دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية: العمران والعقل الخلدونيّ أنموذجاً

أحمد إبراهيم منصور*

المقدمة:

يعالج هذا البحث مسألة العمران والمعاش عند ابن خلدون، في ضوء التسخير والعمل للانشغال بالمحيط، وما وفره التسخير من موارد مقابل الإنسان "المورد البشري"، الذي تعد طاقاته الإبداعية في استخدام الفكر واليد؛ لخلق الوسائل التي تعينُه على استغلال الموارد الطبيعية وقوانينها. وفي هذا نجد أن ابن خلدون قد حدد العقل بكونه قاصراً عن إدراك المطلق، فسلطان العقل ليس شاملاً، ولكنه -في حدوده الطبيعية- سلطان مطلق، وبذلك اختلف مع عدد من الفلاسفة، الذين يرون في العقل طاقة جبارة، يمكن بوساطتها إدراك اللامتناهي.

لقد وضع ابن خلدون العقل في مجال العمل، وأبعده عن صيغ التأمل الميتافيزيقي؛ لأن صانعي التاريخ هم أناس العمل، أي: الذين ينقلون البشرية من طور التوحش والبداوة إلى طور التحضر، وهذا لا يتم إلا عن طريق الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات. وهكذا رسم ابن خلدون، علاقات بنيوية لكل طور من أطوار التجمعات البشرية، محدداً نوع الحضارة ووسائلها، سواء ما يخص الفعاليات الاقتصادية، أم ما يخص الفعاليات السياسية، مؤطرة بالدولة؛ لينتهي إلى نتيجة مهمة وهي: أنه في طور التحضر، لن تكون هناك أهمية للموارد الاقتصادية إلا بقدر تخصيصها. والإنتاج لن يكون طبقاً للحاجة فحسب، بل طبقاً لحاجة التبادل بصيغ قوانين السوق وفعالية التجارة، كما أن اجتماع الناس، لا يكون بدلالة أرحامهم (القربى)، بل بدلالة المكانة التي يشغلونها في شكل تقسيم العمل.

---

* دكتوراه فلسفة في الفكر والاقتصاد الإسلامي، أستاذ الاقتصاد في كلية الإدارة والاقتصاد في جامعة الموصل/ العراق، ahmadalmansoo2000@yahoo.com

أولاً: العقل عند ابن خلدون:

إن العقل، في صميمه، جوهر مجرد؛ أي: ملكة تهتم بالشمولية والتنظيم، وتبدو هذه الملكة في القدرة على رد قواعد الفهم إلى الوحدة وفقاً للمبادئ. ولكن كيف يمكن للعقل أن يولّد المبادئ؟! لأن هذا الفعل يعدّ ضرباً من ضروب التأمل. وعلى هذا فليس من الضروري أن يكون العقل كلياً من حيث الشمول؛ أي عقلاً مجرداً، ولكن عليه أن يكون عملياً؛ فالعقل العملي هو الوحيد الذي يقدر على إحداث واقع موضوعي.(١) وبذلك سوف نواجه مسألتين في غاية التعقيد للنشاط العقلي هما: الإدراك الحسي والتصور، أي تداعي الصور وتداعي الأفكار. وهناك جانب آخر يبدو فوق التصور، ويتبلور في كيفية وقوفنا إزاء أفكار أكثر تعقيدا ذات مستوى أعلى، مثل: فكرة المطلق (اللامتناهي)؛ إذ نستطيع أن نتصور فكرة المطلق، ولكننا لا نستطيع أن نفهم هذا المطلق على حد قول ديكارت.(٢)

ويبقى هذا الكلام دائراً في نطاق ما هو منجز في الفكر الغربي في تحديد نطاق العقل ومجالات إبداعه، وتحديداً في مطلع القرن الرابع عشر؛ إذ فتح هذا العصر باباً واسعاً للصراع بين الكنيسة ومرجعيتها بشأن تحديد المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الذي بشر بانحسار وتفكك دور الكنيسة بعدما كانت تحدد ما هو حلال أو حرام من فعاليات الحياة. وبما أننا في صدد دراسة إبداع عقلي لمفكر، أسهم في ترسيخ المنهج العقلي الإسلامي، وجب علينا استطلاع خريطة العقل كما وردت في القرآن الكريم والسنة، النبوية المطهرة، وإبداعات المفكرين المسلمين؛ للوقوف على المنجز العقلاني لابن خلدون، وأثره في دراسة الظاهرة الاقتصادية؛ للتعرف على مدى إسلامية منهجه. وقد يكون اضطراب المفاهيم وتحديدها من أخطر ما تواجهه أمة من الأمم، وأخطر مظاهر هذا الخلل والاضطراب ماثل في استعارة مفاهيم (الغير) في فهم

(١) بوترو، إميل. **فلسفة كانط**، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص٣٣٨-٣٣٩.

(٢) فال، جان. **الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر**، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: دار الكتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، ص٢١.

(الأنا) الحضاري، وتحديد تصوره للعالم والإنسان والحياة؛[٣] لذا وجب الابتداء بالقرآن الكريم في تحديد معنى العقل.

والعقل، كما هو محدد في القرآن الكريم، محدود وقاصر عن إدراك المطلق. والخطاب في القرآن الكريم موجه لقوم يعقلون، ومن هم في قياسهم. ويمكن أن نتمثل قصور العقل في قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولا﴾، (الإسراء:٣٦-٣٧) أي أن الشرط في استخدام العقل هو العلم المسبق بالواقع الموضوعي، ومع هذا فإن قصور هذا العقل ماثل في ﴿لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً﴾، وذلك في اكتشاف القوانين الطبيعية والسياسية والاقتصادية في ضوء المرجعية العقائدية؛ لأن هذا الكشف مستمر بوساطة هذا العقل، وكونه قاصراً يعني: استمرارية الكشف والتطور، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ لأنه يعمل في حدود المحيط وبطاقة ما بُرمِج له.

