الحكام، بل كانوا يزدرونهم أحيانًا، وكان يوسف أبو الحجاج من أشراف ثقيف، والذين اتسموا بعصبية قوية ومنافسة لقريش، فتعليم أبي الحجاج للقرآن لم يكن يعني ما عناه في عصر ابن خلدون، حيث كان ساعتَها أكثر من مجرد وظيفة لأجل كسب المال (المقدمة (١/ ٤٣) [١/ ٦٠]).

وهناك خطأ من نفس النوع عند بحث مكانة ودور القضاة، حيث إن القراءة عن القضاة الذين كانوا قادة للجيوش وفي الحروب كانت تدفع القُرَّاء عادةً إلىٰ الطموح بأن يكونوا مثلهم معتقدين أن منصب القاضي ما زال شريفًا كما كان في العصور السابقة، فعلىٰ سبيل المثال كان لديهم علم بأن آباء ابن أبي عامر المستبد بهشام، وابن عباد أحد ملوك إشبيلية كانوا قضاة، لكنهم افترضوا خطأً أنهم

كقضاة العصر الحاضر، كان ابن أبي عامر(*) وابن عباد(**) من عصبية الأمويين ودعموا الدولة الأموية في الأندلس، فلم تكن

(*) عبد الرحمن بن محمد (أبي عامر) المنصور ابن أبي عامر المعافري، أبو المطرّف، ويلقب بشنجول: حاجب الخليفة هشام بن الحكم بقرطبة، وآخر العامريين. ولي الحجابة بعد وفاة أخيه المظفر (عبد الملك) سنة ٣٩٩هـ وتلقب بالناصر ثم بالمأمون، وصار يدعىٰ (الحاجب الأعلىٰ، المأمون ناصر الدولة) وطلب من الخليفة هشام أن يوليه العهد من بعده، فولاه هشام ذلك، لضعفه، فأضيف إلىٰ ألقابه (وليّ عهد المسلمين) وخرج غازيا فعلم بأن ابن عبد الجبار (محمد بن هشام) حفيد عبد الرحمن الناصر الأموي، قام بقرطبة وخلع الخليفة هشام بن الحكم، فانقلب يريد قرطبة، فتخاذل قادة جيشه وتركوه، فوصل إلىٰ قصره في أرملاط (Guadimellato) وليس معه إلا أصاغر خدمه، فطلبه ابن عبد الجبار، فخرج إلىٰ بعض الجبال، فأحيط به وأخذ وذبح. وحمل إلىٰ القصر بقرطبة، فأمر ابن عبد الجبار بشق بطنه ونزع ما فيه وحشوه بعقاقير تحفظه، وكسي قميصا وسراويل وأخرج فسمر علىٰ خشبة طويلة، علىٰ باب السدة. وهو آخر من ولي الحجابة من آل أبي عامر. وكان يعاب باللهو والشراب. أما لقبه (شنجول) فكانت تدعوه به أمه وهي بنت الملك الاسبانيولي شانجه (Sanche) وكان شبيها به. (الأعلام للزركلي، ٣/ ٣٢٤-٣٢٥). [المترجم]

(**) إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن قريش ابن عباد اللخمي، أبو الوليد: أول من استقل بإشبيلية من رجال الدولة العبّادية. كان في بدء أمره من حرس الخليفة هشام الثاني بقرطبة وعرف بالفضل والصلاح، فولاه هشام إمامة مسجده بها. ثم قدمه المنصور بن أبي عامر، فتولىٰ القضاء بإشبيلية «Seville» وأضيفت إليه الأمانة فلقب بذي الوزارتين. واضطرب أمر الأمويين في الأندلس، فنهض بأعباء إشبيلية مستقلا. وضعف بصره فولّىٰ ولده أبا القاسم (محمد بن إسماعيل) القضاء، واقتصر هو علىٰ شياخة البلد والنظر في الأمور السلطانية، إلىٰ أن توفي. قال ابن عذاري: (كان آية من آيات الله علما ومعرفة وأدبا وحكمة، فحمىٰ مدينة إشبيلية من سطوة البرابر النازلين حولها، بالتدبير الصحيح والرأي الرجيح) (الأعلام للزركلي، ١/ ٣٢٣). [المترجم]

قيادتهم للناس والشرف الذي حازوه لديهم نابعًا من المناصب التي تقلدوها، بل باعتبارهم جزءًا من عصبية الدولة الحاكمة؛ ولهذا السبب كان يؤتمن القضاة عادةً علىٰ أكثر الأعمال أهمية في الحملات التي تقوم بها الجيوش (المقدمة (١/ ٤٣-٤٤) [١/ ٦٠-٦١]).

وعادةً ما كان يخطئ الناس في فَهم أحوال المجتمع، وخاصةً ضعفاء البصيرة من أهل الأندلس، فكانوا يقعون في مثل هذه الأخطاء، فانقضاء دولة العرب في الأندلس أدىٰ لفقدان روح العصبية عندهم، وعلىٰ الرغم من ذكرهم لأنسابهم العربية، إلا أن روح العصبية الدافعة نحو طلب العزة والرفعة كانت مفقودة؛ فأهل الأندلس أصبحوا من جملة الرعايا، وانعدم لديهم الالتزامُ بالتناصر الذي تدفعهم إليه العصبية القوية، وكان أهل الحرف والصنائع يطمحون إلىٰ المناصب العليا بحثًا عن السلطة والنفوذ، يحسبون أن النسب ومخالطة الدولة ما زالا مصدرَين للسلطة والنفوذ كما كانا في الماضي.

وخطأ آخر ينتمي لنفس الفئة يرتبط بالطرق التي يسلكها المؤرخون عند تسجيل أحداث الدول وحكامها؛ فكان من المعتاد أن يتم ذكر اسم الحاكم ونسبه وأبويه وأسلافه ونسائه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كان هؤلاء المؤرخون يتبعون في ذلك مؤرخي الدولتين الأموية والعباسية دون النظر إلىٰ دوافعهم فيما فعلوا، وكان مؤرخو الدولتين يكتبون للنخبة الحاكمة وليستفيد الأبناء الذين يريدون معرفة تاريخ أجدادهم، فكان الحكام عادةً ما يهتمون بالتفاصيل؛ كأماكن جلب الخدم، حتىٰ يستطيعوا محاكاة

أجدادهم، وكانت تُذكر تفاصيل عن القضاة؛ باعتبارهم جزءًا من عصبية الدولة الحاكمة ولهم أهمية الوزراء، ولكن في العصور المتأخرة تحول اهتمامُ المؤرخين إلىٰ الحكام المعاصرين لهم، والتأريخ للصراعات بين الدول من أجل الهيمنة، فأصبح ذكر نساء وأبناء وخُتَّام ووزراء وحجاب الدول السابقة غير ذي صلة؛ فيقول ابن خلدون إن مؤرخي عصره اتبعوا الكُتَّاب السابقين اتباع العُميان، ولم ينظروا إلىٰ مقاصدهم، ولم ينتبهوا إلىٰ مقاصد الكتابة التاريخية (المقدمة (١/ ٤٤-٤٥) [١/ ٦٢-٦٣]).

ويختم ابن خلدون المقدمة بإشارة إلىٰ فضل التاريخ؛ فالتاريخ هو تسجيل للأحداث الخاصة بعصر أو جيل، ويتضمن ذكر الأحوال العامة الخاصة بالبلاد والأجيال والعصور، وهذا هو الأساس الذي يعتمد عليه المؤرخ؛ فالأسئلة التي يسألها المؤرخ تنبع منها، وهي أساسٌ كان يتم التصنيف لأجله، مثلما فعل المسعودي في مروج الذهب؛ حيث تناول فيه أحوال الأمم والبلاد في الشرق والغرب في عصره، فيصف طوائفهم وعاداتهم وأجيالهم ويصف البلاد والتضاريس والدول والانقسامات السياسية؛ فأصبح مروجُ الذهب عملًا مرجعيًّا أساسيًّا يرجع إليه المؤرخون. تلا المسعوديَّ البكريُّ(*) (ت: ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، وكان منظوره أقل اتساعًا، ومقتصرًا فقط علىٰ الطرق والممالك، لأنه في ذلك الوقت

(*) عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، أبو عبيد: مؤرخ جغرافي، ثقة. علامة بالأدب، له معرفة بالنبات. نسبته إلىٰ بكربن وائل. كانت لسلفه إمارة في غربي =

لم يطرأ تغيُّر كبير علىٰ تاريخ الأمم والشعوب.

ولكن كان المجتمع في عهد ابن خلدون قد مر بتغيرات جذرية:

١- سيطر البربر بدلًا من العرب.

٢- ضرب الطاعون الشرق والغرب.

٣- جاء الطاعون في وقت ضعف بعض الدول؛ مما أدىٰ إلىٰ زيادة ضعفها وتآكل نفوذها.

٤- حلَّ الخرابُ بالمدن.

هذا التغير الكبير في الأحوال تطلَّبَ كتابًا تاريخيًّا ككتاب المسعودي، يصلح أن يكون نموذجًا للمؤرخين بعد ذلك (المقدمة (١/ ٤٥-٤٦) [١/ ٦٣-٦٤]).

«وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر

= جزيرة الأندلس. ولد في شلطيش (Saltes غربي إشبيلية) وانتقل إلىٰ قرطبة. ثم صار إلىٰ المرية، فاصطفاه صاحبها (محمد بن معن) لصحبته ووسع راتبه. وهذا ما حمل بعض المؤرخين علىٰ نعته بالوزير. ورجع إلىٰ قرطبة بعد غزوة المرابطين، فتوفي بها عن سن عالية. له كتب جليلة، منها «المسالك والممالك» غير كامل، طبع جزء منه باسم «المغرب في ذكر إفريقية والمغرب» وقطع خاصة بالروس والصقلب، و«معجم ما استعجم» أربعة أجزاء، و«أعلام النبوة» و«شرح أمالي القالي» و«التنبيه علىٰ أغلاط أبي علي القالي في أماليه» و«فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، لابن سلام» منه مخطوطة كتبت سنة ٦٠٨ في الرباط (١٥٨ ق) و«الإحصاء لطبقات الشعراء» و«أعيان النبات» وله «رسائل» بعث بها إلىٰ بعض معاصريه. وإنشاؤه مسجع علىٰ طريقة كتاب زمانه. (الأعلام للزركلي، ٤/ ٩٧-٩٨). [المترجم]

المغربي، إما صريحًا أو مندرجًا في أخباره، وتلويحًا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب، وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله، دون ما سواه من الأقطار[1]؛ لعدم اطلاعي علىٰ أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تُوفِي كنه ما أريد منه، والمسعودي إنما استوفىٰ ذلك لبعد رحلته وتقلُّبه في البلاد، كما ذكره في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصر في استيفاء أحواله، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ومرد العالَم كله إلىٰ الله، والبشر عاجز قاصر، والاعتراف مُتعيِّن واجب، ومن كان الله في عونه تيسرت عليه المذاهب، وأُنجِحت له المساعي والمطالب، ونحن آخذون بعون الله فيما رُمناه من أغراض التأليف، والله المسدِّد والمعين وعليه التكلان» (المقدمة (١/ ٤٦-٤٧) [١/ ٦٥]).

المصادر السبعة لأخطاء المؤرخين وضرورة علم جديد

تُفتتح المقدمة بإشارات تمهيدية تقدم عرضًا منهجيًّا للمصادر الرئيسية لأخطاء المؤرخين في الماضي، وتُبرِّر لضرورة العلم الجديد الذي يكونه هذا الكتاب، تتناول هذه الإشارات الأخطاء السبعة للمؤرخين، ويبدأ الكتاب الأول بالجملة التالية:

«اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع

---

(١) ذكر ابن خلدون علىٰ الرغم من ذلك تاريخ المشرق في العبر.

الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم علىٰ بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»؛ (المقدمة (١/ ٥١-٥٢) [١/ ٧١]).

بينما تهتم حقيقة التاريخ بما سبق، إلا أنه عادةً ما يتطرق إليه الكذب، ويتناول ابن خلدون أسبابًا سبعة تفسر لماذا لا يمكن تجنب الكذب.

الأول هو التشيعات للآراء والمذاهب؛ فالموضوعية والحياد يَعنيان التعامل النقدي مع المعلومة التاريخية وكشف صحتها أو عدم صحتها، وإذا سمح العالِم لنفسه أن يتحكم فيه رأيٌ ما أو طائفة معينة، سيَقبل معلومات تتفق فقط مع رؤاه وأفكاره، مما يؤدي أحيانًا إلىٰ قبوله الكذب (المقدمة (١/ ٥٢) [١/ ٧١]).

المصدر الثاني للأخطاء هو الثقة بالناقلين؛ يقع هذا الموضوع تحت طائلة علم نقد المحدِّثين (التعديل والتجريح)، والذي نشأ خصيصًىٰ للنظر في ثقةِ وضبطِ المحدِّثين (المقدمة (١/ ٥٢) [١/ ٧١])، ويرىٰ ابن خلدون أن علمَ نقد المحدِّثين قيمته محدودة، وأنه يجب توظيفه بعد التأكد من إمكانية حدوث المعلومات المذكورة أولًا، فإذا كانت معلومة تاريخية ما لا يقبلها العقل، فليس من المنطق أن يتم عرضُ راويها علىٰ علم نقد المحدِّثين، فالسخافة الموجودة في المعلومة والتي

تُظهِر أنها لا يمكن قَبولها عقليًّا تُعَد سببًا كافيًا للشك في صحتها، ولا يمكن تأسيسُ الحقيقة التاريخية علىٰ شخصيةِ وأمانةِ واستقامةِ وضبطِ الناقلين، فيجب في البداية التأكدَ من إمكانية حدوث الأخبار المنقولة، واعتبر ابن خلدون أن هذا الأمر أهم من نقد المحدثين (المقدمة (١/ ٥٥) [١/ ٧٦]).

المصدر الثالث للخطأ هو نقص الوعي بمقاصد الأحداث؛ فالعديد من المحدِّثين لم يكونوا عالمين بأهمية الأحداث التي نقلوها، وبدلًا من ذلك أعطوا أهميةً مفترضة أو خيالية للمعلومات، مما يؤدي للوقوع في الكذب أحيانًا (المقدمة (١/ ٥٢) [١/ ٧٢]).

المصدر الرابع للأخطاء هو الافتراض غير المدلل عليه بصدق حدث ما؛ ويحدث هذا عادةً وبشكل متكرر بسبب الثقة في الناقلين (المقدمة (١/ ٥٢) [١/ ٧٢]).

المصدر الخامس هو الجهل بتطبيق الأحوال علىٰ الوقائع؛ فالأحوال تتأثر بالعديد من حالات الغموض والتشوهات، والراوي ينقل الأحوال كما يراها هو لكنه غير قادر علىٰ وضع هذا الحدث في سياقه الصحيح؛ لجهله بتعقُّد المواقف (المقدمة (١/ ٥٢) [١/ ٧٢]).

المصدر السادس للأخطاء هو البحث عن الشهرة والذكر؛ فالعديد من المؤرخين كانوا يرغبون في كسب وُد أصحاب الجاه والنفوذ، مما جعل الأخبار التي ينقلونها في هذه الأحوال غير موثوق بها (المقدمة (١/ ٥٢-٥٣) [١/ ٧٢]).

المصدر السابع والأكثر أهمية لضعف الثقة في الكتابات

التاريخية هو الجهل بعوائد وطبائع المجتمع [الجهل بطبائع العمران].

«فإن كل حادث من الحوادث [أو ظاهرة]، ذاتًا كان أو فعلًا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض من أحواله. فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر علىٰ تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُفرَض»؛ (المقدمة (١/ ٥٣) [١/ ٧٢-٧٣]).

وهذه نقطة مهمة تشير إلىٰ رسوخ ابن خلدون في التقليد الفلسفي لعصره، فهو يشير إلىٰ ذوات وأعراض الظواهر، فمعرفة شيء ما يعني معرفة ذاته والتمييز بينه وبين خصائصه العارضة، وبالتطبيق علىٰ التاريخ، يجب علىٰ المؤرخ أن يعرف طبيعة الأحداث وأحوالها ومقتضياتها كي يستطيع التفرقة بين الصدق والكذب.

ويتناول ابن خلدون مشكلة الأخبار المستحيلة التي لا يقبلها العقل، فيشير إلىٰ المسعودي مرة أخرىٰ؛ حيث ينقل المسعودي قصةَ تصدي وحوش البحر لبناء مدينة الإسكندرية، ولحل المشكلة نزل الإسكندر إلىٰ البحر في صندوق زجاجي، وبينما هو في الماء قام برسم صور الوحوش وقام بعمل تماثيل لها مقابل موقع البناء. حيث هربت الوحوش حينما رأت التماثيل واستمر بناء المدينة (المقدمة (١/ ٥٣) [١/ ٧٣])، يشير ابن خلدون إلىٰ أسباب عدة تؤكد لا منطقية هذه القصة، وبعيدًا عن حقيقة أن النزول إلىٰ

البحر بهذا الشكل مستحيل ساعتها، فإن طبيعة الحكم في هذا الوقت تفرض علىٰ الإسكندر ألا يُقدم علىٰ مثل هذا، حتىٰ لا يُثير الناس عليه، فتعريض نفسه لهذا الخطر يجعل الناس يُفكرون في استبداله (المقدمة (١/ ٥٣-٥٤) [١/ ٧٣]).

تعجُّ الكتابات التاريخية بمثل هذه الأخبار المستحيلة وغير المنطقية، والعلم بالأحوال فقط هو الملجأ للتمحيص الشامل والملائم لمثل هذه الأخبار، فالعلم بالأحوال هو الطريقة الوحيدة لمحاكمة المعلومات التاريخية طبقًا للإمكان أو الاستحالة.

«فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضىٰ طبعه، وما يكون عارضًا لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معيارًا صحيحًا يتحرىٰ به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه» (المقدمة (١/ ٥٦) [١/ ٧٧]).

ما يشير إليه ابن خلدون هنا هو أن تمحيص التاريخ يعني بالأساس استقامة الخبر أكثر من استقامة ناقله، فكما أسلفنا، يمكن للوقائع أن يتم نقلُها خطأً نظرًا للثقة في الناقل أو السذاجة في قبول الأخبار، ويحدث هذا حتىٰ لو كان الناقل ثقة صادقًا، فالعالِم

يجب عليه أن يقوم بتمحيص الخبر نفسه، ويجب أن يسأل إذا كان ممكنَ الحدوث أم لا، فكلما كنا أكثر ثقةً في صحة علم العمران هذا -أو باللغة المعاصرة «الإطار النظري»- كانت القاعدة التي نستند عليها في الحكم علىٰ الأخبار أكثر أمانًا. وخذ علىٰ سبيل المثال تناولَ ابن خلدون لإنكار بعض المؤرخين النسب العلوي لإدريس بن إدريس، فمعرفتنا بطبيعة مجتمع الصحراء ستقودنا إلىٰ استنتاج أنه من المستحيل عمليًا علىٰ أي أحد أن يخفي نسبه عن بقية أفراد المجتمع، وهذا الاقتراب -الذي يفحص استقامة الخبر أكثر من استقامة الراوي- يمكن أن يثير العديد من الشكوك حول ما يتم قَبوله عادةً بثقة عالية.

ومن الأخبار التي تم نقلها دون تثبت أيضًا، خبر إعدام رجال قبيلة بني قريظة والذي تم تنفيذه بموافقه النبي؛ طبقًا للمصادر التاريخية الأولىٰ، تم إعدام ما يقرب من ستمائة إلىٰ تسعمائة (٦٠٠: ٩٠٠) رجل لخرقهم معاهدةً مع مسلمي المدينة، ولاحظ بركات أحمد -في دراسته الممتازة عن العلاقة بين النبي واليهود- أنه لا العلماء المسلمين ولا الغربيين قاموا بدراسة هذا الخبر جيدًا، يشير أحمد إلىٰ العديد من الأدلة التي تؤكد أن الرواية الشائعة عن الإعدامات تخالف قاعدة ابن خلدون عن التفريق بين الكذب والصدق بناءً علىٰ الإمكانية والاستحالة، فعلىٰ سبيل المثال -طبقًا للرواية- تم سجن رجال بني قريظة وعائلاتهم في منزل في المدينة قبل تنفيذ الإعدامات، فأشار أحمد إلىٰ أن المدينة في عهد

النبي لم يكن بها بيت يسع ما يزيد عن بضعة آلاف، وأيضًا لم تكن المدينة قادرة علىٰ إعدام ودفن (٦٠٠: ٩٠٠) فرد في يوم واحد (Ahmed, Muhammed and the Jews, 23. 83. 85).

يعد هذا الاقتراب سليمًا لأن المجتمع الإنساني لديه درجة من الاستقرار عبر الزمان والمكان، مما يجعل تحديد أسباب بعض الظواهر ووضع قوانين عامة ممكنًا، وبالفعل قام ابن خلدون بتطبيق الإطار النظري الذي وضعه علىٰ دراسته لتاريخ اليهود، مُثبتًا أن هناك قانونًا عامًا يفسر قيام وسقوط الحضارات يمكن تطبيقه علىٰ اليهود كما تم تطبيقه علىٰ المسلمين؛ (Bland, An Islamic Theory of Jewish History)، وأحد هذه القوانين التي صاغها ابن خلدون هو «أن الأوطان الكثيرةَ القبائل والعصائب قلَّ أن تستحكم فيها دولة»؛ (المقدمة (١/ ٢٧٧) [١/ ٣٣٢]).

«وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل؛ كان فيه من قبائل فلسطين، وكنعان، وبني عيصو، وبني مدين، وبني لوط، وإدون، والأرمن، والعمالقة، وإكريكش، والنبط من جانب الجزيرة والموصل، وما لا يُحصىٰ كثرة وتنوعًا في العصبية . . . فصعب علىٰ بني إسرائيل تمهيدُ دولتهم ورسوخُ أمرهم، واضطرب عليهم المُلْك مرة بعد أخرىٰ، وسرىٰ ذلك الخلاف إليهم، فاختلفوا علىٰ سلطانهم وخرجوا عليه، ولم يكن لهم مُلك موطَّد سائر أيامهم، إلىٰ أنْ غلبَهم الفرس، ثم يونان، ثم الروم آخر أمرهم عند الجلاء»؛ (المقدمة (١/ ٢٧٨) [١/ ٣٣٤]).

وبصيغة أخرىٰ، تُفسِّر العصبيات المتنافسة لليهود سببَ فشلهم في تأسيس ملك لهم لمدة طويلة.

فهدف الكتاب الأول التقديم لدراسة المجتمع؛ فما قدمه -كما يشير ابن خلدون- هو علم مستقل بذاته، له موضوعه الخاص، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وله أيضًا مسائله الخاصة، وهي تفسير طبائع المجتمع (المقدمة (١/٥٦) [١/٧٧])، فقد كان ابن خلدون واعيًا بشدة لكونه يكتشف علمًا جديدًا، واعتبر أن القيام بهذه المهمة هو أمر جديد، وغير عادي، ونافع، وأشار إلىٰ أنه لم يسبقه لها أحدٌ ممن سبقه من اليونان أو الفرس أو السريان أو الكلدانيين أو العرب(*).

فهو لا ينتمي لعلم الخطابة، الذي تناوله أرسطو في

(*) علىٰ الرغم من تسليمنا بجدة ما قدمه ابن خلدون إلا أنه كانت هناك بعض السوابق التي مهدت له، والتي يمكن اعتبارها بذورًا قد طورها ابن خلدون في أعماله، وأبرز هذه السوابق كانت السوابق الأندلسية؛ كرسالة ابن حزم في فضائل الأندلس، والمقامة اللزومية لأبي الطاهر التميمي السرقسطي، التي يظهر فيها العديد من الأفكار القريبة جدًا مما طرحه ابن خلدون، والتي تُؤكِّد علىٰ اطلاعه عليها.
انظر لتفصيل أكثر بخصوص هذا الأمر: (في منابع الفكر الخلدوني: الرافد الأندلسي، سليم ريدان، في «ابن خلدون ومنابع الحداثة» أعمال ندوة أقيمت في بيت الحكمة في تونس، مارس ٢٠٠٦؛ ٢/٤٧٩-٥١١)، و(السوابق الأندلسية والمغاربية في ثقافة ابن خلدون، عبد الحميد الهرامة، في المصدر نفسه؛ ٢/٥١٢-٥٢٤). [المترجم]

الأورجانون(*)، والذي يتعامل مع الطبيعة الإقناعية للغة، ولا هو جزء من علم السياسة؛ حيث إن السياسة مهتمة بالإدارة وأساسها الأخلاقي الفلسفي (المقدمة (١/ ٥٦) [١/ ٧٨])، ويوجد عن هذا الموضوع بعض إشارات في أعمال العلماء والحكماء فيمن سبقه، لكن ابن خلدون يراها غير شاملة، فهو يشير إلىٰ مجموعة من المقولات التي تجتمع وتكون دائرة تعكس رؤية معينة عن العدالة والحكم السياسي، وهناك بعض الأمثلة علىٰ «دوائر العدالة» هذه؛ منها علىٰ سبيل المثال ما نقلَه المسعودي من قول المَوْبَذان(**) لبهرام بن بهرام في قصة اليوم:

«أيها الملك! إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قِوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قِوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلىٰ المال إلا بالعمارة، ولا سبيل إلىٰ العمارة إلا بالعدل، والعدل الميزانُ المنصوب بين الخليقة، نصبَه الربُّ، وجعل له قيِّمًا، وهو المَلِك»؛ (المقدمة (١/ ٥٨) [١/ ٨٠]).

(*) هي مجموعة كتب أرسطو في المنطق. و«أورجانون» كلمة إغريقية تعني «الآلة». [المترجم]

(**) هو لقب يطلق علىٰ عالم المجوس، ورئيسهم الروحي، ويُعرف كبيرهم بـ «الموبذان موبذ» أي الموبذ الأعظم. (المفصل فىٰ تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ١٢/ ٢٧١). [المترجم]

وهناك قول مشابه لآنو شِرْوان(*):

«الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حالَ رعيتِه بنفسه واقتداره علىٰ تأديبه حتىٰ يملكها ولا تملكه»؛ (المقدمة (١/ ٥٨) [١/ ٨٠-٨١]).

وهناك قول آخر في كتاب السياسة المنسوب لأرسطو:

«العالَم بستانٌ سياجه الدولة، الدولة سلطانٌ تحيا به السنَّة، السنَّة سياسةٌ يسوسها الملك، الملكُ نظامٌ يعضُده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفُهم العدل، العدل مألوف وبه قِوام العالم، العالَم بستان . . .»؛ (المقدمة (١/ ٥٨-٥٩) [١/ ٨١-٨٢]).

هذه ثمانية كلمات في الحكمة السياسية، نهاية كل جملة تقود إلىٰ التي تليها، والأخيرة تقود إلىٰ الأولىٰ، وبهذا الشكل تصبح الجمل في هيئة دائرة، ويبدو أن ابن خلدون دُهِشَ من أن مؤلف دائرة العدالة هذه قام بتركيبها من نفسه.

رأىٰ ابن خلدون أن هذه المناقشات ذات طبيعة عامة، وتفتقر إلىٰ التعمُّق، وأن تناوله للملك كان مكثَّفًا بشكل أكبر، ويتجاوز

(*) كسرىٰ آنو شروان، أعظم الملوك الساسانيين، واعتلىٰ العرش بعد أبيه قباذ الأول. [المترجم]

المقولات المجرَّدة ليقدم بيانًا وتدليلًا وبرهنة، بغير تعلُّم من أرسطو (المقدمة (١/ ٥٩) [١/ ٨٢]).

والأعمال العربية التي كان ابن خلدون مطلعًا عليها لم ترضِ الأخرىٰ معاييرَه، علىٰ الرغم من اعترافه بأن كتابات ابن المقفع(*) (ت: ١٣٩هـ/٧٥٦م) عن السياسات تمس ما يتحدث عنه في الكتابة، ومع ذلك كان ابن المقفع يذكر هذه الأمور دون برهنة عليها، متبعًا أسلوب الاسترسال في الخطابة، وبالمثل كان القاضي أبو بكر الطرطوشي(**) (ت: ٥٢٠هـ/١١٢٦م)، حيث كان كتابه

(*) (١٠٦ - ١٤٢ هـ = ٧٢٤ - ٧٥٩ م)

عبد الله بن المقفع: من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، ولد في العراق مجوسيا (مزدكيا) وأسلم علىٰ يد عيسىٰ ابن علي (عم السفاح) وولي كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له «كتب أرسطوطاليس» الثلاثة، في المنطق، وكتاب «المدخل الىٰ علم المنطق» المعروف بايساغوجي. وترجم عن الفارسية كتاب «كليلة ودمنة» وهو أشهر كتبه. وأنشأ رسائل غاية في الإبداع، منها «الأدب الصغير» ورسالة «الصحابة» و«اليتيمة» واتهم بالزندقة، فقتله في البصرة أميرها سفيان بن معاوية المهلبي. قال الخليل بن أحمد: ما رأيت مثله، وعلمه أكثر من عقله. (الأعلام للزركلي، ٤/ ١٤٠). [المترجم]

(**) (٤٥١ - ٥٢٠ هـ = ١٠٥٩ - ١١٢٦ م)

محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي، ويقال له ابن أبي رندقة: أديب، من فقهاء المالكية، الحفاظ. من أهل طرطوشة Tortosa بشرقي الاندلس. تفقه ببلاده، ورحل إلىٰ المشرق سنة ٤٧٦ فحج وزار العراق ومصر وفلسطين ولبنان، وأقام مدة في الشام. وسكن الإسكندرية، فتولىٰ التدريس واستمر فيها إلىٰ أن توفي. وكان زاهدا لم يتشبث من الدنيا بشئ. من كتبه =

سراج الملوك مقسَّم بطريقة تشابه كتاب ابن خلدون، ويذكر العديد من الأخبار والآثار، ولكنه لا يتعامل مع الموضوع بشكل تحليلي، وينتهي إلىٰ كونه تجميعًا لمواد تاريخية منقولة (المقدمة (١/ ٥٩) [١/ ٨٢-٨٣]).

ويعد التمييز الأكثر أهمية بين كل هذه الأعمال وبين علم ابن خلدون الجديد هو التمييز بين العلم الواقعي والعلم المعياري؛ فالأعمال التي يذكرها ابن خلدون -والتي تمسُّ الموضوع الذي تدرسه المقدمة- هي أعمال أخلاقية؛ دينية أو فلسفية في الأساس، فهي تناقش موضوعات كالدول، والسياسة والحكومة، لكنها تضع لها وصفات معيارية، والمقدمةُ -علىٰ الجانب الآخر- هي دراسة للمجتمع كما هو، وليس كما يجب أن يكون[1].

رأىٰ ابن خلدون أن علمه للاجتماع البشري علم أصيل، ويبدو أنه كان متفاجئًا أنه لم يتم اكتشافه من قبل.

«ولعمري لم أقف علىٰ الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا؛ فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدِّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما

= (سراج الملوك) و(التعليقة) في الخلافيات، خمسة أجزاء، وكتاب كبير عارض به إحياء علوم الدين للغزالي، و(بر الوالدين) و(الفتن) و(الحوادث والبدع) و(مختصر تفسير الثعلبي) و(المجالس) في الرباط. (الأعلام للزركلي، ٧/ ١٣٢-١٣٣).

(١) انظر أيضًا: (عنان، ابن خلدون؛ ج٢) لعرض لطبيعة العلوم في عهد ابن خلدون.

وصل، فأين علوم الفرس الذي أمر عمر ﷺ بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسُّريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط من قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكَلَف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره علىٰ ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف علىٰ شيء من علوم غيرهم»؛ (المقدمة (١/٥٦-٥٨) [١/٧٨]).

كانت مهمة الكتاب الأول (المقدمة) هو الإسهاب في عرض هذا العلم الجديد وشرح العوامل المختلفة للعمران البشري التي تؤثر علىٰ الاجتماع الإنساني، هذه العوامل هي: الملك وأوجه الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وتم فعل ذلك بطريقة تتجنب الوقوع في الأخطاء التي كان المؤرخون عُرضةً لها.

صُدِّرت المقدمة ببعض المسلَّمات أو المقدمات[1]، أهمُّها هو أن الاجتماع الإنساني ضروريٌّ، وتُفصَّل هذه المسلمات في الفصل الأول، وبنهاية الملاحظات التمهيدية للفصل الأول تتم التقدمة لمسلَّمة ضرورة الاجتماع الإنساني، ويتم شرح المنطق الذي تم تقسيمُ المقدمة علىٰ أساسه، فيقول ابن خلدون إن الإنسان

(١) لاحظ أن كلمة «مقدمة» لا تشير إلىٰ التصدير أو مدخل الكتاب الأول، وعن معنىٰ «المقدمة» كفرضية أو مسلَّمة، انظر:

Dale, Ibn Khaldun: The Last Greek, 434.

يتميز عن بقية المخلوقات بصفات عدة خاصة به؛ وهي (المقدمة (١/ ٦٢) [١/ ٨٤]):

١- القدرة علىٰ التفكير، مما يؤدي إلىٰ تطور العلوم والصنائع.

٢- الحاجة للقيود الحكومية والسلطة القوية؛ حيث إن البشر لا يمكنهم التواجد في الحياة الاجتماعية بدونها.

٣- قدرة البشر علىٰ التفكير تنعكس أيضًا علىٰ جهدهم لكسب العيش، وتطويرهم لطرق مختلفة لفعل ذلك.

٤- يحتاج البشر إلىٰ الوجود في جماعات للإحساس بالرفقة ولتلبية الحاجات الأساسية، وينتج هذا أيضًا عن ميلهم الفطري للتعاون.

وتناولنا فيما سبق مشكلةَ سيطرة الروايات اللاعقلانية والمستحيلة علىٰ الكتابة التاريخية، يشير ابن خلدون إلىٰ أن المعرفة بالمجتمع وحدها هي التي تُنتج تاريخًا صحيحًا، فهي التي تُؤهل العالِم إلىٰ رفض الروايات المستحيلة واللاعقلانية، قد يكون المجتمع نفسه عبارة عن عمران بدوي، الموجود في المناطق النائية والجبال، والمراعي، والأراضي المقفرة، وعلىٰ حوافِّ الصحاري، أو قد يكون عمرانًا حضريًّا، يوجد في المدن والضواحي والقرىٰ والتجمعات الصغيرة (المقدمة (١/ ٦٢) [١/ ٨٤-٨٥])، وأحوال المجتمع أو تلك الأمور التي تؤثر علىٰ المجتمع بشكل ضروري هي التي تكوِّن علمَ ابن خلدون الجديد،

وينعكس ذلك علىٰ تقسيمه للمقدمة إلىٰ ستة فصول تتناول الآتي (المقدمة (١/ ٦٣) [١/ ٨٥]):

١- العمران البشري في الجملة، وأنواعه، والجزء المأهول من الأرض.

٢- العمران البدوي.

٣- الدول والخلافة والملك.

٤- العمران الحضري.

٥- الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

٦- العلوم واكتسابها.

وبذلك يمكننا إعادة صياغة مشروع ابن خلدون بالكلمات التالية: كان غرضه هو التقدمة لدراسة المجتمع، وهو علم له موضوعُه الخاص، هو العمران البشري أو الاجتماع الإنساني، وللعلم مسائله الخاصة، وهي تفسير الأحوال الذاتية للمجتمع، والتحوُّل من المجتمعات البدوية إلىٰ المجتمعات الحضريَّة، وتكوين الدول، وطبيعة الاجتماع الحضري، وخاصةً الحياة الاقتصادية، وطلب العلوم في المدن، والعوامل التي تُسبِّب ضعف وسقوط الدول، ومنهجُ العلم الجديد هو استخدام البرهان العقلي (المقدمة (١/ ٥٦، ٦٢) [١/ ٧٧، ٨٤]).

