ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي:
علاقته بالتراث والمجتمع، وأثره في الفكر الإسلامي

عبد الحليم عويس*

المقدمة:

تدور الفكرة الأساسية لهذا البحث حول إثبات انتماء عبد الرحمن بن خلدون للحضارة الإسلامية، من حيث اعتماده على نصوص إسلامية أصلية، من: قرآن كريم، وسنة صحيحة، واستيعابه لاجتهادات العقل المسلم في فقه علوم الإسلام، وفقا لضوابط الاجتهاد، ومنهجية التكامل بين الوحي والعقل، واستيعابه -كذلك- لموروث الحضارة الإسلامية ولكثير من موروث الحضارات الأخرى, في العلوم الإنسانية والتطبيقية، إلى عهده.

وقد يظن بعضهم أن الفكرة الأساسية لهذا البحث قضية مسلم بها، وقد كنا نتمنى ذلك؛ لكن عبقرية ابن خلدون من جانب، وظروف عصره وعصرنا الحديث من جانب آخر؛ دفعت بعضهم إلى التشكيك في أصالة ابن خلدون: انتماء، وثقافة، وقدرة إبداعية، على النحو الذي تمكن منه ابن خلدون في مقدمته العالمية المبدعة لعدد من العلوم؛ التي لم يسبق صاحبها إليها، ووصل هذا التشكيك إلى القول بأن ابن خلدون سرق أفكار (المقدمة) من رسائل إخوان الصفا، وإلى محاولات تطويع أفكار ابن خلدون للتفسيرات الماركسية والمادية والليبرالية، مع تجاهل رؤيته وأصالته الإسلامية.

وأزعم أن هذا البحث قد وصل إلى هدفه, وهو إثبات انتماء ابن خلدون للإسلام: عقيدة، وشريعة، وحضارة، وإثبات تفرده في نظرياته حول علم العمران، مستفيدا من

* دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، رئيس تحرير مجلة التبيان، مصر: epistem@hotmail.com.

سابقيه الاستفادة الضرورية، التي تقوم عليها منهجية البحث الرصين لكنها تحتفظ لصاحبها بحقه في التنظير، والإبداع، والريادة.

وكما ارتبطت أفكار ابن خلدون ونظرياته، بالموروث الإنساني والإسلامي في المجالين: الإنساني, والتطبيقي، فقد نجحت أفكاره في أن تكون جسرا قويا، وأرضية صلبة انطلق منها كثيرون، ظهروا بعده، مع ملاحظة أن أفكار ابن خلدون كانت خافتة الصدى في محيطه الإسلامي؛ لطبيعة عصره، لكنها تألقت في القرن الأخير في المحيط الإسلامي! وللأسف، فإنها كانت, على العكس من ذلك، واضحة الصدى في الوعي الأوروبي الذي استلهمها وأفاد منها على نحو عجز عنه المسلمون خلال القرون الأربعة التي امتدت بعد حياة ابن خلدون.

وقد اقتضت طبيعة هذه الورقة أن تكون موصولة بمجمل الأدبيات الخلدونية؛ لأنها لا تقف عند جانب فرعي من جوانب إبداع ابن خلدون، بل تعالج قضية هويته، وهوية أفكاره وإبداعاته، وهو ما يفرض هذا التواصل مع مجمل الأدبيات الخلدونية. ومن الجدير بالذكر أن هذا العصر شهد تداخلا وتكاملا بين العلوم الشرعية واللغوية، وعلوم الفلسفة والمنطق، أو حسب تعبير ابن خلدون: "العلوم العقلية"، أو الحكمية، أو الفلسفية. وتدلنا المقدمة على إلمام ابن خلدون "الفقيه المالكي" بجوانب من: العلوم الطبيعية، والفلك، والهيئة، والجغرافيا، والجيولوجيا، وعلوم الأحياء، والطب، والهندسة، والحساب، والصناعات, وغيرها، فضلا عن تمكنه من علوم, التاريخ, والحضارة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاقتصاد، أو حسب تعبيره: علم العمران.

وقد عرضت الورقة تأثير ابن خلدون في العصور التالية له من خلال عشرات المبدعين الذين تألقت أسماؤهم في: فلسفة التاريخ، ومشكلات الحضارة، وشروط النهضة، وعلم الاقتصاد، والاجتماع، والإنسان.

واهتم البحث بإثبات نماذج من هذا التأثير، بدءا بمن تتلمذوا على ابن خلدون أو عاصروه، ومن ترسموا طريقه في عصرنا الحديث، فاتفقوا معه وأضافوا إليه، أو خالفوه في

بعض آرائه اختلافا مقبولا لا يصل إلى شذوذ بعض المؤرخين الليبراليين والماركسيين. وقد أثبتت الورقة سقوط المحاولات الماركسية والليبرالية في توجيه أفكار ابن خلدون حسب أيديولوجياتها، وسقوط محاولات تجريده من ريادته وإبداعه. ولقد بقيت "عبقريات ابن خلدون" -حسب تعبير علي عبد الواحد وافي- شاهدا شامخا على عظمة الحضارة الإسلامية حتى في ساعات المحن السياسية والفكرية، وشاهدا على عظمة ابنها الأصيل والمبدع: عبد الرحمن بن خلدون.

أولا: ابن خلدون وعلاقة أفكاره بالتراث الذي سبقه:

منذ حداثة سنه، وحتى بلوغه السادسة عشرة، عاش ابن خلدون في ظلال الثقافة الأصلية، التي كان ألقها قد اختفى تحت ظلال منهجية التكرار والشرح والتلخيص. حفظ القرآن الكريم، ودرس علوم القرآن، كما درس السنة النبوية والأصول، والفقه على المذهب المالكي، ودرس علوم اللغة، والسيرة، والتاريخ، والأدب، ودرس المنطق، والفلسفة، وبعض العلوم، والرياضيات.

ومن أهم الكتب التي تأثر بها ابن خلدون في هذه المرحلة المبكرة -بعد كتاب الله سبحانه وتعالى- اللامية في القراءات، والرائية في رسم المصحف للشاطبي، والتسهيل في النحو لابن مالك، والمعلقات، وبعض شعر أبي تمام، والمتنبي، ومعظم كتب الحديث, لاسيما صحيح مسلم، وموطأ مالك، وعلوم الحديث لابن الصلاح، والتهذيب للبرادعي، ومختصر المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ومختصرا ابن الحاجب في الفقه والأصول، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وسيرة ابن إسحاق.[1]

وقد لاحظ ابن خلدون أن البحث في العلوم النقلية والشرعية قد توقف، فقد"كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **التعريف بابن خلدون غرباوشرقا**، تحقيق: محمد تاويت الطنجي، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص16-18.

والتعليم،"[2] فعلوم القرآن من: تفسير, وقراءات، وعلوم اللسان العربي قد انتهى البحث فيها، واقتصر الناس على تلخيصها ونظمها. "وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار فاختصروا كثيرا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل, كما فعله الزمخشري في المفصل، وابن الحاجب في المقدمة له، وربما نظموا ذلك نظما: مثل ابن مالك في الأرجوزتين: الكبرى, والصغرى, وابن معطي في الأرجوزة الألفية."[3]

و"بالجملة، فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه, والله أعلم, أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب, كما ذكرناه، أو نقول: لعناية العجم، وهم معظم أهل المشرق, كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن، وهو أصله. وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة, وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقابا، وعددوا أبوابا ونوعوا أنواعا، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان؛ لدقة أنظارهما وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما."[4]

وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث، فقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة، ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس (صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي) إلا في الأقل.[5] وفي الفقه أغلق باب الاجتهاد، واقتصر الناس على اتباع الأئمة الأربعة: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل." ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف، فصرحوا بالعجز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء."[6] ولم يكن علم الفرائض بأحسن حظا من علوم الفقه، فهو لم

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط وشرح: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي1425هـ، ص404.
(3) المرجع السابق، ص502.
(4) المرجع السابق، ص506.
(5) المرجع السابق، ص410.
(6) المرجع السابق، ص414.

يعد: "متداولا بين الناس."[7] وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى المختصرات, مثل: مختصر ابن الحاجب الذي "عني أهل المشرق به وبمطالعته وشرحه."[8]

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية، كما يصور واقعها ابن خلدون، فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير، فإن "المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منهما، إلا في الأقل من رسوم تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رقبة من علماء السنة."[9] فبخصوص المنطق اقتصر الناس على "مختصر الجمل في قدر أربع أوراق، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن."[10] أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى نبذ الناس لها وتكفيرهم المشتغل بها.[11]

ولعل هذه الخطرات النقدية تبين لنا كيف تعامل ابن خلدون مع التراث الذي اطلع عليه، فهو يتلقاه ويستوعبه، لكنه يدرك سلبياته وينقده، ويأمل في تطويره، وفتح منافذ الاجتهاد كي تدب الحياة فيه.

لقد كان ابن خلدون خاضعا في هذه المرحلة لتلك المعارف، وأنماط التربية السائدة في المغرب العربي آنذاك، وهي تلك الطريقة التي تستند على حفظ المتون مع قليل من الشروح دون انفتاح على الآفاق المعرفية ذات الطابع الإنساني والكوني، وفي هذه المرحلة، كان يعيش في تونس مع والده الذي كان بيته بيت: علم، ورئاسة، وأدب، وجاه، ونفوذ.

ومع ذلك فنحن نرى أن هناك بعدا من أبعاد التكوين العلمي لابن خلدون لا ينفصل عن مرحلة التعليم الأصلي، وهو يتمثل في تثقيفه لذاته ثقافة إسلامية وموسوعية، وأنه كان يدرك كثيرا مما يوجد في المشرق من تيارات ثقافية، ومن استقرار أمني، ولعله قد استطاع التواصل, بدرجة ما, مع حركة الفكر الإسلامي والإنساني هناك. ولئن صح ما

(7) المرجع السابق، ص418.
(8) المرجع السابق، ص420.
(9) الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولية**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م، ص31.
(10) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص451.
(11) الجابري. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولية**، مرجع سابق، ص31.

