ابن خلدون وفقه السنن

عدنان محمد زرزور*

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وبعد، فإن "المقدمة" التي أتم الفقيه العلامة ابن خلدون وضعها وتأليفها – قبل التنقيح والتهذيب– في مدة خمسة أشهر، كان آخرها في منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمئة للهجرة،(1) تدل على اطلاع ابن خلدون الواسع، وثقافته العميقة والمتشعبة، وعلى (واقعيته)، وتجربته الغنية والممتدة. وأنه –كما وصفه معاصره ابن الخطيب – "متقدم في علوم عقلية ونقلية، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، ومفخر من مفاخر التخوم المغربية."(2) وتدل كذلك على أنه أحد المبدعين المبرزين في التاريخ الإسلامي والإنساني. وأنه من غير المستغرب أن يصفه (ف. رونثال) بأنه "من أعظم شخصيات الدهر كله."(3) وأن يقول فيه المؤرخ الشهير (توينبي): "إنه أعظم عقل جاد به الزمان والمكان." وإن كنا نعتقد – جازمين– أنه ما كان من الممكن أن تنجب ابن خلدون إلا ثقافة عربية إسلامية وتاريخ إسلامي، قياسا على مقولة (ت. س. اليوت): "ما كان من الممكن أن تخرج (فولتير) أو

---

* أستاذ التفسير والفكر الإسلامي في كلية الآداب/ جامعة البحرين. szarzour77 @yahoo.com

(1) ختم ابن خلدون مقدمته – التي أسماها بالكتاب الأول، وبالجزء الأول – بقوله: "قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذبته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته. وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم"، انظر:

– ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار الشعب، دون تاريخ، ص549.

(2) المغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**. ترجمة: محمد الشريف بن والي حسين، تونس: الدار التونسية، 1987، ص7.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(نيتشه) إلا ثقافة مسيحية."[4] و(الاجتماع) الذي (أسسه) ووضع معالمه اجتماع – عام – عربي إسلامي في الاعتبار الأول.

ونحاول أن نقف في هذا البحث على روح الإصلاح ومحاولة (التجديد) التي تبدو لنا في ثقافة ابن خلدون، أو في حديثه عن السنن والمقاصد بوجه خاص، وما قد تومئ إليه هذه الثقافة من نزعة عقلية.

عد ابن خلدون ما جرى على المغرب من تبدل الدول والأعصار (انقلابا) وأضاف إليه كذلك ما نزل به من "الطاعون الجارف... حتى كأن الخلق تبدل من أصله، وتحول العالم بأسره!" على حد قوله. وننقل هنا ما خطه ابن خلدون بقلمه حول هذا الطاعون – الذي انتشر عام 749هـ/1348م، وذلك الانقلاب؛ لأننا سوف نركن إليه في حديثنا عن السنن، أو عن محور نظرية ابن خلدون، بعد قليل. قال رحمه الله: "... وأما لهذا العهد، وهو آخر المئة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة... هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها. وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، 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."[5]

(4) إليوت، ت.س. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة: شكري محمد عياد، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965، ص145.

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص31.

أولا: السنن محور نظرية ابن خلدون:

ثمة سؤال يجول في الخاطر: ما الذي يحتاج إليه الخلق الجديد، والنشأة المستأنفة، والعالم المحدث؟

إن علينا أن نبحث عن الإجابة على هذا السؤال في (المحور) الذي دارت حوله نظرية ابن خلدون، أو بعبارة أخرى، إن هذه الإجابة لابد أن تكون في هذا المحور! لاسيما إذا ذكرنا أن العالم المحدث والخلق الجديد لم يكن نتيجة لانقلاب أحوال المغرب السياسية والاجتماعية وما سبقها من الطاعون الجارف وخلفه وراءه من هذه الصورة المريعة فحسب، بل لما أضيف إلى هذه الأحوال –كذلك – من حروب الازدراد – أو الاسترداد كما دعاها الإسبان والأوروبيون –في الأندلس؛ إذ انتقص هذا الإقليم الذي شهد حضارة عربية إسلامية زاهية من أطرافه، حتى لم يبق فيه من وجود للعرب والمسلمين سوى في مملكة غرناطة الصغيرة، التي كتب عليها أن تسقط بعد ذلك في الثاني من كانون الثاني (يناير) سنة 1492م. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الانحسار والتراجع والخروج من إسبانيا حيث "كان الانفضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية"(6) على حد قوله. ونضيف إلى هذه العوامل: سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية في المشرق عام 656هـ / 1258م، وما تبعه من دمار شامل!