علم الاجتماع الإنساني

بعد أن عرض ابن خلدون لضرورة هذا العلم، قام بعرضه علىٰ مدار الفصول الستة التي تُكوِّن المقدمة، ويمكن القول إن علم الاجتماع الإنساني لابن خلدون يتضمن ثلاثة مكونات:

١- المقدمات أو فروض علم الاجتماع الإنساني.

٢- ونظرية قيام وسقوط الحضارات.

٣- والمناهج.

مقدمات علم الاجتماع الإنساني

يتضمن الفصل الأول عرضًا مطولًا عن المقدمات، وهي فروض لا يندرج إثباتُها ضمن نطاق العلم الجديد (Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of history, 172)، ذُكرت ستُّ مقدمات، ويمكن اختصارها إلىٰ ثلاث فقط؛ هي:

١- أن الاجتماع الإنساني ضروريٌّ (المقدمة (١/ ٦٧) [١/ ٨٩]).

٢- أن البشر يتأثرون جسمانيًّا، ونفسيًّا واجتماعيًّا بالبيئة

المادية المحيطة بهم (المقدمة (١/ ٧١، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٠) [١/ ٩٤، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٧]).

٣- أن للبشر علاقة بالعالم الروحي، فيما وراء المحسوس (المقدمة (١/ ١٤٦) [١/ ١٨٤]).

وأكثر المقدمات أهميةً من حيث ارتباطها بالموضوع الرئيسي للمقدمة هي أن الاجتماع الإنساني ضروري.

والقول بأن الاجتماع الإنساني ضروري هو نفسه القول بأن الإنساني مدني بطبعه، وأنه أيضًا لا يستطيع التخلي عن ذلك النوع من التنظيم الاجتماعي الذي سماه ألفلاسفةُ المدينةَ (polis)، وهذا هو معنىٰ العمران؛ فقد خلق الله الناس محتاجين للغذاء من أجل البقاء، وعلىٰ الرغم من أنهم قادرون علىٰ حيازة هذا المُقوِّم من مقومات الحياة، إلا أنهم لن يستطيعوا إشباع حاجاتهم بشكل فردي، فهم مضطرون إلىٰ التعاون مع أمثالهم من البشر، حيث إن تعاون القلة يمكنه إشباع حاجات الكثيرين (المقدمة (١/ ٦٧) [١/ ٨٩])، ويحتاج البشر أيضًا إلىٰ الاجتماع من أجل الدفاع، فكل المخلوقات لديها نوازع الاعتداء، ولديهم أيضًا القدرة علىٰ الدفاع، وقدرة الإنسان علىٰ التفكير هي طريقتُه للدفاع عن نفسه، فمن خلال هذه القدرة، يمكن للبشر أن يُبادروا لصنع مَركَبات وأدوات تساعدهم، فمن خلال التعاون المشترك، يستطيعون الحصولَ علىٰ الغذاء من أجل البقاء، والأسلحةِ من أجل الدفاع عن أنفسهم (المقدمة (١/ ٦٨) [١/ ٩٠])، وبالتالي ينتج عن ذلك أن

الاجتماع الإنساني ضروري للبشر، فهذا هو كُنْه العمران أو التنظيم الاجتماعي، وهو الموضوع الرئيسي للعلم الذي يتم عرضه هنا.

واعتبر ابن خلدون أن فكرة ضرورة الاجتماع الإنساني هي مُسلَّمة معطاة، ولا يجب التدليل علىٰ وجودها، فيقول:

«وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فَنِّه الذي هو موضوع له، وهذا وإن لم يكن واجبًا علىٰ صاحب الفن لما تقرَّر في الصناعة المنطقية أنه ليس علىٰ صاحب علم إثباتُ الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضًا من الممنوعات عندهم، فيكون إثباتُه من التبرعات»؛ (المقدمة (١/ ٦٩) [١/ ٩١]).

عندما يصل البشر إلىٰ درجة معينة من التنظيم الاجتماعي (العمران)، يحتاجون إلىٰ قوة رادعة؛ حيث إن الاعتداء والظلم مركوز في الطبيعة البشرية، فهناك احتياج لهذا النوع من السلطة، والقوة التي يشير إليها ابن خلدون بـ (المُلك)، وأن الملك ضروري للبشر وهو خاصية طبيعية فيهم، ويشير ابن خلدون إلىٰ أن بعض الفلاسفة يؤمنون بأن الملك موجود أيضًا في عالم الحيوان، كما النحل والجراد، لكنه ليس كملك البشر، فهو بين الحيوانات ناتج عن الغريزة، لكنه بين البشر ناتج عن قدرتهم علىٰ التفكير والإدارة (المقدمة (١/ ٦٩) [١/ ٩١-٩٢]).

يشير ابن خلدون أيضًا إلىٰ رأي الفلاسفة بأن النبوة خاصية طبيعية للبشر، فيقولون إن وجود سلطة رادعة للبشر يتم تحقيقُه من خلال الشريعة الإلهية التي تُوحىٰ إلىٰ الأنبياء، وأن الردع نفسه

يُمارسه الأنبياء، إلا أن ابن خلدون يرىٰ لا منطقية هذا الرأي؛ حيث إن حياة البشر يمكن أن تسير في غياب النبوة، فالسلطة يمكن أن تُؤسَّس من خلال الأفراد وحدهم أو بمساعدة عصبية، وعدد البشر الذين يتبعون الأنبياء ويؤمنون بالكتب المنزلة أقلُّ بكثير من غير المؤمنين، ومع ذلك يؤسِّس غير المؤمنين الدولَ والحضارات؛ ولذلك أخطأ الفلاسفة في افتراضهم أن النبوة وجودُها حتميٌّ، حيث إنها غير واجبة عقليًّا، فضرورتها قائمة علىٰ التشريع الإلهي (المقدمة (١/ ٦٩-٧٠) [١/ ٩٢-٩٣])، وبذلك برهن ابن خلدون علىٰ ضرورة وحتميَّة الملك في العمران البشري.

فبما أن الاجتماع ضروري وأن الملك هو خاصية طبيعية في البشر، إذًا ما هي القُوَىٰ التي تؤدي إلىٰ التحوُّل من المجتمعات البدوية إلىٰ المجتمعات الحضرية، والقيام والسقوط المتتابع للدول؟ والإجابة تتطلب شرحًا لطبيعة المجتمعات البدوية والحضرية، وهذا هو ما تُركِّز عليه بقية المقدمة، ويمكن جمع بقية الفصول من الثاني إلىٰ السادس -والتي تتحدث عن المجتمعات البدوية والدول والسلطة والمجتمعات الحضرية وأساليب كسب العيش والعلوم- في نظرية قيام وسقوط الدول والحضارات، العناصر الأساسية في هذه النظرية هي طبيعة وخصائص المجتمعات البدوية والحضرية، ودور التفاعل بين هذين النوعين في قيام الدول، والأسباب التي تؤدي إلىٰ تآكلها وسقوطها.

نظرية قيام وسقوط الدول

نركز في هذا الجزء عن نظرية ابن خلدون علىٰ فهمه لأسباب قيام وسقوط الدول، والتي يُرجِعها إلىٰ الاختلافات الجوهرية في العمران البشري بين المجتمعات الرعوية البدوية وتلك الحضرية، وكان اقترابه هو دراسة مقومات المجتمع كالمؤسسات الحضرية والاقتصادية، والدولة والعصبية. والعصبية مفهوم مركزي ومهم لفهم هذه الاختلافات، وهي تشير إلىٰ إحساس الانتماء إلىٰ جماعة أو التضامن الاجتماعي. في نظرية ابن خلدون عن تكوُّن الدول: تسيطر الجماعات ذاتُ العصبية القوية وتحكم تلك ذاتَ العصبية الضعيفة، ومع ذلك -باستيلاء قبيلة علىٰ دولة ما، واستقرارها في المنطقة الحضرية- تنقص قوة عصبيتها، وتصبح عرضة للهجوم من مجموعات قبلية أخرىٰ غير متحضرة.

هذه هي العناصر الأساسية لعلم اجتماع ابن خلدون، حيث إن اهتمامه الأكبر مُوجَّه لقيام الدول نتيجة التفاعل بين المجتمعات الحضرية والبدوية، والطبائع الخاصة بكليهما، والتي تنتج الأحوال المؤدية لتآكل الدول ثم سقوطها.

والمجالات الأساسية التي تركز عليها النظرية هي:

١- العمران البدوي.

٢- العمران الحضري.

٣- التفاعل فيما بينهما؛ والذي يؤدي إلىٰ قيام وسقوط الحضارات والدول، وأنواع الحكم المختلفة من ملك وخلافة.

٤- أساليب كسب العيش.

٥- العلوم واكتسابها.

تتم مناقشة المجالات الأربعة الأولىٰ في هذا الفصل، بينما الجزء الخاص بالعلوم واكتسابها في الفصل الثالث.

إن البدو جماعة طبيعية كالحضريِّين، وتختلف طريقة المعاش باختلاف أحوال الناس، فهؤلاء الذين يحترفون الزراعة وتربية الحيوانات كطريقة لكسب العيش يقطنون في الصحراء، ولا يوفر تنظيمُهم الاجتماعي أكثر من الحياة علىٰ حد الكفاف، فإذا زادت ثرواتهم وبدؤوا في تجاوز حد الكفاف قد يقطنون المدن والقرىٰ، ويُطورون أنواعًا جديدة من الطعام، والفنون الجميلة، والعمارة، وصورًا أكثر للراحة والرفاهية؛ فطريقة عيشهم تتناسب مع ثرواتهم (المقدمة (١/ ١٩١-١٩٢) [١/ ٢٤٩-٢٥٠]).

ومن بين هؤلاء الذين يكسبون عيشهم من الحيوانات، نجد البدو الذي يُربُّون الخراف والماشية، ويتنقلون في الصحراء بحثًا عن الماء والمرعىٰ، ومنهم الشاوية الذين لا يدخلون بعيدًا في الصحراء حيث لا توجد مراعي جيدة، ومنهم الترك والتركمان

الذين يعتمدون علىٰ الإبل ويدخلون بشكل أعمق في الصحراء حيث يوجد طعام الإبل ... ويشير ابن خلدون إلىٰ أن أهل الإبل يبتعدون في الصحراء هربًا من بطش الحكام؛ نظرًا لغاراتهم المتوحشة، فهم أكثر الأقوام توحشًا، ومنهم العرب والبربر وزناتة في المغرب والأكراد والتركمان والترك في المشرق، إلا أن العرب يبتعدون أكثر في الصحراء لاعتمادهم علىٰ الإبل وحدَها، لكن يعتمد الآخرون علىٰ الخراف والماشية معها (المقدمة (١/ ١٩٣-١٩٤) [١/ ٢٥١-٢٥٢]).

والمجتمع البدوي سابق علىٰ الحضري ومؤسس له، والدليل علىٰ ذلك أن العديد من سكان الحضر ترجع أصولُهم إلىٰ البدو، ويشير ابن خلدون إلىٰ نقطة جوهرية حول الاختلاف بين الحياة البدوية والحضرية وأساسية لتطور نظريته:

«فالبدو أصل للمدن والحضر سابق عليها؛ لأن أولَ مطالب الإنسان الضروريُّ، ولا ينتهي إلىٰ الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلًا؛ فخشونة البداوة قبل رفه الحضارة»؛ (المقدمة (١/ ١٩٥) [١/ ٢٥٣]).

ويشير ابن خلدون إلىٰ نقطة مثيرة، ألا وهي أن البدو أميلُ إلىٰ الخير وحسن الخلق من أهل الحضر، ويفسر ذلك أن النفس إذا كانت علىٰ الفطرة كانت متهيئة لقَبول ما ينطبع عليها من الخير أو الشر؛ ونفس البدو تتعرض في البداية إلىٰ الخير ويصعب عليها تقبل الشر، أما نفس أهل الحضر، يتعرضون للشر بشكل أسبق

بكثير؛ نظرًا لتعرضهم الواسع للرفاهية والملذات الدنيوية (المقدمة (١/ ١٩٧) [١/ ٢٥٣-٢٥٤])، ويشير أيضًا إلىٰ أن البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر؛ فحياة أهل الحضر تدفعهم إلىٰ الراحة والكسل، فهم معتمدون علىٰ الحكام لحمايتهم، فلا يحملون سلاحًا ولا يضطرون إلىٰ الصيد من أجل الغذاء، أما البدو فتنقصهم الوسائل والتسهيلات المتاحة لأهل الحضر؛ وهم مضطرون إلىٰ حمل السلاح من أجل الصيد والدفاع عن أنفسهم، فيقول عنهم ابن خلدون:

«يتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافَون عن الهجوع إلا غرارًا في المجالس وعلىٰ الرحال وفوق الأقتاب، يتوجسون للنَّبْآت والهَيْعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خُلقًا، والشجاعة سجية، يرجعون إليها متىٰ دعاهم داع أو استفزهم صارخ. وأهل الحضر -مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر- عيالٌ عليهم، لا يملكون معهم شيئًا من أمر أنفسهم، وذلك مُشاهد بالعَيان، حتىٰ في معرفة النواحي والجهات، وموارد الماء ومشارع السبُل»؛ (المقدمة (١/ ٢٠٠-٢٠١) [١/ ٢٥٧-٢٥٨]).

والسبب في ذلك هو أن البشر ليسوا أبناء طبيعتهم وغريزتهم، بل أبناء الأحوال والظروف التي يعتادون عليها، وتنزل محل طبيعتهم وفطرتهم (المقدمة (١/ ٢٠١) [١/ ٢٥٨]).

وأهل الحضر تزداد مفاسدهم أكثر بسبب اعتمادهم علىٰ

القانون والحكم، فمن الطبيعي أن تحكم أقليةٌ الأغلبيةَ في المجتمعات الحضرية، فإذا كانت السيطرة قائمة علىٰ الظلم والتخويف، فإن ذلك يُدمر بأس وقدرة الناس علىٰ المقاومة؛ يصوّر ابن خلدون هذه الفكرة من خلال الرواية التالية:

«قد نهىٰ عمرُ سعدًا ﷺ عن مثلها لما أخذ زُهرة بن حَوبةَ سَلْبَ الجالنوس(*) وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفًا من الذهب، وكان اتبع الجالنوسَ يوم القادسية فقتلَه وأخذ سَلبَه، فانتزعه منه سعدٌ وقال: «ألا انتظرت في اتباعه إذني؟»، وكتب إلىٰ عمر يستأذنه، فكتب إليه عمر: «تعمد إلىٰ مثل زهرة، وقد صلَّىٰ بما صلَّىٰ به، وبقي عليك ما بقي من حربك، فتكسِر قوتَه وتُفسد قلبَه!» وأمضىٰ له سَلبَه»؛ (المقدمة (١/ ٢٠٢-٢٠٣) [١/ ٢٥٩]).

فتطبيق الأحكام بالقوة يُدمر بأس الناس؛ نظرًا لشعور الإذلال الذي يُسببه، وحتىٰ الأحكام التأديبية والتعليمية قد تؤدي إلىٰ نفس الأثر علىٰ البأس؛ لأن الناس سيعتمدون أكثر وأكثر علىٰ القانون بدلًا من قدراتهم الخاصة، ونظرًا لهذه الأسباب، توجد درجة أعظم من البأس لدىٰ البدو، أكثر من تلك لدىٰ أهل الحضر، ومع ذلك توجد بعض الاستثناءات، فصحابة النبي كانوا ملتزمين بالأحكام، لكنهم كان لديهم بأس شديد؛ حيث إن التزامهم

(*) قائد الفرس في معركة القادسية بعد مقتل قائدهم رستم.

بالأحكام كان نابعًا من داخلهم، فلم يكن نتيجة تعليم أو فرض، بل كان الإيمان والتصديق هو الذي دفعهم إلىٰ الالتزام (المقدمة (١/ ٢٠٣) [١/ ٢٥٩-٢٦٠]).

ولا تكفي الصفات الطيبة لأهل البدو من شجاعة وبأس لأن يعيشوا في الصحراء، بل يجب لهم أن يتحلَّوا بعصبية قوية، تشير العصبية إلىٰ تضامن جماعي يقوم علىٰ شعور أعضاء هذه الجماعة بانتسابهم إلىٰ أصل واحد. وآمن ابن خلدون أن هذا النوع من الحسِّ الجماعي أو التضامن هو أكثر فعالية من أي صورة أخرىٰ للتضامن، فكلما زادت قوة العصبية زاد تماسك الجماعة وزاد حسُّ الدعم والتناصر، وكانت عصبية البدو أكثرَ صحة من عصبية أهل المدن؛ فأعطاهم هذا درجة أعلىٰ من التناصر والشجاعة، ومع ذلك تميل العصبية إلىٰ النقصان المستمر مع الزمن، نظرًا لبعض السياسات التي يُطبقها الحاكم، وطبيعة الحياة الحضرية المستقرة نسبيًا؛ فطبيعة الحياة الحضرية الأكثر ترفًا بشكل نسبي تُؤدِّي إلىٰ نقصان العصبية للدرجة التي تقسم فيها بين الأغنياء والفقراء، وعلاوة علىٰ ذلك يحاول الحاكم بمرور الوقت إقصاء أقربائه من خلال تقريب غرباء ودخلاء منه، حيث إنه يرىٰ في أقربائه تهديدًا محتملًا لسلطته؛ ويؤدي هذا إلىٰ إضعاف العصبية، فالتفوق العسكري للبدو ينتج عن عصبيتهم القوية، وكونهم جماعة مترابطة من أهل نسب واحد.

«وأما أحياء البدو، فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم

وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتَّجِلة، وأما حِلَلهم فإنما يذود عنها مِن خارج حامية الحيِّ من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدُق دفاعُهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك تشتدُّ شوكتُهم ويُخشىٰ جانبُهم، إذ نُعْرة كل أحد علىٰ نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنُّعرة علىٰ ذوي أرحامهم وقُرباهُم موجودة في الطباع البشرية، وبها يكون التعاضُد والتناصر، وتعظُم رهبةُ العدوِّ لهم»؛ (المقدمة (١/ ٢٠٦) [١/ ٢٦٢-٢٦٣]).

تُرجمت كلمة «*العصبية*» إلىٰ معانٍ متعددة؛ منها التضامن، والحس بالانتماء الاجتماعي، والقبلية، والولاء الجماعي (ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون؛ ٤٩)، ومهما كان المصطلح الذي نستخدمه فمن المهم الإشارةُ إلىٰ أن مصطلح العصبية الذي يستخدمه ابن خلدون هو الإحساس بالشراكة والإخلاص لجماعة مؤسَّسة بدرجة كبيرة علىٰ روابط الدم، ويوجد بالفعل ثلاثة أنواع من العلاقات تُشكِّل العصبية؛ هي: *صلات الرحم*، *والولاء*، *والحلف* (المقدمة ١/ ٢٠٧ [١/ ٢٦٤])، ويتم تحديد نوع العصبية تبعًا لمكانة كل عنصر من الثلاثة. فالعصبية الناشئة عن صلات الرحم هي الأكثر قوة ووثوقية وتُنشئ أكثرَ أنواع التضامن قوة، ومع ذلك عندما تبدأ صلات القرابة في التراجع، تصبح عناصر الولاء والتحالف هي المسيطرة في العلاقات الجماعية، مما يُنشئ أنواعًا أضعف من العصبية.

كما أسلفنا، تعد العصبية القائمة علىٰ روابط الدم هي الأكثر قوة، فعلاقات الدم تُحرك العصبية فقط إذا كان النسب المشترك واضحًا جليًّا، وتؤدي إلىٰ التناصر والمودة، (المقدمة (١/ ٢٠٧-٢٠٨) [١/ ٢٦٤-٢٦٥])، ولذلك ينتج أن الجماعات ذاتَ روابط الدم الأقوىٰ تكون أقوىٰ عصبية ومتغلبة علىٰ ما سواها؛ حيث إن معدلات التناصر والمودة فيها أعلىٰ، ويجب أن تكون زعامةُ الناس من نفس نسبهم، ويجب أيضًا أن يكون الزعيم صاحب العصبية الأقوىٰ، والتي يكون كلُّ فرد مستعدٌّ لأن يتبعها ويطيعها (المقدمة (١/ ٢١٣) [١/ ٢٦٩])، ونظرًا للترابط الشديد بين الاشتراك في النسب وبين العصبية، لا يَسمح مجردُ الارتباط بجماعة ما في علاقة ولاء أو حلف لشخص ما أن يكون زعيمًا عليها؛ ولذلك كان بعض الزعماء يُحاولون تزوير نسب شريف لأنفسهم، ويذكر ابن خلدون أمثلة عديدة علىٰ ذلك.

«وإنما يحمل علىٰ هذا المُتقربون إلىٰ الملوك بمنازعهم ومذاهبهم، ويشتهر حتىٰ يبعُد عن الرد. فقد بلغني عن يَغْمُراسِن بنِ زيَّان -مؤثِّل سلطانهم- أنه لما قيل له ذلك نَكِره وقال بلغته الزَّناتية ما معناه: «أما الدنيا والملك، فنلنا بسُيُوفنا لا بهذا النسب، وأما نفعه من الآخرة، فمردودٌ إلىٰ الله»، وأعرض عن المتقَرِّب إليه بذلك»؛ (المقدمة (١/ ٢١٥) [١/ ٢٧١-٢٧٢]).

فكون الشخص من أهل (بيت) أو ذا (شرف)، لا يحدث إلا وسط أهل عصبية، فلا يدَّعي الشخص أنه من أهل «بيت» إلا إذا

كان من بين أسلافه شريفٌ أو مشهور، فميزة النسب المشترك أنه يُنشئ عصبية قوية تسهِّل التناصر والمودة. فوجود أسلاف من الأشراف، والعز الذي يسببه ذلك، يقوّي العصبية. تؤدي حياة الحضر إلىٰ إضعاف هذه العصبية؛ حيث إنها تسبب تفكك الروابط القبلية، فيضيع الشرف مع إضعاف العصبية (المقدمة (١/ ٢١٦-٢١٧) [١/ ٢٧٣-٢٧٤])، ويشارك موالي وعبيد وأتباع أهل بيت ما في عصبية ذلك البيت، وتبدأ أنسابهم الأصلية في الضمور؛ نظرًا لالتحاقهم بجماعة أشد تغلُّبًا، فإن التحقَ المولىٰ ببيت ما ونسبِه أصبحَ نسبُه مستمدًّا من مولاه (المقدمة (١/ ٢١٩-٢٢٠) [١/ ٢٧٧-٢٧٨])، وحدث هذا للبرامكة، حيث كان أصلُهم فارسيًّا، ولكنهم أصبحوا بعد ذلك من موالي العباسيين، فأصلهم لم يكن عاملًا مؤثرًا، بل نسبهم الذي استمدَّوه بعد ذلك كان سببًا في مكانتهم التي شغلوها لدىٰ العباسيين (المقدمة (١/ ٢١٩-٢٢٠) [١/ ٢٧٧-٢٧٨]).

ويستقر الحَسَب في بيت ما لأربعة أجيال، فالجيل الأول الذي أنشأ مجدَ وعزَّ البيتِ يحافظ علىٰ القيم والخلال التي أنشأت هذا المجد، ويحفظ الابنُ المجدَ لأنه سمع من أبيه وأخذ عنه هذه الخلال، لكنه أدنىٰ من أبيه في المرتبة، فمن سمع ليس كمن رأىٰ، ثم يتّبع الثالثُ العادات نفسها، إلا أنه أدنىٰ مرتبة من الثاني؛ حيث اعتمد التقليدَ عن الاجتهاد، ويأتي الرابع وقد فقد كل الخلال التي أنشأ بها الجيلُ الأول المجدَ، حيث يظن أن الشرف الذي حازه

البيت إنما هو نِتاج النسبِ نفسه، وليس نتاج جهودِ وخلالِ الأجيال السابقة، ويخدعه إجلالُ الناس له، ظانًّا بأن ذلك عائدٌ إلىٰ نسبه، فينعزل بنفسه عن أهل عصبيته، يظن أنهم سيتبعونه كما تربَّىٰ علىٰ اتباعهم له دون مناقشة، ويزدريهم؛ فيحتقرونه ويثورون عليه ويتبعون فرعًا آخر من العشيرة؛ فيعلو بيت الزعيم الجديد، وينزوي وينهار بيتُ الزعيم الأول، وهذا قدر الملوك ورؤساء القبائل والأمراء، وكل من يشارك في حكم قائم علىٰ العصبية، فعندما ينهار بيت يزدهر آخرُ من نفس النسب (المقدمة (١/ ٢٢١-٢٢٢) [١/ ٢٧٨-٢٨٠]).

وكما أسلفنا، أكد ابن خلدون علىٰ أن البدوَ هم أكثر شجاعةً وبأسًا وعصبيةً من أهل الحضر؛ حيث تسهِّل العصبية من الدفاع المشترك والأنشطة الاجتماعية، وفي نفس الوقت يتطلب كلُّ تنظيم اجتماعي سلطةً عُليا لضبط الجماعة، وذلك الغالب هو من يَمتلِك عصبية أقوىٰ تُمكِّنه من دفع الآخرين لطاعته، فهذه الغلبة هي الملك، فإذا كانت القبيلة الواحدة بها أكثر من عصبية، تحكم تلك الأقوىٰ والأكثر غلبةً فيها (المقدمة (١/ ٢٢٦) [١/ ٢٨٤]).

وبغلبة بيت معين علىٰ أهل عصبيته، يمكنه بعد ذلك التغلب علىٰ بقية العصبيات، فإن استطاع التغلبَ علىٰ عصبية أخرىٰ فإن العصبيتان تلتحمان وكأنهما عصبية واحدة أقرب لتلك المتغلبة، وعندما تبدأ الدولة الحاكمة في الهِرَم والانحطاط، ولم يكن هناك أحد من عصبيتها قادرًا علىٰ حمايتها، تتغلَّب عصبية جديدة وتحوز

الملك (المقدمة (١/ ٢٢٧) [١/ ٢٨٥]).

وغاية العصبية هي حيازة الملك؛ فالقبيلة ذات العصبية الغالبة تحوز الدولةَ لنفسها أو تدعم الدولة القائمة، فإذا كانت عشيرة ما قادرةً علىٰ الحفاظ علىٰ عصبيتها قوية، فإنه ما إن ينهار ملكُ أحدهم إلا وينتقل إلىٰ فرع آخر في نفس العشيرة، وعندما تتلاشىٰ عصبيةُ الجماعة الحاكمة وينحل ملكُها، تسنح فرصةٌ لعصبية أخرىٰ قوية من نفس الأمة لتنال الملك، ويخضعون لنفس المسار من الانحلال والسقوط الذي عاناه سابقوهم . . . فالملك باقٍ في أمة طالما أن عصبيتها قائمة (المقدمة (١/ ٢٣٩-٢٤٠) [١/ ٢٩٦-٢٩٧])، ودلل ابن خلدون علىٰ ذلك بالعديد من الأمثلة.

«واعتبر هذا بما وقع في الأمم، لما انقرض ملكُ عاد قام من بعدهم إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة، ومن بعدهم إخوانهم من حِميَر، ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حِمير أيضًا، ومن بعدهم الأذواء كذلك، ثم جاءت الدولة لمُضَر.

وكذا الفرس، انقرض أمر الكِينية، فملك من بعدهم الساسانية، حتىٰ تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام.

وكذا اليونانيون، انقرض أمرهم وانتقل إلىٰ إخوانهم من الروم.

وكذا البربر بالمغرب، لما انقرض أمر مِغْراوة وكُتامة -الملوكِ الأُوَلِ منهم- رجع إلىٰ صَنهاجة، ثم الملثمين من بعدهم، ثم المصامِدة، ثم مَن بقيَ من شعوب زَناتة»؛ (المقدمة ١/ ٢٤٠ [١/ ٢٩٨]).

فإذا سقطت دولةٌ تناول الملك منها من يشاركونها نفسَ عصبيتها، ويكون هؤلاء قريبين من أهل الدولة المنهارة، حيث إن قوة العصبية تتناسب مع قوة القرابة أو ضعفها، ويظل الأمر هكذا حتىٰ يحدث تبدل كبير للأحوال، إما تحول ديني أو سقوط حضارة، وعندها ينتقل الحكم إلىٰ أمة جديدة تمامًا (المقدمة (١/ ٢٤٠-٢٤١) [١/ ٢٨٩-٢٩٠]).

وعندما تصل سلالةٌ إلىٰ السلطة يمكنها الاستغناء عن العصبية التي مكَّنتها منها؛ حيث إن الملك عندما يتم ممارستُه وتوريثُه لأجيال عدة تفقد العصبيةُ قيمتَها ويكون التركيز علىٰ صفات القادة أنفسهم؛ فيمكن للحكام ساعتها أن يستعينوا في الحكم بالموالي والأعراق ذات الأصول المختلفة، يسوق ابن خلدون مثالًا علىٰ هذا بحالة العباسيين وقت المعتصم وابنه الواثق؛ فعندما انحلَّت عصبية العرب، استعانوا بالفرس والترك والديلم والسلاجقة وغيرهم من الموالي ... وتدريجيًّا سيطر الموالي علىٰ النواحي البعيدة، حتىٰ اقتصر حكم الخلفاء علىٰ بغداد وتفكَّك في النهاية (المقدمة (١/ ٢٦١-٢٦٢) [١/ ٣١٤-٣١٥]).

تعمل الدعوة الدينية داعمًا للقوة التي تكتسبها الدولة من العصبية، فهي تُنشئ حماسةً تَغلِب الغيرة والحسد، وتدفع الناسَ إلىٰ القتال من أجل غايات مشتركة، ولذلك يستطيعون هزيمة جيوش تفوقهم عددًا (المقدمة (١/ ٢٦٧) [١/ ٣٢٠])، ومع ذلك فالدعوة لا تتم إلا بعصبية تدعمُها، وينقل ابن خلدون -لتدعيم هذه

الفكرة- حديثَ النبي القائل فيه: «ما بَعث الله نبيًّا إلا في مَنعةٍ من قومه» (المقدمة (١/ ٢٦٩) [١/ ٣٢٢]).

وتنتهي العَلاقة بين الملك والعصبية بالحاكم ينقلبُ ضد أهله، فعندما تنشأ الدولة يتقلَّد أهلُ عصبيته المناصب الإدارية في الدولة، وعندما يتمكن الحاكمُ من سلطته يحاول أن يستقل عنهم، ويُشتت شملهم، وبدلًا عنهم يستخدم الموالي والأتباع ويُقرِّبهم منه ويولِّيهم المناصب الهامة (المقدمة (١/ ٣١٢-٣١٣) [١/ ٣٧٢-٣٧٣]).

وكما أسلفنا يشير ابن خلدون إلىٰ أن مجد الدول يبقىٰ لأربعة أجيال، ومستخدمًا صورةَ دورة الحياة البشرية، يقرر ابن خلدون أن الدولة تصل إلىٰ (الهِرَم) بعد الأجيال الثلاثة الأولىٰ ثم تسقط في الرابع (المقدمة (١/ ٢٨٩) [١/ ٣٤٥])؛ فهناك علاقة بين الجوانب السياسية والاقتصادية للسقوط.

ويتخذ الإنتاجُ والتوزيع، وتوليد القيمة، والتسعير، ودورة المال، وطبيعة المالية العامة، صورًا أكثر تعقيدًا في المجتمعات الحضرية، وخاصةً في تلك المجتمعات ذات الملك، ويصير التمييز الذي يُقيمه ابن خلدون بين الخلافة والملك مهمًّا جدًّا هنا؛ حيث عَنَت الخلافةُ (المقدمة (١/ ٣٢٨) [١/ ٣٨٧-٣٨٨]):

«حمل الكافَّة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدُّنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلىٰ اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

ويختلف الملك عن الخلافة:

«وقدَّمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلىٰ وازع وحاكم يَزَعُ بعضهم عن بعض، لابد أن يكون متغلبًا عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرتُه علىٰ ذلك»؛ (المقدمة (١/ ٢٢٦) [١/ ٢٨٤]).

يشير ابن خلدون إلىٰ هذه الغلبة بالملك، وتتَّسم بالقدرة علىٰ القهر؛ فالملك يتميز عن الخلافة بأن الملك من مقدوره الحكم بالقهر والقوة، ولذلك في فترات الملك، كان يُعاني الناسُ من خطر مصادرة أموالهم وأنواع مختلفة من الظلم؛ كالسخرة، وتوقيع عقوبات لم يقررها الشرع، وضرائب غير مبررة دائمًا.

وفي عرض ابن خلدون لسقوط الدولة يَظهر -كما أشار جلنر- مفهومُ المضاعف الكينزي (Gellner, Muslim Society, 34)، ولكن الاختلاف أن في عصر كينز كان اللوم موجهًا إلىٰ الطبقة الوسطىٰ؛ حيث كان طلبُها الكلي ضعيفًا، بينما يعتب ابن خلدون علىٰ الدولة ميلَها إلىٰ الادِّخار في أوقات ضعف القطاع الخاص.

«فإذا احتَجَنَ السلطانُ الأموالَ أو الجبايات أو فُقِدت فلم يصرفها في مصارفها = قلَّ حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضًا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلَّت نفقاتُهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق مِن سواهم؛ فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر لقلة الأموال، فيقلُّ الخراج لذلك؛ لأن الخراج والجباية

إنما يكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح، ووبال ذلك عائد علىٰ الدولة بالنقص، لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج، فإن الدولة -كما قلناه- هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخَرْج، فإن كسدتْ وقلت مصارفُها فأجدِرْ بما بعدها من الأسواق أن يلحقَها مثلُ ذلك وأشد منه، وأيضًا فالمال إنما هو متردِّد بين الرعية والسلطان؛ منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية». (المقدمة (٢/ ٧٩) [٢/ ١٠٢-١٠٣]).

فدورة السقوط السياسي مرتبطة بدورة السقوط الاقتصادي.

«اعلم أن الجباية أولَ الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وآخرَ الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة؛ والسبب في ذلك أن الدولة إن كانت علىٰ سُنن الدين فليس إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية ... فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكُها واحدًا بعد واحد، واتصفوا بالكَيس، وذهبَ سرُّ البداوة والسذاجة وخُلُقُها من الإغضاء والتجافي، وجاء المُلك العَضوض والحضارةُ الداعية إلىٰ الكَيس وتخلقَ أهلُ الدولة بخلق التحذلُق، وتكثَّرت عوائدهم وحاجاتهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيُكثرون الوظائفَ والوزائع حينئذ علىٰ الرعايا والأكِرَّة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارًا عظيمًا لتكثر لهم الجباية»؛ (المقدمة (٢/ ٦٧-٦٨) [٢/ ٨٩-٩٠]).

فعندما تتجاوز الضرائبُ حدود المساواة، تتعطل الأعمال الإنتاجية، وتقل إيرادات الضرائب، وتزداد الرسوم علىٰ الأفراد رغبة في تعويض الخسارة، وتختفي المحفزات علىٰ العمل، مما يؤدي إلىٰ تراجع في الدورة الإنتاجية والمالية والسياسية للدولة (المقدمة (٢/ ٦٨) [٢/ ٩٠-٩١]).