يقال, وهو صحيح, من أن ابن خلدون قد عرف في مصر والشام، والمشرق بعامة قبل, نزوحه, إلى القاهرة، ولهذا استقبل في مصر بما يليق به، فالصحيح —كذلك– أن ابن خلدون كان واعيا –بدرجة كبيرة– بالواقع المعرفي، والثقافي في المشرق.

ومن الجدير بالذكر أن هناك فئة تصر على أن ثمة تأثيرات سلبية أو –على الأقل– تقليدية باعثة على الجمود، لهذه المرحلة المتصلة بالعلوم الأصلية، أو مرحلة التعليم التقليني القائم على التعامل الاستظهاري –أو غير الإبداعي– مع القرآن وعلومه، واللغة وعلومها. ومن ثم، فهو يعزو بداية النبوغ إلى ظهور الاحتكاك والتفاعل بين المترجم له –موضوع الدراسة– والعلوم التي تسمى عقلية إنسانية كانت، أو تطبيقية. وهذا التحليل ضمنا يجعل العلوم الأساسية الممثلة للتراث علوما غير عقلية، وهو تعميم سطحي إلى حد كبير. ولو افترضنا صحة هذا —جدلا– للزم أن يكون كل الذين يتجهون إلى العلوم العقلية نابغين أو عباقرة، وهذا مالا يسلم به عاقل. وفي المقابل للزم أن يكون كل من يتخصص في العلوم الأصلية خاملا، وهذا –كذلك– لا يمكن التسليم به.

وأحق ما يقال: إن هذه العلوم الأصلية –مع ما أخذناه عليها في هذا القرن الخلدوني– تمثل خمائر علمية وثقافية، وتعطي زادا معرفيا وثقافيا من شأنه أن يبعث في العقل القدرة على الانطلاق[12] عندما يتعهده صاحبه بالرعاية, مندفعا بعقله للاحتكاك بالآفاق الثقافية الأخرى، ولا يجمد أو يتعبد بهذه المعارف الدينية واللغوية التي تلقاها إلا في حدود ما يجب التعبد به، وهو: الثوابت الشرعية المعروفة.ومن هنا فإن إنكار الأثر الإيجابي —بالجملة– لهذه المعارف الأصلية أو التقليل من دورها، لا يمكن التسليم به، حتى ولو كان ثمة مآخذ على القائمين بها، أو على مناهجها في بعض القرون، كما كان الحال في القرن الثامن الهجري, قرن ابن خلدون.

وقد أتيح لابن خلدون أن يوظف هذه المعارف الأصيلة خير توظيف، وأن يصهرها في بوتقة جديدة رائعة من طريق قدرته العقلية الفذة، ومن طريق تجاربه العلمية التي بدأت مبكرة، ومن طريق أسرته ذات الطبيعة العلمية، ومن طريق التقائه –الذي بعث الحياة في

(12) في العصر الحديث حفظ سعيد النورسي المجدد التركي في القرن العشرين أكثر من تسعين كتابا من أمهات التراث، ثم اتجه إلى العقليات، والكتب العلمية... فأبدع في موسوعته (رسائل النور) التي أصبحت المرجعية الثقافية الكبرى لملايين المثقفين المسلمين في العالم التركي، وغيره.

مخزونه الثقافي الأصيل- ببعض العقول الكبيرة من العلماء والفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم القوي في تكوينه الفكري، والذين لم يبخل عليهم ابن خلدون بأبلغ الثناء.

ومن المعروف أن من الخصائص التي تتميز بها حضارتنا الإسلامية تلك العلاقة الوطيدة بين المعلم والمتعلم، أو الشيخ والتلميذ، بدرجة تجعل الحديث عن شيوخ كل نابغة من النوابغ أمرا منهجيا مقررا. ونحن نجد في السيرة الذاتية لابن خلدون، الواردة في كتاب (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا)، وفي كتابه (المحصل في أصول الدين)، ترجمات لمشايخه تتناثر هنا وهناك، بتركيز تارة، وبغير تركيز تارة أخرى.

وكان "أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري" الأندلسي الأصل أول شيخ أشار ابن خلدون إليه, وسماه (الأستاذ المكتب)، وذكر أنه استظهر القرآن الكريم، ثم قرأه عليه بالقراءات السبع إفرادا وجمعا في إحدى وعشرين ختمة، ثم جمعها في ختمة واحدة أخرى، ثم قرأ القرآن عليه برواية يعقوب ختمة واحدة؛ جمعا بين الروايتين (الإفراد والجمع)، وعرض عليه قصيدتي "الشاطبي": "اللامية" في القراءات، و"الرائية" في الرسم، وكتاب "التقصي" لأحاديث الموطأ لابن عبد البر.. وكتب جمة أخرى.[13]

وبعد "ابن برال" أشار "ابن خلدون" إلى الشيخ "أبي عبيد الله محمد بن العربي الحصايري" الذي كان إماما في النحو.. ثم أشار إلى الشيخين: أبي عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي، وأبي العباس أحمد بن القصار النحوي.[14]

ومن مشايخه في تونس – أيضا – إمام العربية والأدب "أبو عبد الله محمد بن بحر" الذي لازم ابن خلدون عليه، وأفاد منه ووصفه بأنه كان بحرا زاخرا في علوم اللسان، وهو الذي أشار عليه بحفظ كتاب الأشعار الستة، والحماسة ليوسف بن سليمان – المعروف بالأعلم (ت 476هـ) – وحفظ شعر "حبيب بن أوس الطائي أبي تمام" (ت226هـ)، وشعر "أحمد بن الحسين المتنبي" (ت 354هـ) وبعض أشعار كتاب الأغاني لأبي الفرج

(13)ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص15، 16.
(14)المرجع السابق، ص17.

الأصفهاني؛ الذي حفظ ابن خلدون بعض أشعاره, ونقل منه في تاريخه (العبر) نصوصا طويلة.[15]

ويلح علينا ابن خلدون، بعد حديثه عن والده وبيته ومشايخه الذين أشرنا إليهم، في حديث مسهب ممزوج عاطفة وتقديرا عن شيخه الذي يمثل معلما رئيسا في رحلته العقلية، وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، الذي أصبح بعد فترة وجيزة من التقائه بابن خلدون، المعلم الأول له، إن لم يكن المعلم الأكبر من ناحية تأثيره المنهجي والمعرفي على حركة عقله.

وكان الآبلي ممثلا لامعا للمدرسة الإسبانية المغربية العلمية الفلسفية, فكان حاسبا، وفيلسوفا، وهو –في الوقت نفسه– عالم متخصص في العقيدة الإسلامية، ذو معارف واسعة ونظرات محددة تماما في التاريخ والسياسة والاقتصاد.[16]

كان عبد الرحمن بن خلدون عند اتصاله بالآبلي في نهاية العقد الثاني من عمره، وكان قد ألم بقدر من العلوم الأصلية في حدود زمانه ومكانه، وفي إطار المناهج السائدة. وما إن التقى ابن خلدون بالآبلي في مجلس أبيه حتى انصرف إلى دراسة العلوم العقلية والإنسانية والفلسفية على يديه، مستفيدا –بيقين– من خلفيته التعليمية الأصلية، ويقول ابن خلدون في هذا الشأن: "فلزمت مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم، ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمة."[17]

وإلى جانب أبي عبد الله الآبلي شيخ ابن خلدون في العلوم العقلية كان هناك إمام المحدثين والنحاة بالمغرب أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي, شيخ ابن خلدون في العلوم الشرعية واللغوية. وقد أخذ عنه: الحديث, ومصطلح الحديث، والسيرة النبوية، وعلوم

(15)وهذا يدحض دعوى طه حسين بأن ابن خلدون لم يقرأ الأغاني، انظر في الرد عليه:
– محمد تاويت الطنجي في هوامشه على التعريف، ص 18.
– علي عبد الواحد وافي: **عبد الرحمن بن خلدون**، ص3633.

(16) باتسييفا، سفتيلانا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص53.

(17) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، مرجع سابق ص37.

اللغة سماعا وإجازة (أي شهادة تجيز له تدريس ما سمعه عليه)، كما درس على يديه: الصحاح الستة، وموطأ مالك، ومقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث،[18] أما الآبلي فقد أخذ عنه ابن خلدون: المنطق، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، والفلكية، وفلسفة ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). كما قرأ على الآبلي –أيضا– جزءا من كتاب الموطأ، وأعطاه إجازة بتدريس الكتاب كله. وقد خص ابن خلدون هذين الشيخين بترجمة مفصلة في كتابه: التعريف؛ تقديرا لفضلهما عليه, ومكانتهما في نفسه.[19]

وإلى جانب هذين العالمين الكبيرين عرفنا أساتذة آخرين لابن خلدون، أوردهم في سيرته الذاتية, منهم: الوادي آشي (ت 749هـ)، ومحمد بن جابر القيسي الذي قرأ عليه ابن خلدون موطأ مالك كله، ومعظم صحيح مسلم، وبعض صحيح البخاري، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، ومحمد بن عبد الله الجياني الفقيه، وأبو القاسم محمد القصير، وقاضي الجماعة محمد بن عبد السلام، الذي سمع عليه موطأ مالك بطرق عالية عن أبي محمد بن هارون الطائي،[20] ومحمد بن سليمان الشطي، وأحمد بن محمد الزواوي شيخ القراءات بالمغرب، وأبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي الذي أفاد منه ابن خلدون, وإن لم يكن شيخا له؛ لتقارب السن.[21] ومحمد بن محمد الصباغ الذي قرأ عليه الموطأ... هذا إلى جانب عدد آخر من المحدثين التقى بهم في المغرب الأقصى، وسمع منهم, مثل: أبي عبد الله محمد بن الصفار المراكشي، ومحمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي، اللذين سمع منهما ابن خلدون شرح الموطأ وأجازاه فيه.[22]

وقد درس ابن خلدون على هؤلاء وغيرهم كتبا كثيرة في المذهب المالكي منها: مختصر ابن الحاجب في الفقه, وما عليه من شروح: لابن عبد السلام, وابن هارون،

(18)المرجع السابق، ص 38، 40 .
(19) المرجع السابق، ص20، 21، 22، 33، 41.
(20)المرجع السابق، ص:19، وانظر:
– وافي، على عبد الواحد. **عبد الرحمن بن خلدون**، سلسلة أعلام العرب–4، القاهرة: مكتبة مصر، 1962م، ص: 262، 263.
(21)ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص23، 41، 44.
(22)المرجع السابق، ص:45، 305، 310.