ويقترن العقل في السنة النبوية الشريفة بالحكمة اقتراناً تاماً، ويتضح هذا في قوله ﷺ (الحكمة هي الإصابة في غير النبوة)، أي أن العقل يمكنه الوصول إلى العلوم عدا النبوة؛ لأن علم الأنبياء عن طريق الوحي، وفي هذا -أيضاً- تحديد للعقل البشري في قصوره عن إدراك المطلق، فنجد أن لصيغ الآيات الكريمة التي تبدأ بـ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ﴾ إجابات تفصيلية، يمكن أن نستشفها من الحديث عن الروح والساعة، فهذه الأمور لا يمكن للعقل البشري المبرمج لإدراك المحيط فحسب أن يدركها، فهي ليست ضمن هندسة عقله، بل عليه الانشغال بالمحيط ومنه (الشأن الاقتصادي)، في ضوء: الإيمان، والتوحيد، والعدل؛ ليكون قادراً على التغيير والبناء، فيكون سعيداً في الحياة الدنيا، ومقبولاً في الحياة الآخرة.

(٣) الفارس، جاسم. نحو مفهوم علمي للاقتصاد الإسلامي، **مجلة تنمية الرافدين**، عدد ٥٣، (١٩٩٨م)، ص٢٣٥.

وفي ضوء هذه الرؤية نستطيع القول: إن العقل البشري قاصر عن إدراك الغيب، وهذا القصور هو سر تطور العقل البشري منذ فجر الخليقة وحتى الآن، كما أن هذا القصور في الإدراك جعله فاعلاً فيما سُخِّر له؛ لاكتشاف أسرار الحياة من مظاهر الحضارة وتفاصيلها ، وما هذه الحضارة إلا التفاصيل وتراكمها عبر الزمن.

العقل عند ابن خلدون هو استخلاص الأساس الذي أقامه عليه في تحديد بناء علم العمران في إطارين: الأول: سوسيولوجي، من حيث إنه عَرْض لظاهرات ثقافية في التاريخ العربي الإسلامي، والثاني: فلسفي؛ لتحديد مناهج العلوم التي استعرضها.(٤) وبذلك رأى أن العقل غير قادر على الذهاب في كل الاتجاهات لتكوين معرفة شمولية، أو كما سمّاه في المقدمة بـ "العلم المحيط،"(٥) فسلطان العقل ليس شاملاً، ولكنه في حدوده الطبيعية سلطان مطلق؛(٦) إذ يرى أن انشغال العقل البشري بمسألة فلسفة المطلق هو تعطيل للعقل. وأن متابعة العقل بسلسلة السببية للوصول إلى المسبب الأول تبدو قاصرة بقصور العقل وقانونه؛ لأن الوجود أغنى وأوسع بكثير من قدرة العقل على الإحاطة به، لهذا يطلب الاعتماد على المجال المشروع للعقل؛ لبناء معرفة أكيدة،(٧) وهذا الأمر يدخل في تنظيم العلاقة المحكومة بالشرع.

وبهذا القصور الذي حدده ابن خلدون لنشاط العقل نتلمس مشروعاً لنقد العقل النظري؛ إذ استطاع من خلال هذا النقد أن يسعى إلى تقديم الصيغة البنيوية للمقدمة، وأن يطرح مشروع العقل البشري (العقل العملي)، متمايزاً عما ورد في نقد (عمانوئيل كانط) للعقل المجرد؛ لأن إشكالياتها لا تشترك مع إشكاليات الفكر الخلدونيّ، فالصيغة البنيوية للمقدمة تعتمد على إعطاء ابن خلدون لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً.(٨)

(٤) نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨١م، ص٦٦.
(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ص٣٧٩-٣٨٠.
(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨١.
(٧) بدوي. فاطمة. **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدونيّ والفكر الغربي**، بيروت: جروس برس، ص٣٤.
(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤.

وتعتمد أولية الدولة والعمران، على ركيزة أساسية هي التاريخ، والتاريخ عنده ليس الملاحم والأساطير التي تتسم بالمبالغة والتهويل لحدث صغير، ربما حدث وربما لم يحدث، بل التاريخ الذي صنعه أناس العمل بشكل فعلي، وبذلك تكتمل البنية الاجتماعية الكلية، التي لا يمكن للعقل الفاعل والعملي، إلا العمل في ميدانها، بهذه الواقعية؛ إذ الوجود مستقل عن المعرفة الحالية. وبهذا فقد نظر ابن خلدون إلى العقل، ورسم له أبعاداً تحركه بعيداً عن إغراقه في مسائل الميتافيزيقيا التي لا جدوى منها في الوصول إلى الحقيقة. وكانت المرجعية المتمثلة في العقيدة حاضرة، في أن يعمل العقل في نشاط المحيط (العمران والمعاش)، أي أن على العقل الانشغال بأمور الدنيا. وفي هذا أصداء لصوت ابن رشد، في تحديد كل من نشاط العقل والشرع؛ ليضع الإنسان في موقع المسؤول عن شؤونه الحياتية، دون أن يبتعد عن إيمانه العميق بخالقه وبخالق هذا العقل.(٩)

ثانياً: مصادر المعرفة عند ابن خلدون:

كانت أسرة ابن خلدون عظيمة الشأن، فقد تبوأت مكانة رفيعة منذ أن قدمت إلى بلاد الأندلس مع الفاتحين العرب ضمن جند اليمن، و لم تزل كذلك حتى أفل نجمها، فهو يقول: "لم يزل بنو خلدون بإشبيلية سائر أيام بني أمية إلى أزمان الطوائف، وانمحت عنهم الإمارة بما ذهب لهم من الشوكة."(١٠) وكانت هذه الأسرة، بفضل سعة أحوالها ونفوذها، تغذّي نفوس أبنائها بالشعور بالعظمة، وتوفر لهم الشروط الضرورية لنموهم العقلي والثقافي؛ ليديموا الصلة بإرث الأجداد السياسي والثقافي.(١١)

وفي ضوء هذا التقليد الأسري لابد لهذا الفتى أن يتلقى تعليماً مكثفاً في علوم الدين واللغة والأدب، فقد تعلم هذه العلوم تحت إشراف شيوخ مشهورين، وهكذا

(٩) بدوي. **علم اجتماع المعرفة**، مرجع سابق، ص٣٤.