فما الذي يحتاجه هذا العالم الجديد، عالم ما بعد النكبات في المشرق والمغرب، حتى لا يعيد سيرته السابقة التي أدت به إلى هذه النكبات والفواجع؟ أو حتى لا يكرر أخطاء السابقين التي كانت سببا في هلاكهم، أو ما أصابهم من الانتقاص في الأموال والأنفس والثمرات؟ لاسيما إذا أضفنا إلى عامل السياسة، عالم الثقافة؛ إذ شاع الجبر والتواكل، وغابت (الإرادة)، بل النظر العقلي "حتى اتسع الخرق على الراقع" على حد قول الإمام الشاطبي. فقد تحدث الشاطبي –على سبيل المثال– "عما انتحله الباطنية في كتاب الله تعالى، من إخراجه عن ظاهره، وأن المقصود وراء هذا الظاهر! ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليدا لذلك الإمام." قال: "واستنادهم – في جملة

(6) المرجع السابق، ص531.

دعاويهم – إلى علم الحروف، وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يعقل على حال!"[7] وقد كملت صورة هذا الذي لا يعقل بتعطيل العقل –بطبيعة الحال– وأعني به: شيوع التقليد، فامتنع (الاجتهاد) ونزلت أقوال الفقهاء منزلة النصوص الشرعية – الكتاب والسنة. وقد صور ابن خلدون هذه الحالة بقوله: "ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم؛ لذهاب الاجتهاد؛ لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها، والآخذين بأحكامها، مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية."[8]

لا ريب في أن الحاجة كانت ماسة لتأصيل التعامل مع السنن الجارية، أو لإعادة التعامل معها على نحو فاعل أو صحيح: السنن الاجتماعية، والسنن النفسية، وكذلك الكونية أو الطبيعية. ونعتقد أن هذا هو ما قام به ابن خلدون؛ إذ أدار مقدمته حول هذه السنن، وسائر ما يتصل بها من العلل والأسباب؛ أسباب قيام الدول وعلل سقوطها، وسنن العمران والاجتماع الإنساني. وقد لا يخرج عن هذا النطاق كذلك، ما حاول ابن خلدون أن ينهض به من إصلاح مناهج التأليف وطرق التربية والتعليم، التي عرضها في الباب السادس والأخير من مقدمته، وخصص لها فصولا عدة وصفحات كثيرة. [9]

أما إرادة الإصلاح في حديثه – في نطاق السنن والأسباب– عن السياسة والدولة، فسوف يتضح بعد قليل، وإن كان هذا الحديث جاء أقرب إلى الوصف والتقرير. ومما يدل على هذا كله، أن رفض ابن خلدون كان قاطعا وحاسما لكل ما خالف هذه السنن، كما رفض في الوقت نفسه كل ما خالف سنن الطبيعة وقوانين المادة، أو ما سماه: المجرى

(7) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص60.

(8) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص421.

(9) المرجع السابق، انظر الفصول35-43 من هذا الباب ص 497-510، وانظر سائر فصوله كذلك: 44-61 ص510-549.

الطبيعي [10] والأمر الوجودي. بل ارتقى في التأكيد أو العناية بهذا الأمر الثاني – الوجودي– إلى حد القول: "وقل إن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي."[11] بل إنه (خرج) على (القانون الطبيعي) بعض هذه الشرعيات، بمعنى أنه رجع بها إلى هذا القانون، ونفى عنها الصبغة الشرعية أو الدينية التي قد تظن. وأوضح مثال على ذلك ما سماه العلماء الطب النبوي، وهو الذي عبر عنه ابن خلدون بـ (الطب المنقول في الشرعيات)؛ إذ قال في الفصل الذي خصه بعلم الطب: "وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص... وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج، وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون: كالحارث بن كلدة، وغيره." ثم قال: "والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء. وإنما هو أمر كان عاديا للعرب، ووقع في ذكر أحوال النبي –صلى الله عليه وسلم– من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم."