وكلاهما من مشيخة تونس، وكتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي مختصر "المدونة"، وكتاب المدونة نفسها لسحنون، وكتاب "الواضحة" لابن حبيب، و"العتبية" للعتبي، و"الأسدية" لأسد بن الفرات، ومؤلفات ابن يونس، وابن محرز التونسي, وابن بشير, وابن رشد، وكتاب النوادر لابن أبي زيد، وقد كتب في المقدمة فصلين عن علوم الفقه والفرائض، وعرف بالإمام مالك ونشأته وانتشار مذهبه في الشرق والغرب، ورجاله وأهم ما ألف فيه.(23)

وفي علوم القرآن, قرأ ابن خلدون كتاب الله بالقراءات السبع، وقراءة يعقوب –وهي إحدى القراءات المتممة للعشر– على يد محمد بن سعيد بن برال الأنصاري، ودرس عليه الشاطبية في القراءات، والعقيلة في رسم المصحف، كما قرأ القرآن على أبي العباس أحمد الزواوي بأكثر من القراءات السبع. وقد عرض ابن خلدون في مقدمته لعلوم القرآن، ورسم المصحف العثماني، فأثبت أنه ثبت خبير، يتسم بالجرأة، والدقة: علميا, وتاريخيا.(24)

ومن خلال المقدمة عرفنا تمكن ابن خلدون من علم تفسير القرآن –كما في الباب السادس– وقد ذكر أنواع التفاسير، وما ألف في كل نوع منها، وتعليقه على أنواع التفاسير المختلفة, لكنه لم يذكر لنا مشايخه في هذا العلم. وعرض في المقدمة, كذلك، لقضايا علم التوحيد أو الكلام بطريقة تدل على تمكنه، وسعة اطلاعه على ما كتب فيه، وقد تواتر أن ابن خلدون لخص كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، وهو الكتاب المسمى "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، وقد لخصه ابن خلدون في كتاب سماه "لباب المحصل في أصول الدين"، وقد ذكر ابن خلدون أنه قرأ محصل فخر الدين الرازي على شيخه العلامة أبي عبد الله محمد الآبلي.

(23)المرجع السابق، ص: 16، 17، وقد أنكر طه حسين اطلاع ابن خلدون على مختصر ابن الحاجب مع أن ابن خلدون ذكر في الباب السادس من مقدمته تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وتاريخ وصوله إلى المغرب ومدى ذيوع دراسته في بلاده، كما ذكر من قرأه عليهم، انظر تفنيد رأي طه حسين:

– وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص31، وما بعدها، ص268.

(24)وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص272.

وعلى سعة ما كتبه ابن خلدون عن التصوف في المقدمة ومناقشته لمذاهب التصوف المختلفة، والتيارات المقبولة وغير المقبولة فيه، وصلة التصوف بالتشيع، ولاسيما مذاهبهم في الحلول، ووحدة الوجود، والأبدال، والأقطاب، وصلة هذا بما يقوله الشيعة حول ألوهية الأئمة أو قداستهم، إلا أنه –مع كل ذلك– لم يذكر لنا شيئا عن أئمته في هذا الفن.

وفي أصول الفقه تكلم ابن خلدون عن الأصول الأربعة للشريعة، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، كما تكلم عن الرسالة للإمام الشافعي، على أساس أنها أول كتاب قعد لأصول الفقه، وجعل له قضايا وضوابط منهجية، وتكلم –أيضا– عن أقدم ما ألف في الأصول بعد رسالة الشافعي, مثل: كتاب القياس للدبوسي الحنفي، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، والعهد لابن عبد الجبار، وتكلم عن الفرق بين مؤلفات علماء التوحيد، ومؤلفات علماء الفقه في الأصول، وعن الخلاف بين المذاهب، وعن آداب الجدل والمناظرة التي يجب أن تراعى من قبل المتناظرين من أهل المذاهب الفقهية.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن ثمة تداخلا وتكاملا في هذا العصر بين العلوم الشرعية واللغوية من جانب، وعلوم الفلسفة، والمنطق، أو حسب مصطلحه هو (العلوم العقلية) من جانب آخر، وقد ذكرنا سلفا أنه أشار إلى أنه أخذ عن عظيم شيوخه، أبي عبد الله محمد الآبلي سائر الفنون الحكمية، ويصف الآبلي بأنه كان شيخ العلوم العقلية, مع أنه أخذ عنه –أيضا– العلوم الشرعية.[25]

وفي الباب السادس من المقدمة عرض ابن خلدون في الفصل العشرين لعلوم المنطق، والفلسفة. وفي الفصل الرابع والعشرين من هذا الباب عرض لعلم المنطق عرضا مفصلا، وفي الفصل الثامن والعشرين من هذا الباب، عرض لعلم الإلهيات أو السمعيات (ما وراء الطبيعة)، وأثبت في كل هذه العلوم تمكنه وسعة اطلاعه، كما عرض للعلوم الطبيعية (الفيزياء) مواطن عدة من مقدمته، فدرس الجغرافيا الطبيعية والإنسانية، وتكلم على قسط العمران من الأرض وما فيها من البحار والأنهار والأقاليم، كما عرض في المقدمة لعلم الفلك، فتكلم عن علم الهيئة، وعن الرصد وآلاته عند اليونان وغيرهم، وتحدث في الباب

(25)ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص21، 22.

السادس –أيضا– من المقدمة عن علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا (علم الحياة)، والجيولوجيا (علم طبقات الأرض)، وعلوم الأحياء (الحيوان، والنبات، والإنسان)، والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، والميتيورولوجيا (علم الجو)، وتكلم عن علم الطب على أنه فرع من الطبيعيات، كما تكلم عن العلوم الرياضية, وقسمها قسمين: العلوم العددية، والعلوم الهندسية، وجعل العلوم العددية ستة فروع, وهي: الأرثماطيقي "وهي: معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف"، وهو ما نسميه الآن بحساب المتواليات. والحساب، وهو: "صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق. والجبر، وهي: "صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. والمعاملات، وهي "تعريف الحساب في معاملات الناس"، والفرائض، وهي: "صناعة حسابية في تحديد السهام لذوي الفروض في الميراث". وأما العلوم الهندسية فقد عرفها بأنها: "النظر في المقادير المتصلة: كالخط, والسطح, والجسم, أو المنفصلة: كالأعداد فيما يعرض لها من العوارض الذاتية."[26]

وبالإضافة إلى دراسة ابن خلدون لهذه العلوم تعرض ابن خلدون من خلال المقدمة لعدد آخر من العلوم والفنون, مثل: الصناعات من: تجارة, وحياكة, وفلاحة, ووراقة, وخط, وكتابة،[27] وعلم تعبير الرؤيا.[28] وتحدث عن: الشعوذة, والروحانيات: كالسحر, والطلسمات, والكهانة, والتنجيم, وحساب الجمل, والسيمياء, والطب الروحاني, وأسرار الحروف. ويفصل القول فيها تفصيلا يدل على تمكنه منها، كما أنه توافرت لديه رؤية تربوية, ومناهج تعليمة تعتمد على ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله، وعلى ما ورد في تراثنا الإسلامي التربوي والتعليمي.

ومما لا شك فيه أنه تلقى كثيرا من هذه المعارف أثناء حواراته ولقاءاته مع مشايخه وأساتذته، وأنه اعتمد في كثير منها على جهوده الخاصة في التحصيل العلمي من التراث

(26) ابن خلدون، **المقدمة**، وهما الفصلان: الحادي والعشرون، والثاني والعشرون, بحسب طبعة الدكتور وافي للمقدمة في لجنة البيان، ولكن في الطبعة التي رجعت إليها, وفي غيرها, هما الفصلان: الرابع عشر، والخامس عشر, ص446.

(27) المرجع السابق، الفصل الخامس عشر، ص 379-386.

(28) المرجع السابق، الفصل السادس عشر ص439.

بمعناه الشمولي الكبير. ولكننا نكاد نجزم بأن نظرياته التي أبدعها في علوم العمران (الاجتماع) والتاريخ (فلسفة فن التاريخ)، وتجديداته في السيرة الذاتية, وأسلوب الكتابة العربية, وبحوث التربية والنفس، إنما هي من إبداعه الخاص، استلهم فيها كتاب الله وسيرة الرسول عليه السلام، والتراث الإسلامي والإنساني.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابن خلدون بذكائه الخارق ورحلته العلمية والعملية الطويلة في الثقافتين الإسلامية والإنسانية، وفهمه للقرآن الكريم وما فيه من سنن كونية واجتماعية، وعرض للوحة التاريخ الإنساني ممثلا في تاريخ الأنبياء، وصراعهم مع أعداء الحق والوحي، قد استطاع أن يتلمس جذور منهج الرؤية الحسية المباشرة، منطلقا أساسيا لأبحاثه. ثم هو بعد ذلك تتبع هذه الجذور في نموها ووضوح تفاصيلها عند فلاسفة الإسلام ومفكريه، كما استفاد كثيرا من تجارب العلماء المسلمين وأبحاثهم في الطب, والكيمياء, والبصريات, والهندسة, والرياضيات. وبصفة عامة يمكن القول: إنه قد تأثر بمفكري الإسلام جميعا: رفضا, أو قبولا.(29)

ولم يكن النضج المعروف في عصره ليسمح بوجود أعلام بارزين فيها، إلا في هذا النطاق الفردي المحدود الذي تمثل في عبقرية رجل مثل عبد الرحمن بن خلدون؛ إذ كانت عملية إبداعه تطورا داخليا في عقله ووعيه...اعتمد في إنضاجه -بالتأكيد- على بذور ملتقطة من التراث الإسلامي والتجربة الحضارية الإسلامية، وبذور أخرى من التجربة الإنسانية العامة، وبذور ثالثة من ذلك الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الأسيف الذي عاش ابن خلدون في أعماقه, وعانى كثيرا منه... وأخيرا اضطر إلى أن ينفصل عنه في قلعة (بني سلامة), ثم في (تونس), ثم في بعض الفترات في مصر، ليخرجه هذا الإخراج الذي أصبح به واحدا من قمم الإبداع في العالم.