(١٠) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، نشر محمد بن تاويت، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١م، ص٨.

(١١) نصار. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٥.

درس القرآن الكريم، والحديث، وجزءاً مهماً من الفقه المالكي.(١٢) وكان أستاذه المفضل، محمد بن إبراهيم الآبلّي، صاحب الفضل الأكبر في فتح آفاق جديدة للتفكير العقلي لديه، مساهما بذلك في بناء شخصيته ثقافياً وموسوعياً. ولا يخفى أثر هذا إذا ما علمنا أن الآبلي كان شارحاً ومكمِّلاً للفلاسفة العقلانيين العظام، أمثال: ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، والرازي؛ لتؤدي ثلاث سنوات من الدرس والتحصيل الفلسفي إلى تكوين عقلاني فريد.(١٣)

إن هذا التشكيل الطريف، على مستوى العائلة، والانتماء الأسري، وإرث مجد غابر، فضلاً عن إحكامه لدروس الدين واللغة والأدب، وتتويج هذا كله بدروس الفلسفة، أدى إلى جدل داخلي عند ابن خلدون؛ لبزوغ أطر جديدة لفن قديم؛ إذ اعتمد تقنية الأولين، وابتدع منهجاً جديداً لتفسير التاريخ، وكأنه يؤرخ لنفسه ولمجد أسرته في التحول والأطوار، وهذا الفن هو العمران البشري والاجتماع الإنساني.(١٤)

وهكذا، فإن علم العمران هو مجال البحث العقلي،(١٥) فالحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً؛ لأنها مجتمعة من صنائع.(١٦) ومن هذا المفتتح علينا أن نتتبع كيف يفكر ابن خلدون في استخدامه العقل وتقنياته في تقديم علم العمران، وهنا يقع الاختلاف مع من كتب عن ابن خلدون وفق المناهج الغربية. ففي حياته الشخصية كان أشعري السلوك؛ إذ يعتقد أن العقل قاصر عن إدراك الغيب.(١٧) وفي حياته العملية يعول على الشرع وحده.(١٨) أما في حياته العقلية وفي تآليفه خاصة، فإنه معتزلي التفكير، يعتمد العقل والأقيسة المنطقية.(١٩)

(١٢) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**، مرجع سابق، ص١٧-٢٠.

(١٣) لاكوست، إيف. **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، ط٢، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨م، ص٤٩.

(١٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(١٥) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: دار النشر للطباعة والتوزيع، ١٩٨٥م، ص٢٠١.

(١٦) صالح،محمد. الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر، عبد الرحمن بن خلدون، القسم الثالث، **مجلة القانون والاقتصاد**، القاهرة، عدد ٦، السنة الثالثة، ١٩٣٣م، ص٧٧.

(١٧) فروخ، عمر. **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص٦٩٤.

إنه أشعري؛ لأنه يعتقد أن أفعال العباد مخلوقة لله.[٢٠] وهذا دليل على أن العقل قاصر عن إدراك المطلق، والكسب في هذا السياق يكون في تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة.[٢١] أي أن الإنسان قادر على كسبه وإن لم يستطع خلق عمله.[٢٢] والمتأمل لمخطط البنية العقلية في مجال العمران عند ابن خلدون يجده لا يعمل خارج الإيمان، وهذا تأكيد على إسلامية منهجه، فالله –تعالى– هو مصدر الخلق.

ويترجم التعويل على الشرع في حياته العملية إيمانه المطلق بقصور العقل واختلاف قوانينه عن قوانين العقل عند الفلاسفة؛ إذ الواقع أو الوجود أوسع وأغنى بكثير من العقل.[٢٣] فضلاً عن أن الاتساق والتناغم بين الشرع والوجود هو الدافع إلى تسخير العقل لعلم العمران. فَقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي.[٢٤] والمقدمة التي قال عنها إنها مختصة بعلم العمران وأبحاث المعاش نجدها مقيدة بالشريعة في كل الميادين التي نسميها اليوم: (أخلاقاً اقتصادية)، لكنه لا ينسى العلوم الحكمية وإسهاماتها في تدقيق بعض الأفكار، مثل: التعاون، وتقسيم العمل.[٢٥]

وقدّم ابن خلدون آراءه في العمران والمعاش، بإطار عقلاني فريد؛ إذ كان اعتماد العقل والنظر العقلي ديدنه. ولعل ابن خلدون كان أمام أمر معقد؛ بسبب تداخل الفلسفة مع علم الكلام على طريقة المتكلمين المتأخرين الذين يتزعمهم فخر الدين بن

(١٨) المرجع السابق، ص٦٩٤.

(١٩) المرجع السابق. ص٦٩٤.

(٢٠) بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م، ج١، ص٥٥٥.

(٢١) المرجع السابق. ص٥٥٥.

(٢٢) الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٢٣٠.

(٢٣) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٢٠١.

(٢٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٢٥) امزيان، عبد المجيد. **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص٦٣.

الخطيب الرازي،[٢٦] وهنا يثار سؤال حول كون ابن خلدون معتزلياً في تآليفه، وأن أصحاب الاعتزال هؤلاء كانوا قد التقوا بالفلسفة. فهل كان نقلهم نقلاً ميكانيكياً جامداً، أو كان نوعاً من التفاعل والانصهار الداخليين، أي: من داخل حركة الفكر الإسلامي؟! ويبدو أن الأمر الثاني هو الذي حصل، بفعل احتكام أهل الاعتزال إلى العقل والتعويل عليه.[٢٧]

وفي حقيقة الأمر أن ابن خلدون لا ينتمي إلى تيار فكري بعينه، فقد استوعب كل هذه التيارات؛ لذلك جاء موقفه موقفاً نقدياً، فالعقل قاصر في اللحظة الراهنة، مع كونه سلطاناً مطلقاً في حدوده الطبيعية، إلى جانب تهافت الأساس الذي يقوم عليه النظر اللاهوتي الميتافيزيقي.[٢٨] وهذا أدى إلى الواقعية العقلانية في التعامل مع المحيط، فالمستقبل متغير حتماً بفعل إعمال العقل المترجم إلى عمل (إنَّ صانعي التاريخ هم أناس العمل)، والكسب هو قيمة الأعمال البشرية،[٢٩] وهو قول واضح في التأكيد على القيمة في العمل.