يعد المجتمع الحضري هو المرحلة الأخيرة للمجتمع، والتي يبدأ فيها السقوط (المقدمة (١/ ١٩٨) [١/ ٢٥٥])، وتتلاشىٰ في المجتمع الحضري صفاتُ المجتمع البدوي التي أدت إلىٰ قيام الدولة؛ مثل أسلوب الحياة القاسية، والرجال الشجعان، والفضلاء، والبأس الأقوىٰ؛ نتيجة عدم الاعتماد علىٰ القوانين والعصبية الأشد، وعندما يَضرب الهِرَمُ دولة ما يستحيل استعادتُها (المقدمة (٢/ ٩٢) [٢/ ١١٧])، وهو أمر طبيعي يحدث للدولة كما يحدث للأشخاص، ويتأسس الملك علىٰ عاملَين رئيسيَّين؛ العصبية والثروة. وتفكُّك الدولة يَنتج عن ضعفِ كليهما.

في المراحل الأولىٰ للدولة -عندما يبدأ مذاق الترف يظهر- يكون أول من يتم إقصاؤهم هم عائلة الحاكم وأقرباؤه، فيتم عزلُهم أو اغتيالُهم أحيانًا، باعتبارهم مصدرًا محتملًا لاغتصاب السلطة، ويحل محلهم دائرة مقربة من الموالي والأتباع تنشأ بينهم عصبية جديدة، ومع ذلك لا تضاهي فعاليةُ العصبية الجديدة فعاليةَ تلك الأصلية؛ لافتقارها إلىٰ روابط الدم، وتلاحِظ الأنسابُ الأخرىٰ هذا التشظِّي في العصبية الحاكمة؛ فيتحولون إلىٰ مصدرِ خطر علىٰ

الحاكم؛ فيتم أيضًا اضطهادُهم أو اغتيالهم، وتتفكَّك الدولة بسبب آثار الترف علىٰ العصبية وإقصاء الدائرة المقرَّبة من أفراد العائلة الحاكمة، وفي الفترات المتأخرة للدولة يعتمد الحكام علىٰ قوات ضعيفة عند الثغور، وعلىٰ عشائرَ تفتقد روح التناصر والمودة والقوة التي صاحبت العصبية، ويبدأ أهل الثغور والأفراد المبعَّدون عن الأسرة الحاكمة في التجمع، ويصل التمرُّد في النهاية إلىٰ قلب الدولة، وقد تنقسم إلىٰ دولتين أو ثلاث، وينتقل حكم الدولة الأصلية إلىٰ من ليسوا من أهل عصبيتها الأولىٰ، ولكن تظل العصبية فعالة؛ حيث يدرك الحُكَّام الجدد أنه من الضروري الإقرار بغلبة العصبية الأصلية (المقدمة (٢/ ٩٤-٩٥) [٢/ ١١٨-١٢١]).

يمثل ابن خلدون لذلك بالأمويين؛ فقد وصل ملكُ العرب في عهدهم إلىٰ الأندلس والهند والصين، تأسست سلطتُهم علىٰ عصبية عبد مناف، ويدلِّل ابن خلدون علىٰ قوتها بأن سليمان بن عبد الملك(*) أمر بقتل عبد العزيز بن موسىٰ بن

(*) سليمان بن عبد الملك

(٥٤ - ٩٩ هـ = ٦٧٤ - ٧١٧ م)

سليمان بن عبد الملك بن مروان، أبو أيوب: الخليفة الأموي. ولد في دمشق، وولي الخلافة يوم وفاة أخيه الوليد (سنة ٩٦ هـ وكان بالرملة، فلم يتخلف من مبايعته أحد، فأطلق الأسرىٰ وأخلىٰ السجون وعفىٰ عن المجرمين، وأحسن إلىٰ الناس. وكان عاقلا فصيحا طموحا إلىٰ الفتح، جهز جيشا كبيرا وسيره في السفن بقيادة أخيه مسلمة بن عبد الملك، لحصار القسطنطينية. وفي عهده فتحت جرجان وطبرستان، وكانتا في أيدي الترك. وتوفي في دابق (من أرض قنسرين - بين حلب ومعرة النعمان) وكانت =

نصير(*) في قرطبة وتم تنفيذ أمره، وانغمسوا في الترف تدريجيًّا، وكُسرت عصبيتُهم، وحل محلهم العباسيون الذين قتلوا الطالبيين العلويين، وبذلك دمَّروا عصبية عبد مناف؛ تمردَ عليهم العرب في البلاد القاصية، فتمرد أهل الأندلس، والأغالبة في إفريقية، وانقسمت دولة بني العباس، وقامت دولة الأدارسة في المغرب علىٰ مناصرة قبائل البربر (المقدمة (٢/ ٩٥-٩٦) [٢/ ١٢١]).

ولكن سقوط الدولة ليس فقط نتاج عامل العصبية الاجتماعي النفسي؛ بل هناك دور مهم تلعبه الثروة؛ فالحياة المترفة التي تصاحب الملك تتطلب إنفاقًا متزايدًا علىٰ الرواتب والأعطيات، وترتفع توقعات الجند، فيضطر الحاكمُ إلىٰ فرض ضرائب أكثر، ويصادر بعضَ الممتلكات من أجل إرضائهم، ففي الوقت الذي تعاني فيه الدولة من تفكُّك العصبية تَظهر حالةٌ أوسع من التشظِّي

= عاصمته دمشق. ومدة خلافته سنتان وثمانية أشهر إلا أيامًا. (الأعلام للزركلي، ٣/ ١٣٠). [المترجم]

(*) عبد العزيز بن موسىٰ بن نصير اللخمي، بالولاء، أمير فاتح. ولاه أبوه إمارة الأندلس، عند عودته إلىٰ الشام سنة ٩٥ هـ فضبطها وسدد أمورها وحمىٰ ثغورها، وافتتح مدائن. وكان شجاعا حازما، فاضلا في أخلاقه وسيرته ولما سخط سليمان بن عبد الملك علىٰ موسىٰ ابن نصير، بعث إلىٰ الجند يأمرهم بقتل ابنه عبد العزيز، فدخلوا عليه وهو في المحراب يصلّي الصبح، فضربوه بالسيوف ضربة واحدة، وأخذوا رأسه فأرسلوه إلىٰ سليمان، فعرضه علىٰ أبيه، فتجلد للمصيبة، وقال: هنيئا له بالشهادة! وقد قتلتموه والله صوّاما قوّاما. قال ابن الأثير: وكانوا يعدونها من زلات سليمان. (الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٨-٢٩). [المترجم]

(المقدمة (٢/ ٩٧-٩٨) [٢/ ١٢٢-١٢٤]).

تظهر الدولة الجديدة بطريقتين؛ الأولىٰ أن يخرج حكامُ الثغور علىٰ الدولة المركزية وقت ضعفها، فعلىٰ سبيل المثال: عندما هُزمت دولة العباسيين استقلَّ بنو سامان ببلاد ما وراء النهر، والحمدانيون بالموصل والشام، والطولونيون بمصر، وفي الأندلس، انقسمت الدولة الأموية إلىٰ الطوائف، الذين كانوا ولاة لها قبل ذلك (المقدمة (٢/ ١٠٣) [٢/ ١٢٩])، والطريقة الثانية هو أن يخرج علىٰ الدولة خارجٌ ممن يُجاورها من الدول أو القبائل، وبعصبيته القوية يستطيع هزيمةَ الدولة المنهارة (المقدمة (٢/ ١٠٤) [٢/ ١٢٩-١٣٠]).

فإن كان العنصر المرجَّح في العصبية هو روابط الدم وكانت قوية.. كانت بذلك قاعدة ثابتة لقوة الدولة، وهي القدرة التي سمَّاها ابن خلدون بالمُلك، وفرَّق ابن خلدون بين نوعين من الملك؛ ملكًا سياسيًّا وآخر طبيعيًّا (ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون؛ ١٤١)؛ فالملك السياسي هو: «حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»؛ (المقدمة (١/ ٣٢٧-٣٢٨) [١/ ٣٨٧])، فعندما تكون العصبية قوية وتكون سلطة صاحب السيادة مؤسسة علىٰ قبول الناس لشرعيته وليس علىٰ القهر والقمع، يكون ساعتها ملكًا سياسيًّا، وعندما تبدأ العصبية في التحلل وتحل روابطُ الولاية والتحالف محلَّ روابط الدم، يَظهر نوعٌ جديد من الملك، وهو الطبيعي غير المقيَّد، فهذا

النوع من الملك هو: «حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ الغرض والشهوة [الخاصة بالحكام]» (المقدمة (١/ ٣٢٧) [١/ ٣٨٧])، وهو -في الواقع- قهر به أدنىٰ حد من السلطة، وهذه الصورة هي أكثر صور الملك تدميرًا للحياة الاجتماعية والسياسية للبشر.

المناهج

عدَّ ابن خلدون الطريقة النقدية التقليدية للتفرقة بين الصحيح والخطأ في الدراسات التاريخية طريقة معيبة؛ لأنها ركزت علىٰ تقييم مصادر وشخصيات ناقلي الأخبار، وبدلًا عنها أشار إلىٰ ضرورة النظر إلىٰ إمكانية أو عدم إمكانية الخبر والأحداث التاريخية طبقًا لطبيعة المجتمعات الإنسانية، فالأُولىٰ يمكن البرهنة عليها منطقيًا من خلال الثانية، وبهذا أصبح ابن خلدون وريثًا للتقليد الإسلامي الكلاسيكي، الذي يَعتمد علىٰ منهج البرهان قبل أي شيء.

وطبقًا للمهدي (Ibn Khaldun's Philosophy of History, 160)، نحن نستخدم مصطلح «المنهج» هنا لنشير إلىٰ ما فهمه ابن خلدون وآخرون في التقليد الإسلامي بـ (المنطق)، وهي القواعد التي تُمكِّن المرء من التمييز بين الصحيح والخطأ في الحدود (التعريفات) التي تُعرِّف ماهية الأشياء، والحجج التي تؤدي إلىٰ الأحكام

والتصديقات (المقدمة (٣/ ٩١) [٣/ ١٣٧])، وبألفاظ عامة: قاعدة التصور هي المحسوسات، أو ما يمكن إدراكه من خلال الحواس الخمسة، ورغم أن كل الحيوانات تملك هذه القدرة، إلا أن الإنسان يتميز بكونه قادرًا علىٰ تجريد الكليات من هذه المحسوسات، ويستمر التجريد حتىٰ يصل إلىٰ أعلىٰ الكليات؛ فعلىٰ سبيل المثال يقارن بين الأشخاص حتىٰ يُجرِّد النوع الذي ينتمي إليه البشر، ثم يقارن البشر بالحيوانات حتىٰ يُجرد الجنس الذي ينتمي إليه كلاهما، وتستمر المقارنات بهذا الشكل حتىٰ تصل إلىٰ الجنس الأعلىٰ؛ وهو الجوهر (المقدمة (٣/ ٩١-٩٢) [٣/ ١٣٧-١٣٨]).

والعلم إما أن يكون تصورًا لماهية الأشياء أو تصديقًا؛ فالتصور هو الإدراك غير المتضمن لعملية الحكم، أما التصديق فهو الحكم الذي يُؤسس العَلاقة بين المفهوم والموضوع الذي يُصدق عليه هذا المفهوم، فغاية التصديق هو العلم بماهية الأشياء (المقدمة (٣/ ٩٢) [٣/ ١٣٨-١٣٩])، والعلم كمعرفة لماهية الأشياء أو التصور يشير إلىٰ العلم بالكليات؛ وهناك كليات خمسة: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام (المقدمة (٣/ ٩٤) [٣/ ١٤٢]).

وهذه المنهجية في التفكير يمكن أن يتم تنفيذها بشكل صحيح أو خاطئ؛ فعلم المنطق ظهر ليقدم الآليات المنطقية بشكل منهجي؛ لكي يساعد في عملية القياس العقلي. واتباعًا لأرسطو،

رأىٰ المسلمون خمسةَ أنواع من القياس (المقدمة (٣/ ٩٣-٩٤) [٣/ ١٤٠-١٤١]):

١- البرهان؛ الذي يشير إلىٰ القياس الذي ينتج علمًا معينًا.

٢- الجدل؛ الذي يهدف إلىٰ إفحام الخَصم، وقد يحتوي حُجَجًا استقرائية أو استنباطية أو أنواعًا أخرىٰ من الحجج.

٣- الخطابة؛ التي تشير إلىٰ القياس الذي يعلِّم كيفية التأثير علىٰ الناس، فهو يركِّز أكثر علىٰ الإقناع والتأثير بدلًا عن التعليم.

٤- الشعر؛ الذي يشير إلىٰ القياس الذي يعلِّم كيفية استخدام التمثيل والتشبيه، ويهدف لتحفيز وإلهام الناس.

٥- السفسطة؛ التي تشير إلىٰ القياس الذي يهدف إلىٰ إرباك وتضليل الخَصم، وبالطبع هو نوع يجب تجنبه.

إذن، ما منهج ابن خلدون؟ في البداية يجب علينا التفرقة بين نقده للكتابات التاريخية وبين عرضه لعلم العمران الجديد كمناهج مختلفة يتم توظيفها حسب كل حالة؛ فنقده للكتابات التاريخية مُضمَّن في مقدمة كتاب العبر، أما عرضه لعلم العمران فكان في بقية المقدمة أو التصدير.

فأفضل المناهج للتثبت من الحقيقة هو البرهنة عليها من خلال المسلَّمات اليقينية؛ حيث إنها تحتوي علمًا يقينيًّا، وهذا هو المنهج الذي طبَّقه ابن خلدون في المقدمة، ومع ذلك -كما لاحظ مهدي- لم يتم تطبيق هذا المنهج علىٰ نقد الكتابات التاريخية؛ حيث إنه لم

تتم البرهنة عليه من خلال مقدمات أولية وصحيحة وواضحة، وأيضًا لم يتم تطبيق المنهج الخطابي أو الشعري للقياس، ويؤدي هذا إلىٰ أن المنهج الجدلي (Ibn Khaldun's Philosophy of History, 161) الذي استخدمه ابن خلدون لعرض نقاط قصور الكتابات التاريخية لا يقوم علىٰ فرضيَّات أولية وسليمة وواضحة، فيمكننا إيجاد حِجاجٍ جدليٍّ حول المسلَّمات التي يمكن اعتبارها آراءً، قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. وهدف هذا الجدل هو قَبول المسلمات أو رفضها، من خلال كشف استحالة الرأي القائمة عليه المسلمةُ محل الاختبار، أو رفض الآراء المعارضة له.

بصيغة أخرىٰ، يعد الحِجاج الجدلي حجاجًا عقليًّا محضًا؛ حيث إنه لا ينطلق بالضرورة من مسلَّمات صحيحة (المصدر السابق؛ ١٦٢)، فعلىٰ سبيل المثال يشير ابن خلدون إلىٰ العديد من الآراء والأخبار التي تبنَّاها أو نقلها بعضُ المؤرخين للتدليل علىٰ أنها غير صحيحة، فلم يكن مهتمًّا بتقديم معرفة صحيحة عن الوقائع التي تحدث عنها، بل كان مهتمًّا فقط بإثبات أن ما تم نقلُه كواقعة ثابتة هو مستحيل، فكان يستخدم أحيانًا بعض الآراء لدحض آراء أخرىٰ؛ فمثلًا عند الحديث حول ادِّعاء أنَّ إدريس بن إدريس لم يكن علويًّا، لم يحاول ابن خلدون إثبات أنه كذلك، بل أن إنكار ذلك لم يَقم علىٰ قاعدة صحيحة.

فكان منهج ابن خلدون في المقدمة هو البرهان؛ ويقول في البداية عن ذلك:

«واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحثُ، وأدىٰ إليه الغوصُ. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية (الموجودة في أورجانون أرسطو)؛ فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المُقنِعَة النافعة في استمالة الجمهور إلىٰ رأي أو صدِّهم عنه»؛ (المقدمة (١/٥٦) [١/٧٨]).

لم يقدم ابن خلدون في بحثه منهجًا جديدًا، فقد كان وريثًا لفلاسفة الإسلام الذين درسوا وحسَّنوا من مناهج اليونان في الحِجاج، ومع ذلك كان تطبيقه لهذه المناهج علىٰ الظاهرة التاريخية جديدًا؛ فكما يطرح هودجسون: كان علم ابن خلدون يُقصَد به أن يكون «كِيانًا متَّسقًا من التعميمات القابلة للبرهنة عليها عن التطور التاريخي، وهي تعميمات يمكن إقامتها علىٰ مُسلَّمات مُستقدَمة من علوم أرقىٰ، أو بصيغة أخرىٰ، أكثر تجريدًا؛ مثل الأحياء، وعلم النفس، والجغرافيا في هذه الحالة»؛ (Hodgson, The Venture of Islam, 2/479-80)، كانت المقدمات الستة هي تلك المسلَّمات، والتي لا يقع عبءُ برهنتها علىٰ العلم الجديد، وعلاوة علىٰ ذلك -وهو أمر أكثر أهمية- فإن الاقتراب الذي استخدمه ابن خلدون كان ماديًا بالتأكيد، حيث إنه في عرضه للاختلافات بين المجتمعات البدوية والحضرية ركَّز أكثر علىٰ العوامل الاقتصادية والجغرافية (Dale, Ibn Khaldun: The Last Greek, 440)، وقام بشرح التطور التاريخي من خلال التفاعل بين العوامل السياسية

والاقتصادية، وليس العوامل الروحانية كالتدخل الإلهي؛ وهذا هو السبب الذي أدَّىٰ إلىٰ شهرة ابن خلدون في الغرب، وخاصةً منذ القرن التاسع عشر.

ويخبرنا ابن خلدون أن المتكلمين الأوائل ظلوا لفترة يذمُّون تعلُّم وتدريس طرائق المنطق، حيث يشير إلىٰ هؤلاء الذين اعتَبروا أن القياس العقلي يخالف الإسلام، فالمتكلمون وضعوا علمَهم للدفاع عن عقائد الإيمان مستخدمين الحُجَج العقلية، فعلىٰ سبيل المثال: استدلالُهم علىٰ وجود الأعراض وحدوثها، وأن الأجسام لا تخلو من الأعراض، وبالتالي فالشيء الذي لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبتطور هذه الجدالات حاولوا تدعيم حُججهم بوضع قواعد وأصول تعمل كمقدمات لهذه الحجج، ومن هذه المقدمات إثباتهم لوجود الجوهر الفرد، والزمن الفرد، والخلاء، ونفيُهم للطبيعة والتركيب العقلي للماهيَّات، وإثباتهم وجود الحال.

ثم رأىٰ العلماء -كالشيخ أبي الحسن الأشعري(*)

(*) (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦ م)

علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسىٰ الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقىٰ مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها «إمامة الصدّيق» و«الرد علىٰ المجسمة» و«مقالات الإسلاميين» جزان، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«رسالة في الإيمان» و«مقالات =

(ت: ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٢هـ/ ١٠١٣م)، وأبي إسحاق الإسفراييني(*) (ت: ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)- أنه إن تم إثبات خطأ هذه المقدمات يَثبُت خطأُ ما تم الاستدلال عليه بها، فرفضُ مقدمات العقائد يساوي رفض العقائد نفسها؛ لأن الأخيرة تعتمد علىٰ الأولىٰ (المقدمة (٣/ ٩٥-٩٦) [٣/ ١٤٤-١٤٥]).

وبالنسبة للمتكلمين، فالكليات الخمس (الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام) والماهيَّات ما هي إلا تركيبات ذهنية ليس لها ما يكافئها في الواقع، ويعني هذا بُطلان المقدمات التي قام عليها البرهان، وأن فكرة العلة العقلية خاطئة (المقدمة (٣/ ٩٦) [٣/ ١٤٥])، وبدلًا عن ذلك وضعوا رؤية كونية تجزيئية أو متقطعة؛ حيث يُنظر فيها إلىٰ الأحداث لكونها ناتجة عن

= الملحدين» و«الرد علىٰ ابن الراونديّ» و«خلق الأعمال» و«الأسماء والأحكام» و«استحسان الخوض في الكلام» رسالة. و«اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع» يعرف باللمع الصغير. (الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٦٣). [المترجم]

(*) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلىٰ نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلىٰ خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب (الجامع) في أصول الدين، خمس مجلدات، و(رسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في أسفرايين. (الأعلام للزركلي، ١/ ٦١). [المترجم]

الخلق المباشر وليس نتيجة للأسباب التي هي من طبيعة الأشياء (Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, 80)؛ (ابن خلدون، المقدمة، (٣/ ٩٦) [٣/ ١٤٥-١٤٦])، وبهذا الشكل تنهدم قواعد المنطق. وعلىٰ الجانب الآخر، إذا تم شرعنة قواعد المنطق وتم تدعيم أُسُسه الميتافيزيقية فقد يؤدي هذا إلىٰ إبطال مقولات الإيمان.

انتقد ابن خلدون علماءَ أقرب لعصره أيضًا، مثل: فخر الدين ابن الخطيب(*) وأفضل الدين الخونجي(**)، الذين تعاملوا مع علم

(*) (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠ م)

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ: الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلىٰ خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس علىٰ كتبه في حياته يتدارسونها.

وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالىٰ والصفات) و(معالم أصول الدين) و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظا بارعاً باللغتين. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٣١٣-٣١٤). [المترجم]

(**) (٥٩٠ - ٦٤٦ هـ = ١١٩٤ - ١٢٤٨ م)

محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، أبو عبد الله، أفضل الدين: عالم بالحكمة والمنطق، فارسي الأصل. انتقل إلىٰ مصر، وولي قضاءها. وتوسع في ما يسمونه (علوم الأوائل) حتىٰ تفرد برياسة ذلك في زمانه، وصنف كتاب (كشف الأسرار عن =

المنطق باعتباره علمًا مستقلًا بذاته عن كونه آلة للعلوم (المقدمة (٣/ ٩٥) [٣/ ١٤٢-١٤٣])، وبالفعل كان علم ابن خلدون الجديد للاجتماع الإنساني نتيجةً لتطبيق القياس العقلي -وخاصةً البرهان والحِجاج الجدلي- علىٰ التاريخ.

وبالطبع تثير مادية نمط التفكير الخاص بابن خلدون السؤالَ عن مدىٰ تحرُّره من الاقتراب اللاهوتي للتاريخ؛ أثيرت هذه المسألة من قبل هـ.أر.جيب منذ عدة عقود، والتي ناقش فيها ملاحظاتِ عيَّاد وروزنتال، التي تميل إلىٰ تقليل أهمية العامل الديني في علم ابن خلدون عن المجتمع؛ فيقول عياد إن مبدأ السببية لدىٰ ابن خلدون والقانون الطبيعي للتاريخ يتعارض مع النظرة اللاهوتية للتاريخ، التي تقضي بتدخل الإله في شؤون البشر، وعلاوة علىٰ ذلك يكون الدين مجرد عامل (اجتماعي-نفسي) في عملية التطور التاريخي (Ayad, *Die Geschichte*, 51-3; 143) مذكور في: (Gibb, The Islamic Background, 27)، ويتبنىٰ روزنتال رأيًا مشابهًا، فيقول إنه علىٰ الرغم من أن ابن خلدون كان مؤمنًا حقيقيًّا، إلا أنه تعاملَ مع الدين باعتباره -ببساطة- أحدَ عوامل دراسة الدولة (Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken*, 58) مذكور في: (Gibb, The Islamic Background, 27)، وعلىٰ الجانب الآخر

= غوامض الأفكار) في استمبول والقاهرة، في الحكمة، و(الموجز) في المنطق، بالقاهرة. و(الجمل) اختصار (نهاية الأمل) لابن مرزوق التلمساني، وغير ذلك. توفي بالقاهرة. [المترجم]

يُؤكد جيب علىٰ كون نمط التفكير الخاص بابن خلدون متناسبًا كليَّةً مع الاقتراب اللاهوتي؛ فرؤيته عن مبدأ السببية والقانون الطبيعي أنه -ببساطة- سنة الله؛ حيث يشير هذا المفهوم إلىٰ أن ما يبدو للناس أنه سبب ونتيجة ما هو إلا خَلقًا مباشرًا؛ ما هو إلا سنة الله (Gibb, The Islamic Background, 29).

فعلىٰ الرغم من أنه يمكن التوفيق بين دراسة ابن خلدون للتاريخ وبين معتقداته الدينية، إلا أنه يجب التأكيدُ علىٰ أن نمط تفكيره كان منهجيًّا ومنضبطًا بشكل صحيح، وأنه لم يكن اقترابًا لاهوتيًّا مُتشحًا بمصطلحات عقلانية.

(٣)

ابن خلدون والتعليم والمعرفة

يتضمن الفصل السادس من المقدمة أفكار ابن خلدون عن الإشكاليات ذات العلاقة بالتعليم والتربية والمعرفة، وقد أسلفنا أن المقدمة بُنيت علىٰ مبادئ أساسية سُميت بالمقدمات، والتي تم عرضها علىٰ أكمل وجه في الفصل الأول من المقدمة، وأهمها هي فكرة ضرورة الاجتماع الإنساني، إلا أنه يتم فهم هذه الفكرة في عَلاقتها مع مبدأ أساسي آخر تم الحديث عنه في تصدير الفصل السادس؛ وهو: القدرة البشرية علىٰ التفكير؛ أحد الصفات التي تُميِّز البشر عن الكائنات الحية الأخرىٰ، وتتمخض هذه المقدرة علىٰ التفكير عن تطوير العلوم؛ فالبشر لا يُنشئون ويطورون العلوم في فضاء اجتماعي، بل في سياق المجتمع الذي يعيشون فيه.

يخبرنا ابن خلدون أنه خاض تجربةً تربوية عظيمة خلال سنواتِ تشكُّله الأولىٰ، خاصةً عند تتلمذه علىٰ يد الآبلي (Autobiog., 31-2)، خلال هذه الفترة أصبح واعيًا بالممارسات الخاطئة وغير المؤثرة في التعليم، والتي تُؤثر بشكل سلبي علىٰ نقل المعرفة، ويقدم ابن خلدون بعض الأفكار المَشُوقة في هذا الصدد في الفصل السادس، نناقشها في الأسفل.

قدرة البشر على التفكير

تملك كل أنواع الكائنات الحية إدراك الأشياء من حولهم من خلال حواس السمع والبصر والشم والتذوق واللمس، ويملك البشر مَيْزة إضافية، هي قدرتهم علىٰ التفكير، ومن خلال هذه القوة يكوِّن البشر صورَ العالم الخارجي فيما وراء المحسوس (المقدمة (٢/ ٣٣٧-٣٣٨) [٢/ ٤١١-٤١٢])، يقول ابن خلدون إن هذا هو معنىٰ الآية القرآنية: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]؛ فيُشير لفظ الفؤاد هنا إلىٰ القدرة علىٰ التفكير، وهناك مستويات متعددة من هذه القوة (المقدمة (٢/ ٣٣٨) [٢/ ٤١٢]).

المستوىٰ الأول هو القدرة علىٰ تصور الأشياء وإدراك ترتيبها في العالم الخارجي، والذي قد يبدو عشوائيًّا؛ فمن خلال هذا العقل التمييزي يمكن للبشر التفرقةُ بين النافع والضار. والمستوىٰ الثاني هو القدرة علىٰ تشكيل أفكار وتطوير سلوكيات ضرورية للتعامل مع بقية البشر، ينطوي هذا المستوىٰ علىٰ تصديقات تنشأ عن الخبرة، فيشار إليه بالعقل التجريبي. المستوىٰ الثالث هو القدرة علىٰ التفكير والتي تُنشئ المعارف والظن حول المسائل فيما

وراء الحس، ويتضمن تصورات وتصديقات، ويُسمىٰ بالعقل النظري، ويقول ابن خلدون بالنسبة إلىٰ التصورات والتصديقات:

وهي «تنتظم انتظامًا خاصًّا علىٰ شروط خاصة، فتُفيد معلومًا آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيُفيد معلومًا آخر كذلك، وغاية إفادته تصوُّر الوجود علىٰ ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيَكمل الفكر بذلك في حقيقته، ويصير عقلًا محضًا ونفسًا مُدركة؛ وهو معنىٰ الحقيقة الإنسانية»؛ (المقدمة (٢/ ٣٣٨) [٢/ ٤١٣]).

فإذا نظرنا إلىٰ عمل ابن خلدون في التاريخ من خلال هذه المصطلحات، يمكننا القول إن الممارسة المستمرة لعملية التصور والتصديق علىٰ أمر معين تُنشئ فهمًا نظريًّا متجاوزًا للحس ومُؤسَّسًا علىٰ طبيعة الشئ، الذي هو جنسه وفصوله وأصوله، وعلله وآثاره. وبالمصطلحات الحديثة، يمكن أن يُسمَّىٰ هذا بالبناء النظري.

يتجسد التفكير الإنساني في الفعل، فعندما ينوي التفكيرُ أن ينشئ شيئًا ما، يجب عليه أن يدرك نظام هذا الشئ؛ الذي هو علله وشروطه؛ فتكون -في عملية التفكير- النتيجةُ النهائية في السلسلة السببية هي الفكرة الأولىٰ (المقدمة (٢/ ٣٣٩) [٢/ ٤١٣])، فعلىٰ سبيل المثال:

«لو فكَّر (أحدهم) في اتخاذ سقف يُكِنُّه، انتقل بذهنه إلىٰ الحائط الذي يدعمه، ثم إلىٰ الأساس الذي يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكرة، ثم يبدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم

بالسقف، وهو آخر العمل، وهذا معنىٰ قولهم: (أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل»)؛ (المقدمة، (٣٣٩-٣٤٠) [٤١٣-٤١٤]).

فدرجة إنسانية الإنسان يتم تحديدها بالدرجة التي يمكن أن يتم فيها إنشاء سلسلة سببية بشكل منتظم، فعند الدرجة التي يتم فيها إنشاء علاقة سببية علىٰ مستويات عديدة، تكون درجة الإنسانية أعلىٰ، ويعطي ابن خلدون مثالَ لاعبي الشطرنج الذين يستطيعون التفكير في ثلاث أو خمس حركات للأمام، فالتفكير في الترتيبات السياسية والاجتماعية للحياة بطريقة منظمة يمكِّن للبشر من خلال العرف والتعلم والتجربة، وهذا هو عمل العقل التجريبي الذي يبذل جهده بعدما يقود العقل التمييزي إلىٰ الفعل (المقدمة (٢/ ٣٤٠) [٢/ ٤١٨-٤١٩]). ومع ذلك، المستوىٰ التالي من العقل (العقل النظري) هو الذي ينشئ العلوم، فالعقل النظري هو الذي يمكِّن البشرَ من إدراك الموجودات كما هي (المقدمة (٢/ ٣٤٨) [٢/ ٤٢٤-٤٢٥])، وقبل مناقشة العلوم الفعلية التي كان يطلبها البشر ويطورونها وينقلونها لبعضهم من خلال التعليم، يناقش ابن خلدون تقسيم المعارف.

تصنيف المعارف

كان تصنيف المعارف في التعليم الإسلامي القديم ذا أهمية؛ لكونه يُعد دليلًا للراغبين في فهم نطاق العلوم الموجودة والعلاقات فيما بينها، ولذلك كان هناك جانبًا تربويًّا في تصنيف العلوم. يناقش هذا الجزءُ تصنيفَ ابن خلدون، وتمييزَه بين العلوم الحِكمية والنقلية، ونقاطَ القوة والضعف في نظامه.

تعد العلوم في الإسلام كلًّا واحدًا، بالإضافة إلىٰ كونها تنتظم في ترتيب هيراركي (Nasr, *Islamic Science*, 13)، ولذلك رغَّب العلماء المسلمون دائمًا في إنشاء نظام تصنيفي يُميز بين الأنواع المختلفة من المعارف، بما فيها العلوم الناشئة أصلًا عن المسلمين، وتلك المستقاة من حضارات أخرىٰ، وكما أشار عثمان بكار: كان هذا الأمرُ ذا اهتمامٍ بالغ لدىٰ علماء المسلمين بَدءًا من «الكندي(*)» في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي

(*) يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة. ونشأ في البصرة. وانتقل إلىٰ بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقىٰ والهندسة والفلك. وألف وترجم وشرح كتبا كثيرة، يزيد عددها علىٰ ثلاثمائة. =

وحتىٰ «شاه ولي الله الدهلوي(*)» في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي (Osman Bakar. Classification. 1).

طبقًا لتصنيف العلوم لدىٰ ابن خلدون، هناك نوعان من العلوم يتم اكتسابهم وتعليمهم في المدن؛ أحدهما طبيعي للبشر، ومُستوحًىٰ من قدرتهم علىٰ التفكير، وهذه هي العلوم الحِكمية الفلسفية، وقد أصبح البشر مطلعين علىٰ هذه العلوم من خلال قدرتهم علىٰ التفكير؛ فالنظر في الإشكاليات والحُجج والمناهج يَنشأ عن التصورات البشرية. والنوع الثاني من المعارف ناشئ عن سلطة الدين، ويُشار إليها بالعلوم النقلية؛ العلومُ الموجودة في هذه الفئة معتمدة علىٰ المعرفة المستقاة من الوحي، فبينما يوجد للعقل

= ولقي في حياته ما يلقاه أمثاله من فلاسفة الأمم، فوشي به إلىٰ المتوكل العباسي، فضرب وأخذت كتبه، ثم ردت إليه. وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراما. قال ابن جلجل: «ولم يكن في الإسلام غيره احتذىٰ في تواليفه حذو أرسطاطاليس» من كتبه «رسالة في التنجيم» و«اختيارات الأيام» و«تحاويل السنين». (الأعلام للزركلي، ٨/ ١٩٤-١٩٥). [المترجم]

(*) (١١١٠ - ١١٧٦ هـ = ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م)

أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه وَلِيُّ الله: فقيه حنفي من المحدّثين. من أهل دهلي بالهند. زار الحجاز سنة ١١٤٣ - ١١٤٥هـ. قال صاحب فهرس الفهارس: (أحيا الله به وبأولاده وأولاد بنته وتلاميذهم الحديث والسنة بالهند بعد مواتهما، وعلىٰ كتبه وأسانيده المدار في تلك الديار) تصوف وترجم القرآن إلىٰ الفارسية علىٰ شاكلة النظم العربيّ، وسمىٰ كتابه (فتح الرحمن في ترجمة القرآن). (الأعلام للزركلي، ١/ ١٤٩). [المترجم]

دورٌ في العلوم النقلية، إلا أن طبيعتها الأساسية لا تتغير (المقدمة (٢/٣٥٨) [٢/٤٣٦-٤٣٧])، وهناك نوع ثالث من العلوم التي يناقشها ابن خلدون هي علوم السحر والطلسمات، والتي حرَّمها التشريع الديني؛ (انظر الجدول في الصفحة المقابلة).

من المثير أن علم ابن خلدون الذي اكتشفه (علم الاجتماع الإنساني) غيرُ مذكور في تصنيفه للمعارف، فكما يقول لخصاصي: إنه «من غير المعقول أن عملًا منهجيًّا كالمقدمة -والذي عالج فيه المؤلفُ الأسسَ الابستمولوجية للتاريخ كعلم من خلال إلقائه الضوء علىٰ كل أنواع الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون المسلمون- لا يذكر أيَّ شئ عن هذا الفرع العلمي في فصله عن العلوم»؛ (Lakhsassi, Ibn Khaldun and the Classification of Sciences, 21)، من المحتمل أن ابن خلدون لم يُناقش علمه الجديد في الفصل السادس لكونه قد أبان بالفعل عن رؤيته أنه جزء من الفلسفة أو الحكمة؛ مما يعني أنه يدخل ضمن العلوم الفلسفية.