ولم يتمثل إبداع ابن خلدون في المقدمة فحسب، ليس (بالمقدمة) وحدها كان ابن خلدون ذلك الفيلسوف العظيم، كما يشيع بين كثير من الدارسين في الشرق والغرب. كما أنه ليس بـ (المقدمة) وحدها تألقت أفكار ابن خلدون في علم العمران

(29)الكردي، محمود السعيد. **ابن خلدون: مقال في المنهج**، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، بلا تاريخ ص220 بتصرف.

البشري بأجنحته المختلفة... بل إن تاريخ ابن خلدون في كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر) كان المجال الخصب، الذي طبق فيه آراءه في الاجتماع، وفلسفة التاريخ؛ ذلك أن تاريخه هذا لم يكن تاريخا حوليا تتمزق فيه الحوادث من خلال الالتزام بمنهج الحوليات، كما أنه لم يكن تاريخا للوقائع فحسب، تنقل فيه الآراء على مسؤولية رواتها, دون تمحيص أو نقد. كالذي فعله ابن جرير الطبري(315هـ) في اعترافه بأنه ينقل ما ينقل من الوقائع والغرائب على مسؤولية الرواة الناقلين، فابن خلدون كان –على العكس من ذلك– يقبل ويرفض بعد التمحيص، وذلك من خلال آرائه المبثوثة في ثنايا الوقائع.[30]

ولعل بعدا آخر يضاف هنا, هو أن ابن خلدون كان المؤرخ العربي الوحيد، إلى عصره، الذي كتب تاريخا عاما يمكن أن يسمى تاريخا عالميا، بينما اقتصرت التواريخ من قبل على العرب والإسلام فقط، إلا من بعض المقدمات التي يتحدثون فيها عن قصة الخلق، وتاريخ الأنبياء والرسل، كما فعل الطبري وغيره. أما أمم العصور القديمة ذات الحضارات الكبرى من: قدماء المصريين, والأشوريين، والبابليين، والسريانيين، والإغريق، والرومان، والفينيقيين (ويتبعهم القرطاجنيون) فلم يؤرخ لهم من العرب غير ابن خلدون.

وبينما اكتفى الطبري بعرض تاريخ الفرس دون غيرهم، فإن ابن خلدون ضم إليهم تاريخ الروم كاملا منذ البداية، ثم عصر الملوك إلى انقسام الدولة الرومانية قسمين، ثم تحدث عن تاريخ المسيحية ومذاهبها في دقة لم يصل إليها (المسعودي ت346هـ) في مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، مستقيا معلوماته من مؤرخي الروم الكبار، ومن العهد القديم الذي قرأه قراءة جديدة، وعرض من خلاله تاريخ بني إسرائيل، ثم عرض تاريخ المسيحية من الأناجيل.وقد صحح ابن خلدون الأخطاء التي وقع فيها الطبري، وأبو الفداء، وابن عساكر، والبيهقي في هذا المجال.

(30) مؤنس، حسين. ابن خلدون جغرافيا، **مجلة كلية العلوم الاجتماعية**، العدد الثالث (1399هـ- 1979م) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض.

ولم يفت ابن خلدون أن يتحدث عن تاريخ المسيحية، وقيام الكنائس، والخلاف حول طبيعة المسيح، بل إنه أتى بنص العقيدة التي انتهى إليها مجمع خلقيدونية بأتم مما أتى بها جرجس المكين الملقب بابن العميد.

وفي ثنايا تاريخ ابن خلدون نقرأ تواريخ الأمم غير الإسلامية التي سبقت الإسلام مباشرة, مثل: الفرس، وهو هنا يوجز كلام الطبري ويصححه، وأمم الروس، والروم، والجرمان، الذين يطلق عليهم جمعيا اسم القوط، والفرنجة، وهم عنده كل أمم الجرمان التي استقرت وسط أوربا وغربها. وإلى حين قريب كان التاريخ الموجز الذي كتبه ابن خلدون لتاريخ المماليك النصرانية في شمال شبه الجزيرة الإيبيرية من أصح الأصول التي يرجع إليها المؤرخون الإسبان أنفسهم.

ولعل هذه المنهجية الشمولية العالمية الموضوعية، التي كتب بها ابن خلدون موسوعته (العبر) تبطل حجة القائلين بأن تاريخ ابن خلدون لا يرقى إلى مستوى مقدمته، فالحق أن قولهم هذا راجع –في الأغلب– إلى قلة الدراسة، وعدم الاهتمام بقراءة تاريخ ابن خلدون قراءة منصفة بعيدة عما وصفهم به من النقص والتضارب والتناقض.[31]

وبهذا تجلت لنا من خلال هذه المسيرة، علاقة أفكار ابن خلدون بالتراث الإسلامي الذي سبقه، وكيف تعامل مع التراث الذي اطلع عليه، وهي علاقة –كما رأينا– وقفت في مرحلتها الأولى عند موقف التلقي والاستظهار، مع محاولة الاستيعاب وتعدد مصادر التلقي. أما في مرحلتها التالية فقد تجاوز فيها ابن خلدون مرحلة الطفولة والفتوة، ودخل فيها مرحلة الشباب والطموح، والتفاعل العقلي مع ما يتلقاه، تفاعلا قد يصل به إلى مرحلة التقويم النقدي، والبحث عن الفهم العميق من خلال علماء عصره البارزين، القادرين على توضيح الغامض، وإزالة ما يبدو أنه متناقض، والتزام اللغة الفضلى في عرض حقائق علوم صيغت بلغة وأساليب لا تخلو من غموض.

(31)مؤنس. ابن خلدون جغرافيا، **مجلة كلية العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق.

وفي هذه المرحلة –أيضا– قفز ابن خلدون إلى مرحلة التلقي والتفاعل مع العلوم العقلية، محاولا أن يجعلها إضافة معرفية متكاملة –لا متصادمة– مع رصيده من العلوم الشرعية واللغوية. ولم يخل هذا الطور في حياة ابن خلدون من تقويم ونقد لكل المعارف التي تلقاها، أصاب في تحليله ونقده أو أخطأ. وذلك كله كان يضيف إليه انغماسه في الأعمال السياسية والكتابية التي وكلت إليه –أو سعى إليها– في قصور الأمراء، وهذه الأعمال جعلته يعيش الواقع، ويقيس المسافة بينه وبين الفكر، ولعله أيضا كان يقيس المسافة بين حاضر القرن الثامن الهجري، وماضي الأسلاف في قرون الإسلام المزدهرة الأولى.

ونحن هنا نضيف التجربة العملية بمعطياتها إلى التجربة الفكرية، ونراهما معا الوقود الذي انطلق منه ابن خلدون إلى الطور الثالث من حياته. إنه ذلك الطور الذي تجاوز فيه الثقافة الإقليمية إلى الثقافة الإسلامية والعالمية، كما تجاوز فيه المرحلة التقليدية إلى المرحلة الإبداعية.ومن ثم راح يسعى إلى الهروب من هذا الواقع منتبذا مكانا قصيا تستطيع فيه أفكاره –التي تحيا بداخله– أن تنمو، وأن تشق طريقها إلى المخاض، تحت جذع نخلة معطاءة تكفل له ولادة أفكاره، أو في قلعة نائية يجد فيها الإطعام من الجوع، والأمن من الخوف. فكانت قلعة بني سلامة التي بدأ فيها ولادة مشروعه الكبير، الذي استهله (بالمقدمة)، وأتمه بأجزاء (كتاب العبر) وبذيله (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا). وكانت هذه هي المرحلة الثالثة، التي أبرزت للعالم مفكرا وفيلسوفا، وعالما مسلما مبدعا، مؤسسا لعدد من العلوم، متعدد الآفاق المعرفية، وهذا ظاهر في المقدمة.

إنه مفكر وفيلسوف، وعالم مبدع, لكنه –في الوقت نفسه– فقيه وشاعر وملم بالعلوم الشرعية كلها. وقد استطاع أن يستثمر كل آفاقه الثقافية في سبيل الإبداع، ولم يعش ساخطا على تراثه أو عقائده, بل أدرك قيمتها، وحقيقة معدنها النفيس، على الرغم مما كان يعلو بعضها من أتربة قرون التخلف، ومن ثم نجح في أن يمزج القديم مع الجديد,

والخاص مع العام، والثابت مع المتغير، فجمع بين العالمية والإنسانية، والانتماء للحضارة الإسلامية في بوتقة واحدة.

ثانيا: علاقة ابن خلدون بالتراث الذي ظهر بعده قديما وحديثا:

في غير موضع من كتاباته يشكو المفكر الجزائري مالك بن نبي من أن أفكار ابن خلدون، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، لم تجد في العالم الإسلامي آذانا صاغية، ولا رد فعل إيجابي يسعى إلى تطويرها أو توظيفها. ويعزو مالك بن نبي خفوت فعالية أفكار ابن خلدون في المجتمع الإسلامي المعاصر له، أو الذي جاء بعده، إلى أن مراحل الحضارة –أية حضارة– تبدأ بالروح، ثم تتطور إلى العقل، وتنتهي بالسياسة, أو الأشياء، أو المصالح.