وهكذا يتغير العالم طبقاً لنواميس خالقها: الله، وفاعلها: البشر، فَنِحلة معاشهم اليوم، ليست كما كانت بالأمس، وهي بالتأكيد ليست كذلك غداً، فهو يقول: "اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."[٣٠]

---

(٢٦) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢٧) مروّة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨م، ج١، ص٦٨٢ بتصرف.

(٢٨) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٧١.

(٢٩) دلو، برهان الدين. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢١.

(٣٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧.

وبذلك نجد أنفسنا أمام منهج تجريبي مبني على معرفة للأسباب؛ حتى يمكِّنه ذلك من كشف قوانين ونواميس حركة التاريخ ضمن اجتماع الناس؛ لإنتاج معاشهم في نطاق نظام اجتماعي له سلطة، وهذا هو مجال عمل العقل بالإبداع والتطور. "فعلى الرغم من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان، إلا أن كلامنا في وظائف المُلك والسلطان ورتبته إنما بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع."(٣١) ولا يعني هذا تنكر ابن خلدون للشرع ودعوته إلى تعطيله، أي: أنه يبدأ من قول الرسول الكريم ﷺ (العلماء ورثة الأنبياء)، ومعناه أن العلماء هم العقل الذي تفكر به الأمة؛ لذلك فهو يقول: "اعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد، وما احتفَّ به إنما جعلوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال والعبادات والقضاء في المعاملات، يقضونها على ما يحتاج إلى العمل بها، هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بالقليل منها."(٣٢)

لذلك نراه يمايز بين العقول المفكرة للأمة، فالعابد أحق بالوراثة من الفقيه الذي ليس بعابد؛ لأن العابد ورث صفة، والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً، إنما هو صاحب أقوال.(٣٣) وفي هذا يقدم لنا ابن خلدون مأساة الأمة من خلال العقول المفكرة لها، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا؛ إذ تدهور العمران بسبب تدهور نحلة الناس لمعاشهم؛ وذلك بسبب فساد الخطط الدينية.(٣٤)

وهكذا لا يبدو الغرض من المقدمة التحقق من تطبيق الأحكام الشرعية بشكل مطلق، والتعامل مع النصوص بشكل سكوني، "إنما نتكلم في ذلك بما تقضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني، والله الموفق."(٣٥) فالمقدمة معنية في جانب منها، بكيفية عمل العقل في مجال العمران وكسب المعاش وفق إطار اتسم بالواقعية؛ أي: لما هو

(٣١) المرجع السابق، ص١٨٦.
(٣٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٧٧.
(٣٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣٥) المرجع السابق، ص١٨٦.

موجود أصلاً على الأرض من نظام، ينظم كل الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ لأن التفكير في المعرفة التاريخية يبقى مثقلاً بعلاقات مع الواقع الحي بقدر ما يتمتع بأصالة عينية.(٣٦) لذلك مثّل رصد المعرفة، من خلال الواقع الحي، وعلاقة هذا الواقع بالمحيط، في حقبة تاريخية، جزءاً من قلق الأمة جراء التشرذم والتراجعات في مجالات واسعة من فعاليات الحياة، أي أن هناك تطوراً قلقاً مشوباً بعدم وضوح الرؤية المستقبلية إلا على صعيد الإنتاج المادي، ولما "تناقص الدين في الناس، وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم جاء الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة، وخلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سَوْرة البأس فيهم."(٣٧) فالوقائع الاجتماعية، ومنها الفعاليات الاقتصادية، تفسرها الواقعة التاريخية بمعيار العقل، وكلما كان هذا المعيار مقارباً للشرع، ومتناغماً معه، كان إيقاع الحياة أكثر هدوءاً وأكثر عدلاً.

ثالثاً: موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة:

كانت المقدمة الأولى لعلم العمران، وما يتبعه من الكسب والمعاش، تحديد الحدود لعمل العقل، وحتى يوضع العقل في مجال نشاطه الطبيعي، لا بد من الاعتراف بقصوره، وهذا سر التراكم المعرفي الإنساني منذ بدء الخليقة وحتى اللحظة، "فالعقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها."(٣٨) وهذا مختص بالمحيط المحسوس؛ "لأنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوءة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك، مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال."(٣٩) فالعقل مخلوق، وطالما هو مخلوق فهو ناقص. والعقل من حيث تصميمه وهندسته يمر بأطوار، "فهو يقف ولا

(٣٦) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص١٢٩.
(٣٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٠.
(٣٨) المرجع السابق، ص٣٦٤.
(٣٩) المرجع السابق، ص٣٦٥.

يتعدّى طوره."[٤٠] وحتى تكون الحياة بعيدة عن الملل والرتابة، دافعة الإنسان إلى العمل من أجل هدف خَلْقه، لا بد من أطوار لهذا العقل، لكن هذه الأطوار هي في حدود الهندسة الربانية لهذا العقل، وهنا نعود إلى كونه ناقصاً في إدراك المطلق، وأن الأطوار مختصة بالمحيط وقوانينه، وقد بيّن ابن خلدون أن نشاط العقل سيكون واقعاً في مقامين هما: الحال، والاتصاف، فالحال قد يكون متأتياً من العادة، لكنه دون الاتصاف، وهذا مفسدة للعمران، فالعلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع.[٤١]