ونقطة أخرىٰ بخصوص علوم السحر، هي أنه من غير المحتمل أن ابن خلدون انتوىٰ تصنيفهم تحت العلوم الفلسفية، ولا يندرجون تحت العلوم الدينية، فهم بشكل مبدئي يُشكلون فئة خاصة بهم.

تصنيف ابن خلدون للعلوم

العلوم النقلية

أ- علوم القرآن

١- التفسير

٢- القراءات

ب- علوم اللسان العربي

١- اللغة

٢- النحو

٣- البيان

٤-الأدب

ج. علوم الحديث

د. الفقه وأصوله

هـ. علم الكلام

و. علم التصوف

ز. علم تعبير الرؤيا

العلوم الحكمية والفلسفية

أ- علم المنطق

ب- علم الطبيعة

١- الأجسام السماوية والعنصرية

٢- علم الحيوان

٣-علم النبات

٤-الكيمياء

٥- المعادن

٦-علوم الهواء

٧- علم الزلازل

٨- علم النفس

٩- علم الطب

١٠- علم الفلاحة

ج. العلم الإلهي

د. التعاليم

١- علم الهندسة

٢- علم الأريثماطيقي

٣- علم الموسيقى

٤- علم الهيئة

علوم السحر والطلسمات

أ- علم السحر

ب-علم أسرار الحروف

ج. علم الطلسمات

أحد نقاط ضعف تصنيف ابن خلدون هو مساواته بين العلوم التقليدية والعلوم الدينية، فتعريفه للعلوم التقليدية لم يكن عالميًا بشكل كافٍ بحيث يستوعب العلوم غير الدينية أو النقلية؛ كعلوم اللغة (Osman Bakar, Traditional Muslim Classifications, 9)، ويمكن القول إن تصنيفه يعطي دورًا محدودًا للعقل في العلوم الدينية، طبقًا لفازلور رحمن:

«كان الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية أو غير الشرعية -والتي تم التعامل معها تدريجيًا بشكل خانق وجامد- هو الفصل الأكثر مأساوية على مر الزمن»؛ (Rahman, Islam and Modernity, 33,) مذكور في: (Osman Bakar, Traditional Muslim Classifications, 10).

وبسبب الاهتمام بالفلاح في الآخرة، وانتشار التصوف، الذي عظَّم الجانب الروحي عن العقلي، والمكانة العملية المتعاظمة للقضاة والمُفتين، تم تقديم العلوم الدينية (Rahman, Islam and Modernity, 33-4)، وضربة أخرىٰ وجهها الغزالي(*)

(*) محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتىٰ مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلىٰ نيسابور ثم إلىٰ بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلىٰ بلدته. نسبته إلىٰ صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلىٰ غَزَالة (من قرىٰ طوس) لمن قال بالتخفيف. =

(ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، حيث عارض فلسفة الفارابي وابن سينا(*)

(ت: ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، ونصح بتجنبها حتىٰ لا تحصل فلسفتُهم

= من كتبه (إحياء علوم الدين) أربع مجلدات، و(تهافت الفلاسفة) و(الاقتصاد في الاعتقاد) و(محك النظر) و(معارج القدس في أحوال النفس) و(الفرق بين الصالح وغير الصالح) و(مقاصد الفلاسفة). (الأعلام للزركلي، ٧/ ٢٢). [المترجم]

(*) (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب (١) والمنطق والطبيعيات والالهيت. أصله من بلخ، ومولده في إحدىٰ قرىٰ بخارىٰ. ونشأ وتعلم في بخارىٰ، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارىٰ. ثم صار إلىٰ أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه.

وعاد في أواخر أيامه إلىٰ همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. قال ابن قيم الجوزية: (كان ابن سينا - كما أخبر عن نفسه - هو وأبوه، من أهل دعوة الحاكم، من القرامطة الباطنيين). وقال ابن تيمية: (تكلم ابن سينا في أشياء من الإلهيات، والنبوات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما يأخذ عن الملاحدة المنتسبين إلىٰ المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم، من أتباع الحاكم العبيدي الّذي كان هو وأهل بيته معروفين عند المسلمين بالإلحاد) صنَّف نحو مئة كتاب، بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتىٰ بارىٰ كبار المنشئين. أشهر كتبه (القانون) كبير في الطب، يسميه علماء الفرنج (Canonmedicina) بقي معولا عليه في علم الطب وعمله، ستة قرون، وترجمه الفرنج إلىٰ لغاتهم، وكانوا يتعلمونه في مدارسهم، وطبعوه بالعربية في روما، ومن تصانيفه (المعاد) رسالة في الحكمة، و(الشفاء) في الحكمة، أربعة أجزاء، و(السياسة). (الأعلام للزركلي، ٢/ ٢٤١). [المترجم]

علىٰ القبول (Rahman, Islam and Modernity, 34).

عرض ابن خلدون للعلوم لا يماثل العروض التقليدية لتصنيف المعارف؛ فهو يتجاوز مجرد إحصاء العلوم ووضعها في فئات، فكما يقول لخصاصي (Ibn Khaldun and the Classification of the Sciene, 22-23): فعرضُ ابن خلدون للتصنيف يحتوي ثلاثة أبعاد؛ الأول هو بعد تاريخي يناقش فيه نشوءَ وتطور العلوم المختلفة في المجتمع الإسلامي، والثاني هو بعد سوسيولوجي، والذي ينظر في الوظائف المتعددة للعلوم المختلفة في المجتمع الإسلامي؛ فمثلًا أشار ابن خلدون إلىٰ أن علم التنجيم هو حقل علمي خطير؛ لكونه يُستخدم في التنبؤ بسقوط دولة ما ويُشجِّع أعداءها وخصومها علىٰ مهاجمتها في الوقت الذي حدَّد التنجيمُ ملائمته.

«فينبغي أن تُحظر هذه الصناعة علىٰ جميع أهل العمران، لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول.

ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعيًا للبشر بمقتضىٰ مداركهم وعلومهم. فالخير والشر طبيعتان في العالم موجودتان، لا يمكن نزعهما. وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعيَّن السعي في اكتساب الخير بأسبابه، ودفع أسباب الشر والمضار. وهذا هو الواجب علىٰ من عرف مفاسد هذا العلم ومضاره.

ولتعلم من ذلك أنها وإن كانت صحيحة في نفسها، فلا يمكن أحدًا من أهل الملة تحصيل علمها ولا ملكتها، بل إن نظر فيها

ناظر وظن بها الإحاطة فهو في غاية القصور في نفس الأمر. فإن الشريعة لما حظرت النظر فيها فقد الاجتماع من أهل العمران لقراءتها والتحقيق لتعليمها، وصار المولع بها من الناس، وهم الأقل من الأقل، إنما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته، متسترًا عن الناس، وتحت رقبة من الجمهور، مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها علىٰ الفهم. فكيف يحصل منها علىٰ طائل؟ (المقدمة (٣/ ١٩٠-١٩١) [٣/ ٢٦٢-٢٦٣]).

البعد الثالث هو بعد إبستيمولوجي، يناقش فيه ابن خلدون العلومَ من حيث مبادئُها الفلسفية الكامنة (Lakhsassi, Ibn Khaldun and the Classification of the Science, 23).

إبطال ابن خلدون للفلسفة

علىٰ الرغم من أن ابن خلدون قد علَّق علىٰ العديد من الفروع العلمية في تصنيفه، إلا أنني اخترت أن أناقش إبطالَه للفلسفة؛ كي أبرز وجهات نظره الخاصة وعلاقتها بالعلم الحديث.

يبدأ ابن خلدون إبطاله بتعريف الفلسفة، هناك مفكرون يعتقدون أن الوجود المحسوس وغير المحسوس يمكن إدراكهما من خلال الأنظار الفكرية والأقيسة العقلية (المقدمة (٣/ ١٧٨) [٣/ ٢٤٦-٢٤٧])، كما يعتقدون أن العقائد الإيمانية يمكن

تصحيحها من خلال النظر المشار إليه بالمنطق، فعملية التجريد من خلال الحواس تُنتج بشكل تدريجي مستويات أعلىٰ من التجريد، حتىٰ الوصول إلىٰ معانٍ كلية بسيطة، والتي تعد الأجناس العليا، فيدرس البشرُ المقولات المجردة بهدف فهم الوجود كما هو (المقدمة (٣/ ١٧٨-١٧٩) [٣/ ٢٤٦-٢٤٧])، وعلاوة علىٰ ذلك يعتقد الفلاسفةُ أن السعادة تتكوَّن من إدراك الوجود بالإضافة إلىٰ التخلُّق بالفضيلة (المقدمة (٣/ ١٨٠) [٣/ ٢٤٩])، والقائل الأول لهذه المعاني هو أرسطو، وكان معروفًا بالمعلم الأول، وكان أول من عرض قواعد المنطق بشكل منهجي، وتعامل مع مسائله بطريقة تفصيلية، ومِن أبرز مَن تبنَّوا منطق أرسطو وطوَّروا الأفكار الفلسفية المتضمنة فيه كان الفارابي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وابن سينا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي (المقدمة (٣/ ١٨٠) [٣/ ٢٤٩-٢٥٠]).

كانت تخطئة ابن خلدون للفلاسفة في العديد من النواحي نقدًا فنيًّا بالأساس، ففي البداية أخطأ الفلاسفة المسلمون في استقائهم الموجودات من العقل الأول بدلًا عن واجب الوجود، فهم أهملوا مستويات الخلق الإلهي فيما وراء العقل الأول، فقد حصروا أنفسهم بالتأكيد علىٰ العقل وتجاهُلِ ما وراءه، وكأن الوجود بهذا الضيق (المقدمة (٣/ ١٨١) [٣/ ٢٥٠]؛ Rosenthal, Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa, 78).

ولكن الأكثر أهمية من ذلك هو رفض ابن خلدون لزعمِ أن

الموجودات يمكن إدراكها من خلال النظر، وذلك بالنسبة لنقاشات الفلاسفة عن الموجودات فيما وراء الحس.

«وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانية، ويسمونه العلم الإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مُدرَك لنا بالحس، فننتزع منه الكليات. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتىٰ نُجرِّد منها ماهيات أخرىٰ لحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتَّىٰ لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات مداركها، وخصوصًا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامض، لا سبيل إلىٰ الوقوف عليه.

ولقد صرح بذلك محقِّقوهم؛ حيث ذهبوا إلىٰ أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه؛ لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيَّات لا يُوصَل فيها إلىٰ يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولىٰ؛ يعني الظن. وإذا كنا إنما نَحصُل بعد التعب والنصب علىٰ الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولًا، فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات؟ وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم»؛ (المقدمة (٣/ ١٨٢) [٣/ ٢٥٢]).

يتكون الإنسان من جانب جسماني وآخر روحاني؛ فالجانب الروحاني يُدرك كلًا من الروحاني والجسماني، وتحصل المدارك الجسمانية من خلال واسطة هي الدماغ والحواس، بينما تحصل المدارك الروحانية بدون واسطة (المقدمة (٣/ ١٨٢) [٣/ ٢٥٣])، وتنتمي البراهينُ والأدلة إلىٰ المدارك الجسمانية (المقدمة (٣/ ١٨٣) [٣/ ٢٥٤])، فالوجود أوسعُ من أن يتم إدراكه بالعقل البشري، جسمانيًا كان أو روحانيًا (المقدمة (٣/ ١٨٤) [٣/ ٢٥٥])، فعلم المنطق لا يمكِّن الفلاسفةَ من الوصول إلىٰ بُغيتهم، والثمرة الوحيدة من الفلسفة هو كونها تمرِّن الذهن علىٰ العرض المنظَّم للأدلة والبراهين، فعلىٰ الدارس أن يكون مدركًا أن علم المنطق -مع كونه ضروريًا من أجل التفكير السليم- قد يكون مؤذيًا إن تم تطبيقه في مساحات لا يستطيع أن يحقق فيها النتائج المرجوة (المقدمة (٣/ ١٨٥) [٣/ ٢٥٧]).

نقد ابن خلدون للفلاسفة هو -بحقٍّ- نقدٌ لعلم المنطق عندما يتم تطبيقه علىٰ كل الموجودات؛ فهو لم يكن إمبريقيًا كما زعم روزنتال (Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa', 76)؛ إذ قصَر مصدرَ المعرفة علىٰ التجربة الحسية، وعلىٰ العكس فقد أقرَّ بوجود مصادر أخرىٰ للمعرفة لكنه نازع في ضرورة أن يبقىٰ علمُ المنطق في المساحات الملائمة له فقط؛ مثل التاريخ. لهذه النظرة عَلاقة كبيرة بالعلوم الاجتماعية الحديثة في العالم الإسلامي، فهي تشير

إلىٰ أن هناك العديد مما يمكن تعلُّمه من العلوم الحِكمية والدينية، كليهما من حيث إبستيمولوجيتها ومناهجها، حتىٰ إن كانت موضوعات هذه العلوم ليست ذات علاقة بالعلوم الاجتماعية.

نقد ابن خلدون للتصوف

كان نقد ابن خلدون للتصوف مثالًا آخر علىٰ الطريقة السوسيولوجية في التفكير، فاعتباره موجِّهًا يكشف لنا النقد عن بعض جوانب اقترابه الذي يركِّز علىٰ النتائج الاجتماعية للأفكار والعقائد.

ينتمي التصوُّف إلىٰ مجموعة العلوم الناشئة أصلًا في الإسلام؛ فطريقة هؤلاء -الذين أصبح يُشار إليهم فيما بعد بالمتصوِّفة- الرجالِ في القرون الثلاثة الأولىٰ من الإسلام هي طريق الحق والهداية؛ فالنهج الصوفي يتأسس علىٰ العبادة، والانقطاع إلىٰ الله، والزهد والإعراض عن الترف الدنيوي. وفيما بعد، عندما سيطرت الملذَّات الدنيوية علىٰ الناس، أُطلِقت مصطلحاتُ الصوفية والمتصوفة علىٰ هؤلاء المتَّبعين لنهج القرون الثلاثة الأولىٰ، يشير ابن خلدون إلىٰ عبد الكريم بن هوازن القشيري(*) (٣٧٦-٤٦٥هـ/

(*) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابورى القشيري، من بني قشير =

٩٨٦-١٠٧٢م)، والذي قال إنه لا يوجد جذرٌ لكلمة صوفي في اللغة العربية، وإنها بالأساس لقب، ومال الأخير إلىٰ ظنِّ أنه ليس من الملائم اعتبارُ المصطلح مشتقًّا من الصفاء، أو الصُفَّة[١]، أو الصف[٢]، أو الصوف (القشيري، مبادئ التصوف؛ ٣٠١-٣٠٢)، مذكور في: (ابن خلدون، المقدمة، (٣/ ٤٩) [٣/ ٧٦])، ومع ذلك كان ابن خلدون مع الرأي القائل بأن المصطلح مشتقٌّ من الصوف؛ لأن الصوفية كانوا يرتدون ملابس من الصوف كمعارضة للثياب المترَفة التي ارتداها الآخرون (المقدمة (٣/ ٤٩) [٣/ ٧٧]).

يخبرنا ابن خلدون أن للمتصوفة نظريةً تقول إن للبشر نوعين من الإدراك؛ هناك إدراك العلوم؛ والذي قد يكون يقينًا أو ظنًّا أو شكًّا أو وهمًا، وهناك أيضًا إدراك الأحوال؛ كالفرح، والحزن، والقلق. فالعقل يَنشأ عن الإدراك والأحوال، ويميِّز البشرَ عن الحيوانات، فعلىٰ سبيل المثال: ينشأ الفرح أو الحزن عن إدراك ما هو المُفرِح وما هو المُحزِن، وبالمثل قد تقود العِبادة إلىٰ حال

= ابن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام: شيخ خراسان في عصره، زهدا وعلما بالدين. كانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها. وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه. من كتبه «التيسير في التفسير» ويقال له «التفسير الكبير» و«لطائف الإشارات» ثلاثة أجزاء منه، في التفسير أيضا، و«الرسالة القشيرية». (الأعلام للزركلي، ٤/ ٥٦-٥٧). [المترجم]

(١) إشارة إلىٰ الزهَّاد في عهد النبي، والذين كانوا يجتمعون علىٰ ذِكْك في مسجد المدينة.

(٢) إشارة إلىٰ هؤلاء الذين شغلوا الصفَّ الأول، إما جسديًّا في صلاة الجماعة، أو مجازيًّا أمام الحق

(Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddima, iii 76; n.455).

أو مقام معين؛ فالمريد يرتقي من مقام إلىٰ مقام علىٰ أساس الطاعة والإخلاص، حتىٰ يصل إلىٰ التوحيد والمعرفة أو العرفان، وليتغلب علىٰ التقصير خلال الرحلة يجب عليه أن يداوم علىٰ محاسبة النفس، فممارساتُه العبادية ليست مجرد امتثال، بل هي مشفوعة بمواجد تعد ثمرات لمحاسبته لنفسه، ويتبع المجاهدة والخلوة والذكر كشفُ الحجاب الحسي؛ فالذكر يقوِّي قدرة الإدراك الداخلية للعوالم الإلهية، بينما تَضعف الحواس الخارجية، فالمعرفة الناشئة عن الحس الظاهر والعقل تنتقل إلىٰ الحس الباطن أو البصيرة، وهذا هو كشف حجاب الحس.

وللصوفية أيضًا مجموعتهم الخاصة من المصطلحات الخاصة بعلمهم، والتي كتب عنها العلماء؛ كالقشيري، وعمر بن محمد السهروردي(*) (٥٣٩-٦٣٢هـ/ ١١٤٥-١٢٣٤م)، وأبي حامد الغزالي، بشكل منهجي.

يبدو أن ابن خلدون قد وافق علىٰ التصوف كما فهمه بهذا الشكل، فقال إن الصحابة والمتصوفة الأوائل المذكورين في رسالة

(*) عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي: فقيه شافعيّ، مفسر، واعظ. من كبار الصوفية. مولده في «سهرورد» ووفاته ببغداد. كان شيخ الشيوخ ببغداد. وأوفده الخليفة إلىٰ عدة جهات رسولا. وأقعد في آخر عمره، فكان يحمل إلىٰ الجامع في محفة. له كتب، منها «عوارف المعارف» و«نغبة البيان في تفسير القرآن» و«جذب القلوب إلىٰ مواصلة المحبوب» رسالة، و«السير والطير» رسالة. (الأعلام للزركلي، ٥/ ٦١-٦٢). [المترجم]

القشيري قد مارسوا الإسلام بهذا الشكل (المقدمة (٣/ ٥٠-٥٢) [٣/ ٧٧-٨٢])، ورغم ذلك كان ابن خلدون متشددًا جدًّا في نقده للتصوف المتأخر، كما نراه في الفتوىٰ التالية التي تستحق النقل علىٰ طولها:

«إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين:

الأولىٰ -وهي طريقة السنة- طريقةُ سلفهم الجارية علىٰ الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين.

والطريقة الثانية، وهي مَشوبة بالبِدَع، وهي طريق قوم من المتأخرين، يجعلون الطريقة الأولىٰ وسيلةً إلىٰ كشف حجاب الحس؛ لأنها من نتائجها.

ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي(*)، . . . . . .

(*) (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ = ١١٦٥ - ١٢٤٠ م)

محمد بن علي بن محمد ابن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلىٰ إشبيلية. وقام برحلة. فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز.

وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه، فعمل بعضهم علىٰ إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه. وحبس، فسعىٰ في خلاصه علي بن فتح البجائي (من أهل بجاية) فنجا. واستقر في دمشق، فتوفي فيها. وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها (الفتوحات المكية) عشر مجلدات، في التصوف وعلم النفس، و(محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار) في =

وابن سبعين(*)، وابن برجان(**)، وأتباعهم ممن سلك سبيلهم، ودان بنحلتهم، ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك علىٰ أبعد الوجوه وأقبحها بما يَستغرب الناظرُ فيها من نسبتها إلىٰ الملة، أو عدِّها في الشريعة.

وليس ثناءُ أحد علىٰ هؤلاء حجةً، ولو بلغ المُثني ما عسىٰ أن

= الأدب، مجلدان، و(ديوان شعر) أكثره في التصوف، و(فصوص الحكم) و(مفاتيح الغيب). (الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٨٠). [المترجم]

(*) (٦١٣ - ٦٦٩ هـ = ١٢١٦ - ١٢٧٠م)

عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسي الرّقوطي، قطب الدين أبو محمد: من زهّاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب في الأندلس، وانتقل إلىٰ سبتة، وحج، واشتهر أمره. وصنف كتاب (الحروف الوضعية في الصور الفلكية) و(شرح كتاب إدريس عليه السلام الّذي وضعه في علم الحرف)؟ وكتاب (البدو) وكتاب (اللهو)، وكفره كثير من الناس. له مريدون وأتباع يعرفون بالسبعينية. قال ابن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلىٰ قريب الظهر، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. وقال الذهبي: اشتهر عن ابن سبعين أنه قال: لقد تحجر ابن آمنة واسعا بقوله لا نبيّ بعدي. وكان يقول في الله ﷻ: إنه حقيقة الموجودات. وفصد بمكة، فترك الدم يجري حتىٰ مات نزفًا. (الأعلام للزركلي، ٣/ ٢٨٠). [المترجم]

(**) عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي، أبو الحكم: متصوف، من مشاهير الصالحين. له كتاب في «تفسير القرآن» أكثر كلامه فيه علىٰ طريق الصوفية لم يكمله، و«شرح أسماء الله الحسنىٰ». توفي بمراكش. (الأعلام للزركلي، ٤/ ٦). [المترجم]

يبلغ من الفضل؛ لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلًا وشهادة من كل أحد.

وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نُسَخها بأيدي الناس، مثل «الفصوص»، و«الفتوحات المكية» لابن العربي، و«البد» لابن سبعين، و«خلع النعلين» لابن قسي، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهابُ أعيانِها متىٰ وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتىٰ يَمْتحِي أثرُ الكتابة؛ لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلة؛ فيتعين علىٰ ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعًا للمفسدة العامة، ويتعين علىٰ مَن كانت عنده التمكينُ منها للإحراق»؛ (ابن خلدون، شفاء السائل، ١١٠-١١١)، مذكور في: (Morris, An Arab Machiavelli?, 249-50).

يتناسب نقدُه اللاذع هذا مع آرائه في المقدمة(*):

«ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون،

(*) وعلىٰ العكس يرىٰ بعضُ الباحثين أن رأي ابن خلدون يختلف بين كتابه (شفاء السائل) وبين (المقدمة)، حيث كان نقده للمتصوفة حادًّا شديدًا، ولكنه كان أكثر ليّنًا في المقدمة، وعزَوْا هذا الاختلاف في درجة حرارة النقد إلىٰ اختلاف الفترة الزمنية التي كتب فيها الكتابين؛ فالبعض يذهب إلىٰ أن شفاء السائل كان سابقًا علىٰ المقدمة، فيكون ابن خلدون كان شابًّا مفعمًا بالحماس وقليل المعرفة عندما كتب شفاء السائل، والبعض الآخر يرىٰ سبقَ المقدمة علىٰ شفاء السائل فيكون ابن خلدون قد رأىٰ من المتصوفة ما جعلَ نقدَه لهم يزداد حِدَّة وحرارة.

انظر: (ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح علىٰ التصوف، محمد أيت حمو، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٠؛ ٥٢-٥٣). [المترجم]

أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصدِّيقين، وعلمَ ذلك من أحوالهم مَن يفهم عنهم من أهل الذوق، مع أنهم غير مكلَّفين، ويقع لهم من الإخبار عن المغيبات عجائب؛ لأنهم لا يتقيَّدون بشيء، فيُطلقون كلامهم في ذلك، ويأتون منه بالعجائب، وربما ينكر الفقهاءُ أنهم علىٰ شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولايةُ لا تحصل إلا بالعبادة، وهو غلطٌ، فإنه فضل الله يؤتيه من يشاء، ولا يتوقف حصولُ الولاية علىٰ العبادة ولا غيرها، وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتةَ الوجود فإن الله تعالىٰ يخصُّهم بما شاء من مواهبه، وهؤلاء القوم لم تُعدَم نفوسهم الناطقة ولا فسدتْ كحالِ المجانين، وإنما فُقد لهم العقلُ الذي يُناط به التكليف، وهو صفة خاصة للنفس، وهي علوم ضرورية للإنسان يشتَدُّ بها نظرُه ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله، وكأنه إذا ميَّز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قَبول التكاليف لإصلاح معاده، وليس مَن فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته، فيكون موجودَ الحقيقة معدومَ العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش، ولا استحالةَ في ذلك، ولا يتوقف اصطفاءُ الله عبادَه للمعرفة علىٰ شيء من التكاليف.

وإذا صح ذلك، فاعلم أنه ربما يلتبس حالُ هؤلاء بالمجانين الذين تَفسد نفوسُهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم، ولك في تمييزهم علامات، منها أن هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهةً ما لا يخلون عنها أصلًا مِن ذكرٍ وعبادة، لكن علىٰ غير الشروط الشرعية لما قلناه من

عدم التكليف، والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلًا. ومنها أنهم يُخلَقون علىٰ البله من أول نشوئهم، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية، فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسُهم الناطقة ذهبوا بالخيبة، ومنها كثرةُ تصرفهم في الناس بالخير والشر، لأنهم لا يتوقَّفون علىٰ إذنٍ؛ لعدم التكليف في حقهم، والمجانين لا تصرف لهم»؛ (المقدمة (١٧٢-١٧٤) [٢٢٤-٢٢٦]).

ويمكن سرد بعض انتقادات ابن خلدون علىٰ عقائد وممارسات الصوفية كالتالي:

١- عقيدة المتصوفة بوحدة الوجود مطابقة للرؤىٰ المسيحية عن المسيح وأئمة الشيعة عن أئمتهم؛ (المقدمة (٣/ ٥٤-٥٦) [٣/ ٨٣-٨٧]).

٢- نظرية التجلِّي الصوفية لا يمكن فهمها بشكل ملائم بسبب غموضها وانغلاقها؛ (المقدمة (٣/ ٥٦) [٣/ ٨٩]).

٣- النظرية الصوفية عن القطب ما هي إلا مجرد استعارة كلامية خطابية، غير مُؤسَّسة علىٰ أدلة منطقية ولا علىٰ نقاشات دينية، ومتطابقة مع نظرية غُلاة الشيعة في مسألة الخلافة الوراثية؛ (المقدمة (٣/ ٥٩) [٣/ ٩٣]).

٤- كلام الصوفية عن كشف الحجاب والأمور المتعلقة به هو من نوع المتشابه، ومؤسَّس علىٰ تجربة وجدانية، ويجب تركها كما يتم ترك المتشابه من القرآن؛ (المقدمة (٣/ ٦٣) [٣/ ١٠١])؛

٥- عندما يكون الصوفية في حالة من الغيبة العقلية قد تصدر عنهم بعض الشطحات، التي قد يعترض عليها أهل الشرع، يذكر ابن خلدون مثالَ الحسين بن منصور الحلاج(*) (٢٤٤-٣٠٩هـ/ ٨٥٨-٩٢٢م)؛ (المقدمة ٣/ ٦٣-٤ [٣/ ١٠١-٢]).

٦- يميل ابن خلدون إلىٰ التعامل مع بعض جوانب التصوف كجزء من الممارسات المشبوهة الخارقة للعادة المتصلة السحر

(*) الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: فيلسوف، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. أصله من بيضاء فارس، ونشأ بواسط العراق (أو بتستر) وانتقل إلىٰ البصرة، وحجّ، ودخل بغداد وعاد إلىٰ تستر. وظهر أمره سنة ٢٩٩هـ فاتبع بعض الناس طريقته في التوحيد والإيمان. ثم كان يتنقل في البلدان وينشر طريقته سرا، وقالوا: إنه كان يأكل يسيرا ويصلي كثيرا ويصوم الدهر، وإنه كان يظهر مذهب الشيعة للملوك (العباسيين) ومذهب الصوفية للعامة، وهو في تضاعيف ذلك يدعي حلول الإلهية فيه. وكثرت الوشايات به إلىٰ المقتدر العباسي فأمر بالقبض عليه، فسجن وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولا يستغيث. قال ابن خلكان: وقطعت أطرافه الأربعة ثم حزّ رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رمادا ألقيت في دجلة ونصب الرأس علىٰ جسر بغداد. وادعىٰ أصحابه أنه لم يقتل وإنما ألقي شبهه علىٰ عدوّ له. وقال ابن النديم في وصفه: كان محتالا يتعاطىٰ مذاهب الصوفية ويدعي كل علم، جسورا علىٰ السلاطين، مرتكبا للعظائم، يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول. وأورد أسماء ستة وأربعين كتابا له، غريبة الأسماء والأوضاع، منها (طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية) و(الظلّ الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية) و(قرآن القرآن والفرقان) و(السياسة والخلفاء والأمراء) و(علم البقاء والفناء) و(مدح النبيّ والمثل الأعلىٰ) و(القيامة والقيامات) و(هو هو) و(كيف كان وكيف يكون). (الأعلام للزركلي، ٢/ ٢٥٩-٢٦٠). [المترجم]

والشعوذة والتنجيم، حتىٰ وإن كانت هذه المعرفة الخارقة للعادة أو الممارسة غير مقصودة؛ (المقدمة (١/ ١٧١) [١/ ٢٢٢])؛ (Morris, An Arab Machiavelli?, 256).

كيف يمكننا إذًا أن نجمع بين آراء ابن خلدون الإيجابية عن صوفية الأجيال الثلاثة الأولىٰ من المسلمين وهؤلاء المذكورين في رسالة القشيري وبين الفتوىٰ والتعليقات المذكورة بالأعلىٰ؟ يظهر بوضوح أن ابن خلدون قد ميَّز بين المتصوفة الأوائل وبين المتأخرين، فماذا كانت سمات المتصوفة المتأخرين جعلت ممارستهم ومعارفهم تستحق الشجب؟ أحدها هو الفصل بين حالة الصَّحو للصوفية من ناحية، وبين حالات مَواجدهم وسُكرهم من ناحية أخرىٰ، نظرَ إلىٰ تلك الأخيرة باعتبارها غيرَ مسؤولة، كتلك الممارسات العبادية خارج إطار الشريعة، كان يتم زجر هذه الجوانب من التصوف بسبب الوظيفة الاجتماعية للدين (Syrier, Ibn Khaldun and Islamic Mysticism, 928)، فكما يفترض موريس: كانت بعض جوانب نقد ابن خلدون للتراث الصوفي موجهةً أكثر إلىٰ آثارها الاجتماعية والسياسية السلبية أكثر من معتقداتها (An Arab Machiavelli?, 254)، يضرب ابن خلدون مثلًا علىٰ ذلك بالأفكار الشعبية الخاصة بظهور المهدي، فالعوام الجَهَلة كانوا عادةً ما يُصدقون هذه الإشاعات والمأثورات عن ظهور المهدي، معطيًا إياهم آمالًا زائفة، دافعًا إياهم للتضحية بأموالهم وثرواتهم لهؤلاء المدَّعين، فيربط ابن خلدون بين

الدعوات للمهدي والتصوف المتأثر بآراء غلاة الشيعة (المقدمة (٢/ ١٣٩-١٤٠، ١٤٥-١٤٨) [٢/ ١٨٦-١٨٧، ١٩٦-٢٠٠])، وتورط التصوف في العديد من الثورات بمزاعم عقائدية (Ceyhan, Ibn Khaldun's Perception of Sufis, 490-1).

ومن الجدير بنا أن نختم هذا الجزء عن آراء ابن خلدون العدوانية تجاه التصوف برأي موريس أن هذه الاتهامات لها علاقة برؤيته عن اتصال التأثير المتنامي للتصوف علىٰ الحياة السياسية والفكرية في عصره، والضعف المادي للمغرب والأندلس (Morris, An Arab Machiavelli, 276).

وفي النهاية، يجب ذكر أن ابن خلدون لم يهاجم بالتأكيد الإيمانَ في خرق العادة، فقد كتب عن ثلاثة أنواع من الأرواح التي يمكن أن يتملكها البشر؛ الأولىٰ هي الروح التي لا تستطيع تجاوز مجال إدراك الحواس والخيال، أصحابُ هذه القدرات يكتسبون المعارف من خلال التصور والإدراك الذاتي. النوع الثاني لديها قوةُ العقل الروحاني الذي يتجاوز الإدراك الحسي، ويوجد بين القِديسين وأهل المعرفة الإلهية. النوع الثالث هو النوع الملائكي، وهي روح النبي الذي يَخرج بأمر الإله من بَشريته ليتلقىٰ الوحي (المقدمة (١/ ١٥٥-١٥٦، ١٤٥-١٤٨) [١/ ١٩٧-١٩٩]).

وتوجد اختلافات اجتماعية بجانب الاختلافات الدينية الواضحة بين الأنبياء والمنجِّمين؛ فالفَرْق بين النبي والمنجِّم يماثل ذلك الفرق بين «الرَفاه الاجتماعي» و«الضرر الاجتماعي»،

بصياغة أخرىٰ: يوجد اختلاف في الوظيفة الاجتماعية؛ (Asatrian, Ibn Khaldun on Magic and Occult, 92).

ابن خلدون عن التعليم

كان لابن خلدون آراء واضحة عن طرق التدريس والتعلم الملائمة، يغطي هذا القسمَ آراؤه عن القدرة علىٰ التعلم، والذاكرة، والمناهج، وشدة المعلمين، واتِّساع وعمق التعليم، وكان ملاحِظًا بدقة للعلاقة بين التعليم والمجتمع، ونظرَ إلىٰ التعليم علىٰ أن له وظائف متعددة، لديه في هذا الصدد بعض الأفكار الشائقة:

١- الترتيب الذي يتم تقديم المواد العلمية به يُحدد مدىٰ النجاح في منتج التعليم.

٢- أن كثرة التواليف عائقٌ عن التحصيل.

٣- أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مُخلة بالتعليم.

٤- يجب اتباع الأساليب الفعَّالة للتعليم.

٥- يجب عدم التوسع والتفرع في دراسة علوم الآلة.

٦- يجب ألا يعاقب الطلابُ بعقوبات شديدة.

٧- أن التعليم يكتمل بالرحلة في الطلب ولقاء العلماء.

ينقل ابن خلدون -في فصل شائق يتحدث فيه عن التدريس للأطفال والأساليب المختلفة للتعليم الموجودة في المدن الإسلامية المختلفة- عن القاضي أبي بكر بن العربي(*) أنه وضَّح نقطةً مهمة بقوله إن تعليم اللسان العربي والشعر يجب أن يَسبق بقية العلوم؛ نظرًا لفساد اللغة في عصورهم، ثم يدرس الطلاب الحساب ثم علوم القرآن، فتعلُّم القرآن في البداية لن يؤديَ النتائج المرجوة، فالطلاب سيقرؤون أشياءَ لا يفهمونها، وبدلًا من ذلك يجب عليهم البَدء بدراسة أصول الدين، وأصول الفقه، والجدل، والحديث وعلومه. وارتأىٰ ابن خلدون أن نصيحة القاضي حسنة، إلا أن العوائد ستمنع قَبولها، فكان يَتم تفضيلُ أن يأتي القرآن في البداية طلبًا للبركة والثواب، وخوفًا من فواته علىٰ الأطفال (المقدمة (٣/ ٢٢٣) [٣/ ٣٠٤-٣٠٥]). وبالفعل -كما أسلفنا- نبَّهَنا ابن خلدون إلىٰ العديد من الممارسات السيئة في التعليم، ويبدو

(*) (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ = ١٠٧٦ - ١١٤٨ م)

محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربيّ: قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلىٰ المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنف كتبا في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. وولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها. قال ابن بشكوال: ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. من كتبه (العواصم من القواصم) جزءان، و(عارضة الأحوذي في شرح الترمذي-) و(أحكام القرآن) مجلدان. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٣٠). [المترجم]

أن نظرته كانت سلبية تجاه إمكانية الإصلاح.