وفي عصر ابن خلدون –أي عالم القرن الثامن الهجري– بقواه السياسية المتصارعة في المغرب، كانت الروح قد خفتت، وكان العقل يعيش في دائرة المصلحة الذاتية، وكانت السياسية الإقليمية بصراعاتها بين قوى الغرب هي المسيطرة، ولم يكن ممكنا أن تفعل نظريات ابن خلدون في العمران البشري فعلها المطلوب الذي فعلته في الحضارة الأوربية أكثر مما فعلته في الحضارة الإسلامية، فقد كانت الروح والفكرة الدينية غائبتين عن القيادة، وكان العقل قد انحدر أيضا.

لقد انطلقت الحضارة الإسلامية –أولا– بما لديها من مخزون روحي، ثم تألقت بالعقل بفضل أساتذة سطعت أسماؤهم في جو المعرفة: كالفارابي، وابن سينا، وأبي الوفاء، وابن رشد... إلى ابن خلدون، الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها، ثم بدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها، بعد أن فقدت الروح ثم العقل،[32] وحوصرت في عالم الأشياء، أو في المصلحة، أو السياسة.

(32)ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ص53.

وهكذا –حسب تحليل مالك بن نبي– عجزت أفكار ابن خلدون، لأسباب متعددة، عن تلقيح الحضارة الإسلامية التلقيح المأمول في ظروف القرن الثامن الهجري. يقول مالك: "في البقعة المهجورة يفقد العلم كل معناه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل؛ إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان. فالعقل يختفي؛ لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة, أو متأخرة عن أوانها، فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة ومقدرتها على التقدم والتجدد. حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية, ألا وهو الإيمان."[33]

ويشكو علي عبد الواحد وافي في دراسته الرائدة (للمقدمة)، من أن ابن خلدون لم يتح لأفكاره من بعده ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار، وما كان يعوزها من التنقيح والتكملة ومتابعة البحث. ويظهر أن ابن خلدون في بحوث مقدمته، كان سابقا لتفكير عصره بمراحل عدة؛ ولذلك لم يستطع معاصروه ولا من جاءوا بعده، في مدى القرون الأربعة التالية، أن يتابعوه في تفكيره، فضلا عن أن يحاولوا تكملة بحوثه وتنقيتها؛ بل إن المقدمة نفسها ظلت طوال هذه الحقبة مجهولة لدى كثير من الباحثين في الشرق والغرب.[34] وفي هذا الإطار مضت أفكار ابن خلدون التي حجبتها – في البداية – المعاصرة، وأحقاب عصور التخلف، والانصراف للصراع السياسي، وإهمال السباق الحضاري. ولكن (الخلدونية) –مع ذلك كله– أصبحت ظاهرة، ومنعطفا في الفكر الحضاري الإسلامي.

(33)ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر،1981، ص27.

(34)وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص174.

1. علاقة ابن خلدون بالتراث القديم:

ومع كل التحديات التي واجهها فكر ابن خلدون في المغرب, أو في مصر، انطلاقا من المواجهة مع شخصه في عصره، وكذلك من تأثير ما تركه خصومه من تراث يسيء إليه ويغض من قيمته،[35] فإن علاقة فكر ابن خلدون برزت في كثير من الأعمال العلمية التي جاءت بعده، وترسمت خطاه.

ففي المغرب والأندلس يعد قاضي الجماعة (أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي(ت 896هـ) من أوائل الذين أفادوا ونقلوا كثيرا عن مقدمة ابن خلدون، فله كتاب بعنوان: "بدائع السلك في طبائع الملك". وتدلنا موضوعات الكتاب على مدى التداخل الوثيق بينها وبين موضوعات مقدمة ابن خلدون، فلا غرو أن نجده يذكر ابن خلدون وينقل عنه في معظم المواضع، حتى يكاد يكون -إلى جانب كتاب "سراج الملوك" للطرطوشي- المصدر الرئيس له.

وممن ترجم لابن خلدون من الأندلسيين -أيضا- وتأثر به: إسماعيل بن يوسف بن الأحمر، مؤلف كتاب "نثير فرائد الجمان في نظم مخول الزمان"، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، وقد أشار إلى شعر ابن خلدون وكثير من أفكاره.

ومنهم أحمد بن محمد الشهير بابن القاضي في كتابه: "جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس"، وأبو العباس أحمد بن أحمد بن أقيت المعروف ببابا التنبكتي في كتابه: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، الذي ألفه سنة (1005هـ). وأحمد بن خالد الناصري في موسوعته التاريخية: "الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى."

لقد أشرنا —سابقا— إلى رأي مالك بن نبي، وعلي عبد الواحد وافي في التأثير الضعيف لآراء ابن خلدون في المغرب، وللأسف فإن هذا المستوى من التأثير لم يزد إلا قليلا عن مستوى تأثيره في مصر، فقد عجز ابن خلدون عن أن ينشئ له بمصر مدرسة

(35)من أبرز خصوم ابن خلدون في المغرب مفتي تونس محمد بن عرفة، وفي مصر ابن حجر العسقلاني, وعبد الله البشبيشي من فقهاء الشافعية، والزكراكي أحد من عملوا مع ابن خلدون، وبدر الدين العيني وغيرهم، وسار على نهجهم السخاوي في الضوء اللامع.

يطبعها بآرائه ومناهجه –كما يرى محمد عبد الله عنان– وقد كان حريا أن ينشيء مثل هذه المدرسة في بلد انقطع فيه للبحث والدرس أعواما طويلة. صحيح أن التفكير المصري المعاصر ليس خلوا من تأثير ابن خلدون، ولكن هذا التأثير كان حريا أن يزدهر بمصر، وأن ينبت في مدرستها التاريخية التي كانت يومئذ في أوج قوتها، ولكنه كان ضئيلا محدود المدى؛ فقد جاء ابن خلدون إلى مصر يسبقه حكمه على المصريين في مقدمته بأنهم قوم يغلب عليهم الفرح والخفة والغفلة عن العواقب.

والحق أننا لا نعطي لهذا العامل هذه الأهمية التي يراها (عنان)، لكننا نوافقه في أن المجتمع المصري كان يجيش بكثير من عوامل الخصومة والمنافسة، وكان اضطرام المنافسة بين أعلام التفكير والأدب يومئذ، سواء في ميدان التفوق والنبوغ، أم في تحصيل ما تسبغه الزعامة الأدبية من الجاه والرزق، ظاهرة في هذه الخصومة. فلم يكن من السهل على (أجنبي) مثل ابن خلدون، جاء ينتظم في سلك هذا المجتمع منافسا في طلب الجاه والرزق، أن ينعم بصفاء الأفق، أو يلقى خالص المودة والصداقة, هذا إلى ما كان يغلب على خلاله من حدة وصرامة وكبرياء، تزيد من حوله الجفاء والقطيعة.(36)

ومع ذلك، وعلى الرغم مما واجهه ابن خلدون من خصومه في مصر، فإنه من جهة أخرى حظي بتقدير فريق قوي من الرأي المصري المفكر. وكان على رأس هذا الفريق المؤرخ العلامة تقي الدين المقريزي الذي درس على ابن خلدون وأعجب بغزير علمه، ورائع محاضرته، وطريف آرائه ونظرياته. وتحدث عنه بمنتهى الخشوع والإجلال، وهو ينعته "بشيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة"، ويتتبع أخباره في مصر والشام في كتابه "السلوك"، ويترجمه في كتابه "درر العقود الفريدة" بإسهاب وإعجاب، ويرتفع في تقدير مقدمته إلى الذروة فيقول: "لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها؛ إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم؛ توقف على كنه الأشياء، وتعرف

(36)عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري**، ط3، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1385هـ/ 1965م، ص99، 100، 101.

حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود بلفظ أبهى من الدر النظيم، وألطف من الماء سرى به النسيم."[37]

وقد تأثر المقريزي فوق تعظيمه وتقديره لابن خلدون بنظرياته تأثرا كبيرا وظهر هذا الأثر واضحا في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة"، ففي هذا الكتاب ينحو المقريزي في الشرح والتعليل منحى شيخه وأستاذه ابن خلدون في مقدمته. فيقدم لرسالته بمقارنة موجزة بين الماضي والحاضر، وملخص لما جازته مصر من محن الغلاء، والشرق منذ الطوفان إلى عصره، ثم يفرد لنا فصلا يتحدث فيه عن الأسباب التي نشأت عنها هذه المحن وأدت إلى استمرارها طوال هذه الأزمان. وفي هذا الفصل نرى منهج ابن خلدون في البحث والتعليل واضحا، بل نرى المقريزي يستعمل ألفاظ شيخه وعباراته, مثل: (أحوال الوجود وطبيعة العمران), وما إليها،[38] وكذلك نجد كثيرا من أوجه الشبه بين ما يعرضه المقريزي في رسالته وما كتبه ابن خلدون في مقدمته عن: طبيعة الملك, وعوامل فساده، وعن السكة، وعن أثر المكوس في الدولة، وأثر الظلم في خراب العمران، وكيف يسري الخلل إلى الدولة، وتغلبها وفرة العمران والغلاء والقحط، وغير ذلك مما يتعلق بانحلال الدول وسقوطها.[39]

وكان ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) صاحب "رفع الإصر عن قضاة مصر"، وصاحب "إنباء الغمر بأبناء العمر" ممن ترجموا لابن خلدون، وشهد بمهارته وإن كان على خلاف شخصي معه دفعه إلى غمزه والتشهير به. وعلى الرغم من الإيذاء الشديد الذي تعرض له ابن خلدون من ابن حجر فإن ذلك لم يمنع ابن حجر من أن يستمع إلى دروس ابن خلدون، وأن ينتفع بها، بل لم تمنعه هذه الخصومة الأدبية المضطرمة من أن يطلب من ابن خلدون أن يمنحه الإجازة العلمية التقليدية، التي كان الظفر بها من أكابر العلماء والأساتذة شرفا يحرص عليه.

(37)المرجع السابق، ص105.
(38)المرجع السابق، ص108، 109.
(39)المرجع السابق، ص108، 109، 110.