وهنا نجد أن النشاط العقلي للإنسان طبقاً لابن خلدون، محكوم بمنظومة سيطرة مركزية صالحة للعمل والتطبيق على مر الزمن. وفي ضوء انتقال العقل من طور إلى طور، حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وهذه المنظومة هي الشرع، والكمال عند الشارع ليس الحال، إنما الاتصاف، وهو السلوك. فالعمل عبادة عندما يكون نشاط العقل البشري منضبطاً بقواعد الشرع؛ "إذ المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، إنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس."[٤٢] وبذلك فالنشاط البشري، فكراً وعملاً في ضوء الشرع، هو تدقيق قدراته الحقيقية في اكتشافه قوانين الوجود. وبذلك يقدم ابن خلدون حلاً لمعضلة طالما شغلت علماء الكلام، وشغلته هو شخصياً في ضوء طروحاته عن بطلان الفلسفة. إذاً، الفلسفة الحقيقية للعقل البشري "لا من حيث النظر في الله ﷻ، بل من حيث النظر في الوجود بما هو موجود."[٤٣] وهو هنا يسعى إلى إرجاع السببية إلى مستوى الظاهر من الكائنات، وعمل العقل إلى مستوى الحادثات المدركة بالحواس.[٤٤]

(٤٠) المرجع السابق، ص٣٦٥.
(٤١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٦٥.
(٤٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٣) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٨١.
(٤٤) المرجع السابق، ص١٠٧.

رابعاً: الانشغال بالمحيط (الوجود):

هناك سؤال يطرح نفسه وهو: لماذا الخلق، والإنسان، والموارد؟ من حيث الحقيقة الدينية خلقت الموارد قبل الإنسان، وذلك وفقاً لقوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة:٣٠) ويفسر البيضاوي معنى الخلافة بأنه: عمارة الأرض، وسياسة الناس.(٤٥) ولكن عند تدبر قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُون﴾. (الذاريات:٥٦) نجد أن سبب خلق الإنسان شيء أسمى ماثل في العبادة وتسبيح الباري ﷻ في المقام الأول. ومن هنا كان التسخير أولاً، ثم جاء الإنسان، حتى يكون مستخلفاً فيما وضع في يده من موارد، وفي هذا السياق يرى ابن خلدون أن سبب العمران هو: "أن الله سبحانه خلق الإنسان، وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها، إلا بالغذاء. وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله."(٤٦) وسياقاً على ذلك، فإن الوجود الإنساني هو لغاية سامية، هي التوحيد، وحتى يقدر الإنسان على أن يؤدي هذه المهمة، لا بد من السعي لما سُخِّر له من الموارد لكسب عيشه، فمثلما تعددت أشكال الموارد في الطبيعة بقدرة الله ﷻ، فقد تعددت كذلك نشاطات الإنسان وتخصصاته، وتنوع –أيضاً– تقسيم العمل؛ إذ "إن قدرة الواحد في البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته، ولو فرضناه منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم."(٤٧) وبذلك لا بد من تقسيم العمل بين البشر، كل حسب رغبته في العمل، من خلال ما هو متاح من الموارد حتى تستقيم الحياة، ومن موجبات الاجتماع الإنساني كذلك: توفر الأمان؛ إذ "يحتاج كل واحد منهم –أيضاً– في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه."(٤٨) وهكذا فإنه كلما زادت مقدرتنا على استشراف المستقبل سوف نتوقع تقسيماً أكثر تفصيلاً للعمل، ولتخصيص الموارد، وسيكون ذلك من خلال إبداعات الإنسان عن طريق "الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات"،(٤٩)

(٤٥) البيضاوي. **تفسير البيضاوي**، ص٤٧.
(٤٦) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٤٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٤٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وبذلك سوف تستمر الحياة من خلال إعمال العقل بوساطة العمل، فالمتغيرات الدنيوية من خلال العمران سوف تتناغم على نحو إيجابي، أو سلبي مع ثوابت العقيدة، طبقاً للنظام السياسي لأي مجتمع، فاعلم "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط، قبل الحاجي والكمالي."(٥٠) ومن خلال هذه العلاقة البنيوية بين البشر (مجموعة من المنظومات السياسية والثقافية والاقتصادية) المختومة بطابع الحضارة نجد أن هذا المفهوم غير مقتصر على نمط من الحياة تختص به المدن؛ إذ إن مفهوم الحضارة ينطلق ابتداءً من العلاقة بين البشر والموارد صعوداً، وبين الموارد، القطب الثاني للعلاقة البنيوية، وطرائق تحصيلها، سواءً أكان التحصيل بلا عمل، أم استخراجاً، أم تحويلاً وتشكيلاً، وسواءً أكانت هذه العلاقة في ظل مجتمع البداوة أم مجتمع التحضر.

والعمران عند ابن خلدون يتحدد بثلاثة مستويات بنيوية، هي: المعاش (طريقة كسب العيش)، والمُلك(ولادة السلطة)، والعلوم (العلوم والفنون). ويمكن أن نجد كل هذا في المجتمع البدوي أو الحضري.(٥١)

وحتى توضع المقدمة في إطارها الصحيح، فهي وصف للماضي على نحو شمولي، في منظور إنساني مع الخصوصية الإسلامية أولاً، ثم رصد للحاضر ثانياً، بوصفه واقعاً

(٥٠) المرجع السابق، ص٩٥.

– نود الإشارة هنا إلى محاولة إضفاء لبوس المادية التاريخية من قبل الكثير من الكّتاب الماركسيين، من خلال مقارنة النص السابق المشار إليه مع مقولة كارل ماركس في مؤلفه (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) وهي: (إن نمط الإنتاج المادي يحدد بصورة عامة عمليات الإنتاج، والأنماط السياسية والفكرية للحياة)، فهل هي محاولة لمركسة ابن خلدون، وتمثل هذا الإضفاء في عدد من الكتابات، منها:

– برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ.

– طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة.

– إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون.

– وهذه الجهود لا تختلف عن جهود آخرين في إضفاء اقتصاد السوق أو المدرسة الكينيزية ومعطياتها على ابن خلدون، وهي كما يقول كلود ليفي شتراوس: (إن الأيدولوجية الماركسية الشيوعية والشمولية السلطة، ليست إلا حيلة من التاريخ؛ لتشجيع التفرنج المعجل للشعوب التي بقيت خارج هذه الحركة حتى زمن حديث). انظر: جورج قرم، **التنمية المفقودة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص١٢.