وكثرة الكتب العلمية المؤلفة والمتاحة للطلاب يمثل عائقًا أمام التعلم، وبجانب ذلك تأتي الحاجة للتمكُّن من عدد كبير من المصطلحات الفنية والمناهج الخاصة بهذه الأعمال، وممثِّلًا بالفقه المالكي، يتحدث ابن خلدون علىٰ أن فيه اتجاهات مختلفة عديدة، سيكون أكثر نجاحًا إن تلقَّىٰ الطلاب تعليمًا مركَّزًا أكثر، حيث إن الاختلافات ما هي إلا صور لنفس المادة، ويقول ابن خلدون إنه ليس من الضروري للطلاب التمكُّن الكامل من مبادئ وفروع اللغة، حيث إنهم قد يدرسون طوال عمرهم مادة ما هي إلا مجرد أدوات ووسائل لدراسات أوسع (المقدمة (٣/ ٢٠٩-٢١٠)[٣/ ٢٨٩-٢٩٠]).

تعد كثرة الاختصارات عائقًا أمام التعلم، والتي تحتوي عروضًا مختصرة أو تلخيصات لمحتويات ومناهج العلوم، يقول ابن خلدون إن قراءة هذه الاختصارات يُسبب فساد العملية التعليمية، حيث إن الطالب يكون مُشوَّشًا عندما يعرف الغايات النهائية للعلم قبل أن يعرف عن العمليات، بجانب أن دراسة الاختصارات تتطلب وقتًا كبيرًا؛ حيث إن محتوياتها مُعقَّدة وصعبة علىٰ الفهم، وعلاوة علىٰ ذلك فالعوائد العلمية بأن الطلبة يَرتقون بعد دراسة الاختصارات تعدُّ أقل شأنًا من تلك الخاصة بدراسة المطوَّلات الأصيلة، ودراسة تلك الأخيرة تحتاج إلىٰ التَّكرار، والذي يعد سلوكًا علميًّا رفيعًا (المقدمة (٣/ ٢١١-٢١٢) [٣/ ٢٩٠-٢٩١]).

ومن العوائق الأخرىٰ أيضًا هو الأساليب غير المجدية للتدريس؛ فالتدريس يكون مؤثرًا عندما يكون متدرِّجًا وبطيئًا، فيجب علىٰ المعلم أن يبدأ بتقديم الأصول، وخلال ذلك يلاحظ المعلمُ قدرةَ الطالب علىٰ استيعاب ما تم تقديمُه ويقيس مدىٰ قدرته علىٰ التعامل مع بقية المادة العلمية، ثم يمر المعلم علىٰ المادة مرة أخرىٰ ويدرِّس بمستوىٰ أعلىٰ؛ فبدلًا من التلخيص يقدم المعلم تعليقاتٍ وشروحات كاملة، فيصبح تجذُّر الطالب في العلم أكثر عمقًا، وقد يمر المعلم بعد ذلك بالطالب علىٰ المادة مرة أخرىٰ، شارحًا الأمور الغامضة والمبهمة والمعقدة، فيتطلب التعليم الفعال هذا التَّكرار الثلاثي.

ويشير ابن خلدون إلىٰ أن معظم المعلمين في عصره كانوا جاهلين بهذه الطريقة، وبدلًا عنها كانوا يبدؤون بتعريض الطلاب لمسائل علمية معقدة لا يكون الطلبة علىٰ استعداد لها؛ فيتحصل الطلبة علىٰ فَهم تقريبي وعام فقط عن المسألة، فإذا تعرَّضوا للنتائج النهائية -عندما يكونون غير قادرين علىٰ تصور المسألة- فقد يُحبطون من التعلُّم كليةً، ويرجع هذا إلىٰ فشل المعلم في التدريس طبقًا لسن ومدىٰ استيعاب الطالب، ويجب علىٰ المعلم أيضًا أن يتجنب الإطالة في التعليم بالتقليل من الاستراحات والمسافات الفاصلة بين المجالس، حيث إن الانقطاعات الطويلة تُعرقل الاتصال بين جوانب المادة المختلفة، وتلغي الآثار المفيدة للتكرار والأنشطة المتواصلة. وأخيرًا، ليس من المناسب تعرُّض الطلبة

لعِلمَين في وقتٍ واحد؛ فتشتيتُ انتباهِهم بين علمين يقلل من فرصة التمكُّن من أحدهما (المقدمة (٣/ ٢١٣-٢١٥) [٣/ ٢٩٢-٢٩٥]).

وأحد العوائق الأخرىٰ التي ناقشها ابن خلدون هو الإطالة في دراسة علوم الآلة؛ فالعلوم التي تُدرس لذاتها هي العلوم الدينية والطبيعية والميتافيزيقية، أما علوم الآلة فهي متطلباتٌ سابقة لدراسة العلوم الأخرىٰ، وتتضمَّن فقه اللغة العربية، والحساب، والمنطق، وهذه العلوم الأخيرة يجب دراستها فقط إلىٰ الحد الذي تكون فيه أدواتٍ للعلوم الأخرىٰ، وتضيع الغاية من تدريس علوم الآلة عندما تتوقف عن كونها علوم آلة، وعلاوة علىٰ ذلك فالإطالة في تدريسها والتعامل معها كعلوم مطلوبة لذاتها يُشتت الانتباه عن العلوم الأكثر أهمية (المقدمة (٣/ ٢١٨-٢١٩) [٣/ ٢٩٨-٣٠٠]).

وينصح ابن خلدون أيضًا بالابتعاد عن تعريض الطلبة للعقوبات الشديدة، فيبرز التشابه بينها وبين أثر المعاملة القاسية علىٰ العبيد والخدم، فهؤلاء الذين يتعرضون للمعاملة القاسية يَشعرون بالاضطهاد ويميلون للكسل، وانعدام الأمانة والإخلاص، فيلجؤون إلىٰ الخداع ليتجنبوا المعاملة القاسية؛ حتىٰ تصبحَ تصرفاتُهم تلك عادةً فيهم، ويتوقفوا عن المكافحة من أجل التخلُّق بفضائل الشخصية الحسنة ولا يُحصِّلوا المعاني الإنسانية فيهم (المقدمة (٣/ ٢٢٤-٢٢٥) [٣/ ٣٠٥-٣٠٦]).

ويعد الاتصال الشخصي بين المعلم والطالب جوهريًّا لعملية التعلُّم، ويذهب ابن خلدون بعيدًا؛ حيث يقول إن علىٰ الطلبة أن

يسافروا للقاء العلماء البارزين في عصرهم، فالتواصلُ الشخصي مع المشايخ يُنتج معرفة وشخصية متفوقة وفضائل راسخة (المقدمة (٣/ ٢٢٦) [٣/ ٣٠٧]).

قمنا فقط بالمرور السريع علىٰ آراء وأفكار ابن خلدون عن المعرفة واكتسابها، فهناك العديد من الجوانب الأخرىٰ من ملاحظاته عن التعليم وعلاقته بالسياسة واللغة وحياة المدينة والطبقات الاجتماعية، وعند النظر إلىٰ تصنيف ابن خلدون للعلوم بجانب نقده لعلوم معينة وآرائه عن مناهج وإجراءات التعليم، يمكن اعتباره مجددًا تربويًا. وطبقًا للشدادي (Ibn Khaldun, 8) فابن خلدون لم يتناول موضوع التعليم بالطريقة التقليدية السائدة في عصره -كفيلسوف أو متكلم أو كاتب أخلاقي أو فقيه- ولكنه يتناول التعليم كمؤرِّخ وعالم اجتماع. وكما أشار الطباوي (Philosophy of Education, 87) فابن خلدون يتناول التعليم من حيث جوانبه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما لو كان خبيرًا تربويًا حديثًا، علىٰ الرغم من أنه في إطار التراث يُعد ذا أصالة.

(٤)

تلقي ابن خلدون

تنقسم مناقشة تلقي ابن خلدون إلىٰ ثلاثة أجزاء؛ تلقيه في العالم الإسلامي ما قبل الحديث، واكتشاف ابن خلدون في الغرب، ومكانته الهامشية في العلوم الاجتماعية المعاصرة، سواء في المجتمعات الإسلامية أو في الغرب.

كان لابن خلدون خلال حياته وبعد مماته بعقود عدد قليل من الأتباع من الطلبة والعلماء، ممن توجد كتبُهم بين أيدينا اليوم، ومع ذلك لم تستمر المعرفة الخلدونية في الخفوت حتىٰ العصر الحاضر، حيث ازدهر مرة أخرىٰ الاهتمام بابن خلدون في أواخر العصر العثماني، ومن المحتمل أن يكون الاهتمام العثماني قد أدَّىٰ إلىٰ اكتشاف الأوروبيين له، والذين بدؤوا في نقاش أفكاره بشكل تفصيلي بَدءًا من القرن التاسع عشر فصاعدًا، ويمكننا القول إن الاهتمام العربي والإسلامي بابن خلدون الحادث بعد ذلك كان -بدرجة ما وليس بشكل كامل- تابعًا للاهتمام الأوروبي، بالإضافة إلىٰ الاهتمام المتنامي بين المسلمين في العلوم الاجتماعية، والتي اعتَبر العديد في الغرب ابن خلدون من رُوَّادها. وبالفعل كان

العديد من الاهتمام الأولي بابن خلدون في الغرب؛ نظرًا لاعتباره مؤسسًا لعلم الاجتماع، وسَبْقِه للعديد من الأفكار في علوم اجتماعية متنوعة، وعلىٰ الجانب الآخر اهتم المسلمون به لأسباب أخرىٰ؛ منها كون ابن خلدون آخر المفكرين العظماء في العصور الإسلامية الوسيطة.

التلقي ما قبل الحديث لابن خلدون

في هذا الجزء نمر علىٰ الأعمال التي كتبها علماء -عاشوا في فترات سابقة علىٰ العلوم الاجتماعية الحديثة أو مناطق غير متأثرة بها- عن ابن خلدون، ومن الأفكار المقبولة علىٰ نطاق واسع أن ابن خلدون لم يكن لديه العديد من الأتباع؛ حتىٰ تم اكتشافه والترويج له من قبل الأوروبيين، وقبل ذلك لم يكن له أتباع من المعاصرين في شمال أفريقيا ومصر أو أي مكان آخر في العالم الإسلامي قد كتبوا أعمالًا تاريخية خلدونية.

وكما سنرىٰ؛ كان هناك عدد من العلماء الذين تأثروا بكتابات ابن خلدون، ووصلت أعمالهم إلينا، وأيضًا صحيحٌ أنه لم تنشأ مدرسة خلدونية في التاريخ أو العلوم الإنسانية نتيجة هذا الاهتمام (Enan, Ibn Khaldun, 74)، في حالة مصر: كان تفسير عنان لهذا الأمر مثيرًا؛ فحتىٰ قبل وصول ابن خلدون إلىٰ مصر، كان

المصريون مُدرِكين آراءه السلبية عنهم، وفيما يبدو أنه تفسير جغرافي للطبيعة البشرية، يقول ابن خلدون:

«وكذلك يلحق بهم قليلًا أهلُ البلاد البحرية؛ لما كان هواؤها متضاعفَ الحرارة بما ينعكس عليه من أَضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حِصَّتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة، وقد نجد يسيرًا من ذلك في أهل البلاد الجريدية من الإقليم الثالث؛ لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول. واعتَبِر ذلك بأهل مصر؛ فإنها في مثل عرض البلاد الجريدية وقريبًا منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب؛ حتىٰ إنهم لا يدخرون أقواتَ سنتهم ولا شهرهم، وعامةُ مأكلهم من أسواقهم، ولما كانت فاس -من بلاد المغرب- بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة، ترىٰ كيف أن أهلها مُطرِقون إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتىٰ أن الرجل منهم ليدخر أقواتَ سنين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه، مخافةَ أن يرزأ شيئًا من مدخره»؛ (المقدمة (١/ ١٣٩) [١/ ١٧٥]).

فالتمييز هنا في الطبيعة بين أهل شمال أفريقيا وبين المصريين كان قائمًا علىٰ الاختلاف في المناخ، فلم يكن الحكم علىٰ الشخصية المصرية لطيفًا، وقابلَه المصريون بعدم ارتياح وغضب (Enan. Ibn Khaldun. 75)، وعلىٰ الرغم من ذلك كانت مجالس ابن خلدون كثيرة الحضور، وانتفع الكثير منها، وكتب بعضهم في

صف علم الاجتماع الإنساني لابن خلدون أو ضده.

كان انتقاد الحافظ ابن حجر العسقلاني (مؤرخ ومحدث مشهور)[*] من أشرس الانتقادات الموجهة لابن خلدون؛ فعلىٰ الرغم من أنه امتدح معرفته بشؤون الدول وبلاغته وتقديره للشعر، إلا أنه سخر من علم العمران البشري قائلًا إنه قد صيغ بصورة خطابية كي يبدو حسنًا.

كان لابن خلدون العديدُ من العلماء المعجبين به في المغرب والمشرق، وكان تقيُّ الدين المقريزي[**] (ت: ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)

(*) (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ = ١٣٧٢ - ١٤٤٩ م)

أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حَجَر: من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان (بفلسطين) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل علىٰ الحديث، ورحل إلىٰ اليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه وأصبح حافظ الإسلام في عصره، قال السخاويّ: (انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر) وكان فصيح اللسان، راوية للشعر، عارفا بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرين، صبيح الوجه. وولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل. أما تصانيفه فكثيرة جليلة، منها (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة) أربعة مجلدات، و(لسان الميزان) ستة أجزاء، تراجم، و(الإحكام لبيان ما في القرآن من الأحكام)، و(الإصابة في تمييز أسماء الصحابة) و(تهذيب التهذيب) في رجال الحديث، اثنا عشر مجلدا، و(تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة) و(تعريف أهل التقديس) ويعرف بطبقات المدلّسين. (الأعلام للزركلي، ١/ ١٧٨-١٧٩). [المترجم]

(**) (٧٦٦ - ٨٤٥ هـ = ١٣٦٥ - ١٤٤١م)

أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي: =

أشهرَ أتباعه في مصر، وقد حضر مجالسه في القاهرة شابًّا (Issawi, *An Arab Philosophy of History*, 24; Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*: 14; Enan, *Ibn Khaldun*,75)، كان أهم أتباعه هو أبا عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي(*) من شمال أفريقيا (٨٣١-٨٩٦هـ/١٤٢٨-١٤٩١م)، تأثر كتابُه (بدائع السلك في طبائع الملك) بشدة بمقدمة ابن خلدون؛ حيث يلخص ابن الأزرق المقدمةَ ويناقش موضوعات كالعلاقة بين الأخلاق

= مؤرخ الديار المصرية. أصله من بعلبكّ، ونسبته إلىٰ حارة المقارزة (من حارات بعلبكّ في أيامه) ولد ونشأ ومات في القاهرة، وولي فيها الحسبة والخطابة والإمامة مرات، واتصل بالملك الظاهر برقوق، فدخل دمشق مع ولده الناصر سنة ٨١٠ هـ وعرض عليه قضاؤها فأبىٰ. وعاد إلىٰ مصر. من تآليفه كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) ويعرف بخطط المقريزي، و(السلوك في معرفة دول الملوك). (الأعلام للزركلي، ١/١٧٦). [المترجم]

(*) محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي ابن الأزرق: عالم اجتماعي سلك طريقة ابن خلدون. من أهل غرناطة. تولىٰ القضاء بها إلىٰ أن استولىٰ عليها الإفرنج، فانتقل إلىٰ تلمسان ثم إلىٰ المشرق يستنفر ملوك الأرض لنجدة صاحب غرناطة، قال المقري: (واستنهض عزائم السلطان قايتباي لاسترجاع الأندلس، فكان كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبيض العقوق! ثم حج ورجع إلىٰ مصر، فجدّد الكلام في غرضه، فدافعوه عن مصر بقضاء القضاة في بيت المقدس، فتولاه بنزاهة وصيانة، ولم تطل مدته هنالك حتىٰ توفي به).

له كتب، منها (الإبريز المسبوك في كيفية آداب الملوك) و(تخيير الرياسة وتحذير السياسة) قال الحوات: بأسلوب عجيب لم يؤلف فيه مثله. و(بدائع السلك في طبائع الملك). (الأعلام للزركلي، ٦/٢٨٩). [المترجم]

والملك (الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك)، (Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, 19).

ومع ذلك لم يُمثَّل ابن خلدون جزءًا مهمًّا من الخطاب العلمي إلا بعد قرنين، في الوقت الذي ناقش فيه العلماء ورجال الدولة العثمانيون مستقبلَ الدولة العثمانية، ومن المثير أن الاهتمام العثماني بابن خلدون يتناقض مع الغياب النسبي له لدىٰ العرب والفرس والمسلمين الآخرين في هذه الفترة.

كان حاجي خليفة(*) (ت: ١٦٥٧م) أول عالم عثماني حاول أن ينظر في المصطلحات الخلدونية، وكان عالمًا مُنتجًا؛ حيث كتب واحدًا وعشرين مؤلفًا في التاريخ والسير الذاتية والجغرافيا (Gökyay, Kâtib Çelebi)، كتب في أحدها (دستور العمل لإصلاح الخلل) التاريخَ العثماني علىٰ هيئة المراحل الخلدونية للقيام

(*) مصطفىٰ بن عبد الله كاتب جلبي، المعروف بالحاج خليفة: مؤرخ بحاثة. تركي الأصل، مستعرب. مولده ووفاته في القسطنطينية. تولىٰ أعمالا كتابية في الجيش العثماني، وذهب مع أبيه (وكان من رجال الجند) إلىٰ بغداد (سنة ١٠٣٣ هـ فمات أبوه بالموصل (سنة ١٠٣٥) فرحل إلىٰ ديار بكر ثم عاد إلىٰ الآستانة (١٠٣٨) ورحل إلىٰ الشام (١٠٤٣) وصحب والي حلب (محمد باشا) إلىٰ مكة، فحج، وزار خزائن الكتب الكبرىٰ، وعاد إلىٰ الآستانة. وشهد حرب كريت (سنة ١٠٥٥) وانقطع في السنوات الأخيرة من حياته إلىٰ تدريس العلوم، علىٰ طريقة الشيوخ في ذلك العهد. من كتبه (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) مجلدان، وهو أنفع وأجمع ما كتب في موضوعة بالعربية. (الأعلام للزركلي، ٧/ ٢٣٦-٢٣٧). [المترجم]

والسقوط (Fleisher, Royal Authority, Dynamic Cyclism, 199)، وناقش أسباب العجز المالي ووضع حلولًا لها.

بعد حاجي خليفة، تأثرت كتابات المؤرخ نعيمة (ت: ١٧١٦م) بقوة به وبابن خلدون؛ ففي تاريخه (تاريخ نعيمة) ناقش النظرية التعاقبية لابن خلدون في قيام وسقوط الدول، والصراع بين المجتمعات الحضرية والبدوية (المصدر السابق؛ ٢٠٠)، تبنىٰ نعيمة مفهوم «دائرة العدالة» أو «دائرة المساواة»، وهي ثمانية أصول متصلة للحكم الرشيد، وتُنسب إلىٰ كتاب قينالي زاده علي شلبي(*) المشهور (*الأخلاق العلية*) والذي اقتبسه بدوره من ابن خلدون (Thomas, *A Study of Naima*, 78)، أشار ابن خلدون نفسُه إلىٰ العديد من الصيغ لدائرة العدالة والتي تتكون من مجموعة من مقولات الحكمة السياسية المرتبة معًا في شكل دائرة (المقدمة (١/ ٥٨-٥٩) [١/ ٨١-٨٢])، (انظر بالأعلىٰ، الفصل الثاني؛ ص: ٤٨-٤٩).

الأصول الثمانية هي (Fleischer, Royal Authority, Dynamic Cyclism. ذاكرًا قينالي زاده ٣/ ٤٩):

١- لا ملك من دون جند.

(*) علي (شلبي) بن أمر الله بن عبد القادر الحميدي الرومي سيف الدين وعلاء الدين المعروف بقينالي زاده، وعلائي، وابن الحنالي: قاض تركي، مؤرخ، له اشتغال بالحديث. ولد في اسبارطة. وولي القضاء بدمشق (٩٧١) واستمر نحو أربع سنوات، ونقل الىٰ غيرها. وتوفي بأدرنة. له تصانيف عربية، منها «طبقات الحنفية». (الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٦٤-٢٦٥). [المترجم]

٢- لا جند من دون ثروة.

٣- الرعية تنتج الثروة.

٤- العدل يحفظ ولاء الرعية للحاكم.

٥- لا عدل من دون وئام في العالم.

٦- العالم بستان سياجه الدولة.

٧- الدولة تنظمها الشريعة.

٨- لا قيام للشريعة من دون الملك.

ودائرة المساواة التي ذكرها نعيمة هي:

١- لا ملك ولا دولة بلا جند وقوة بشرية.

٢- يوجد الرجال فقط من خلال الثروة.

٣- لا تُجمع الثروة إلا من الفلاحين.

٤- لا يبقىٰ الفلاحون في رخاء إلا من خلال العدل.

٥- لا يقوم العدل إلا من خلال الدولة والملك.

تعكس نهايةُ الدائرة فكرةَ ضرورة الجند والقوة البشرية لقيام العدل، وكما أشار توماس: فالدائرة كانت أداة أيديولوجية استُخدمت لتُبرِّر الإصلاحات الداخلية التي قام بها الوزير العثماني حسين كوبريللي(*) لحماية الدولة العثمانية من أعدائها الأوروبيين

(*) الصدر الأعظم في الدولة العثمانية منذ عام ١١٠٩هـ وحتىٰ ١١١٤هـ. وجه اهتمامه للأمور الداخلية والشئون المالية والأحوال العسكرية، وأصلح العديد منها. (تاريخ =

.(Thomas, A Study of Naima, 78)

كان يرىٰ العديد من العلماء العثمانيين، بعد حاجي خليفة ونعيمة، أن الدولة العثمانية في طريقها إلىٰ السقوط، وأصبح ابن خلدون ذا مكانة راسخة؛ لكونه قد قدَّم نموذجًا يفسر هذا السقوط، وبالطبع كان رجال الدولة العثمانيون مهتمين بالإصلاحات الإدارية والمؤسسية التي قد تُبطئ أو تعكس اتجاه هذا السقوط (Fleischer, Royal Authority, Dynastic Cyclism, 200)، ولم يبدأ المفكرون غير العثمانيين في الاهتمام بابن خلدون إلا في القرن التاسع عشر بعد ذلك، ومن بين هؤلاء الذين تأثروا بابن خلدون كان الإصلاحيون؛ جمال الدين الأفغاني(*) ومحمد

= الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك المحامي، ٣٠٩-٣١١). [المترجم]

(*) (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ = ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)

محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين: فيلسوف الإسلام في عصره، وأحد الرجال الأفذاذ الذين قامت علىٰ سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة. ولد في أسعد آباد (بأفغانستان) ونشأ بكابل. وتلقىٰ العلوم العقلية والنقلية، وبرع في الرياضيات، وسافر إلىٰ الهند، وحج (سنة ١٢٧٣ هـ وعاد إلىٰ وطنه، فأقام بكابل. وانتظم في سلك رجال الحكومة في عهد (دوست محمد خان) ثم رحل مارا بالهند ومصر، إلىٰ الآستانة (سنة ١٢٨٥) فجعل فيها

من أعضاء مجلس المعارف. ونفي منها (سنة ١٢٨٨) فقصد مصر، فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، في الدين والسياسة، وتتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون. وأصدر أديب إسحاق، وهو من مريديه، جريدة (مصر) فكان جمال الدين =

عبده(*) ورشيد . . . . . رضا(*)

= يكتب فيها بتوقيع (مظهر بن وضاح) أما منشوراته بعد ذلك فكان توقيعه علىٰ بعضها (السيد الحسيني) أو (السيد).

ونفته الحكومة المصرية (سنة ١٢٩٦) فرحل إلىٰ حيدر آباد، ثم إلىٰ باريس. وأنشأ فيها مع الشيخ محمد عبده جريدة (العروة الوثقىٰ) ورحل رحلات طويلة، فأقام في العاصمة الروسية (بطرسبرج) كما كانت تسمىٰ. أربع سنوات، ومكث قليلا في ميونيخ (بألمانيا) حيث التقىٰ بشاه إيران (ناصر الدين) ودعاه هذا إلىٰ بلاده، فسافر إلىٰ إيران. ثم ضيق عليه، فاعتكف في أحد المساجد سبعة أشهر، كان في خلالها يكتب إلىٰ الصحف مبينا مساوئ الشاه، محرضا علىٰ خلعه.

وخرج إلىٰ أوربا، ونزل بلندن، فدعاه (السلطان عبد الحميد) إلىٰ الآستانة، فذهب وقابله، وطلب منه السلطان أن يكف عن التعرض للشاه، فأطاع.

وعلم السلطان بعد ذلك أنه قابل (عباس حلمي) الخديوي، فعاتبه قائلا: أتريد أن تجعلها عباسية؟ ومرض بعد هذا بالسرطان، في فكه، ويقال: دس له السم. وتوفي بالآستانة. ونقل رفاته إلىٰ بلاد الأفغان سنة ١٣٦٣هـ. (الأعلام للزركلي، ٦/١٦٧-١٦٩). [المترجم]

(*) (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ = ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)

محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. قال أحد من كتبوا عنه: (تتلخص رسالة حياته في أمرين: الدعوة إلىٰ تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علىٰ الشعب وما للشعب من حق العدالة علىٰ الحكومة). ولد في شنرا (من قرىٰ الغربية بمصر) ونشأ في محلة نصر (بالبحيرة) وأحب في صباه الفروسية والرماية والسباحة. وتعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر. وتصوف وتفلسف. وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولىٰ تحريرها. وأجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين. ولما احتل الإنكليز مصر ناوأهم. وشارك في مناصرة الثورة العرابية، فسجن ٣ أشهر للتحقيق، ونفي إلىٰ بلاد الشام، سنة =

.(*Abdesselem, Ibn Khaldun et ses lecteurs 60 ff.*)

= ١٢٩٩هـ (١٨٨١) وسافر إلىٰ باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقىٰ) وعاد إلىٰ بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف. وسمح له بدخول مصر، فعاد سنة ١٣٠٦ هـ (١٨٨٨) وتولىٰ منصب القضاء، ثم جعل مستشارا في محكمة الاستئناف، فمفتيا للديار المصرية (سنة ١٣١٧ هـ واستمر إلىٰ أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة. له (تفسير القرآن الكريم) لم يتمه، و(رسالة التوحيد) و(الرد علىٰ هانوتو -. (الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٥٢). [المترجم]

(*) (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ = ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)

محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بَهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب: صاحب مجلة (المنار) وأحد رجال الإصلاح الإسلامي. من الكتّاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) وتعلم فيها وفي طرابلس. وتنسك، ونظم الشعر في صباه، وكتب في بعض الصحف، ثم رحل إلىٰ مصر سنة ١٣١٥ هـ فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له. وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت. ثم أصدر مجلة (المنار) لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي.

وأصبح مرجع الفتيا، في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة. ولما أعلن الدستور العثماني (سنة ١٣٢٦ هـ زار بلاد الشام، واعترضه في دمشق، وهو يخطب علىٰ منبر الجامع الأموي، أحد أعداء الإصلاح، فكانت فتنة، عاد علىٰ أثرها إلىٰ مصر. وأنشأ مدرسة (الدعوة والإرشاد) ثم قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين، وانتخب رئيسا للمؤتمر السوري، فيها. وغادرها علىٰ أثر دخول الفرنسيين إليها (سنة ١٩٢٠ م) فأقام في وطنه الثاني (مصر) مدة.

ثم رحل إلىٰ الهند والحجاز وأوربا. وعاد، فاستقر بمصر إلىٰ أن توفي فجأة في (سيارة) كان راجعا بها من السويس إلىٰ القاهرة. ودفن بالقاهرة. أشهر آثاره مجلة (المنار) أصدر منها ٣٤ مجلدا، و(تفسير القرآن الكريم) اثنا عشر مجلدا منه، ولم يكمله. (الأعلام للزركلي، ٦/ ١٢٥-١٢٦). [المترجم]

اكتشاف وتلقي ابن خلدون
في العلوم الاجتماعية الحديثة

لاكتشاف وتلقي ابن خلدون في الغرب أهمية كبيرة؛ حيث إن أثرها ما زال علىٰ مكانته التي يشغلها في العلوم الاجتماعية اليوم، كان الاهتمام الموجه نحو ابن خلدون، خاصة في القرن التاسع عشر، في الفترة التي تشكَّلت فيها معالمُ العديد من الفروع العلمية في العلوم الاجتماعية الحديثة، وحيث إن هذه العلوم انتقلت إلىٰ العالم العربي والإسلامي من أوروبا منذئذٍ، فقد بدأ عدد من العلماء المسلمين والغربيين في الإشارة إلىٰ ابن خلدون عند الحديث عن التطورات التاريخية والمعاصرة، وخاصة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وكما في الغرب، بدأ ابن خلدون يَلقىٰ اهتمامًا كبيرًا بين العلماء الاجتماعيين العرب والمسلمين، وتم نشر مئات المقالات والكتب ورسائل الدكتوراه عن جوانب مختلفة من فكره، وإلىٰ حدٍّ ما يرجع هذا إلىٰ الحماسة الشديدة التي تلقَّاه بها بعضُ أساطين الفكر الغربي، ومن الملائم عند النظر في كيفية تلقِّي ابن خلدون أن ننظر في كل توجهات تلقيه وأنواع الأعمال العلمية المكتوبة عنه، فبالنسبة للتوجهات هناك ثلاثة أنواع؛ إما الثناء عليه، أو انتقاده، أو الهجوم عليه.

الثناء على ابن خلدون

يبدو أن ابن خلدون عُرِف للمرة الأولىٰ في (١٦٣٦م) من خلال الترجمة اللاتينية لسيرة تيمورلنك -القائد الغازي لأجزاء كبيرة من آسيا ومؤسس الدولة التيمورية (١٣٧٠-١٤٠٥م) في آسيا الوسطىٰ- والتي كتبها عربشاه(*)، والمسمَّاة عجائب المقدور في أخبار تيمور، وأشار عربشاه إلىٰ اللقاء التاريخي بين ابن خلدون وتيمورلنك (Fischel, Ibn Khaldun and Tamerlane, 3)، ونُشر

(*) (٧٩١ - ٨٥٤ هـ = ١٣٨٩ - ١٤٥٠ م)

أحمد بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم، أبو محمد، شهاب الدين، المعروف بابن عَرَبْشاه: مؤرخ رحالة، له اشتغال بالأدب ولد ونشأ في دمشق. ولما غزا تيمورلنك ديار الشام تحول بعائلته إلىٰ سمرقند، ثم انتقل إلىٰ ما وراء النهرين. وساح سياحات بعيدة. وهبط أدرنة حيث اتصل بالسلطان العثماني محمد بن عثمان، فعهد إليه بترجمة بعض الكتب من العربية إلىٰ الفارسية والتركية - وكان قد أحكمها في أسفاره - وعاد إلىٰ دمشق بعد أن غاب عنها ثلاثا وعشرين سنة. وبرع في الكتابة والإنشاء والنظم باللغات الثلاث - العربية والفارسية والتركية - ورحل في أواخر أيامه إلىٰ مصر فأقام في الخانقاه الصلاحية إلىٰ أن توفي. له تصانيف حسنة أشهرها (فاكهة الخلفاء، ومفاكهة الظرفاء) و(عجائب المقدور في أخبار تيمور) و(منتهىٰ الأرب في لغات الترك والعجم والعرب) و(التأليف الطاهر) جزآن، في سيرة الملك الظاهر جقمق. (الأعلام للزركلي، ١/ ٢٢٨). [المترجم]

كتاب بارتيلمي هِرْبلُو «المكتبة الشرقية» (Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient) أخيرًا بعد ستين عامًا، واحتوىٰ (٤١٨/٢) علىٰ ترجمة لابن خلدون، كانت المكتبة الشرقية إلىٰ حد كبير جزءًا من ترجمة مختصرة للعمل البيلوغرافي العربي الكبير لحاجي خليفة، والمسمَّىٰ «كشف الظنون».

وتلا ذلك بمائة عام ترجماتُ ابن خلدون للغات الأوروبية؛ فنشرَ سيلفستر دو ساسي أجزاء من مؤلفه بالفرنسية في (١٨١٠م)، وجوزيف فونهامر بيرجستال بالألمانية في (١٨١٨م) و(١٨٢٢م)، وظهرت الترجمة الفرنسية للمقدمة التي قام بها وليام ماجوكان دو سلان بين (١٨٦٢م) و(١٨٦٨م).

ومن أكثر العلماء الأوروبيين شهرة من الذين علَّقوا علىٰ مساهمات ابن خلدون في فهم التاريخ، ومن أولهم: جاكوب جرابرج جراف فونهيمسو (١٧٧٦-١٨٤٧م)، القنصل السويدي النرويجي في المغرب وطرابلس؛ حيث تم تعيينه في ١٨١٥م، والفارس في تشكيل القديسين موريس ولازاروس، ويبدأ مقالته (١٨٣٤م) المعنونة بـ «عرض العمل التاريخي العظيم للفيلسوف الأفريقي ابن خلدون» بملاحظةِ أن عددًا قليلًا من البشر في التاريخ استطاعوا أن يكونوا علماء ورجال دولة مبدعين كابن خلدون، في هذا الوقت كان اسم ابن خلدون بالكاد معروفًا في أوروبا، ونظرًا للتحيزات المنتشرة في ذلك الوقت، يقول جرابرج عن ابن خلدون إنه علىٰ الرغم من كونه لم يتخلَّ عن انحيازه للإسلام إلا أنه علىٰ

الأقل فعلَ ما لم يفعله أي مؤرخ عربي آخر! (Graberg, An Account, 387, 388).

ونرىٰ الميل الاستشراقي أيضًا لدىٰ رينولد نيكولسون (١٨٦٨-١٩٤٥م) في التاريخ الأدبي للعرب (١٩٠٧م)، قال نيكولسون إن ابن خلدون -وحده بين المسلمين- استطاع أن يمتلك رؤية فلسفية وشاملة للتاريخ، وفسَّر الأسباب الكامنة وراء الأحداث، ووضع قوانين لقيام وسقوط الدول، اعتقد نيكولسون -خطأً- أن ابن خلدون لم يكن له أتباع بين المسلمين، وأن أحفاده علميًّا كانوا أوروبيين، كميكيافيللي وفيكو وجيبون (المصدر السابق؛ ٤٣٨-٤٣٩)، واعتبر ابن خلدون واحدًا من استثناءَين وحيدين بين كومة الأعمال غير الأصيلة التي ظهرت بين المسلمين منذ الغزوات المغولية (المصدر السابق؛ ٤٤٣)، ووازن نيكولسون بين مدحه لابن خلدون بقوله إنه لم يكن قادرًا علىٰ إحداث ثورة في علم التاريخ، علىٰ الرغم من كونه قد اكتشف مبادئها ومناهجها (المصدر السابق؛ ٤٥٢-٤٥٣).