وقد أبى كرم ابن خلدون إلا أن يمنح ابن حجر وأصحابه الإجازات العلمية التي طلبها ابن حجر لنفسه ولهم. ويكشف الأستاذ عنان عن موقف الحافظ ابن حجر من ابن خلدون، فهو يدعو إلى التأمل، بل إلى الدهشة، فعلى الرغم من اتزانه واعتداله وتحفظه، ينساق مع ابن خلدون إلى نوع من التجريح والانتقاص ليس معهودا في كتاباته، ولا ريب أن في لهجته وأقواله مبالغة وتحاملا, ولكن لا ريب أن لها قيمتها في تقدير الرأي المصري المعاصر لابن خلدون، بل نستطيع أن نعدها ممثلة لرأي الفريق المفكر الذي كان يخاصم المؤرخ، ويشتد في تجريحه والحملة عليه، وقد كان الفريق الأقوى بلا ريب.[40] ومع ذلك يعترف بعلمه ومكانته الكبرى، ويسعى –وهو خصمه اللدود– للظفر بإجازته العلمية، وإنه لموقف يحسب لابن خلدون من جوانب كثيرة.

وممن تأثروا به ابن عرب شاه (ت 854هـ) في كتابيه: "فاكهة الخلفاء"، و"عجائب المقدور في نوائب تيمور". وكذلك بدر الدين العيني (ت 855هـ)؛ إذ تحدث عن ابن خلدون في كتابه "عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان"، على خصومته معه. وتحدث أبو المحاسن بن تغري بردي (ت 874هـ) عن ابن خلدون في كتابيه "المنهل الصافي", و"المستوفي بعد الوافي"، ويشارك ابن تغري بردي أستاذه المقريزي تقديره العلمي لابن خلدون ويشيد بمقدرته وفضله. وكذلك شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ)، فقد تحدث عنه في كتابيه: "الإعلام بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ"، و"الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، وقد ظهر أثر المقدمة على السخاوي في كتابه الإعلام بالتوبيخ، بل إنه حاول التراجع عن ذمه لابن خلدون، وذكر أنه باشر القضاء بعظمة زائدة وحمدت سيرته. وتأثر به السيوطي: (جلال الدين عبد الرحمن ت911هـ) في

(40)المرجع السابق، ص108، 109، 110. حصل الأستاذ عنان على صورة هذه الإجازة العلمية من محمد الطنجي. انظر صورتها في كتاب عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، كما حصل على طلب (الاستدعاء) الذي كتبه ابن حجر بخطه وتوقيعه مؤرخا في أوائل شعبان 797 هـ، وفيه يطلب من ابن خلدون أن يصدر له ولعدة من زملائه وإخوانه هذه الإجازة، وفي جانبه الأيسر نرى نص الإجازة التي أصدرها ابن خلدون بخطه وتوقيعه في منتصف شعبان سنة 797 هـ لابن حجر وزملائه الذين تقدم بأسمائهم معه.

كتابه: "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة". وابن العماد في موسوعته: "شذرات الذهب في أخبار من ذهب."

وسواء أكان تفاعل هؤلاء – أو غيرهم – إيجابيا مع أفكار ابن خلدون، أم كان محايدا، أم كان سلبيا، فإن ذلك يدلنا على أن ابن خلدون قد فرض نفسه على التراث الذي جاء بعده، وإن كان –للأسف– لم يدرس الدراسة الكافية التي تمثل امتدادا حقيقيا له، وتسهم في تطوير الواقع الاجتماعي والحضاري للأمة.

2. علاقة ابن خلدون بالتراث الحديث:

أما علاقة ابن خلدون بالتراث الحديث والمعاصر فهي علاقة –من الناحية الفكرية– قوية وعميقة، وهي تمتد عبر مساحات الأفكار الأيديولوجيات المنتشرة في المحيطين: الإسلامي, والإنساني، ولعلها في المحيط الإنساني أوسع كما وأعمق كيفا من محيطها العربي والإسلامي، بل إن الاهتمام – غير الإسلامي – به كان من عوامل الإقبال على قراءته وتحليل أفكاره، واكتشاف موقعه العالمي، وحتى الذين حاولوا هدمه من أمثال: طه حسين في أطروحته التي قدمها سنة (1917م) لقسم الفلسفة بجامعة باريس تحت عنوان (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، والمؤرخ الماركسي محمود إسماعيل في كتيبه (نهاية أسطورة), وغيرهما, كانوا سببا في الإقبال على المقدمة وصاحبها.

اكتشف التحليل المعاصر للخلدونية، وعبقريات ابن خلدون، آفاقا كثيرة تفوق فيها هذا العبقري العالمي؛ إذ وضعه "توينبي" في مصاف: "سقراط، وأفلاطون" واعتبر مقدمته أعظم عمل من نوعه اخترعه عقل في أي مكان أو في أي زمان.

وفي محاولة لرصد عبقريات ابن خلدون أشار علي عبد الواحد وافي إلى أن: آثار ابن خلدون ومظاهر عظمته تتجلى في نواح كثيرة, من أهمها: أنه المنشئ الأول لعلم الاجتماع، والإمام المجدد في علم التاريخ، والإمام المجدد في فن (الأنتوبيوجرافيا)، أي: ترجمة المؤلف لنفسه, وهو الإمام والمجدد في أسلوب الكتابة العربية، وفي بحوث التربية, والتعليم, وعلم النفس التربوي والتعليمي، وهو راسخ القدم في علوم الحديث، وراسخ القدم في

الفقه المالكي، كذلك فهو لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة إلا ألم به. ومع تقديرنا لهذا الرصد إلا أننا نرى أن عبقرية ابن خلدون وتجديده الحقيقي، وأثره في التاريخ لم يتألق إلا في علوم الاجتماع والتاريخ وفلسفة التاريخ.

أما رسوخ قدمه في الفنون الأخرى، فقد كان فيها مسبوقا من جانب، كما أنه لم يكن القمة فيها من جانب آخر، ولم يكن أثرها مساويا –ولا قريبا– من أثره في علوم العمران والتاريخ من جانب ثالث. وحتى ريادته في فن (السيرة الذاتية)، من خلال كتابه (التعريف بابن خلدون) الملحق بتاريخه العبر، بكل المميزات التي أضفاها عليها علي عبد الواحد وافي،[41] لا ترقى إلى قريب من عبقرية ابن خلدون وريادته في علم العمران، ويؤكد هذا وافي نفسه؛ إذ عرض لجوانب نظرية ابن خلدون في العمران في نحو مئة صفحة، بينما عرض للسيرة الذاتية عند ابن خلدون في نحو خمس صفحات.[42]

لقد كانت الظواهر الاجتماعية تدرس قبل ابن خلدون بطريقة تاريخية، يقتصر فيها أصحابها على وصف الظواهر وما كانت عليه: سياسية, أو اقتصادية، أو أسرية، وكانت تدرس –أحيانا– على طريقة الدعوة إلى القيم والمبادئ لترغيب الناس فيها، وبيان السلوك الأقوم، وبيان ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التي يمكن بها دارسها. ولكن, ولأول مرة في التاريخ الإنساني، يظهر باحث يدرس ظواهر العمران، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم وما إلى ذلك من العلل والأسباب.[43] ويقصد ابن خلدون من كلمة (العوارض الذاتية) أو "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته"، وهي الكلمة التي استعملها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة من مقدمته، ما نقصده نحن من كملة "القوانين."[44]

وما قدمه ابن خلدون من ريادة في علم الاجتماع، قدمه كذلك في علم التاريخ، فقد رأى أن التاريخ يخضع لقوانين الاجتماع نفسه، فالتاريخ اجتماع قد مضى، وما أخطأ المؤرخون إلا لأنهم لم يكونوا قد عرفوا أن الاجتماع يخضع لقوانين، وأن عليهم أن يخضعوا

(41)ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص238، 239.
(42)المرجع السابق، ص135، 228، و238، 243.
(43)المرجع السابق، ص12.
(44)وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص153.

-في تقويمهم- مسيرة التاريخ لهذه القوانين لتقويم الماضي واستشراف المستقبل. وبسبب سوء الفهم لتقنين حركة التاريخ والمجتمع، قبل المؤرخون أخبارا لا توائم هذه القوانين، ولا تمكن عصمتهم من ذلك إلا بالكشف عن هذه القوانين، فحينئذ يمكن للمؤرخين أن يلموا بها، وأن يعرضوا عليها ما يصل إليهم من أخبار, فما وجدوه مخالفا لها نبذوه وحكموا بزيفه وبطلانه، وما وجدوه جائز الوقوع بحسب هذه القوانين حكموا بجواز وقوعه، وتحروا عن صدقه بطرق التحريات التاريخية المعروفة. ولا يمكن الكشف عن هذه القوانين إلا بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية، ترمي إلى توضيح طبيعتها، وبيان العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بغيرها، وما ينجم عن هذه العلاقات من نتائج في نشأتها وتطورها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور. وقد قام ابن خلدون نفسه بالكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر بعد دراسة واقعها، ومن هذه الدراسة تألف علم جديد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو علم الاجتماع الإنساني، وقرر أنه -بحسب معلوماته وما وصل إليه من مؤلفات- لم يسبقه أحد إليه.[45]

لقد سارت (الخلدونية) في تاريخ الفكر مقرونة بريادة ابن خلدون في العمران وفلسفة التاريخ، وجادل بعضهم في ريادته في التاريخ،[46] وقليلون هم الذين وضعوا تاريخه "العبر" في مكان الريادة،[47] مع كل ما ذكره حسين مؤنس في ريادته وتميزه.[48]

لقد نبه ابن خلدون -العقل الإنساني- منذ القرن الرابع عشر، (الثامن للهجرة)، إلى أن القوانين الاجتماعية التي شرعها الله وحده، ليست بذاتها سوى تمثيلات مؤسسية تعد بدورها مؤسسات إلهية يرتبط العمل الإنساني فيها بالاحترام البالغ لتلك القوانين, إذ لا يسع أي نشاط إنساني أن يقع في وجه أنظمة التمثيلات المؤسسية التي هي صنيعة إله واحد.