(٥١) جغلول، عبد القادر. **الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ترجمة: فيصل عباس، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠م، ص٤٨.

حاصلاً بكل دقائق التفاصيل، بعيداً عن الصيغ المثالية والوعظية، لذلك جاءت هذه الواقعية لتصف محيطين لمجتمع القرن الرابع عشر، هما: المحيط الاجتماعي، والمحيط الطبيعي.

فالمحيط الاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون كان النظام السياسي هاجساً تجريبياً له، فهو يستشعر تجربة الخروج من الجزيرة العربية إلى الفتوحات الإسلامية، وبناء الإمبراطورية الإسلامية، فالعصبية، ثم عصر أفول الدولة المترامية الأطراف، ووضع التشرذم، وعدم الاستقرار السياسي. أي: بدءاً من السُّنة المثالية، فمجتمع الخلافة أو عصر الإسلام الأول، وانتهاءً بالعصر الذهبي المفقود.(٥٢) وابن خلدون يؤمن بعصر إسلامي ذهبي، هو عصر الكمال الخلقي، والمساواة الاقتصادية في عهد النبيﷺ والخلفاء الراشدين.(٥٣)

وهذا ليس بغريب عنه وهو المالكي الأشعري؛ إذ مقياسه العقل والاستغناء عن المنطق المجرد وبناء المنطق الاستقرائي القائم على السير والنظر بعيداً عن دوائر الفلسفة، بوصفها وسيلة لمعرفة الواقع.(٥٤) أما عندما يستقرئ التاريخ فهو يرصد تراكم العمران منذ فجر الرسالة الإسلامية، وتكوين العصبية، إلى عصر ملوك الطوائف مغاربياً، ودويلات الإسلام مشارقياً. لذلك نراه، على صعيد النظام السياسي، وتكوين الدولة، يتشوق للقاء (تيمورلنك)؛ ليكون على مقربة من ولادة كيان جديد مبني على العصبية، ينطلق من عصر البداوة، فهو أمام تجربة تطبيقية لنظريته في المجتمع الوحشي على بدو آسيا الوسطى.(٥٥) وهنا نجده أمام تجربة سوف تضيف ملكاً إلى ملوك الدويلات الإسلامية أو سلطاناً آخر.

(٥٢) امزيان. **النظريات الاقتصادية**، مرجع سابق، ص٤٥.
(٥٣) المرجع السابق، ص٤٧.
(٥٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٥٥) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٤٥.

وتعدّ الكارثة (الديموغرافية) التي حاقت بالعالم، المتمثلة في الموت الاسود،[٥٦] حداً فاصلاً بين عصرين؛ إذ كان الموت الأسود أحد الدوافع عند ابن خلدون لكتابة تاريخه،[٥٧] وكان لهول الكارثة وقع عظيم على البشرية، فهو يصف ذلك الوباء بأنه: "ذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها، وبلوغ الغاية من مداها. تقلص عمران الأرض بانتقاص البشر، فضعفت الدول والقبائل، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والأنقاض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، واحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل."[٥٨] وهو من هذا الوصف يستشرف المستقبل، فهذا الخراب هو خلق جديد ونشأة مستأنفة. وعليه، لا بد من راصد يدوّن أحوال هذا الخلق، فهو شاهد عيان لكيان اجتماعي تبدلت معالمه بتبدل تكويناته البنيوية. فالكارثة (الديموغرافية) انعكست سلباً على النظام الاجتماعي، وسارت به نحو تكوينات رجعية لصالح علاقات إقطاعية، وحظوة في البلاطات للقبائل العسكرية، وامتيازات أميرية تضعف السلطة المركزية ، وتؤدي جميعاً إلى تراجع في الإيرادات، وزيادة في النفقات، وتؤذن بتلاشي الدول واضمحلالها، وتبدلات في جسد النظام الاجتماعي.[٥٩]

أما المحيط الطبيعي، فإنه يبدو، وفقاً للعمران الخلدونيّ، المجال الحيوي، وميدانه: فعاليات الإنسان لإنتاج أسباب بقائه، وطبقاً لتصور ابن خلدون للعقل وإعماله، سوف يبحث هذا العقل في المحيط ومعطياته في استغلال الموارد الاقتصادية بشكل بدائي: كالقنص، والصيد، والالتقاط، أو بالطور الحضاري: كالاستخراج، والتحويل. وبين هذين الطورين، وما بعدهما، تفصيلات تسفر عن قدرة العقل على الكشف

(٥٦) هو الطاعون الذي اجتاح العالم مبتدئاً بآسيا الوسطى سنة ١٣٤٥.
(٥٧) انظر: أومليل، الخطاب التاريخي، مرجع سابق، ص٨٨.
(٥٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٦.
(٥٩) لاكوست. **العلامة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٠٠.

والإبداع في حدود برمجته، فضلاً عن التعامل مع القوانين الطبيعية عقلياً، سواء كانت هذه القوانين عوامل مساعدة على استغلال الموارد، أو قيوداً على ذلك، وهو ما يسمى بصراع الإنسان مع الطبيعة، في انتصاراته أو إخفاقه، وفقاً لعقله القاصر والمحدود. وعلى هذا يمكن القول: إن مجال العمران هو مجال البحث العقلي، وله طبيعة وقوانين.(٦٠)

بدأ الإنسان بالتعامل مع المحيط الطبيعي منذ البدء، ولما كان الاجتماع الإنساني ضرورياً، والإنسان مدني بالطبع،(٦١) كان تجمعهم بدائياً؛ تحقيقاً لاستخلافهم في الأرض.(٦٢) لذلك سوف يبدو المحيط الطبيعي من خلال الفعل الإنساني (العمل)، شكلاً من أشكال الأنساق للنشاطات الاجتماعية – الاقتصادية، التي تتفاعل مع بعضها بقدر ما يستطيع العقل البشري الإفلات من الأسر السابق على المستوى الاجتماعي (العلاقات القبلية، وحياة البداوة، وإنتاج نماذج السلطة وفقا لهذه المعطيات)، كذلك على المستوى الاقتصادي، ويتمثل ذلك في مقدرته على تجاوز علاقات الإنتاج والتقدم في الإنتاج المادي، مؤطراً بما هو ضروري، وحاجي، وكمالي. وملامح هذا في المجتمعين: البدوي، والحضري، على النحو التالي:

– في المجتمع البدوي:

ما يميز هذا المجتمع في مرحلة البداوة أن السلطة أو رئيس القبيلة يجسد النسب السامي للقبيلة، وهناك غياب للعلوم والفنون، ووجود للقليل من الصنائع، التي تبدو ضرورية حتى تستقيم الحياة. وبناء عليه، سوف تتعامل هذه التجمعات البشرية ذات النظم السياسية البدائية مع المحيط الطبيعي والموارد تعاملاً سهلاً، بتقسيم يسير ومتداخل؛ للعمل على استثمار قليل جداً للموارد، والإنتاج هنا يركز على نشاط المعاش الضروري.

(٦٠) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٢٠١.
(٦١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٦٢) المرجع السابق، ص٣٤.

وسوف يظن أن السهولة التي تميز المجتمع البدوي ستعمل على جعل الموارد متاحة، إلا أن العكس صحيح؛ فالمحدد الاقتصادي في المجتمع البدوي هو المحدد الأظهر تأثيراً؛[٦٣] لأن معظم قوة العمل مستنفرة على شكل فصائل دفاع عن القبيلة، ومهنة الفارس في المجتمع البدوي تمتاز بالشرف والنبل والبسالة أكثر من العمل اليدوي، حتى تصل صفة الصنائع من حصة الناس الأقل أهمية في المجتمع؛ لأن أهل البداوة "يكلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، ولا يرون لها قيمة، ولا قسطاً من الأجر والثمن والأعمال."[٦٤]

– في المجتمع الحضري:

إن التشكل الحضاري لطبيعة العمران إنما يكون تشكلاً غائياً تترابط فيه الحضارة والدولة، من خلال حركة متبادلة طبيعية، لا يمكن التوقف فيها بسبب تبدل الأحوال، ضمن هذه الحركة وغيرها؛ لذلك فالانتقال من البداوة إلى الحضارة هو محض ولادة طبيعية؛ لكي تستقيم الأفعال المولدة للأشكال المولدة للأطوار اللاحقة للحضارة، عبر الاستمرار المتسلسل للعمران وأطواره، بوساطة التغيير في استخدام الموارد وتخصيصها، فضلاً عن الإنتاج وأنواعه وعلاقته وتقنياته، والاستهلاك وتنوعه، والتبدلات في أذواق الناس في إطار العيش المترف.

لذلك، فالتحضر مشروط بالدولة، ويرتبط الأول بالثاني بعلاقة تبادلية، على اعتبار أن كلاً منهما مادة وصورة.[٦٥] وبناء عليه، فالتحضر لا يعني الصعود في الفعاليات الاقتصادية من تخصيص الموارد والإنتاج والاستهلاك، وما يرافق ذلك من تطور تقني، وتعقيد في حلقات الإنتاج، وتنوعه بتنوع الحرف والصنائع، بل هو تغيير مستمر للبنية العامة للعمران، ومن ثمّ فالحضارة تجمع لخصائصها الحسية فحسب، أي: مظاهر

(٦٣) نصار، **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٢٣٨.
(٦٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١١٨.
(٦٥) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخه**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص٨٣.

الترف.[٦٦] والتحول الأساس في الإنتاج المادي، في ظل تقسيم العمل سوف يؤدي إلى تغيير أطوار استغلال الموارد، واستخدامها من خلال النشاطات التي حددها ابن خلدون (النشاط الزراعي، والصناعي، والتجاري)، فلن تكون للموارد الاقتصادية أهمية إلا بقدر تخصيصها، ولن يكون الإنتاج بسبب من الحاجة فحسب، ولكن طبقاً للطلب أولاً، والتحول إلى الإنتاج الحاجي والكمالي ثانياً، وبذلك نرى أن اجتماع الناس في المدن لا يكون بدلالة أرحامهم (القربى)، بل بدلالة المكانة التي يشغلونها في تقسيم العمل، ونصيبهم من الثروة، فالنشاط الاقتصادي ليس القبيلة، بل الحانوت والحرفة.[٦٧]

وهذه الإشكاليات إنما هي من معطيات النظام السياسي في إطار الدولة، وهو مؤكد لصعود الفعاليات الاقتصادية، وتوسع سيطرة الدولة، من خلال زيادة الإنتاج، منعكساً على زيادة إيراد الدولة، "فالداخل والخارج متكافئ في جميع الأمصار، ومتى عظم الدخل عظم الخرج، وبالعكس. ومتى ما عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر."[٦٨] فالنظام السياسي سوف يكون متغيراً على وفق التغير الحاصل في الفعاليات الاقتصادية ومستجداتها، أي فيما يتعلق بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وقد أحدث تغيرات في البنية السياسية وتعاملها مع الشريعة، وفقاً للتغيرات الحاصلة في جسد الكيان الحضاري ومفاصله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فأحدث الابتعاد جزيئاً أو كلياً عن الشريعة واقعاً كان لا بد من أن يرصد على نحو عقلاني، مجرداً عن كل شيء، عدا الحقيقة الواقعية "فكلامنا عن وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع."[٦٩]

(٦٦) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخه**، مرجع سابق، ص٧٦.
(٦٧) جغلول. **الإشكاليات التاريخية**، مرجع سابق، ص١١٨.
(٦٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٨.
(٦٩) المرجع السابق، ص١٨٦.

الخاتمة:

يُعدّ ابن خلدون ظاهرة شغلت كثيراً من الكتاب والباحثين؛ إذ استقطبت طروحات هذا العالم الفيلسوف، الاهتمام والتركيز؛ ويعود ذلك إلى الرؤية الشاملة والتفكير المعمق، الذي اتسمت به تحليلاته، مما جعل حضوره مستمراً على الساحة العلمية، متحدياً بعض آراء المحدثين وطروحاتهم.