كان الفيلسوف الإسباني، خوسيه أورتيجا إي جاسيت (١٨٨٣-١٩٥٥م) علىٰ نفس الخط مع نيكولسون وجرابيرج؛ حيث وجد في ابن خلدون تفسيرًا لحقيقة مُلغِزة اكتشفها، خاصة بمدينة مليلية(*) في شمال أفريقيا، والتي غزاها الإسبان في

(*) مدينة مغربية محتلة من قبل الإسبان، وتتمتع بالحكم الذاتي. تقع علىٰ الساحل المغربي المقابل لشبه الجزيرة الأيبيرية. [المترجم]

(١٤٩٧م)، وفي مقالة ظهرت لأول مرة في (١٩٣٤م)، كان أهل مليلية في حالة عداء متبادل مع المحيطين بهم؛ وهي مشكلة أفريقية خاصة لم يستطع أحد الأوربيين فهمها، ولم يستطع الأفريقيون الأصليون شرحها؛ لأنهم لم يكونوا مفكرين، ولدىٰ أورتيجا: كان ابن خلدون هو الاستثناء؛ حيث ساعد في فَهم فوضىٰ تاريخ الشمال الأفريقي عندما ردَّ الأحداث إلىٰ التفاعل بين نمطين من الحياة؛ البدوي والحضري (Ortega y Gasset, Abenjaldún nos revela el secreto', 98).

وكان روبرت فلينت، في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ (١٨٩٣م)، أكثر موضوعية مع ابن خلدون:

«وبالنسبة لعلم أو فلسفة التاريخ، تزيَّن التراث العربي باسم لامع، فلم يكن له نظير في العالم القديم أو الوسيط، في حالة اعتبار ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) مؤرخًا، فإن هناك العديد من المؤلفين العرب يفوقونه، أما في حالة اعتباره مُنظِّرًا للتاريخ فإنه ليس له نظير في أي عصر أو بلد، حتىٰ ظهر «فيكو» بعد أكثر من ثلاثة قرون، فلم يكن أفلاطون، أو أرسطو، أو أوغسطين أندادًا له، ولا يستحق الآخرون كلهم أن تُذكر أسماؤهم بجانبه، كان مثيرًا للإعجاب نظرًا لإبداعه وحكمته، وعمق تفكيره، وشموله، ومع ذلك كان رجلًا وحيدًا ومتميزًا بين رفقائه من رجال الدين ومعاصريه في حقل فلسفة التاريخ، كما كان «دانتي» في الشعر و«روجر بيكون» في العلم. وبالفعل، جمع المؤرخون العربُ

الموادَّ التي قد تُستخدم، إلا أنه هو الوحيد الذي استخدمها؛ (Flint, *Histoty of the Philosophy of History*, 57).

لم يقصر فلينت القصور عن الإبداع والابتكار علىٰ المسلمين والعرب فقط، بل رأىٰ ابن خلدون فريدًا من نوعه علىٰ نحو استثنائي بين كلٍّ من العرب والأوربيين.

انطلق مؤرخ العلم الرائد، جورج سارتون (١٨٨٤-١٩٥٦م) من منظور جرابرج ونيكولسون؛ حيث كتب:

«كان ابن خلدون مؤرخًا، وسياسيًّا، وعالِم اجتماع، واقتصاديًّا، ودارسًا عميقًا للشؤون الإنسانية، وتوَّاقًا لتحليل تاريخ البشرية ليفهم حاضرها ومستقبلها، لم يكن فحسب أعظمَ مورخي العصور الوسطىٰ شامخًا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ، سابقًا ميكيافيلي وبودان وفيكو وكونت وكورنو. ومن بين كل المؤرخين المسيحيين في العصور الوسطىٰ لم يكن هناك إلا واحد أو اثنان من الممكن مقارنتهم به، مثل أوتور فون فريزنج وجون من ساليزبوري، والمسافة بينهما وبينه أيضًا شاسعة، أكبر من تلك التي بينه وبين فيكو. ومن المثير أيضًا أن ابن خلدون حاول أن يبحث فيما نُطلِق عليه اليوم: مناهج البحث التاريخي ...»؛ (Sarton, Introduction to the History of Science, iii.1262).

اعتبر سارتون ابن خلدون ومفكرين مسلمين آخرين جزءًا من تراثه المعرفي الخاص؛ فالشبكة (الشرقية - اليونانية - العربية) هي

«شبكتنا»، فتحدث عن إهمال العلوم العربية في الغرب وألقىٰ اللوم علىٰ ذلك؛ بسبب حصر الدراسات العربية في الدراسات الاستشراقية. وذهب سارتون أبعد من ذلك؛ حيث قال إن دراسة اللغة العربية ضرورية لدارس العصور الوسطىٰ، كاليونانية واللاتينية والعبرية تمامًا.

وفيما يتعلق بعلم الاقتصاد، يجب ذكر اثنين من علماء الاقتصاد؛ فقد كتب جوزيف شامبتر (History of Economic Analysis [1954], 74) أنه بالنسبة لتاريخ التحليل الاقتصادي «يمكننا بأمان أن نقفز خمسمائة (٥٠٠) عام حتىٰ حقبة توما الإكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م)»، والتي أصبح يشار إليها بعد ذلك بفجوة شامبتر، ورأىٰ البعض أن فكرة تجاهل خمسمائة عام تُبرز نظرةً عنصرية لتاريخ العلم، حيث إنها استبعدت تمامًا مساهمات المفكرين من الحضارات الأخرىٰ[1]؛ حيث أشار شامبتر بعض المرات بشكل عابر لابن خلدون، وعلىٰ الجانب الآخر كان جوزيف شبنجلر أكثر انتباهًا وتقديرًا لمساهماته في حقل الاقتصاد[2]؛ فأشار في (١٩٦٣-١٩٦٤م) إلىٰ أن ابن خلدون هو

---

(١) انظر:

Ghazanfar, History of Economic Thought', Hosseini, The Inaccuracy; and Hosseini, Contributions of Medieval Muslim, Scholars.

(٢) وبالتأكيد لم يكن الأمر مجرد اختلاف التوجه بين شامبتر وشبنجلر أو المصادر المتوفرة لكل منهما؛ ولكن ليس هنا هو مجال تقديم دراسة مقارنة بينهما.

أعظم اقتصاديِّي الإسلامِ الوسيط، وختم بقوله: «إننا مدفوعون -عندما نقارن أفكار ابن خلدون الاقتصادية بتلك المبثوثة في التراث الفلسفي الأخلاقي للمسلمين- إلىٰ استنتاج أن المعرفة بالسلوك الاقتصادي في بعض الدوائر كانت عالية جدًّا بالفعل؛ حيث تم اكتسابها من خلال الخبرة المتراكمة، وإننا إذا أردنا فهم الحالة الفعلية للمعرفة الاقتصادية الإسلامية يجب أن نتوجه نحو هذه الدراسات». علىٰ الرغم من أن ابن خلدون لم يصنف الاقتصاد كعلم -لأنه كان مهتمًّا بتطوير علم جديد للاجتماع البشري- إلا أن المسائل الاقتصادية كانت لها أولوية في نظريته عن قيام وسقوط الدول، والتي تم النظر إليها من ناحية الدورات السياسية-الاقتصادية (Shumpeter, Economic Thought of Islam, 285-6, 289)، وأشار شبنجلر إلىٰ ستة موضوعات لها علاقة بالاقتصاد ناقشها ابن خلدون؛ وهي: العرض والطلب؛ التسعير والطبقة؛ التبعية والربح؛ الفائض والرفاهية؛ تكوين رأس المال؛ الاستهلاك والإنفاق (المصدر السابق، ٢٩٧-٣٠٣).

وكان اهتمام ابن خلدون بالاختلافات بين المجتمعات الحضرية والبدوية، وبالمدن ومواقعها، وبالعَلاقة بين أنماط المعاش وحياة الحضر = مثيرًا لاهتمام الجغرافيين[1]، وتم النظر إليه أيضًا من قبل علماء الاجتماع -وخاصةً في القرن التاسع عشر-

(١) انظر:

James and Martin, All «ossible Worlds, 53.

الذين رأوا فيه مؤسِّسًا للعلم الذي كان الأكثرَ ارتباطًا به[1].

تم تناول ابن خلدون بشكل كبير من قبل بيكر وبارنز في كتابهم: الفكر الاجتماعي من الفكر التقليدي إلىٰ العلم ([١٩٣٨] ١٩٦١؛ ١/٢٦٦-٢٧٩)؛ حيث إنه كان أول من طبَّق أفكارًا قريبة للحديثة علىٰ دراسة المجتمع، ويؤكد بارنز علىٰ أن ابن خلدون (أكثر من فيكو) كان «أكثر استحقاقًا للتكريم؛ بكونه منشِئَ فلسفة التاريخ، وأن أفكاره عن العوامل المؤثرة في التطور التاريخي كانت أكثر حداثة وانضباطًا من تلك الخاصة بذلك الإيطالي بعد ثلاثة قرون»؛ (Barnes, Ancient and Medieval Social Philosophy, 25-6).

وكان أحد أهم التناولات لابن خلدون -من حيث تأثيره المحتمل علىٰ العلوم الاجتماعية- هو الخاص بأرنولد توينبي:

«... هو عبقري عربي، استطاع في لحظة خشوع واحدة في أقل من أربع سنوات، من مدة أربعة وخمسين عامًا من العمل، أن يُنتج عمل العمر في شكل قطعة تراثية يمكن أن تُقارن بعمل ثيوكيديدس أو ميكيافيللي من حيث الانتشار وشمول الرؤية، بالإضافة إلىٰ الرصانة العلمية المطلقة. يلمع نجم ابن خلدون أكثر عندما يُقارن بصفحة الظلام التي يَكشفها؛ فبينما كان ثيوكيديدس

---

(١) انظر:

Von Kremer, Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte (1879); Gumplowicz, Soziologische Essays (1899); Maunier, Les ideas sociologiques (1915); Oppenheimer, System der Soziologie (1922-35), ii.173 ff,.iv., 251 ff.

وميكيافيللي وكلاريندون ممثلين لامعين لأزمنة وأماكن لامعة، كان ابن خلدون نقطة الضوء الساطعة الوحيدة في محله من الكون؛ فقد كان بالفعل الشخصية البارزة في تاريخ الحضارة التي كانت حياتها الاجتماعية في المجمل (منعزلة وفقيرة ومقرفة ووحشية وقصيرة). وفي المجال العلمي الذي اختاره، يبدو أنه لم يكن له سابقٌ قد تعلم منه، ولم يجد أرواحًا قريبة من روحه بين معاصريه، ولم يُشعل لمعةَ إلهام في أي أحد بعده، ولكنه -في المقدمات[1] التي كتبها لتاريخه العالمي- قد استوعب وشكَّل فلسفةً للتاريخ، التي -من دون شك- العمل الأعظم من نوعه، والذي لم يقم به أي عقل في أي مكان وزمان»؛ (Toynbee, A Study of History, iii321,-2).

كان اهتمام توينبي بسؤالِ قيام وسقوط الحضارات هو خلفية اهتمامه بابن خلدون، فقد قدَّم ابن خلدون نموذجًا يمكن من خلاله فهم الظاهرة التي سماها توينبي بـ«الحضارات الأسيرة» (المصدر السابق، ٣/ ٢٤)، وكان دور توينبي في إشهار ابن خلدون في الأكاديميا الغربية جوهريًا؛ حيث يبدو أنه ألهم آخرين بأن يُطبقوا نموذجَ ابن خلدون علىٰ دراسة التاريخ بالطريقة التي فعلها هو (توينبي) في كتابه: (Irwin, 'Toynbee and Ibn Khaldun', 464-5)، ويثير كاتسيافيساس نقطةً هامة؛ أن المدح «قد يكون وسيلة للتعتيم علىٰ مساهمات ابن خلدون»؛ حيث إنه -كنتيجة للنظر إلىٰ ابن خلدون

(١) يجب أن تكون (المقدمة)؛ يبدو أن توينبي لم يلاحظ أن (المقدمات) تشير إلىٰ النقاشات التمهيدية لـ (المقدمة).

داخل التراث التاريخي الغربي- قد فشل توينبي في فهم ابن خلدون في سياقه المعرفي الخاص بالحوار بين الفكر الهلينستي والإسلامي (Katsiaficas, 'Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher', 47).

أثار عزيز العظمة الفكرة القائلة بأن مثل هذه التناولات لابن خلدون كانت إشكالية؛ لكونها تم تأسيسها من منظور تطوري؛ فالماضي يتم النظر إليه من وجهة نظر ما يتم اعتباره نهاية التاريخ، حيث يتم النظر إلىٰ ابن خلدون كمؤسِّس لعلم الاجتماع الحديث. تسلب هذه القراءة ابن خلدون من خصوصيته الثقافية (Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship, 160)؛ فتُعطَىٰ مفاهيمه وإطاره النظري ورؤيته الكونية بعد ذلك، بشكل ينطوي علىٰ مفارقة تاريخية، = معنىٰ وصبغة حداثية. ورغم صحة ما أثاره العظمة، إلا أن هذا لا يقودنا بالضرورة إلىٰ رفض إمكانية أو فائدة النظر في أوجه الشبه بين علم عمران ابن خلدون وبين علم الاجتماع الحديث، وأن ندمج بين الاثنين عندما يكون ذلك ملائمًا، (وسندرس ذلك بشكل أوسع في الفصل القادم)، فيجب دراسة ابن خلدون بشكل لا يسلبه من سياقه الأصلي، وبعد ذلك يمكننا أن نُؤوِّل ونقتطع من عمله من أجل أهدافنا الخاصة.

نقد ابن خلدون وتأييده

تحدَّت أحدُ أول الدراسات العلمية عن ابن خلدون الزعمَ بأنه قد اكتشف علمًا جديدًا تم النظر إليه بعد ذلك من قبل المُحدَثين علىٰ أنه علم الاجتماع؛ حيث أعلن طه حسين في رسالته للدكتوراه عن ابن خلدون أنه باحث ضعيف، واعترف بأن هناك بعض الإبداع في عمل ابن خلدون؛ حيث إنه كان أول من تخلَّىٰ عن الطريقة الحولية في التأريخ، واعترف بتمكُّنه من تاريخ البربر، ومع ذلك فقد شعر بأن معرفة ابن خلدون والشرقِ العربي عامةً فقيرة (Hussein, *Etude analytique (1918), 25-6*)، *والأهم من ذلك، هو أنه شك في إمكانية اعتبار علمه الجديد هو علم الاجتماع، كما ادَّعىٰ ذلك علماء كجامبلوفيتش وفيريرو ([1896] 'Un sociologo arabo')، فقد رأىٰ أن اعتبار ابن خلدون عالم اجتماع هو مبالغة كبيرة؛ حيث إن موضوع دراسته -ألا وهو الدولة- هو موضوع محدود جدًّا بالنسبة لموضوع دراسة علم الاجتماع (Hussein, Etude analytique, 75). علىٰ الرغم من صدق بعض انتقادات طه حسين، إلا أنها كانت مبالغًا فيها، ويبدو أن ذلك يعود إلىٰ نزعة قومية مصرية لديه*

(Tomar, Between Myth and Reality, 602)[1]؛ *فالأخطاء والمشاكل الموجودة في كتابات ابن خلدون لا تنتقص من قيمة العلم الجديد الذي أنشأه، وهو ما لم يسلِّم به حسين.*

تنظر الانتقادات الأكثر علمية في مدىٰ نجاح ابن خلدون في تطبيق إطاره النظري الذي طوَّره في المقدمة علىٰ تاريخه في كتاب العبر؛ كان ستيفانو سولوزيو في: (Contribution a l'etude d'Ibn Khaldoun (1914),) مذكور في: (عنان، ابن خلدون، ١٢٧-١٢٨)، وانظر أيضًا مقالة الطالبي: (Ibn Khaldun) في: (The Encyclopaedia of Islam, iii 829, 9) = أولَ من أثار هذه المسألة؛ حيث رأىٰ أنه من غير المنطقي التفكير في أن يُنجز رجلٌ واحد عملًا تاريخيًّا طبقًا لمتطلبات المقدمة، ويقول روزنتال في مقدمة ترجمته: إن ابن خلدون لا يستحق هذا النقد؛ حيث إن مناقشته لتاريخ الشمال الأفريقي في كتاب العبر كان مسترشِدًا فيها بالإطار الذي أسَّسه في المقدمة. ويمكنني أن أضيف أن كتاب العبر -وخاصة الأجزاء التي تتعامل مع المغرب- مرتَّب بشكل يتَّسق مع منظور المقدمة، ويجب أن نتذكر أن ابن خلدون في المقدمة يشير إلىٰ أن أحد مستويات التاريخ هو مجرد جمع الأحداث ووقائع التاريخ، وهي تلك المجموعة في كتاب العبر، وعلىٰ

---

(١) لعرض أفضل عن الانتقادات العربية لابن خلدون انظر:

Cengiz Tomar, 'Between Myth and Reality'.

الجانب الآخر يتعامل علم العمران البشري مع حقيقة التاريخ، والذي تم تفصيله في المقدمة، وبهذا المنطق طبَّق ابن خلدون بالفعل إطاره النظري علىٰ مُنتَجه التاريخي.

المكانة الهامشية لابن خلدون في العلوم الاجتماعية الحديثة

كي نستطيع البحث في مسألة المكانة الهامشية لابن خلدون في العلوم الاجتماعية المعاصرة؛ فمن المفيد أن ننظر في أنواع المنتج المعرفي الموجود حوله، توجد دراسة مفصَّلة أكثر عن ذلك في الفصل السادس، ولكن هنا أمر بشكل سريع علىٰ الأنواع المختلفة من الدراسات، وأناقش كيف تعكس مكانته الهامشية في العلوم الاجتماعية الحديثة.

بالتأكيد ليس ابن خلدون «هامشيًّا» بمعنىٰ «مُهمَلًا»؛ فقد أصبح مُثار النقاش في العديد من العلوم الاجتماعية عبر العقود القليلة الماضية، ومع ذلك فهو يتواجد علىٰ هوامش العلوم الاجتماعية؛ حيث إنه لا يظهر بشكل عام في الكتب أو المقررات الدراسية بجانب ماركس وفيبر ودوكايهم والآخرين من منشئي علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرىٰ، ويعد سببًا رئيسيًّا لذلك هو أن كتابات ابن خلدون لم يتم العمل عليها من قبل المنظِّرين بطريقة

منشئة لنظرية اجتماعية حديثة، فأعماله يتم ذكرها ومناقشتها بشكل مستمر، إلا أنها نادرٌ أن تتم مواجهتها وإعادة بنائها كعلم اجتماع. فنظرًا إلىٰ سيطرة المركزية الأوروبية -حيث تُهيمن المفاهيم والتصنيفات الأوروبية- يبقىٰ المفكرون غير الغربيين علىٰ الهامش (Alatas, 'Khaldunian Applications', 270-1)، ويمكن تصنيف الكتابات والأبحاث عن ابن خلدون تحت الفئات التالية:

١- السير الذاتية.

٢- أعمال عن ابن خلدون باعتباره سلفًا لعلم الاجتماع.

٣- أعمال مقارنة بين ابن خلدون وعلماء من المدونة الغربية.

٤- دراسات موسعة عن الأفكار التي تتضمنها المقدمة.

٥- الجوانب الإبستيمولوجية والمنهجية في نظرية ابن خلدون.

٦- النقد والتحليل النظري.

٧- تطبيقات إطاره النظري علىٰ حالات تجريبية.

تكشف لنا أيُّ نظرة علىٰ ببلوغرافيا شاملة عن ابن خلدون أن معظم الأعمال المكتوبة حوله تندرج في الفئات الأربعة الأولىٰ، وهناك أعمال أقل بشكل كبير تتعامل بشكل منهجي مع المسائل النظرية والمنهجية ذات الصلة *بالمقدمة وكتاب العبر*، والمطلوب لجعل ابن خلدون جزءًا من المسار الرئيسي لعلم الاجتماع هو أعمالٌ منهجية ونظرية أكثر، تُسهِّل تطبيق إطاره النظري علىٰ حالات تجريبية، تاريخية كانت أو معاصرة، ومطلوب عروض وتحليلات

وانتقادات أكثر منهجية لنظريته، بالإشارة إلىٰ المفاهيم المستخدمة، وأنواعِ الأدلة التي استجلبها، وافتراضاتِه بخصوص الموضوع مدار البحث، ومسألةِ إمكانية التحقق العملي، فإذا تحدَّثنا عن التهميش باعتباره «نقصَ التطبيق النظري» فابن خلدون مُهمَّش كليةً من قبل علماء الاجتماع. نقوم في الفصل التالي بعرض مثال للصِّلة المعاصرة بين أعماله وبعض التصورات عن كيف أن نظريته يمكن تطبيقُها علىٰ حالات تجريبية؛ تاريخية ومعاصرة.

أهمية ابن خلدون بالنسبة للعلوم الاجتماعية الحديثة

يعد ابن خلدون ذا صلة حقيقية بالعلوم الاجتماعية الحديثة من حيث الموضوعات والمفاهيم والإطار النظري للمقدمة، والتي تكوِّن نظرية قيام وسقوط الدول، ومع ذلك هناك نُدرة في الاهتمام بأعماله، خاصة في المناهج الدراسية للعلوم الاجتماعية في الجامعات؛ فالكتابات الأكاديمية عن ابن خلدون تميل إلىٰ الاقتصار علىٰ المتخصصين في تاريخ الشمال الأفريقي والشرق الأوسط، وعادةً لا تتضمَّن أي تطبيقات لإطاره النظري، ويمكننا طرحُ صورة لتطوير ما يمكن أن نسميه «علم اجتماع خلدوني»، والذي قد يجمع بين تأملاته النظرية وبين تلك الخاصة بالعلوم الاجتماعية الحديثة، فالاستفادة من نظريات ابن خلدون يجب أن

تتخطىٰ فقط الادعاء أنه رائدٌ للعلوم الاجتماعية الحديثة أو استخدامَه كمبرر أيديولوجي للحكم الكولونيالي (انظر: Carré, 'Ethique et politique chez Ibn Khaldûn'. 109). وما أقوم بعرضه هنا هو أمثلة عن كيف يمكن أن يبدو العلم الاجتماعي الخلدوني، وأن أوضّح الإمكانية الذاتية لأعماله للمساهمة في تطوير العلوم الاجتماعية.

يمكن رؤية أهمية أعمال ابن خلدون بالنسبة للعلوم الاجتماعية اليوم في ثلاثة مستويات:

١- تطوير آراء بديلة لتطبيقها علىٰ موضوعات قديمة في الدراسات الإسلامية.

٢- تطوير علم اجتماع خلدوني في سياق العلوم الاجتماعية الحديثة.

٣- تطبيق الاقتراب الخلدوني.

آراء بديلة في الدراسات الإسلامية

لاحظ تلامذةُ ابن خلدون كثيرًا آراءً جديدة قدَّمها لموضوعات قديمة، ومن هذا حديثه عن الأمر الجدلي الخاص بالخلافة، فهناك خمسة شروط قبلية لمنصب الخليفة: يجب أن يكون عالمًا، عَدْلًا، يتمتع بالكفاءة، سليمَ الحواس والأعضاء، قُرشيَّ النسب (المقدمة؛

(١/ ٣٣٣) [١/ ٣٩٤-٣٩٥])، والشرط الأخير هو مثار الجدل، ويشير إلىٰ أن جمهور العلماء يقولون باشتراط النسب القرشي حتىٰ لو كان شرط الكفاءة مفقودًا، يرىٰ ابن خلدون أنه إن ضعفت عصبية الخليفة للدرجة التي يستطيع فيها فرض حكمه بالقوة، فكفاءته تضعف بالتبعية، وإذا فُقدت الكفاءة، ينعكس الأمر علىٰ بقية الشروط كالعلم والعدل. بصيغة أخرىٰ: إذا كان النسب القرشي شرطًا ضروريًا، يعني هذا أن بقية الشروط قد يُمكن التخلي عنها، مما يخالف الإجماع العام (المقدمة (١/ ٣٣٥) [١/ ٣٣٩]).

يشير ابن خلدون إلىٰ أن قوة قريش قد تلاشت بالفعل، فقد اختفت عصبيتهم نظرًا للأسباب التي ذكرها في نظريته العامة عن قيام وسقوط الدول، فأصبحوا غير قادرين علىٰ القيام بواجبات الخلافة، وحلَّ العجمُ مكانهم، أنتج هذا التغير حيرةً بين العلماء، حتىٰ ذهبوا إلىٰ نَفْي شرط القُرشية (المقدمة (١/ ٣٣٤) [١/ ٣٩٧])، فالحكمة من الإصرار علىٰ هذا الشرط يجب تأملها (المقدمة (١/ ٣٣٥) [١/ ٣٣٩]).

فشرط القرشية ليس مجرد أمر خاص بالبركة التي ستتنزل علىٰ الناس نتيجةً لكون خليفتهم له نسب قرشي؛ فالشريعة ليس من مقاصدها التبرُّك، فإذا كان هناك اشتراط فيما يخص نسب الخليفة، فبالتأكيد للمصلحة العامة فيه، ومساهمة ابن خلدون في هذا الجدل كانت بتحديده لهذه المصلحة العامة؛ فيقول: إن المصلحة العامة هي في العصبية؛ فامتلاك الخليفة لعصبية قوية يُريحه من المعارضة

والانشقاقات، وتعني أنه يحظىٰ بقبول الجماعة. في وقتٍ ما استطاعت قريش أن تلبّي هذا الشرط نظرًا لامتلاكهم العصبية القوية، فحصلوا علىٰ احترام وطاعة العرب وغير العرب علىٰ حد سواء؛ حيث مثّلوا العصبية الأقوىٰ بين العرب في هذا الوقت، مما يفسر اشتراط النسب القرشي للخليفة (المقدمة (١/ ٣٣٥-٣٣٦) [١/ ٣٣٩-٤٠٠]).

وبالتالي، ارتبط اشتراط نسب القرشية بشروط العصبية والأهلية، ومن هنا يَشتق ابن خلدون شرطًا أكثر عمومية: حيث يجب علىٰ الخليفة أن يمتلك عصبية قوية متغلبة علىٰ معاصريها؛ كي يستطيع أن يحصل علىٰ طاعتهم له، ويجب أن تكون العصبية واسعة الانتشار في كل الأقاليم التي يحكمها الخليفة، وهكذا كانت حالة عصبية قريش، والمؤسَّسة علىٰ الرسالة الجامعة للإسلام. انتفت هذه الشروط بعد ذلك، حيث أصبح كل إقليم لديه عصبياته الغالبة (المقدمة (١/ ٣٣٦-٣٣٧) [١/ ٤٠١])، فالنقطة السوسيولوجية التي يثيرها ابن خلدون هي أن طبائع الأشياء تشير إلىٰ ضرورة العصبية للقيادة، فهؤلاء -الذين يملكون عصبية غالبة فقط- يمكنهم قيادة أمة أو جماعة من الناس، ومن غير المحتمل أن ينصَّ الشرع علىٰ شرطٍ ضيق كقرشية الخليفة، مما يخالف الأمر الوجودي (المقدمة (١/ ٣٣٧) [١/ ٤٠٢])[1].

---

(١) لكن انظر:

Al-Azmeh, Ibn Khaldun, 85.

وعلىٰ الرغم من وجود مجال أكبر للتوسع في الحديث عن الإدلاء بآراء بديلة في موضوعات قديمة في الدراسات الإسلامية، إلا أنه يمكننا تجاوزها إلىٰ إنشاء مدرسة اجتماعية قائمة علىٰ إنتاج ابن خلدون.

تطوير علم اجتماع خلدوني

أنشأ ابن خلدون علمًا جديدًا يتشارك في العديد من سماته مع علم الاجتماع وعلوم اجتماعية حديثة أخرىٰ[٢٥]، ولكن ما زال هناك القليل من الجهود المبذولة بهدف تطبيق نظرياته علىٰ حالات تاريخية وتجريبية، ودمجها في العلوم الاجتماعية الحديثة، فهناك بالتأكيد مساحاتُ تطوير لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الحديثة من الممكن أن تأخذ بجديَّة أفكارَ ابن خلدون في الاعتبار، وهناك ثلاثة أمثلة يمكننا تقديمها هنا:

١- دمج ابن خلدون في رؤىٰ نظرية موجودة بالفعل في العلوم الاجتماعية.

٢- تطوير المفاهيم الخلدونية.

---

(١) وكما أشار لا كوست: (Ibn Khaldun: The Birth of History, 7) إن استخدامنا لمفاهيم حداثية لمناقشة أو تطبيق أفكار ابن خلدون لا يعني نسبة أفكار حداثية له.

٣- موضوعات يتم إثارتها بقراءة ابن خلدون.

• دمج ابن خلدون في رؤىٰ نظرية موجودة بالفعل في العلوم الاجتماعية

أنظر هنا في إمكانية الجمع بين فكرة «النمط الآسيوي للإنتاج» وبين عرض ابن خلدون لقيام وسقوط الدول.

ففي وصفهم للنمط الآسيوي للإنتاج، افترض ماركس وإنجلز أن المجتمعات الآسيوية -كتلك في الهند- كانت راكدة وليس لديها تاريخ معروف، وأن تاريخ المجتمعات الآسيوية ما هو إلا تاريخ «الغزاة المتتابعين الذين أسَّسوا إمبراطورياتهم علىٰ القاعدة السلبية للمجتمع غيرِ المقاوِم وغير المتغير»؛ (Marx & Engels, *On Colonialism*, 81)، أحد الردود الممكنة علىٰ ذلك هو أن فكرة «النمط الآسيوي للإنتاج» أو «الاستبداد الشرقي» غيرُ دقيقة عندما ندرك أن ما تُسمَّىٰ بالمجتمعات الشرقية لم تمرَّ مطلقًا بتغيرات علىٰ نطاق محدود، كما يتضح من نظرية ابن خلدون الخاصة بقيام وسقوط الدول في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (Andreski, *The Uses of Comparative Sociology*, 172-3)، ولكن الدينامية التي لاحظها ابن خلدون لا تكوِّن في ذاتها نظريةً لنقد فكرة النمط الآسيوي للإنتاج؛ حيث يجب علينا التمييز بين الركود من ناحية، وبين الافتقار إلىٰ متطلبات الرأسمالية الحديثة -أو وجود عوائق لها- من ناحية أخرىٰ؛ فعندما أشار ماركس إلىٰ أن المجتمعات

الآسيوية ليس لديها تاريخ، فقد كان يقصد بذلك افتقارَها إلىٰ الدينامية التي تُوجِّهها نحو التطور إلىٰ رأسمالية حديثة؛ نظرًا لغياب متطلبات معينة للرأسمالية، فلم يكن يقصد أنها راكدة بالمعنىٰ الحرفي؛ بل لأنها لم تتحرك في اتجاه التطور الرأسمالي كما فعلت أوروبا.

وتم استخدام ابن خلدون أيضًا لتدعيم نظرية النمط الآسيوي للإنتاج، فطبقًا للنظرية: يستقي «المستبد الشرقي» قوتَه من الطبيعة المتشظِّية لمجتمعه، فالمجتمع الآسيوي منقسم إلىٰ طبقات من العشائر والقبائل والجماعات الإثنية، ويفتقر للوَحدة علىٰ أُسُس طبقية، مما يسمح للمستبد أن يفرض سلطته علىٰ رعاياه بمركزية أكثر للسلطة مما كان ممكنًا في أوروبا الإقطاعية. تُقدِّم نظرية ابن خلدون لقيام وسقوط الدول تفسيرًا لمصدر قوة المستبد؛ فهي تشرح الافتقار إلىٰ التكامل في المجتمعات الحضرية، وذلك يدعم نظرة الانتقاص من أهمية الطبقة كمحرك رئيسي للتاريخ (انظر: Turner, *Marx and the End of Orientalism*, 41-3)، ويمدنا إنجلز بعرض لجدل (البداوة - الحضارة) من النوع الخلدوني دون أي إشارة إلىٰ ابن خلدون:

«يَزيد أهل المدن ثراءً ورفاهية، ويتهاونون في الالتزام بالقانون، والبدو فقراء، ومن ثمة لديهم أخلاق صارمة، يَنظرون بحسد وطمع لهذه الثروات والملذات؛ فيتوحدون بعد ذلك تحت قيادة نبيٍّ، أو مهديٍّ، كي يُعاقب المرتدين ويعيد تعظيم الشعائر

والإيمان الحقيقي، ويحصلون في المقابل علىٰ ثروات المرتدين؛ فيصبحون في خلال مائة عام في نفس موقع المرتدين؛ فيحتاج الإيمان إلىٰ حملة تطهير جديدة، فيظهر مهديٌّ جديد . . . وتبدأ اللعبة مرة أخرىٰ من البداية»؛ (Engels, On the History of Early Christianity, 276).

من الصحيح نظريًّا أنه يمكننا اعتبار أن نموذجي ابن خلدون وإنجلز -بعيدًا عن السياق التاريخي- يقدمان دعمًا لنظرية النمط الآسيوي للإنتاج؛ فالحاكم يَستقي قوتَه من قدرته علىٰ اكتساب الدعم العسكري القَبلي. سهَّل هذا الدعم من تأسيس دول جديدة، وتشكيلِ مراكز قُوىٰ في مناطق لا تحتوي أشغالًا عامة علىٰ نطاق واسع؛ مثل الإمبراطورية العثمانية وإيران الصفوية، ومع ذلك يجب إدراك أن مراكز القوىٰ هذه كانت هي السبب في سقوط الدولة. وعلاوة علىٰ ذلك، في نظرية ابن خلدون، لا تلعب القبيلة -بجانب القرية والعشيرة- دورًا في تشظِّي المجتمع؛ فنظريته ليست نظرية للمجتمع المتشظِّي، ولا يمكن استخدامها لدعم ذلك.

ولبحث أبراهاميان عن مراكز القوة في الدولة الآسيوية فائدةٌ هنا؛ فهو يرىٰ في ماركس وإنجلز تفسيرَين مختلفين للقوة؛ في الأول: تستقي الدولة قوتَها من سيطرتها وإدارتها للأشغال العامة، من خلال البيروقراطية الضخمة التي تقوم عليها، وفي التفسير الثاني: كانت أجزاءٌ كبيرة من الإمبراطورية مقسَّمةً إلىٰ قرىٰ تمتلك مؤسساتها الخاصة، وكوَّنت عوالم صغيرة في ذاتها، وطبقًا لهذا

التفسير، اكتسبت الدولة قوتَها من الطبيعة المتشظّية والضعيفة للمجتمع (Abrahamian, 'Oriental Despotism'. 6). مهما كانت المزايا النسبية لهذين التفسيرين في شرح قاعدة القوة الاستبدادية، فإننا يمكننا أن نرىٰ فكرة ابن خلدون باعتبارها نقدًا لنظرية النمط الآسيوي للإنتاج، ومهما كانت العوامل التي تعتمد عليها قوة الحاكم، فوجود المجتمع البدوي ودخولُ البدو ضمن العصبية قد أسهمَ في انحطاط الدولة الآسيوية.