وتعلمنا الخلدونية -أيضا- بأن مصدر السلطة الخاضعة لقوانين الله وحده انبثق عن جملة علاقات تنظيمية تتناول أفراد طائفة ما أو مجتمع معين.[49] ومن منهج النقد

(45)المرجع السابق، ص162، 163.
(46)المرجع السابق، ص237.
(47)أبو العينين، فتحي. **نقاد ابن خلدون، قراءات في الفكر العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م.
(48)مؤنس، ابن خلدون جغرافيا، **مجلة كلية العلوم الاجتماعية**، عدد3، (1399هـ).

التاريخي، إلى الحكم على العقلانية عرف ابن خلدون كيف يحلل نشوء العصبية, وبروز المراحل التاريخية للإنسان الحضاري دون الاقتصادي.(50)

ولعله انطلاقا من هذه الريادة الخلدونية في مجال العمران وفلسفة التاريخ تعددت التفسيرات لأفكار ابن خلدون في هذا الجانب، وكل أصحابها يحاولون أن يجذبوا أفكار ابن خلدون إلى أيديولوجياتهم؛ فالماركسيون الماديون ومن يقتربون منهم حاولوا جذب المقدمة إلى أفكارهم، وإضفاء الصبغة المادية عليها إلى درجة أن "سالم حميش" يوافق على التقائها في بعض أفكارها مع أفكار شبنجلر و توينبي؛ الممثلين للتفسير الليبرالي للتاريخ، لكنه يرفض التقاءها مع التفكير الشمولي (أي: الذي يأخذ بكل العناصر في رؤيته التاريخية)، ويوافق على وضعها بدرجة كبيرة ضمن النزعات: المادية، والوضعية، والدائرية التي يرى أنها تمثل الخاصيات الثلاث لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون، وهو يرى أن المادية الخلدونية تبرز عند ابن خلدون في إيمانه بفكرة الطبيعة، واستعماله بسخاء كلمتي: (الطبيعة)، و(الطبيعي) في المقدمة، فمن الجائز القول بأن ابن خلدون, مثل كل الماديين القدامى والمحدثين، يرجع للإنسان وضعه كائنا طبيعيا خاضعا لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي، وهذا المنحنى هو، من جهة أوسع، النموذج الذي يصلح له بالتمثيل لتفسير حياة وموت الدول والحضارات.

وتبرز ماديته كذلك في إيمانه بفكرة السببية، أو العلية، وهي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسببات، وهذه القدرة كلما مارسها فكر الإنسان تميز عن الحيوان وتقدم في إنسانيته.(51)

ومع هذا الاعتساف في التأويل ينتهي "سالم حميش" إلى أن ابن خلدون له فضل رصد وقائع المجتمع المغاربي بالركون إلى زمان تاريخي مكرور، ثم رفعه إلى صعيد الإدراك

(49)حقيقي، نور الدين. **الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية**، ط1، ترجمة إلياس خليل، بيروت: منشورات عويدات، 1983، ص13، 14.
(50)المرجع السابق، ص18.
(51)حُميش، سالم. الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، **مجلة الاجتهاد**، العدد22، 1994م.

المفهومي والتعليل النظري، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، وإلحاق أهم عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم.(52)

وعلى الشاطئ الآخر راح التفسير الاستعماري يستغل أفكار ابن خلدون الفكرية، والفلسفية, والتاريخية، وبصرف النظر عن التفسيرات (الليبرالية) لأفكار المقدمة لدى عدد كبير من الباحثين الغربيين، فإن الاستعمار الفرنسي, بطريقة مباشرة وواضحة، لجأ إلى أفكار ابن خلدون بعد فشله في بدايات غزوه للجزائر سنة (1830م) أمام عبد القادر الجزائري.

ومن هنا رغب باحثيه في الوصول إلى القاعدة الصلبة للدراسة التاريخية والاجتماعية للمغرب، وكان الكتاب الوحيد المخصص لهذا النوع من المشاكل المعقدة، هو كتاب "العبر"، الذي شرح فيه تاريخ المغرب في أسلوب منطقي واضح، مع المعلومات الواسعة الشاملة، والتحليل العميق للأحداث التاريخية والشرح الموسوعي للقضايا السلالية والاجتماعية والأيدلوجية.

وقد استفادت الفلسفات البرجوازية وعلم الاجتماع من ابن خلدون في نقدهما للماركسية، وكانت المحاولات الأولى لتفسير النظرية التاريخية لابن خلدون على يد العالم النمساوي (كريمر)، والباحث (جومبلوفتش).(53) وكان هذا هو السبب في أن وزارة الحربية الفرنسية اهتمت اهتماما مباشرا بكتاب ابن خلدون. وفيما بين عامي (1833و 1836م)، وبناء على أوامر الحكومة الفرنسية كتبت نسخة من أعمال ابن خلدون في ثمانية مجلدات عن مخطوطات القرن الثامن عشر والمنسوبة إلى مجموعة رباط إبراهيم باشا في استانبول (م. كاترمير.)(54)

وقد قام المستشرق (الفريد كريمر) بتقديم التفسير الاستعماري للمقدمة من خلال عرضه لثلاث مسائل أساسية نسبها إلى نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية, وهي:

(52)المرجع السابق، العدد نفسه.
(53)باتسييفا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص94.
(54)المرجع السابق، ص89، 90.

أ – الجوهر الأساسي لحياة المجتمع، والتطور التاريخي هو الصراع بين الأجناس والقبائل، والعنف بين المجموعات القبلية.

ب– "الفكرية القومية" وهي القوة الرئيسة الرافعة لتطور المجتمع وأساس تنظيمه.

ج– تطور المجتمع يجري في دائرة مفرغة.

وهذه النتائج التي توصل إليها (كريمر) أصبحت أساسا لمعظم شروح العلماء البرجوازيين اللاحقة لكتاب ابن خلدون.(55)

أما المستشرق (لودفيج جومبلوفتش) فقد بدأ في تفسير المقدمة، مستخدما التفسير الواسع للعصبية، بوصفها فكرة قومية، ومبالغا في دور العامل الجغرافي في مفهوم ابن خلدون، واجتهد (جومبلوفتش) –عن طريق الاختيار التعسفي لاستشهاداته– أن ينسب آراءه الخاصة في التاريخ والحياة الاجتماعية إلى ابن خلدون. وقد كان (جومبلوفتش) يصور ابن خلدون على أنه واحد من مؤسسي النظرية الدورية لتطور المجتمع، والمبشر بنظرية القوة الاستعمارية والعنصرية، وليس في النظرية الأصلية لابن خلدون شيء يمكن أن يكون له مثل هذا التأويل.(56)

لقد أصبح فكر ابن خلدون –لأنه فرض نفسه فكرا عالميا– ثروة إسلامية إنسانية، يسعى أصحاب الأفكار المتناقضة لكسبها لمفاهيم ومذاهب يؤمنون بها تسويقا ودعما لها، وكان هذا دافعا لتحرك الفكر العربي لدراسته وتحليله، وبعضه انساق –أيضا– لتأويله للأيديولوجيا البعيدة عن جذور ابن خلدون الحضارية، مع انتماء ابن خلدون الواضح للإسلام وحضارته.

وفي سنة 1867م (1224هـ) ظهرت النشرة الكاملة لمؤلفات ابن خلدون مطبوعة في مطبعة بولاق بإشراف نصر الهوريني، فتيسر للباحثين العرب وغيرهم دراسة أفكار ابن خلدون وتحليلها والإفادة منها، وعلى إثرها تحرك الفكر العربي –على المستويين: الرسمي,

(55)المرجع السابق، ص98.
(56)المرجع السابق، ص99.

والشعبي- لعرض أفكار ابن خلدون ودراستها،كما عقدت الندوات والمؤتمرات عنه، و هناك أيضا مفكرون أصبحت أسماؤهم مرتبطة بابن خلدون.

وعلى درب المدرسة البرجوازية قدم طه حسين أطروحته للدكتوراه في السوربون تحت عنوان: (دراسة تحيليلية نقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، وكان فيها مجاملا للمدرسة الليبرالية أكثر من أبنائها أنفسهم إلى درجة جعلت (كراتشكوفسكي) يطلق على أطروحته: (البيان اللاواعي للمدرسة الجديدة).

وفي رسالة طه حسين تبدو بوضوح جوانب القوة والضعف في الاتجاه التغريبي الاجتماعي الجديد، وهو يدخل في صراع مع الاتجاه الإسلامي المحافظ، الذي لعب دورا كبيرا في الحياة الروحية في مصر لتلك السنوات. ويشير طه حسين قبل كل شيء إلى الطابع الدنيوي، وحتى الطابع المجافي للدين في نظرية ابن خلدون، ناقدا (فيلينت) الذي صور ابن خلدون على أنه نصير للأفكار الدينية، ويؤكد طه حسين أن الاستدلال اللاهوتي لابن خلدون ليس أكثر من حيلة سياسية، ولذلك فقد اجتهد طه حسين أن يفند فكرة أن جميع الآداب والعلوم العربية في القرون الوسطى قد نمت في أحضان الإسلام.(57)

وقد تناول طه حسين في رسالته نزعات القومية والوطنية مؤيدا لها، ومعاديا للأتراك, ومستخفا بالمدرسة الكلامية الإسلامية العربية وبإمكاناتها الخلاقة، مع أن ابن خلدون يتحدث باحترام وإعجاب عميقين عن المزايا الأخلاقية والعادات المنصفة والتقاليد الديمقراطية السائدة عند العرب الحضريين، وتؤكد (سفتيلانا باتسييفا) وجود خطأ مطلق عند طه حسين في نقده أفكار ابن خلدون التاريخية.