ولعل ما يشكل محور اهتمام هذا البحث هو جدلية المنهج في التعامل مع الوقائع التاريخية، لا سيما الفعاليات الاقتصادية في صياغة النظام الاجتماعي، وتحولات كيان الدولة، فكشف البحث عن إبداع ابن خلدون في وضع معالم نظرية اقتصادية.

وتعد مسألة الكتابة عن ابن خلدون مجدية؛ إذ تناولت مسائل تتسم بالطرافة والفرادة والجدة، ولا يعني هذا أن ما كتب عن جهد هذا العالم هو خارج هذه التكوينات بفعل اختلاف انتماءات الكتاب الفكرية والسياسية؛ من أجل رفع مكانة ابن خلدون عن إيجاد صيغ متطابقة مع رؤيته للتاريخ وتفسيره؛ فمنهم من وضعه في بوتقة الذين تشبعوا مسألة المادية التاريخية وتفسير التاريخ على وفق هذا المنهج،(٧٠) ومنهم من قاربه بكتّاب القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، ممن اهتموا بالشأن الاجتماعي وتفرعاته.

ومن هذا المنطلق كان لا بد من فحص التكوين العقلي الخلدونيّ، هل كان عقلاً مادياً صرفاً؟ أو عقلاً إسلامياً يجمع بين الوحي والعقل، وكتاب الله المنظور وكتاب الله المسطور؟ إن هذا العقل هو معطى التكوين الإيماني في سياق مبادئ التوحيد والعدل، لذا نرى أن العقل عنده جاء مكتفياً بهمّ البناء الأوسع لحركة التاريخ في سياق الإيمان وضمنه، ناتجاً عنه ومتفاعلاً معه. وهو في ذلك مثل من يجلس في مرقب؛ ليرقب حركة

(٧٠) انظر في هذا الخصوص:

- تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، ط٢، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨م، ج١، ص٣٦٤-٣٧٣.
- دلو، برهان الدين. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥م، ص١٩-ص٢٤.

التاريخ على أساس أن اكتشاف تأثير الأحداث والوقائع هو جهد موجه للعلم؛ من أجل اكتشاف أسرار عمل القوانين ومعرفتها، وهو غير مهتم بمعرفة العلل على نحو مثير للجدل؛ لأن التناقض هذا هو الذي يقدم نفسه من خلال نواميس الكون وطبيعة الوجود. إن هذا السلوك العقلي سوف يعمق درجة انفصال المعرفة عن الوجود، وعدم التسليم بالمسلمات، والتقليد في إعمال العقل، لا على أساس تصور الوجود الكلي، بل من خلال إدراك الوقائع الموضوعية في نسق من الجدل والتطور.

ونستطيع القول، من خلال دراسة العقل الخلدونيّ: إن له رؤية في السنن الاقتصادية في ضوء حركة العمران. وفي معرض بحثنا عن محاولة العقل الخلدونيّ اكتشاف قوانين الحياة، ومنها: القوانين الاقتصادية، يدور سؤال مهم: هل كان العقل الخلدونيّ عقلاً جاهزاً يفكر؟ أم أنّ لهذا الرجل عقلاً يفكر له؟ أم أنه كان مبدعاً من خلال العقل الجاهز؟!

وقد تبين من هذا البحث أن العقل الخلدونيّ عقل مبدع اقتصادياً، في ضوء منهجه في تحديد مصادر المعرفة(الوحي، العقل)، ومنطلقاته في فهم الحراك الاجتماعي والاقتصادي في ضوء عقيدة التوحيد، من خلال اكتشاف قوانين الحياة وتفاعلاتها، التي اتسمت بمستجدات كانت تعمل لأجل تعميق الجوانب المادية، والعالم آنذاك على أبواب التحول إلى المنهج التجاري Marchantilism في النشاط الاقتصادي في أوربا، من خلال حجم التبادل التجاري بين الشرق والغرب، وتراكم رأس المال، والتوسع في توظيف هذا التراكم؛ بسبب استجابة العالم الإسلامي الاقتصادية للحروب الصليبية.

ومن هنا ظهرت أهمية البحث في تبرئة ابن خلدون من كل اللبوسات الماركسية والعلمانية ومشابهاتها. وجهوده الفكرية في مجال تسخير العقل؛ من أجل الشأن الاقتصادي من ناحية، وكشفت أنماط التفكير العقلي في القرون الوسطى في العالم الإسلامي، واتجاه هذه الأنماط ضمن مناهج متقدمة، وضمن متغيرات وإشكاليات في الشأن السياسي والاجتماعي من ناحية أخرى، مع مراعاة أن كل هذا يأتي في سياق

عقيدة التوحيد، وفي ظل الشرع ومعطياته، مع كشف الارتباط الوثيق بين المنهج الخلدونيّ والمرجعية المعرفية للعقيدة الإسلامية.

وفي ظل التطور الحاصل في الحياة الاقتصادية، وزيادة حجم التبادل التجاري مع الغرب، كان العالم الإسلامي يشهد في هذه الحقبة من الزمن مناهج عقلية ذات مرجعية إسلامية، متمايزاً في ذلك عن الغرب الذي كان يعد العدة لإنتاج مناهج فلسفية وعقلية تتسم بالطابع المادي، وتتنافر مع الفكر اللاهوتي الغربي، الذي عجز عن تطوير نفسه أمام تطور فعاليات الحياة، فكان الانحياز إلى القانون الوضعي، لا سيما بالفعالية الاقتصادية، فتبدلت قوانين السماء؛ لتحل مكانها قوانين السوق وقيمه المادية.

ومن هنا، تأتي الدعوة ملحة لإبراز تأثير المناهج العقلية الإسلامية في صياغة المنهج الاقتصادي التجاري، وبداية صعود التراكم البدائي لرأس المال التجاري في القرن الرابع عشر؛ لنشهد ما أحدثه هذا التأثير من خصام بين الفكر الكَنَسي الغربي، وقوانين السوق.

مخطط لبنية ابن خلدون العقلية في العمران