استطاعت الدولة العثمانية البقاءَ لقرون وتمكَّنت من تجنب الانحطاط والاضمحلال خلال أربعة أجيال، أما في التاريخ الإيراني، كانت هناك دوراتُ قيام وسقوط للدول قامت بها المجموعات القبلية، فكلٌّ من الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية قامتا نتيجةً لتحركات البدو (Wittek, Les role des tribus, 666)، وفي كلتا الحالتين حاول الحكام تشتيت قوة المجموعات القبلية بمجرد أن تم تأسيسُ مراكز قوتهم. فعلىٰ سبيل المثال: أضعف الشاه الصفويُّ عباس(*) القزبلاش التركمانَ من خلال تجنيده لعبيد جورجيين في جيشه، واخترع الأتراك نظامَ الدوشيرمة لتقليل الاعتماد علىٰ الدعم العسكري القَبَلي. وفي إيران -ولمدة قرون وحتىٰ القرن العشرين- ظلَّت القوة العسكرية القبلية عاملًا رئيسيًّا

(*) أحد أكبر ملوك الدولة الصفوية، وحكم من ١٥٧١م وحتىٰ ١٦٢٩م. خاض العديد من المعارك مع العثمانيين، وبدأ حلفًا قويًا مع الإنجليز من خلال شركة الهند الشرقية البريطانية.

لوصول السلالات الحاكمة إلىٰ السلطة، والسؤال هنا: لماذا استطاع العثمانيون أن يسيطروا علىٰ القبائل أكثر من الإيرانيين؟

أحد الأسباب هو الاختلافات الجغرافية في مواقع تمركز القبائل، فالطبيعة الجبلية لإيران جعلت من المركزية أصعب منها في الإمبراطورية العثمانية، وعلاوة علىٰ ذلك سيطرت القبائلُ الإيرانية العديدة -والتي قُدِّرت بنصف السكان الإيرانيين في بداية القرن التاسع عشر: (Issawi, *Economic History of Iran*, 20)- علىٰ مساحات جغرافية واسعة (Keddie, Class Struggle and Political Power, 306). وعلىٰ الجانب الآخر كانت القبائل في الإمبراطورية العثمانية في مناطق بعيدة عن المركز. ومن الاختلافات المهمة أيضًا بين الاثنين هو أنه في نظام *التيول* في *المؤسسة* العسكرية الإيرانية، كان التيولدار يتم تعيينُه من أبناء القبائل، أما نظراؤهم العثمانيين (مُلاك التيمار) كانوا بشكل عام لا يتم تعيينهم من أبناء القبائل.

وكما أسلفنا، قلَّل العثمانيون من الاعتماد علىٰ القوة العسكرية القبلية من خلال نظام الدوشيرمة، أسَّس الشاه عباس نظامًا مماثلًا يهدف إلىٰ استبدال الاعتماد علىٰ خانات القبائل بمتحولين جورجيين وأرمن؛ نجح النظام في تركيا، لكنه لم ينجح في إيران؛ حيث إن الدولة الإيرانية تعتمد بشكل كبير علىٰ القبائل من أجل قوتها العسكرية (Lambton, *Qajar Persia*, 61)، فقربُ المجموعات القبلية من الدولة المركزية في إيران -مصحوبًا بحقيقة

أنهم كانوا مقاتلين أقوياء- جعلهم مصدرًا للقوة لا يمكن الاستغناء عنه، لكنه في الوقت نفسه يمثل تهديدًا دائمًا لسلطة الحاكم، ويشهد تاريخ إيران علىٰ ذلك؛ حيث صعدت عناصر قَبَلية عديدة إلىٰ السلطة في لحظات انهيار الدولة؛ فمثلًا: تقاتَل الأفشار والزند والقاجار علىٰ السلطة في إيران في القرن الثامن عشر. وتنقسم القبائلُ إلىٰ خمسة جماعات إثنية رئيسية؛ إيرانيون، وأكراد، وعرب، وتركمان، وبلوش. وكان للتركمان أهمية خاصة؛ حيث نشأت الدولة الصفوية من جرَّاء الدعم العسكري الذي قدَّموه للصفويين؛ فعلىٰ الرغم من البِنية الخلدونية الواضحة للتاريخ الصفوي، إلا أنه لم تقم أيُّ محاولة منهجية لتفسير تشكُّل التاريخ الصفوي طبقًا لنظرية ابن خلدون.

ويعد التفسير الخلدوني للتاريخ الصفوي واعدًا؛ لاستطاعته أن يتفادىٰ مواطن قصور معينة ناشئة عن تطبيق النماذج الماركسية علىٰ قيام وسقوط الصفويين، فبينما تُقدِّم لنا المنظوراتُ الماركسية الأدوات التي نفهم من خلالها الاقتصاد السياسي الصفوي، يمكِّننا الاقترابُ الخلدوني من فهم الديناميات الأوسع للتاريخ الصفوي؛ فالاقتراب الخلدوني وحده لا يمدُّنا بوسائل نتصور بها الاقتصاد السياسي للدولة الصفوية، ولا يساعدنا الاقترابُ الماركسي في تفسير ديناميات تاريخها؛ فقيام وسقوط الدولة الصفوية يمكن تفسيره من خلال نظرية ابن خلدون التعاقبية لنشأة الدول، بينما يمكن تفسير الاقتصاد السياسي الصفوي من خلال أنماط الإنتاج

الموجودة في النظرية الماركسية؛ مثل نمط الإنتاج الرعوي البدوي، ويمكن تفسير التفاعل بين أنماط الإنتاج والدولة من خلال نظرية ابن خلدون عن قيام وسقوط الدول.

تطوير المفاهيم الخلدونية

أحد المفاهيم الخلدونية المرتبطة بدراسة العالَم الحديث هو مفهوم السلطة؛ فالخلافة تشير إلىٰ مؤسسة سياسية إسلامية، والتي تحمل الكافَّة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعي في المصالح الدنيوية والأخروية، والمصالحُ الدنيوية والأخروية مرتبطة ببعضها، لأن الدنيوية يُنظَر إليها من خلال قيمتها في الآخرة؛ فالخلافة -كمؤسَّسة- تنوب عن النبي -كمُشرِّع- وتعمل علىٰ حراسة الدين وسياسة الدنيا (المقدمة (١/ ٣٢٧-٣٢٨) [١/ ٣٨٧-٣٨٨]).

ولذلك كان رأس الدولة الإسلامية في عهد الخلافة (الخليفة) حافظًا ومنفذًا للشريعة، كانت فترة الخلافة قصيرة، وعادةً ما يُنظر إلىٰ أنها تمثِّل فترة حكم الخلفاء الثلاثة والأربعة الراشدين. مثَّلت الدولة الأموية -التي تلت حكم الراشدين- تحوُّلًا من الخلافة إلىٰ الملك، وكما قيل: فالمجتمع يحتاج إلىٰ وازع يُقلل الصراع بين أعضائه، ولذلك يجب أن يكون مَن يقوم بدور الوازع ذا عصبية متغلِّبة علىٰ الآخرين، وإلا فلن يستطيع القيام بدوره (المقدمة

(١/ ٢٢٦) [١/ ٢٨٤])، ويختلف الملك عن حكم الخلافة في أنه قائم علىٰ قدرة الحاكم علىٰ الحكم من خلال القوة أكثر من الحكم من خلال الانصياع الشعبي للنظام الذي يمتلك حقًّا إلهيًّا[١].

فعلىٰ الرغم من أن الحكام الذين أتوا إلىٰ الحكم بالوراثة استمروا في التمتع بلقب الخليفة، إلا أن الكثيرين لم يكونوا خلفاء بالمعنىٰ الفعلي للكلمة، حيث حكموا بالقوة وليس بالانصياع إلىٰ أمر إلهي؛ وبالتالي -كما يشير ابن خلدون- يعاني الناس من صور متعددة من التعسُّف، حيث تتم مصادرة ممتلكاتهم بشكل مستمر، وعانوا من صور مختلفة من الظلم؛ مثل العمل بالسخرة، وجمع الضرائب غير الشرعية (المقدمة (٢/ ٨٠) [٢/ ١٠٣-١٠٤])، فيقول ابن خلدون: «وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللُّبث»؛ (المقدمة (٢/ ٢٢١) [٢/ ٢٨٥])، ويقول أيضًا إن الأحكام السلطانية «في الغالب جائرة عن الحق»؛ (المقدمة (١/ ٣٢٦) [١/ ٣٨٥]).

وصف ماكس فيبر فترة الخلافة -التالية مباشرة للنبي- بكونها قيادةً كاريزمية (Weber, *Economy and Society*, ii,1120). لا أعتقد أن هذا دقيق تمامًا؛ ففترة الخلافة كما وصفها ابن خلدون تتشابه مع سلطة فيبر (العقلانية - القانونية)، وهي السلطة «التي تقوم علىٰ الإيمان بشرعية القواعد الصادرة، وحقِّ هؤلاء الذين تم رفعهم إلىٰ

---

(١) انظر بالأعلىٰ، الفصل الثاني؛ ص ٦٠-٦١. ولعرض أكثر تفصيلية للملك وأنواعه انظر: (ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون؛ الفصل الخامس).

السلطة من خلال هذه القواعد في إصدار الأوامر»، وعلاوة علىٰ ذلك «تكون الطاعة مكفولة للنظام غير المُشخصَن والمؤسَّس قانونيًّا»؛ (المصدر السابق؛ ١/ ٢١٥)، وفي فترة الملك لم تكن الطاعة مكفولة للخليفة كما كانت مع السلطة التقليدية، ولا نظرًا لكون شخصيته الاستثنائية أو المثالية وحدها هي الجزء الأهم من وظيفته، كما يكون الأمر مع السلطة الكاريزمية. بل كانت الطاعة للأمر الإلهي، وكان الخليفة مجردَ ممثل عن النبي. وأنا لا أريد الإطناب في أوجه التشابه بين الخلافة والسلطة القانونية، ولكني فقط أريد أن أشير إليها؛ ففي سلطة فيبر القانونية: «أعضاء المنظمة بمقدار ما يدينون بالطاعة للفرد المسؤول في السلطة، إلا أنهم لا يطيعونه لشخصه، بل يطيعون النظام غير المشخصَن»؛ (المصدر السابق، ١/ ٢١٨).

وبتأسيس الدولة الأموية حدث التحول إلىٰ الملك، واقترب من باتريمونالية(*) فيبر؛ فوصف ابن خلدون للظلم في صورة قلقِ التجار المسلمين من الحكام يماثل: «التقلُّب وعدم الثبات من ناحية الحاشية والموظفين الرسميين، والتبدُّل بين الإحسان والإساءة من ناحية الحاكم وخدمه»؛ (المصدر السابق، ٢/ ١٠٩٥)، فهذه العروض لمفاهيم السلطة لدىٰ ابن خلدون وماكس فيبر مقصودٌ بها الإشارة إلىٰ إمكانية تطوير مفهومٍ -في

(*) السلطة الأبوية، يعرفها ماكس فيبر بأنها شكل من أشكال الهيمنة التقليدية، فهي تعني التعامل مع الدولة كامتداد طبيعي للعائلة.

العلوم الاجتماعية- يأخذ في الاعتبار المعرفةَ الغربية الحديثة وتلك الخلدونية.

موضوعات يتم إثارتها بقراءة ابن خلدون

يأخذنا اهتمامنا بإنشاء علم اجتماع خلدوني أيضًا إلىٰ موضوعات ما تزال مهمة في وقتنا ويجب تطويرها. أحد الأمثلة لها هو موضوع الفساد؛ فابن خلدون -بين العلماء المسلمين- يجب ذكره بشكل خاص باعتباره الشخص الذي ناقش ظاهرة الفساد، فهو لم يكن مُنظِّرًا فقط، بل كان أيضًا قاضيًا وموظفًا حكوميًّا، خبرَ فوائدَ وسقطات الخدمة العامة وتعرضَ للعديد من الممارسات الفاسدة؛ ففي المقدمة يشرح نشأة الفساد باعتباره نتيجةً لتطور نمط الحياة المترفة، فهناك علاقة قوية بين الترف والرغبة من ناحية وبين الفساد من ناحية أخرىٰ.

رأىٰ ابن خلدون أن الدُّول تمر بخمس مراحل من التطور، والتي ناقشها بالتفصيل في الفصل الثالث من المقدمة؛ المرحلة الأولىٰ: هي إسقاط الدولة السابقة والاستيلاء علىٰ سلطتها الملكية، فتكون الروح والممارسة متساويتَين بسبب قوة العصبية (بين الحاكم وأهل قبيلته)، ولا يرىٰ الحاكم في الممارسات الإقصائية أي مصلحة، وفي المرحلة الثانية: يعزز الحاكم من

نفوذه، ويبدأ في إقصاء أهله عن المشاركة في الملك، فيقوم باستبدال أهله بالموالي؛ لأن الأخيرين أقل تَوْقًا إلىٰ الملك (المقدمة (١/ ٢٩٦-٢٩٧) [١/ ٣٥٣-٣٥٤])، المرحلة الثالثة هي: مرحلة الفراغ ونشأة أنواع معينة من النزوع، وهذه المرحلة مهمة للغاية؛ حيث فيها تستحكم الرغبة في تحصيل المال، وتخليد الآثار، وطلب الشهرة، ويتم ضبط جمع الضرائب والإنفاق الحكومي بشكل أكثر منهجية؛ لتمويلِ تحقيقِ رغبات الحاكم، ودفع الرواتب والعطايا للحاشية والموالي والجنود والوفود (المقدمة (١/ ٢٩٧) [١/ ٣٥٤]).

وبينما تكون المرحلة الرابعة هي: مرحلة الحفاظ علىٰ ما تم إنجازه في المراحل السابقة، تكون المرحلة الخامسة هي: مرحلة الإسراف والتبذير؛ فالترف في المراحل الأولىٰ للدولة له وظيفة إيجابية؛ حيث يُمكِّن القبيلةَ التي سيطرت لتوها علىٰ السلطة من إنتاج وجلب العديد من الموالي والأتباع (المقدمة (١/ ٢٩٤) [١/ ٣٥١-٣٥٢])، لكن في المرحلة الخامسة يتم توزيع الثروة المتراكمة عن الحكام السابقين في دائرة داخلية أضيق من الأتباع والموالي، وفي نفس الوقت يحاول الحاكم إبعادَ موالي وأتباعِ سابقيه، وتُحوَّل الأموال من رواتب الجنود إلىٰ المشروعات الشخصية، ويلجأ الحكام أيضًا إلىٰ التنكيل بجامعي الضرائب والموظفين الآخرين، واقتطاع المال من أولئك الذين جمعوه لأنفسهم عبر طرق غير مشروعة (المقدمة (٢/ ٧١) [٢/ ٩٣]). وفي

هذا الطَّور يحصل للدولة الهِرَم (المقدمة (١/٢٩٧-٢٩٨) [١/٣٥٥])؛ فالفساد -أيْ: استغلال المنصب للمكاسب الشخصية- يحدث عند تحويل الأموال المفروضة للإنفاق الحكومي إلىٰ أتباعِ وموالي الحاكم.

يرىٰ ابن خلدون ذلك تطورًا طبيعيًّا للدولة، فغاية العمران هو الحضارة والترف الذي تنتجه (المقدمة (٢/٢٢٩) [٢/٢٩٦])، فبمجرد تأسيس الدولة وبَدء الثقافة الحضرية في التجذُّر بين الحاكم وأهله، يرفع إرضاءُ الرغبات من خلال استهلاك سلع خدمات الترف من الأسعار والرسوم الجمركية والإنفاق، ويحدث الفساد عندما يحاول السكان الحفاظَ علىٰ أنماط الحياة المترفة. ويجب التوضيح أن ما يقصده ابن خلدون بالفساد له علاقة بالانحطاط والفِسق؛ ويتضمن الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والرِّبا (المقدمة (٢/٢٢٧) [٢/٢٩٣])، ويتضمن الفساد أيضًا المعنىٰ الحديث للَّفظ، وهو «إخضاع المصالح العامة للغايات الشخصية بما يتضمن خرقًا لمفاهيم الواجب والرعاية . . .»؛ (Alatas, *Problem of Corruption*, 9)، ولا يشير الفساد إلىٰ نوعية الأفعال فقط، بل إلىٰ نوعية الخُلُق الناشئ عن الحياة الحضرية (المقدمة (٢/٢٢٩) [٢/٢٩٦]).

وبالإضافة إلىٰ الموضوعات الخلدونية الممكنة المذكورة، هناك حاجة إلىٰ النظر في موضوعات جديدة قد تنشأ نتيجة قراءة أعماله؛ فعلىٰ سبيل المثال: يناقش ابن خلدون بشكل من التفصيل

معنىٰ وأهميةَ التاريخ اليهودي من وجهة نظر الإطار المؤسَّس في المقدمة، ومن المثير أن نرىٰ -من ناحية- كيف أيَّدت نظراته التأويلية للتاريخ اليهودي التصورَ النظري الموجود في المقدمة، وكيف مكَّنه تطبيق هذا التصور علىٰ التاريخ اليهودي من تجاوز الإكليشيهات الموجودة عن اليهود لدىٰ العلماء المسلمين في الماضي واليوم[1]، ومثال آخر: هو دراسة الرغبة واللذة؛ فالرغبة واللذة تلعبان دورًا هامًا في تطور وانحطاط المجتمعات الحضرية والدول، وهي أجزاء من نظريته التي لم تأخذ الاهتمام الكافي[2].

الاقتراب الخلدوني

أحد الطرق التي يجب أن يُنظر إلىٰ راهنية ابن خلدون من خلالها هو اقترابه أكثر من النظرية نفسها، أحاول تصوير هذه المسألة بمثال غير موجود في المقدمة، وهو حدثُ قتل يهود بني قريظة في المدينة في ٥هـ/٦٢٧م، والذي ناقشناه باختصار في الفصل الثاني؛ فبعد وصول النبي إلىٰ المدينة عقد العديد من

---

(١) انظر:

Kalman Bland, "An Islamic Theory of Jewish History".

(٢) انظر:

Mushsin Mahd, Ibn Khaldûn's Philosophy of History, 176 ff., Ò Hilmi Ibrahim, 'Leisure, Idleness and Ibn Khaldun'.

المعاهدات مع اليهود. ويجب التنبيه هنا علىٰ مبدأ أساسي في التفسير قد وضعه ابن خلدون؛ وهو تحذيره من قَبول المعلومات التاريخية المنقولة دون تحرٍّ ولا معرفة لطبائع السياسة والثقافة (المقدمة (١/ ١٣-١٤) [١/ ١٦]).

«وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجبَ أن ننظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدَّمًا عليه، إذ فائدة الإنشاء مُقتبَسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة.

وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران»؛ (المقدمة (١/ ٥٥-٥٦) [١/ ٧٦-٧٧]).

ويعدُّ تفسير الأحداث الخاصة بقتل رجال بني قريظة من حالات عدم المطابقة مع الشروط العامة.

تعد صياغة (الصحيفة) أحد العلامات الفارقة في فترة التكوين للإسلام، حيث احتوت علىٰ معاهدات بين قريش، والأنصار من المدينة، واليهود، وفصَّلت في حقوق وصلاحيات ومسؤوليات كل جماعة، وكانت الشروط الخاصة باليهود -باعتبارهم غير مسلمين- كالتالي: (Ahmad, *Muhammad and the Jews*, 46)

١- أن كل الجماعات هي جزء من الأمة.

٢- وأن ذمة الله واحدة علىٰ الجميع.

٣- وأن غير المسلمين من الأمة له حقوق سياسية واقتصادية مساوية لتلك الخاصة بالمسلمين، ولهم الاستقلالية وحرية الاعتقاد.

٤- وأن غير المسلمين سيشاركون المسلمين في الدفاع المسلَّح عن الأمة، وتحمل كُلْفة الحرب.

٥- وأن غير المسلمين ليس مفروضًا عليهم المشاركة في الحروب الدينية للمسلمين.

في ٦٢٧م، حاصرت قريش المدينةَ في غزوة الخندق، خلال حربهم علىٰ أهل المدينة، دخلت بنو قريظة في مفاوضات مع قريش، ناكثين بعهود الصحيفة، علم النبي عن هذه المفاوضات، والتي فشلت لأسباب عدة، وتنفيذًا لأمر النبي حاصرَ المسلمون رجالَ بني قريظة . . . والعرضُ الأكثر قَبولًا لما حدثَ موجود في سيرة ابن إسحاق (ت: ١٥١هـ/٧٦٨م)، والمتوافرة في تهذيب ابن هشام، كتاب سيرة رسول الله.

استمر حصار بني قريظة مدة خمسة وعشرين يومًا، حدثت مفاوضات خلالها بين المسلمين واليهود، ونظرًا لكون الأوس حلفاء قدامىٰ لبني قريظة، عيَّن النبي سعد بن معاذ الأوسي محكِّمًا، سأل سعدٌ النبيَّ والأوس(*) إذا كانوا سيقبلون حكمه أم لا، وبعد موافقتهم أصدر سعد حكمَه بقتل الرجال، ومصادرة الأموال،

(*) يقصد اليهود. [المترجم]

وسَبْي النساء والأطفال. واستسلم بنو قريظة بعد ذلك، أمر النبي باقتيادهم إلىٰ دار أحد النساء في المدينة، وحُفرت الخنادق لهم في السوق، وجيء برجال بني قريظة في مجموعات، يُعدَمون وتُلقَىٰ رؤوسهم في الخنادق. ويُورد ابن إسحاق أن القتلىٰ بين ستمائة إلىٰ تسعمائة (٦٠٠: ٩٠٠)؛ مذكور في: (Ahmad, *Muhammad and the Jews*, 72). قدَّم بركات أحمد تحليلًا موسَّعًا عن الأخبار الخاصة بالإعدامات وقدم عددًا من الأسباب التي يُشكك بسببها في صحة حدوث هذه الواقعة بالطريقة التي نُقلت بها من جيل إلىٰ جيل، وتتضمَّن التالي:

١- تم التشكيك في صحة نقل ابن إسحاق من قبل العديد من علماء الإسلام، أكثرهم شهرة هو مالك بن أنس؛ (المصدر السابق، ١١-١٢).

٢- لم يذكر أحد من الرواة اليهود أو اليهود المتحولين إلىٰ الإسلام الذين ذكرهم ابن إسحاق في سلسلة الرواة الخاصة به في السيرة، أيَّ شيء عن القتل الجماعي؛ (المصدر السابق، ١٤-١٦).

٣- لا تحتوي الأعمال التاريخية اليهودية حتىٰ القرن التاسع عشر علىٰ أي ذكر للقتل الجماعي؛ (المصدر السابق، ٢٤).

وبإلهام من ابن خلدون، أوردَ أحمد بعض الملاحظات المثيرة التي أضعفت أكثر من الرواية المقبولة للقصة؛ حيث أشار إلىٰ قاعدة ابن خلدون أنه من الضرورة التحرِّي من إمكانية أو استحالة الوقائع المروية، ويورد بعض الملاحظات المثيرة في هذا الصدد:

١- لم تكن المدينة في عهد النبي مجهزة لحبس وإعدام من ستمائة إلىٰ تسعمائة (٦٠٠: ٩٠٠) رجل في يوم واحد، فقبلَ كل شيء كانت هناك مشاكلُ مرتبطة بدفن الجثث؛ (المصدر السابق؛ ٨٥).

٢- كان عليُّ بن أبي طالب -الخليفة الرابع بعد ذلك- معروفًا بشفقته وشهامته، وكان بعيدًا كل البعد عن كونه سيَّافًا قاسيَ القلب، وكان عادةً ما يتأثر بالمرات القليلة التي قتل فيها أحدًا، بشكل شرعي من وجهة نظره. ولم يكن هناك أيضًا أيُّ إشارة في خطبه ورسائله وحواراته المجموعة في (نهج البلاغة) لحدث مثل هذا؛ (المصدر السابق؛ ٨٦-٨٧).

٣- من الغريب ألا يحاول أحدٌ من يهود بني قريظة -باستثناء واحد- الإفلاتَ من الموت عن طريق التحول للإسلام، ولم يكن هناك أيُّ أخبار عن محاولات الهرب، إلا استثناء واحد أيضًا؛ (المصدر السابق؛ ٨٤-٨٥).

٤- من الغريب أن يُحضِر النبيُّ خمسةَ آلاف (٥٠٠٠) يهودي -سيتم إعدام تسعمائة (٩٠٠) منهم- إلىٰ المدينة، عبر مسافةِ سيرٍ علىٰ الأقدام من ستٍّ إلىٰ سبعِ ساعات، من المكان الذي كان يقطن فيه بنو قريظة، كان الأكثرَ فعالية أن ينفِّذ الإعدامات بالقرب من منازلهم؛ (المصدر السابق؛ ٨٤).

ليس هذا هو مكان المناقشة المطوَّلة عن قتل رجال بني قريظة، والتي يمكن الحديثُ فيها عن الآراء المتنوعة بين مؤيِّد

ومعارض للرواية المعتمدة، فالهدفُ هنا هو الإبانة عن كيف أن اقتراب ابن خلدون قد يشجع رؤيةً نقدية للتاريخ الإسلامي، وهي رؤية لم يتم النظر إليها بجدية، وخاصة فيما يتعلق بفترة التكوين للإسلام.

خاتمة

يتم النظر إلىٰ ابن خلدون كمؤسس أو سَلَف سابق للعلوم الاجتماعية، طالما هناك اهتمامٌ بتاريخها وتراثها السابق علىٰ العصر الحديث، ومع ذلك لا يجب أن يقتصر الاهتمام به علىٰ ذلك، ولا يجب أن يتم النظر إلىٰ أعماله علىٰ أنها مصادر للمعلومات عن تاريخ شمال أفريقيا؛ فلا يزال ابن خلدون مستخدَمًا بشكل ضئيل كمصدر للمفاهيم وللعلوم الاجتماعية الحديثة، وحتىٰ عند دراسة أعماله، يتم التعامل معها من منظور المفاهيم والرؤىٰ النظرية الغربية، وهناك افتقار إلىٰ الاهتمام بالأنشطة البحثية والمعرفية التي من الممكن أن تؤدِّي إلىٰ تطوير علم اجتماعي خلدوني، فالتشديد علىٰ ضرورة زيادة العمل تجاه تطوير علم اجتماعي خلدوني هو جزء من سياسة المعرفة؛ فسياسة المعرفة لا تُنتِج مجرد هيمنة نسبية لنماذج معرفية غربية أو مدارس للعلوم الاجتماعية بعينها من التراث الغربي، بل تساعد علىٰ إخفاء صوت الخطابات الحضارية الأخرىٰ، وهذا الإخفاء موجود علىٰ الرغم مما رأيناه من ذكرِ أن ابن خلدون عادةً ما يُشار إليه في تراث العلوم الاجتماعية ودراسات الشرق الأوسط؛ فالمشكلة ليست في أن ابن خلدون لا يُذكر، بل في أنه غير مُطبَّق نظريًّا.

(٥)

قراءات أوسع والأعمال المذكورة في الكتاب

من المستحيل في المساحة المتاحة هنا محاولة إحصاء كل أجزاء المساحة الكبيرة للدراسات الحديثة عن ابن خلدون، ويمكن تخمين مساحتها ونطاقها من خلال قائمة الببليوغرافيا الموجودة في القسم الأول من هذا الفصل، وبناءً عليه قيَّدت اقتراحاتي للتوسع في الدراسة بالعناوين التي أرىٰ أنها أكثر إفادة لتأهيل القارئ العادي في هذا المجال. تم ترتيب الأعمال -بعد الأعمال الرئيسية وسِيَر ابن خلدون- بشكل موضوعي. في معظم الأحيان، أُورِد اسم المؤلف والعنوان مع مكان وسنة النشر، مما يكفي لتحديد وإيجاد الأعمال. ولكن بالنسبة للأعمال المذكورة في الفصول السابقة فتم تقديمُ المعلومات الببليوغرافية الضرورية بالتفصيل بشكل مستقل، في «قائمة الأعمال المذكورة»، مُرتبة ألفبائيًا في النهاية.

ببليوغرافيا ابن خلدون

مقالات أكاديمية منشورة في دوريات علمية، موقع ابن خلدون للدراسات الإنسانية والاجتماعية، http://www.exhaussbnkhaldoun.com.tn تاريخ الدخول ١٢ يوليو ٢٠١٢.

Bibliography in Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London, 1981) pp, 229-318

ببليوجرافيا عبد الرحمن بن خلدون (١٩٦٠-١٩٨٠م)، الحياة الثقافية، ٩ (١٩٨٠): ٢٤٧-٧٢.

Bibliographie, Acts du Premier colloque International sur Ibn Khaldoun, Frenda, 1-4 Sept,1983) El-Annaser, Kouba, 1983) pp, 79-86.

"Ibn Khalduniana: A Bibliography of Writings on and Penetrating to Ibn Khaldun" in Walter J.Fischel, Ibn Khaldun in Egypt (1967), pp, 171-212.

"Selected Bibliography" by Walter J.Fischel in Franz Rosenthal's transl., Muqaddima (1967), iii, 485-521.

L'Oeuvre d'Ibn Khaldun dans la recherché contemporaine depuis 1965 by Emilie Tixier-Wieczorkiewicz (Paris, 1999-2000).

الإصدارات العربية من المقدمة

علىٰ الرغم من وضوح المقدمة في المخطوطات (الأمر الذي ناقشه ناثانيل شميت، The Manuscripts of Ibn Khaldun, *Jnl. Of the American Oriental Society*, 46 [1926]: 171-6) إلا أن هناك -كما أشار فرانز روزنتال- إصداراتٍ من المقدمة بعدد المخطوطات، معظمها غير كامل ومليئة بالأخطاء، ومن بين الإصدارات القليلة الكاملة، كان الإصدار ذي خمس المجلدات لعبد السلام الشدادي (٢٠٠٥)، وهي التي استخدمتها هنا. قام الشدادي بعمل ممتاز في تقديم نص عربي مقروء، مع هوامش تُوضِّح المصطلحات الفنية، وتُعرِّف بالإشارات المذكورة في النص؛ واحتوىٰ المجلدَين الرابع والخامس علىٰ ملاحق عن المخطوطات في بريطانيا العظمىٰ وهولندا.

ترجمات المقدمة وكتاب العبر

كانت أول ترجمة للمقدمة إلىٰ أحد اللغات الأوروبية هي التي قام بها وليام ماكجين دو سلان في باريس، ١٨٦٢-١٨٦٨م، وكانت المقتطفات التي قام بها شارل عيسوي في الترجمة المختصرة في *An Arab Philosophy of History* (1950) مقسمةً بشكل موضوعي؛ حيث تعمل جيدًا كمقدمة سريعة للكتاب[١]، والترجمة الإنجليزية الأفضل هي ترجمة فرانز روزنتال، وهي مُذيَّلة بشكل كبير بعرض مفصل لمقدمةٍ عن حياة ابن خلدون والتاريخ النصي للمقدمة ([١٩٥٨م] ١٩٦٧م)، وتم نشر إصدار مختصر منها لأول مرة في لندن، ١٩٦٧م من قِبل إن جي داوود. وترجمةُ فينسيه مونتييه الفرنسية *Discours sur l'histoire universelle* ([1967-8] 3rd edn., Paris, 1997) جيدة كذلك، مع مَزِيَّة أنه بشكل متكرر يضع الألفاظ الفنية العربية بين قوسين.

لا يوجد أي ترجمة كاملة لكتاب العبر في أي لغة، فقد قام

---

(١) عن نظرة مختلفة عن مدىٰ فائدة اختيارات عيسوي، انظر: سيدريك دوفر، The Radical Philosophy of Ibn Khaldun, *Phylon*, 13 (1952), 107-19, at 110.

دو سلان بترجمة الأجزاء الخاصة بتاريخ العرب والبربر إلىٰ الفرنسية: Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (new edn., Paris, 1968-9)، وقدم هنري كاسيلز كاي ترجمةً إنجليزية للأجزاء الخاصة بدول اليمن من كتاب العبر في Yaman,... the Abridged History of its Dynasties by Ibn Khaldun... (London, 1892)، والأهم هو المقتطفات المترجمة في كتاب عبد السلام الشدادي، Ibn Khaldûn Peuples et nations du monde. la conception de l'histoire des Arabesextraits des 'Ibar (1986).

عادةً ما تُحوِّل الترجماتُ الأعمالَ وتعطيها وظيفة غير التي كانت لها في الأساس، ناقشَ عبد المجيد حنوم هذه المسألة في مقالته عن ترجمة أعمال ابن خلدون إلىٰ الفرنسية: 'Translation and the ColonialImagery: Ibn Khaldûn Orientalist' History and Theory, 42/1 (2003): 61-81.

سير ابن خلدون

أفضل إصدارات سيرة ابن خلدون الذاتية، ومزيَّنة بترجمة فرنسية علىٰ الوجه المقابل للصفحات، هي -مرة أخرىٰ- للشدَّادي: Ibn Khaldoun، L Autobiographie (٢٠٠٦)، ومن بين السير القليلة الحديثة، تعد تلك التي كتبها عالم الاجتماع المصري محمد عبد الله عنان هي الأشهر، ومتوفرة بالعربية (١٩٥٣م) وبالإنجليزية (٢٠٠٧): *Ibn Khaldun: His Life and Works*، وكتب ابن الخطيب ترجمةً لابن خلدون في الإحاطة في أخبار غرناطة (١٩٧٣-٤م)، ظهرت أولُ سيرة لابن خلدون في الغرب في المكتبة الشرقية لهربلو في باريس في (١٦٩٧م)، وعن فترة حياة ابن خلدون في مصر، تُعَد دراستَي والتر ج. فيشيل: Ibn Khaldun in Egypt (1967) و(1952) Ibn Khaldun and Tamerlane ذواتَيْ قيمة عالية. وأخيرًا، يجب أن نذكر الرواية التاريخية العلامة؛ لبن سالم حميش (بالعربية، القاهرة، ٢٠٠١، وتُرجمت إلىٰ الإنجليزية من خلال روجر آلن، القاهرة، ٢٠٠٤)، وهي عرض ممتع لحياة وفكر ابن خلدون، مع درجة من الترخيص الأدبي غير المريح أحيانًا.

ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية

كتب جيلان من العلماء في العالمَين الإسلامي والغربي دراسات عامة عن المقدمة، محاولين تقديم ابن خلدون رائدًا للعديد من العلوم الاجتماعية، ويعد ذلك عرَضًا لميل نحو المجازفة بتأويل المقدمة خارج سياقها، وبطريقة تحتوي علىٰ مفارقة تاريخية؛ حيث يُنسب إليها معانٍ تحيد عن قصد المؤلف[1]، ومع ذلك لا يتحمل كلٌّ من أعطىٰ لابن خلدون صفة الريادة ذنبَ هذا الأمر.

من أوائل الدراسات التي نظرت إلىٰ ابن خلدون باعتباره رائدًا كانت: رسالة عبد العزيز عزت ١٩٣٢م (Ibn Khaldun et sa science sociale 31)[2]، وكتاب علي عبد الواحد وافي عن

---

(١) انظر:

See Franz Rosenthal, Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332- March 17, 1406)' Jnl. of Asian and African Studies, 18 (1983): 166-78, at 167.

(٢) مذكورة في:

Alain Roussillon, 'La représentation de l'identité par les discours fondateurs de la sociologie Turque et Egyptienne: Ziya Gökalp et 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi in Modernisation et mobilisation sociale II, Egypte-Turquie Cairo: Dossier du CEDEJ, 1992): 31-65, at 56 n.48.