ولئن كان محمد عبد الله عنان، في كتابه عن حياة ابن خلدون وتراثه الفكري، يتفق مع طه حسين في الآراء السياسية، إلا أن الخلاف بينهما يتجلى في أن عنان لا يوجه تقديره العالي الغاية إلى النظرية الخلدونية وحدها، ولكنه كذلك يقدر المزايا الخاصة لابن

(57)المرجع السابق، ص109.

خلدون، ويصرح تصريحا مبشرا بأن كل الأجيال الجديدة في البلاد العربية، يجب أن تبصر في ابن خلدون أستاذها ورائدها.[58]

ويعد ساطع الحصري في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، من أبرز هؤلاء، مع اختلافاتنا معه في كثير من تفسيراته؛ إذ قدم الحصري ابن خلدون رائدا للبعث القومي العربي، وأدار حول أفكاره أطروحته القومية. وبذل علي عبد الواحد وافي جهدا طيبا في دراسة (المقدمة) وإخراجها طورا في ثلاثة مجلدات، وطورا في مجلد مختصر يقرؤه عامة الناس، وكان منطلقه الانتماء الخلدوني للإسلام عقيدة وحضارة، وقاوم كل الإسقاطات الأخرى على ابن خلدون. وقدم محمد عابد الجابري أطروحة متميزة عن (فكر ابن خلدون العصبية والدولة) ملتزما خطا علميا قوميا إسلاميا ليبراليا في سياق واحد. وكتب شكيب أرسلان كتابه: (تاريخ ابن خلدون المسمى بتاريخ العبر)، ملتزما بالرؤية الحضارية الواعية. وكتب عمر فروخ كتابا عن (ابن خلدون)، التمس فيه رؤية حضارية إسلامية. وكتب عبد الرحمن بدوي كتابه القيم عن: "مؤلفات ابن خلدون"، وترجماتها، والدراسات حولها في المحيطين: العربي, والعالمي، ونشرات العبر وطبعاته.[59] وكتب علي الوردي: "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته"، وهو من أبرز مريدي مدرسة ابن خلدون في النصف الثاني من القرن العشرين. وكتب كامل عياد: "نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية" 1930م، وهو من أوائل من كتبوا عن فكر ابن خلدون بروح جانحة إلى التفسير التقدمي مع الإقرار بإسلامية آراء ابن خلدون.

وكتب محسن مهدي: (فلسفة ابن خلدون في التاريخ)، وكتب محمد الخضر حسين التونسي: (حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية)، ورآه محمد علي نشأت، عالما في الاقتصاد، فكتب: (رائد الاقتصاد ابن خلدون)، وكتب محمود السعيد الكردي: (ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي)، ملتزما العمق والموضوعية. ورأى مصطفى الشكعة ابن خلدون من زاوية إسلامية فكتب: (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون

(58)المرجع السابق، ص113.
(59)المرجع السابق، ص317، 222.

ونظرياته)، وكتب ميشال زكريا: (الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون)، وهو من أعمق الدراسات في هذا المجال، وكتب عماد الدين خليل: (ابن خلدون إسلاميا).

وبالإضافة إلى هذه المؤلفات المستقلة ثمة عدد لا يمكن أن يحصر من الدراسات والمقالات باللغة العربية، وقد أورد أكثر من خمسين منها، عبد الرحمن بدوي في خاتمة كتابه عن مؤلفات ابن خلدون. كما أورد (بدوي) عددا من الدراسات والمقالات والمؤلفات التي كتبت عن ابن خلدون بغير اللغة العربية تزيد عن مئة مرجع.

خاتمة:

يتساءل (تركي علي الربيعو) في دراسته عن (الخلدونية الجديدة في فكرنا المعاصر) قائلا: ماذا بقي من ابن خلدون بعد مرور ستة قرون على وفاته 808 هـ/ 1405م؟ وماذا يعني بالنسبة إلينا؟ على أن الأهم: ماذا تعني بالنسبة إلينا الخلدونية، بوصفها تيارا فكريا نشأ مع ابن خلدون، واستمر إلى يومنا هذا؟ وكيف تمت إعادة الاعتبار للخلدونية مع بدء ما عرف باليقظة العربية المعاصرة؟ ولا يكاد الربيعو يجيبنا بشيء من عنده على هذه التساؤلات، ولكنه يلجأ إلى عدد من الباحثين الكبار يتفق معهم قليلا، ويختلف معهم كثيرا، مستلهما منهم, بطريقة غامضة غير منهجية، الإجابة على التساؤلات المطروحة. إنه يستلهم كتابات محمد عابد الجابري وحسن حنفي ومحمد جابر الأنصاري، ومن ثم يختم مقاله بعبارة مستلهمة –أيضا– يتحدث فيها عن دور الخلدونية في حل جانب من جوانب التناقض في حياتنا المعاصرة؛ إذ يقول: "ما أشبه الليلة بالبارحة؟ كأن الرجل –أي ابن خلدون– يشخص الأوضاع العربية الإسلامية المعاصرة. هذا ما يقوله الأنصاري في إطار إعجابه بقدرة ابن خلدون على النفاذ إلى الموضوعات، والإتيان بحلول لها، نعجز نحن عن حلها، وهذا ما كان يقوله الجابري –أيضا– في إطار تقريظه لابن خلدون، وهذا ما يفعله الأنصاري عندما يشيد بقدرة ابن خلدون على التوسط بين العروبيين والإسلاميين الذين تاهوا وشطوا في رسم حدود فاصلة بين القومية العربية والإسلام، وفشلوا في ذلك، في حين نجح ابن خلدون من خلال اعتماده على مفهوم

العصبية، الذي لم يكن بحال ما يعني ذل الإطار الضيق لعصبية القبيلة، بل عصبية القوم القومية الحيوية التي هي ضرورة لنهضة الدين و الدولة معا."[60]

وفي دراسة وجيزة عميقة كتبها المفكر القومي محمد جابر الأنصاري في ذكرى مرور 600 سنة على رحيل ابن خلدون جعل عنوانها "العلامة ابن خلدون رحل منذ ستة قرون... ومازال معاصرا"، ومع الدلالة الموحية بالتأثير العصري لابن خلدون في واقعنا فإن الكاتب استهل مقاله بقوله: "وإذا انتمى ابن خلدون إلى الماضي، فإن العرب لن يستطيعوا تجاوز فكره المجتمعي إلا بعد معرفته عن كثب، وأعتقد أن مقدمته تمثل الكتاب الأفضل لمحو أميتنا الحضارية والتاريخية بشأن حقيقة الذات بين أميتنا الأخرى. إن ما رآه ابن خلدون، برؤية نافذة حقا، إلى السوسيولوجيا السياسية للعرب، ما زال الكثير منه مترسبا بقوة إلى يومنا، بالرغم من "قشرة" الحداثة، بل العولمة، التي تحاصر المجتمعات العربية."[61]

وفي دحض ضمني لمحاولات العابثين الذين يعمدون إلى الانتقاص من قيمة أفكار ابن خلدون في المقدمة، ويزعمون أنه أخذها من إخوان الصفا أو غيرهم —يعلن الأنصاري أن "مقدمة ابن خلدون" في حقيقة الأمر آخر كتاب، وآخر ومضة إبداع في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بالمعنى الفكري الإبداعي في التجديد الحضاري.

"إن النص الخلدوني —والحديث للأنصاري— كفرع الشجرة المثقل بثمره، لغزارة فكره وتفرع تأمله، عليك أن تتناوله بتؤدة لتكتشف كل ما فيه من ثمر، وإن استعجلت فربما فاتك منه قطاف كثير, فكثافة الفكر تأتي قبل لطافة اللغة لديه، بل إن اللغة العربية تنوء بثقل أفكاره، ويكفيها فخرا علميا أنها استوعبته، وربما كان هذا الملمح الأسلوبي من أسباب "غربته" عند بني قومه العرب، لطربهم الدائم بإيقاع البلاغة شعرا ونثرا، ويبقى النص الخلدوني اليوم على مائدة "خبراء" التحديث التربوي، سواء استلهموه من أوربا أو أمريكا."[62]

(60)الأنصاري، **مجلة العربي**، عدد 561، جمادى الآخرة 1426هـ، أغسطس 2005م، الكويت.
(61)المرجع السابق، ص: 561.
(62)المرجع السابق، ص561.

إن أهمية ابن خلدون في عصرنا وطرافة فكره، وإن تمثلت في إيماءات فكرية تتخطى عصرها: كالفكرة الاقتصادية، والفكرة القومية (الإسلامية)، فإنه كان محددا وواضحا في أفكار أخرى، مازالت واقعا لا يمكن إنكاره في حياتنا العربية الراهنة.

وأخيرا يقول الأنصاري لمعاصرينا الذين لم يعرفوا عظماءهم المعرفة الصحيحة: "إن مقدمة ابن خلدون تمثل كتابا لمحو أميتنا التاريخية والحضارية لدى أثقف مثقفينا، وربما استطاعوا بعد محوهم لهذه الأمية المساعدة في محو الأمية الأبجدية لدى الملايين من رجال أمتهم ونسائها."(63)

وكل هذه وتلك من الكتابات التي تناولت ابن خلدون ومقدمته في القديم والحديث هي نماذج، لكنها كافية في الدلالة على الأثر العميق لابن خلدون في القديم والحديث، إنه ذلك الفيلسوف الكبير العملاق الذي لم يعد ممكنا الحديث عن (علم السنن الكونية والاجتماعية)، أو (شروط النهضة ومشكلات الحضارة)، أو (فلسفة التاريخ والاجتماع) دون أن نستشيره أولا.

هكذا فعل مالك بن نبي في كتاباته عن شروط النهضة ومشكلات الحضارة. وهكذا فعل محمد هيشور في أطروحته عن: (سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها). وهكذا فعل سليمان الخطيب في دراسته للدكتوراه عن (فلسفة الحضارات) عند مالك بن بني. وهكذا فعلت نورة خالد السعد في رسالتها عن (التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن بني). وهكذا فعلت كل الأطروحات التي تحدثت عن الأزمة الحضارية للمسلمين و أسباب تخلفهم ووسائل تقدمهم.

(63)المرجع السابق، ص561.