ابن خلدون باعتباره مؤسسًا لعلم الاجتماع: (ابن خلدون، أول مؤسس لعلم الاجتماع)، في أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢م)؛ ٦٣-٧٨؛ ودراسة جورج ألبرت أستر، (Un prècurseur cle: Ibn Khaldoun' in L'Islam et de la sociologie au XIVe si l'occident; Paris, 1947: 131-50)، ودراسة جيمس إي كوينرز، (Ibn Khaldun: The Father of Sociology?', International Jnl of Sociology, 9/4 (1972): 173-81)؛ وسيد حسين العطاس، عالم الاجتماع الماليزي، الذي اعتَبر ابن خلدون واضعًا لمبادئ علم الاجتماع الحديث: (Progressive Islam, 1/2 (1954): 2-4 'Objectivity and the Writing of History')، وفي نفس الفلك كان محمود الذوادي في ('Ibn Khaldun: The Founding Fatherof of Sociology, 5/3 (1990): 'Eastern Sociology', International Jnl وعبد القادر في ('The Social and Political Ideas of Ibn 319-35,) of Political Science, 3 (1941): 117-26) 'Khaldun', Indian Jnl، وليلىٰ بنت سالم في ('Ibn Khaldoun, Père de la sociologie?' in Les Savoirs en Tunisie: Tunis, 1996).

واعتبار ابن خلدون رائدًا كانت أيضًا في علم الاقتصاد، ومن الأوراق ذات الأهمية الخاصة في هذا الصدد ما قدَّمه جوزيف شبنجلر في ('Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun', Comparative Studies in Society and History, 6/3 (1963-4): 268-306)، وجون ديفيد بولاكيا في ('Ibn Khaldûn: A Fourteenth

of Political Economy, 79/5 (1971): .Century Economist', Jnl
('Economics of Ibn Khaldun وعبدول صوفي في ،1105-18)
Revisited', History of Political Economy, 27/2(1195): 387-
(Ibn Khaldun, the Father of وإبراهيم عويس في ،404)
faculty.georgetown.edu/imo3/ في (بلا تاريخ) Economics)
ibn.htm تاريخ الدخول: ١٢ يوليو ٢٠١٢م.

دراسات مقارنة بين ابن خلدون

ومفكرين غربيين مؤثرين

بجانب النظر إلىٰ ابن خلدون باعتباره رائدًا في العلوم الاجتماعية الحديثة، كانت هناك حملة لمقارنته بأساطين الفكر الغربي. ومرة أخرىٰ، لم يطلق كل من قام بمثل هذه الدراسات العنان للتأويلات التي تحتوي علىٰ مفارقات تاريخية. أشار عالم الاجتماع المصري أحمد زايد إلىٰ أن العديد من علماء الاجتماع العرب قارنوا ابن خلدون بالمفكرين الغربيين كي يُثبتوا أنه هو من أسس علم الاجتماع؛ (سبعون عامًا لعلم الاجتماع في مصر، مجلة كلية الآداب، ٤/٥٦ (القاهرة، ١٩٩٦م): ١-٣٨؛ انظر ص: ١٤)، وقام أيضًا علماء غربيون بدراسات مقارنة كذلك، معجبين بما اعتبره كثيرون منهم رمزًا شامخًا وحيدًا في الحياة العلمية الإسلامية في العصور الوسطىٰ، بينما هناك بعض هذه الدراسات ذات جودة ضعيفة وتقدم مقارنات زائفة، إلا أنه يوجد البعض منها يستحق الاهتمام.

تمت مقارنة ابن خلدون بدوركهايم من قبل عبد العزيز عزت في (Étude comparée d'Ibn Khaldun et Durkheim, Cairo,

(Cohesion and Identity in Muslim وإرنست جلنر في (1952، Society, 1981)، ومجد الدين عمر خيري في (تأسيس علم الاجتماع: إشكاليات الموضوع والمنهج عند ابن خلدون وأوجست كونت وإميل دوركايهم، دراسات، ٢٨/ ٤، عمان، ١٩٩١م)، وبمكيافيللي من قبل باربرا ستواشر، (*Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavell*, Washington, DC, 1983)، ومن قبل عبد الله العروي في (*ابن خلدون وميكيافيللي*، أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط، ١٩٧٩م؛ ١٨٣-٢٠٤)، وفي "Ibn Khaldun et Machiaval" in (*Islam et modernité*, Paris, 1987: 97-125)، وبكونت من قبل خيري في (تأسيس علم الاجتماع -مذكور بالأعلى-)، ومن قبل علي عبد الواحد وافي في (*الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون وأوجست كونت*، القاهرة، ١٩٥١م)، ومن قبل فؤاد البعلي في (*علم العمران وعلم الاجتماع: دراسة مقارنة*، الكويت، ١٩٨٦م)، وبماركس وإنجلز من قبل البعلي وبريان بريس في (Ibn Khaldun and Karl Marx: On Socio-historical Change', Iqbal Review, 23/1 (1982): 17-36)، وبفوستل دي كولانز من قبل بريان تيرنر في (Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim: Fustel de Coulanges and Ibn Khaldûn', Religion, 1 (1971): 32-48)، وبثيوكيديدس من قبل لين إيفان جودمان في (Ibn Khaldun and Thucydides, *Jnl of the American Oriental Society*, 92/2 (1972): 250-70).

مراجعات وشروح لأفكار المقدمة

يمكنني في هذا الموضوع ذكر القليل من الأعمال فقط التي تصلح لأن تكون مقدمات مقروءة لأفكار ابن خلدون، ومما يستحق الذكر هنا دراسةُ ألفريد فون كريمر "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte" (1879)، والتي ترجمها س. خودا بوكش بـ"Ibn Khaldun and His History of Islamic Civilization" (1927)، وهناك عرض جيد لفكر ابن خلدون الاجتماعي وتلقّيه في عصره وفي العصور الحديثة في الجزء الثاني من كتاب عنان (ابن خلدون؛ ٢٠٠٧م)، ويوجد تناول ممتاز ومنهجي لفكر ابن خلدون السياسي من قبل محمد محمود ربيع (النظرية السياسية لابن خلدون؛ ١٩٦٧م)، ولتقدمة قصيرة وصالحة للقراءة عن ابن خلدون فكتاب فؤاد البعلي (*Social Institutions: Ibn Khaldun's Social Thought*; Lanham MD, 1988) ودراسته الأكثر عمقًا: (*Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*; Albany NY, 1988)، ويتشابه معه كتاب هنريك سيمون (*Ibn Khaldun's Science of Human Culture*: 1978)، وهناك عملان آخران يستحقان القراءة كمقدمات لابن خلدون هما: كتاب إروين روزنتال (Ibn Khaldun

as a Political Thinker: 1979)، وكتاب فينسيه مونتييه (Introduction à la sociologie religieuse d'Ibn Khaldûn (1332-1406)، Social Compass: 25/3-4 (1978): 343-58).

وتوجد بعض النقاط المفيدة في المقالات المكتوبة في الموسوعات، والإشارة النموذجية هي لمقالة الطالبي عن ابن خلدون في (*Encyclopaedia of Islam*; Leiden, 1971)، ومقالة فرانز روزنتال في (*Encyclopaedia Iranica*; New York, 1998, viii,32-5) مفيدة؛ لكونها تناقش أفكار ابن خلدون عن فارس، وتقدم مقالةُ رياض حسن "Sociology of Islam" في (*Encyclopaedia of Sociology*; New York, 2000, pp, 2937-52) منظورًا سوسيولوجيًّا عن ابن خلدون، وتوجد أيضًا مقالة يوسف رحيم الله عن ابن خلدون في (*دائرة المعارف الإسلامية الكبرىٰ*؛ طهران، مج٣، ١٩٩٠م).

أسهبت العديد من الدراسات في المفاهيم المركزية في نظرية ابن خلدون؛ تعاقب الممالك، وقيام وسقوط الدول، والعصبية، والمدينة، والمجتمعات الحضرية والبدوية، وعلاقات الإنتاج . . . إلخ، ومع ذلك هناك دراسات أخرىٰ عديدة تتعامل مع موضوعات هامشية أخرىٰ؛ منها علىٰ سبيل المثال: دراسة سيدريك دوفر The Radical Philosophy of Ibn Khaldun, *Phylon*, 13 (1952): 107-19، ودراسة كالمان بلاند An Islamic Theory of Jewish History: The case of Ibn Khaldun (1983)، ودراسة والتر جي فيشيل Ibn

Khaldun's Use of Jewish and Christian Sources. *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists* (Cambridge, (1954), pp. 332-3، ودراسة مهدي حسن A Brief History of *Islamic* ،Alchemy as Unknown in the Time of Ibn Khaldun' *Culture*, 57 (1983): 147-52، ودراسة موشيغ أساتريان Ibn Khaldun on Magic and the Occult (2003)، ودراسة صوبا Sociology of Medicine in the *Muqaddima* of Ibn ريدي *of the History of Medicine*, 4 .Khaldun, *Indian Jnl* (Madras, 959): 13-23; 5 (1960): 10-21)، وهناك العديد من الدراسات التي يمكن سردها هنا، وتدرس أفكار ابن خلدون عن مسائل كلامية معينة؛ منها على سبيل المثال: هاري وولفسون Ibn Khaldun on Attributes and Predestination', *Speculum*, 34 (1959): 585-97.

منهج ابن خلدون

وبالمقارنة مع ذلك، توجد دراسات تحليلية قليلة عن الجوانب المنهجية والإبستيمولوجية لعمل ابن خلدون؛ منها مؤلف محسن مهدي الأساسي: *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (1957)؛ ناقش (مهدي) استخدام ابن خلدون للجدل لنقد التأريخ الإسلامي واستخدامه لآلية البرهان التي استقاها من أرسطو بهدف بناء علمه الاجتماعي الجديد، وخالف عليٌّ الوردي (مهدي) في (منطق ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢)؛ حيث رفض الأصول الأرسطية لمناهج ابن خلدون. واستعرض ربيعٌ في (النظرية السياسية لابن خلدون -مذكور بالأعلىٰ-) أربعةَ اتجاهات في دراسة مناهج ابن خلدون؛ زعم أن تفكيره علماني، وعدمَ أصالة مناهجه، وكونَه مدينًا لأرسطو، وتجذُّرَه في التراث الإسلامي، وترتبط دراسة علي أومليل: L'Histoire et son discours: essai sur la methodologie d Ibn Khaldun (Rabat, 1982)، ودراسة محمد عابد الجابري (*العصبية والدولة*، بيروت، ١٩٧١م) بوضع ابن خلدون في سياق تاريخي، ودراسة ستيفين فريدريك دال: Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste

Historian ممتازة عن معنىٰ التفسير التاريخي وجذور ابن خلدون في المنطق الأرسطي، وينظر نور الله آرديك في: "Beyond "Science as a Vocation": Civilisational Epistemology in Weber -and Ibn Khaldun", *Asian Jnl.of Social Science*, 36 (2008): 434 64 في مدىٰ تأثير الأفكار الإبستيمولوجية الإسلامية علىٰ ابن خلدون، ويركز جيمس وينستون موريس في "An Arab Macheavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism" علىٰ استخدام ابن خلدون للخطابة، ويجعل يوهان ميولمان من مسألة السببيَّة مسألةً مركزية في مناقشة علم ابن خلدون الجديد في دراسته: " La causalité dans la Muqaddima d'Ibn Khaldun" *Studia Islamica*, 74 105 :(1991)-42، ومن الدراسات ذات الأهمية المعتبرة أيضًا، دراسة أبو يعرب المرزوقي: Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes في: Ibn Khaldun and Muslim Historiography، تحرير أحمد إبراهيم أبو شوق، (كوالا لامبور، ٢٠٠٣م؛ ص: ٤٧-٨٢)؛ ودراسة هانز ب.فان ديترماش Logical Fragments in Ibn Khaldun's Muqaddima في: The Unity of Science in Arabic Tradition، تحرير س.رحمان، وتوني ستريت، وحسن تحريري (دوردريخت، ٢٠٠٨م؛ ص ٢٨١-٩٤).

ومن بين المساهمات المهمة في الجدل الدائر حول مكانة

العقلانية في الإسلام -بالإشارة إلىٰ ابن خلدون- كانت التي قدمها الباحثُ المغربي محمد عابد الجابري؛ فمن بين موضوعاته الاستمرارية بين ابن حزم وابن رشد -كممثلَيْن للعقلانية العربية- وبين العمل الإبداعي لابن خلدون: Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique (Austin TX, 1999)؛ و«إبستيمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون» في: «أعمال ندوة ابن خلدون» (الرباط، ١٩٧٩م؛ ص: ٧٣-١٢٢)، ومن بين الأعمال العربية القيِّمة عن منهج وإبستيمولوجية ابن خلدون: طه عبد الرحمن، «عن الاستدلال في النص الخلدوني» في: «المصدر السابق»؛ (ص: ٥٧-٧٢)، وأبو العلا عفيفي «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف» في: «أعمال مهرجان ابن خلدون» (القاهرة، ١٩٦٢م؛ ص: ١٣٥-٤٣)، وعبد الرحمن بدوي «ابن خلدون وأرسطو» في «المصدر السابق»؛ (ص: ١٥٢-٦٢)، وحسن الساعاتي «المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون» في: «المصدر السابق»؛ (ص: ٢٠٣-٢٧)، وأبو يعرب المرزوقي «منهاجية ابن خلدون واجتماعه النظري»، (*المجلة التاريخية المغربية*، ٢٧-٢٨، ١٩٨٢؛ ٢٤٧-٧٦)، ومحمد الطالبي «منهاجية ابن خلدون التاريخية وآثاره في ديوان العبر»، الحياة الثقافية، ٩ (١٩٨٠؛ ٦-٢٦).

تحليل ونقد نظرية ابن خلدون

يجب التمييز بين ثلاثة أنواع من الدراسات التي تقدم نقدًا وتحليلًا لنظرية ابن خلدون؛ هي: (أ) نقد كامل نظريته وفكره من أرضية فلسفية ترتبط بمسائل منهجية أو كلامية أو مسائل أخرىٰ، (ب) نقد مفاهيم معينة، (ج) نقد منظوراته وتحيزاته:

(أ) يقدم ميشيل بريت في: 'The Way of the Nomad' (pp.251-69 in his Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib [Aldershot, 1999]) عرضًا مختصرًا وممتازًا عن المواقف المختلفة تجاه التقييم النقدي لفكر ابن خلدون، ويعتقد هـ.أ.ر جيب في 'The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory' (1933) أن الإيمان الديني كان سابقًا علىٰ العقل في فكر ابن خلدون، ويجادل مهدي (Ibn Khaldun's Philosophy of History, 1957) في أن فكر ابن خلدون هو نتاج التقليد الفلسفي العقلي، ويرىٰ عزيز العظمة (Ibn Khaldun, 1993) -الذي لا يجد تعارضًا بين الإيمان والعقل- في اسمية ابن خلدون التي لا تسمح بالانتقال من الخاص إلىٰ العام مشكلة؛ وقاد هذا (العظمةَ) إلىٰ الاستنتاج أن وعد المقدمة بإعادة تفسير التاريخ لم يتحقق في كتاب العبر، ويتبنىٰ الشدَّادي وجهة النظر المخالفة؛ حيث يقول إن

الخاص مرتبط بالفعل بالعام في الطريقة التي رُتِّبت بها المقدمة (الأخبار أو الأحداث) في كتاب العبر، ولذلك هو يحقق بالفعل وعدَ المقدمة (Ibn Khaldun: anthropologue ou historien?) في مقتطفات الشدادي من كتاب العبر Peuples et nations du monde (مذكور بالأعلىٰ).

(ب) يوجد عرض ممتاز يختلف مع بعض الرؤىٰ المهيمنة علىٰ فكر ابن خلدون والمسائل المنهجية والمفاهيمية؛ في كتاب الشدادي: Actualité d'Ibn Khaldûn Conférences et entretiens (Témara, 2006)؛ يناقش مفهومي الجاه والملك في: 'Le Système du Pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldun', Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, 3-4 (1980): 534-50، ودراسة هيلموت ريتر: " Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn" هي دراسة مكثفة عن *العصبية*، وورقة بيتر فون سيفرز "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldun", Arabica 27/1 (1980): 68-9 هي ورقة نقدية بشكل أوسع عن نظرية ابن خلدون.

(ج) ومن بين الأعمال التي تنتقد منظورات ابن خلدون وتحيزاته: قام ج.هـ.ت.كيمبل بعرض رؤاه عن القدرات المختلفة للمجموعات العرقية في كتابه: Geography in the Middle Ages (London, 1938), 180، ولدىٰ سيدريك دوفر في: "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun" (المذكور سابقًا).

تطبيق نظرية ومفاهيم ابن خلدون

إن محاولات تطبيق نظرية ومفاهيم ابن خلدون بشكل منهجي قليلةُ العدد، لكن هناك المزيد منها بدأ في الظهور مؤخرًا. ومرة أخرىٰ يمكننا التمييز بين ثلاث اتجاهات في مثل هذه الأعمال: (أ) هؤلاء المسترشدون بابن خلدون بشكل عام دون ربط مادة تاريخية بمفاهيم وأفكار معينة في نظريته، (ب) وهؤلاء الذين يصنعون روابط من هذا النوع، (ج) وهؤلاء الذين يحاولون دمج نظرية ابن خلدون في العلوم الاجتماعية الحديثة.

(أ) من الأمثلة علىٰ الإشارات العامة لابن خلدون: كتاب خوسيه أورتيجا إي جاسيت ([1934]) "dún nos revela el secreto" (1976-78)، الذي يُعد محاولة لتفسير تاريخ «مليلية» من خلال المصطلحات الخلدونية؛ وورقة إرنست جلنر الشهيرة عن تطبيق نظرية ابن خلدون التعاقبية "Flux and Reflux in the Faith of Men" لفهم تغيرات الإيمان عبر الزمن: الفصل الأول من Muslim Society (1981)، (انظر أيضًا ورقته " Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim, *Government and Opposition*, 10/2 (1975): 203-18)؛ وعبد الله العروي أيضًا

في: L'Etat dans le monde arabe contemporain (Louvain, 1980)؛ وفي العدد الخاص من: *Journal of Asian and African Studies*, 18/3-4 (1983)؛ وكورنيل فليشر في: "Rotal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth-Century Ottoman Letters", pp.198-228، وبروس لورانس في "Ibn Khaldun and Islamic Reform", pp.221-40، ووارين فاسفيلد في: "Naqshabandi Sufism and Reformist Islam" pp.241-62"، وجوردون ن. نيوبي في: "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and Frontier Experience" pp.274-85.

(ب) تختص الأمثلة الوحيدة المرتبطة بتطبيق نظرية ابن خلدون علىٰ مواد تاريخية، بالدولة الحديثة؛ فيُناقش جيرارد ميشود ما سمَّاه الثالوثَ الخلدوني للعصبية والدعوة والملك في سياق الدولة السورية الحديثة في دراسته: Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du "Progessisme Arabe"', Peuples Mediterranéens, 16 (1981): 119-30، ويقيم أوليفر كاريه بشكل نقدي في مقالتَين ذواتَيْ أهمية علاقةَ ابن خلدون بفَهم الدولة العربية المعاصرة: "Ethique et politique chez Ibn Khaldûn, juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique', L'Année sociologique 30 (1979-80): 109-27, "A propos de vues Néo-Khalduniennes sur quelques systemes politiques arabes actuelles" *Arabica*, 35/3 (1988): 368-87.

(ج) وكان كتاب إيف لاكوست Ibn KhaldunL The Birth of History and the Past of The Third World (1984) جوهريًّا في طرحه بحثًا تطبيقيًّا عن ابن خلدون مع حضور مفاهيم حديثة في الذهن، فنظريةُ ابن خلدون عن ديناميَّات تشكل الدولة القَبلية قابلةٌ للتطبيق علىٰ الإمبراطورية العثمانية وإيران الصفوية، ويمكن دمج فكرة التغير التعاقبي مع مفهوم أنماط الإنتاج؛ انظر: سيد فريد العطاس "Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies" *Comparative Civilizations Review*, 29 (1993): 29-51 وومثال آخر علىٰ تطبيقات اقتراب ابن خلدون في كتاب نفس المؤلف: (2007) "Khaldunian Applications"، ويمكن إعادة صياغة ديناميات قيام وسقوط الدول من خلال مصطلحات الأُطُر الزمانية التاريخية أو ما سمَّاه بيتر تورشين "دورة ابن خلدون" في كتابه: Complex Population Dynamics: A Theoretical/ Empirical Synthesis (Princeton NJ, 2003, ch.7)، فيُعرِّف تورشين وتوماس د. هال هذه الدورةَ بأنها موجةٌ زمنية "تميل إلىٰ التأثير علىٰ المجتمعات ذات النخب القادمة من مجموعات بدوية مجاورة"، وتعمل علىٰ مدىٰ زمني أربعة أجيال أو قرن، وطبَّقاها علىٰ سقوط وقيام أربع دول جنكيزية (نسبة إلىٰ جنكيز خان) في: Spatial Synchrony among and within World-Systems: Insights from Theoretical Ecology", Journal of World-Systems Research, 9/1 (2003): 37-64:

- http://jwsr.ucr.edu/archivevol9/number1/pdf/jwsr-v9n1-turchinhall.pdf تاريخ الدخول ١٢ يوليو ٢٠١٢.

ومع أن هناك -كما أسلفنا- عددًا قليلًا من الأعمال التي تُطبِّق نظرية ابن خلدون ومفاهيمه علىٰ حالات تاريخية، إلا أن أعمالًا من هذا النوع قد بدأت تظهر، وتمثِّل مرحلةً مهمة في الفهم المنهجي لإنتاج ابن خلدون، ومن الأمثلة علىٰ هذه عملُ ستيفان كـوري "Breaking the Khaldunian Cycleú The Rise of Sharifianism as the Basis for Political Legitimacy in Early Modern Morocco', Journal of North African Studies, 13/3 (2008): 377-94، وديانا ويلي: "Decadenceú The Khaldunian Cycle in Algeria and South Africa" في نفس عدد المجلة، ٣٩٥-٤٠٨.

الأعمال المذكورة في الكتاب

الإصدارات العربية من أعمال ابن خلدون

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، خمسة مجلدت، عبد السلام الشدَّادي، كازابلانكا: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥م.

- ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر (ت. شيخ نصر الهوريني، القاهرة: بولاق، ١٢٦٧هـ).

- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

- ابن خلدون، السيرة الذاتية أو «ابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا»، تحقيق وترجمة وتعليق: عبد السلام الشدادي، (تيمارا، بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٦م).

- ابن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل (ت: محمد ابن تاويت الطنجي، إسطنبول، بلا ناشر، ١٩٥٨م).

ترجمات أعمال ابن خلدون

- Ibn Khaldun, The Muqaddima: An Introduction to History, translated from Arabic by Franz Rosenthal (London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 3 vols., 1967).
- Ibn Khaldûn, Peuples et nations du monde, la conception de l histoire des Arabes du Machrek et leurs contemporains les Arabes du Maghrib et les Berbères extraits des Ibar traduit de l arabe et presentés par 'Abdesselam Chedddadi (Paris: Sindbad, 2 vols., 1986).

مؤلفات عامة

- Abdesselem, Ahmed, Ibn Khaldun et ses lecteurs (Paris: Presses Universitaires de France, 1983).
- Abrahamian, Ervand, Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran , International Journal of Middle East Studies, 5/1 (1974): 3-31.
- Ahmad, Barakat.Muhammad and the Jews: A Re-Examination (New Delhi: Vikas, 1979).
- Alatas, Syed Farid, Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production , Arab Historical Review for Ottoman Studies, 1-2 (1990): 45-63.
- Alatas, Syed Farid, A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies , Comparative Civilizations Review, 29 (1993). 29-51.
- Alatas, Syed Farid, The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications', International Sociology, 22/3 (2007): 267-88.
- Alatas, Syed Hussein, The Problem of Corruption (Singapore: Times Books International, 1986).

- Andreski, Stanislav, The Uses of Comparative Sociology (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969).

- Asatrian, Mushegh.Ibn Khaldun on Magic and the Occult , Iran and the Caucasus, 7/1-2 (2003): 73-123.

- Ayad, Mohammed Kamil, Die geschichts- und gesellschaft-slehre Ibn Kaldûns (Stuttgart & Berlin: Cotta, 1930: Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre, 2).

- Al-Azmeh, Aziz, Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism (London: Third World Research Centre, 1981). Al-Azmeh, Aziz, Ibn Khaldun (Cairo: The American University in Cairo Press, 1993).

- El-Azmeh, Aziz, The Muqaddima and Kitab al-'Ibar: Perspectives from a Common Formula', The Maghreb Review, 4/1 (1979): 17-20.

- Barnes, Harry Elmer, 'Ancient and Medieval Social Philosophy' in Barnes (ed.) An Introduction to the History of Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp.3-28.

- Becker, Howard and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science New York: Dover Publications, 3 vols., 1961).

- Bel, A.Ibn Khaldun, Abu Zakariyya' Yahya , The Encyclo-paedia of Islam, (Leiden: E.J.Brill, new edn., 1971), iii.831-32.

- Bland, Kalman, An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun , Journal of Asian and African Studies, 18 (1983): 189-97.

- Bouthoul, Gaston, Ibn Khaldun: la philosophie sociale (Paris: Librarie Orientaliste Paul Gethner, 1930).

- Ceyhan, Semih, Ibn Khaldun's Perception of Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Umran', Asian Journal of Social Science, 36/3-4 (2008): 483-515.

- Chaouch, Khalid, Ibn Khaldun, in spite of himself', Journal of North African Studies, 13/3 (2008): 279-91.

- Cheddadi, Abdesselam, 'Ibn Khaldûn: anthropologue ou historienú' in Ibn Khaldûn, Peuples et nations du monde ... (1986).

- Cheddadi, Abdesselam, 'Ibn Khaldun', Prospects: the Quarterly Review of Comparative Education, 24/1-2 (1994): 7-19.

- Cheddadi, Abdesselam, 'Notice', in Ibn Khaldun, Autobiographie: al-Sirat al-dhatiyyah (2006), pp.11-14.

- Colosio, Stefano, 'Contribution a l'étude d'Ibn Khaldoun', Revue du monde musulman, 26 (1914): 318-38.

- Dale, Stephen Frederic, 'Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian', International Journal of Middle East Studies, 38 (2006): 431-51.

- Dhaouadi, Mahmoud, 'The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought', Islâm Arastirmalari Dergisi: Turkish Journal of Islamic Studies, 2 (1998): 23-47.
- Enan, Mohammad Abdullah, Ibn Khaldun: His Life and Works (Kuala Lumpur: The Other Press, 2007).
- Engels, Frederick, 'On the History of Early Christianity' in Karl Marx and Frederick Engels, On Religion (Moscow: Progress Publishers, 1975).
- Ferrero, Gugliemo, 'Un sociologo arabo del secolo XIV: Ibn Kaldoun , La Riforma sociale, 6 (1896): 221-35.
- Fischel, Walter J., Ibn Khaldun and Tamerlane (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952).
- Fischel, Walter J., Ibn Khaldun in Egypt - His Public Functions and His Historical Research (1382-1406): A Study in Islamic Historiography (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967).
- Fleischer, Cornell, 'Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth-Century Ottoman Letters', Journal of Asian and African Studies, 18/3-4 (1983): 198-220.
- Flint, Robert, History of the Philosophy of History (Memphis, TN: General Books, 2010 [repr.of 1893 edn]).
- Gellner, Ernest, Muslim Society (Cambridge: Cambridge

University Press, 1981).

- Ghazanfar, S.M., 'History of Economic Thought: The Schumpeterian Great Gap, the Lost Arab-Islamic Legacy, and the Literature Gap', Journal of Islamic Studies, 6/2 (1995): 234-53.

- Gibb, H.A.R., 'The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 7 (1933): 23-31.

- Gköyay, Orhan âil, 'Kâtib Celebî, Islâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfú, 2002), xxv.36-40.

- Gråberg, Chevalier Jacob Graf von Hemsö, 'An account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldún', Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 3/3 (1834): 387-404.

- Gumplowicz, Ludwig, Soziologische Essays: Soziologie und Politik (Innsbruck: Universitäts-Verlag Wagner, [1899] 1928).

- Hodgson, Marshall G.S., The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago & London, 1974), vol.2.

- Hosseini, Hamid, 'The Inaccuracy of the Schumpeterian Great Gap Thesis' in S.M.Ghazanfar, (ed.), Medieval Islamic Economic Thought (London & New York: Routledge Curzon, 2003), pp 108-26.

- Hosseini, Hamid S., 'Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and Their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap' in Jeff E.Biddle, Jon B.Davis, Warren J.Samuels (eds.), A Companion to the History of Economic Thought (Malden, MA: Blackwell, 2003), pp.28-45.

- Brunschvig, R., art. 'Tunisia', E.J.Brill's First Encyclopaedia of Islam (Leiden: E.J.Brill, 1987), 847-68.

- Hussein, Taha, Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris: A.Pedone, 1918).

- Ibrahim, Hilmi, 'Leisure, Idleness and Ibn Khaldun', Leisure Studies, 7/1 (1988): 51-7.

- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد، بدائع السلك في طبائع الملك (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٦م).

- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرىٰ، ١٩٥٣م).

- Irwin, Robert, 'Toynbee and Ibn Khaldun', Middle Eastern Studies, 33/3 (1997): 461-79.

- الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبيين وأخبارهم (ت.سيد أحمد صقر، بيروت: دار المعرفة، ب.ت).

- Issawi, Charles, 'Introduction' in An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406) translated and arranged by Charles

Issawi (London: John Murray, 1950).

- Issawi, Charles, The Economic History of Iran, 1800-1914 (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

- James, Preston E.and Geoffrey J.Martin, All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas (New York: John Wiley & Sons, 2nd edn., 1981).

- Kâtib Celebî, Düstürü l-amel li-islahi'l-khalel (The Mode of Procedure for Rectifying the Damage) (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanligi Yayinlari, 1982).

- Katib Celebî, Kashf alZunun 'an asami al-kutub wa-l-funun (Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum) (ed.G.Flügel; Leipzig: Typis Frider.Chr.Guil. Vogelii£London: Richard Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 7 vols., 1835-58).

- Katsiaficas, 'Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century', New Political Science, 21/1 (1999): 45-57.

- Keddie, Nikki R., Class Struggle and Political Power in Iran since 1796', Iranian Studies, 11 (1978): 305-30.

- ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٧٣-٧٤).

- خيري، مجد الدين عمر، تأسيس علم الاجتماع: إشكاليات الموضوع والمنهج عند ابن خلدون وأوجست كونت وإميل دوكهايم، دراسات، ٢٨/ ٤ (عمان، ١٩٩١م)؛ ١٨٥.

- von Kremer, Alfred, 'Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche', Sitzunsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosoph. -histor.Klasse, 93 (Vienna, 1879): 581-634.Translated into English by S.Khuda Bukhsh, 'Ibn Khaldûn and His History of Islamic Civilization', Islamic Culture, 1 (Hyderabad, 1927): 567-607.
- Lacoste, Yves, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World (London: Verso, 1984).
- Lakhsassi, Abderrahman, 'Ibn Khaldun and the Classification of the Sciences', The Maghreb Review, 4/1 (1979): 21-25.
- Lambton, A.K.S., Qajar Persia (London: I.B.Tauris, 1987).Mahdi, Muhsin.Ibn Khaldûn's Philosophy of History (London: George Allen & Unwin, 1957).
- Marx, Karl and Friedrich Engels, On Colonialism (Moscow: Progress Publishers, 1959).
- Maunier, René, 'Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIVe siècle', Revue internationale de sociologie, 23 (1915): 142-54.
- Merad, 'Ali, 'L'Autobiographie d'Ibn Khaldûn', IBLA (Institut des Belles Lettres Arabes), 19/1 (Tunis, 1956): 53-64.
- Morris, James Winston, 'An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism', Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 8 (2009): 242-91.

- Nasr, Seyyed Hossein, Islamic Science: An Illustrated Study (London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976).
- Nassar, Nassif, 'Le Maître d'Ibn Khaldun', Studia Islamica, 20 (1964): 103-14.
- Nicholson, Reynold A., A Literary History of the Arabs (Cambridge: Cambridge University Press, [1907] 1966).
- Oppenheimer, Franz, System der Soziologie (Jena: Fischer, 1922-25 [Stuttgart, 1964]).
- Ortega y Gasset, José, 'Abenjaldún nos revela el secreto', Revista del Instituto Egicio de Estudios Islámicos en Madrid, 19 (1976-78): 95-114 First published in El Espectador, 7 (1934): 9-53.)
- Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997).
- Osman Bakar, 'Traditional Muslim Classifications of the Sciences: Comparative Notes on Qutb al-Din al-Shirazi and Ibn Khaldun'. Paper presented at the International Conference on Ibn Khaldun's Legacy and its Contemporary Significance, organized by the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), November 20-22, 2006, Putrajaya.

- Oweiss, Ibrahim M., 'Ibn Khaldun, the Father of Economics', http://www9.george\own.edu/faculty/imo3/ibn.htm Last accessed 12 July 2012.
- al-Qushayri, Principles of Sufism (transl.B.R.von Schlegell; Oneonta: Mizan Press, 1990).
- Rabi', Muhammad Mahmoud, The Political Theory of Ibn Khaldun) Leiden: E.J.Brill, 1967).
- Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Rosenthal, Erwin I.J., 'Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa', al- Andalus, 20 (1955): 75-85.
- Rosenthal, Franz, 'Translator's Introduction in Ibn Khaldun, The Muqaddima: An Introduction to History (London: Routledge &Kegan Paul, 1967), xxix-lxvii.
- Sarton, George, A Guide to the History of Science: A First Guide for the Study of the History of Science With Introductory Essays on Science and Tradition (New York: The Ronald Press Company, 1952).
- Sarton, George, Introduction to the History of Science (Baltimore, MD: Williams & Wilkins Company, 1962: Carnegie Institution of Washington Publication no.376).
- Schmidt, N., Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and

Philosopher (New York: Columbia University Press, 1930).

- Schumpeter, Joseph A.History of Economic Analysis (New York: Oxford University Press, 1954).

- Simon, Heinrich, Ibn Khaldun's Science of Human Culture (Lahore: Sh.Muhammad Ashraf, 1978).

- Spengler, Joseph J., 'Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun,' Comparative Studies in Society and History, 6£3 (1963-64): 268-306.

- Syrier, Miya, 'Ibn Khaldun and Islamic Mysticism', Islamic Culture, 21 (1947): 264-302.

- Talbi, M, 'Ibn Khaldun', The Encyclopaedia of Islam, (Leiden: E.J. Brill, new edn., 1971), iii.825-31.

- Thomas, Lewis V.A Study of Naima (ed.Norman Itzkowitz; New York: New York University Press, 1972).

- Tibawi, A.L., Philosophy of Muslim Education', Islamic Quarterly, 4/2 (1957): 78-89.

- Tomar, Cengiz, Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World', Asian Journal of Social Science, 36/3-4 (2008): 590-611.

- Toynbee, Arnold J., A Study of History (London: Oxford University Press, 1935), vol.3.

- Turner, Bryan S., Marx and the End of Orientalism (London: George Allen & Unwin, 1978).

- Weber, Max, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (Berkeley: University of California Press, 2 vols., 1978).
- Wittek, Paul, 'Les role des tribus turques dans l'empire Ottoman' in Wittek, La formation de l'empire Ottoman (London: Variorum Reprints, 1982).