وأضاف ابن خلدون: "فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع (أي أنه شريعة ودين)، فليس هناك ما يدل عليه، إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم النفع، وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية."[12] وهكذا خرج ابن خلدون بالطب النبوي من دائرة الطب الطبيعي أو المزاجي، وجعله في دائرة الطب النفسي أو الروحي. بعد أن صنفه في أعمال النبي العادية، وليس في هديه في الأحكام والتشريع.

(10) قال ابن خلدون: "ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي – أيضا – في تمثال الزرزور الذي بـ (رومة)؛ إذ تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة، حاملة للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم!. وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت!" انظر:
– ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص34.

(11) المرجع السابق، ص175.

(12) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص465.

إن السنن والأسباب ليست بعيدة عن ثقافة ابن خلدون، بل عن أساس هذه الثقافة ومنطلقها، وأعني القرآن الكريم الذي حفظه ووعاه منذ زمن بعيد. أما السنن الخارقة أو المعجزات فهي استثناء لا ينطلق منه ولا يقاس عليه، قال ابن خلدون: "والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها."[13] وقال فيمن استشهد على مذهبه بالرجعة – رجعة الإمام الذي مات إلى الدنيا – بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتيل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أمروا بذبحها. "ومثل ذلك من الخوارق التي وقعت على طريق المعجزة، ولا يصح الاستشهاد بها في غير مواضعها."[14] وقال في حساب الجمل: "إن دلالة الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية! وإنما هي بالتواضع والاصطلاح الذي يسمونه حساب الجمل. نعم إنه قديم مشهور، وقدم الاصطلاح لا يصير حجة."[15] وقال في كتاب الجفر الذي يروى عن جعفر الصادق: "إن هذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه، وإنما يظهر منه شواذ من الكلمات لا يصحبها دليل!"[16] في الوقت الذي لاحظ أن الحديث عن (الكرامات) والغيبيات كثر في دولة العبيديين. واللافت أنه بعد أن استعرض هذه الأحاديث التي تتحدث عن المهدي، وعقب بها بآراء (ونظريات) المتأخرين من الصوفية، وبـ "كلامهم عن الكشف وفيما وراء الحس،"[17] ثم بالحديث عن "الإمام المنتظر وهو من أهل البيت من ولد فاطمة،" قال: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك: أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره –المهدي– وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه."[18] بل ذكر هذا أو نحوه في حق الأنبياء أنفسهم في سياق حديثه عن "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،" فقال: "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم

(13) المرجع السابق، ص270.
(14) المرجع السابق، ص 178.
(15) المرجع السابق، ص299.
(16) المرجع السابق، ص301.
(17) المرجع السابق، ص290.
(18) المرجع السابق، ص294.

الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم."[19]

فالمهدي لن "يصلح الله به في ليلة"[20] ما صلح بعضه بالنبي الكريم عليه السلام في نحو ربع قرن. وما قام به النبي الكريم عليه السلام كان وفق السنن الإلهية التي وضعها الله تعالى للناس، وغني عن البيان أن ما وضعه الله للناس لا يجوز (سحبه) أو تعميمه على الله تعالى ذاته! وعبارة ابن خلدون السابقة: "إنما أجرى الله تعالى الأمور على مستقر العادة" معناها، أن على الأنبياء وغيرهم أن يعملوا وفق سنن الله تعالى في: الإصلاح، والتغيير، والنصر، ونحو ذلك، وليس معناها "أن الله في رأي ابن خلدون لا يفعل الأشياء إلا حسبما تقتضيها طبيعة الأشياء،"[21] كما قال علي الوردي!

لم نقصد هنا الحديث عن رفض ابن خلدون لكل ما هو خارج عن نطاق سنن الاجتماع الإنساني، وإلى عدم تصديقه إن كان في باب الروايات والأخبار، كما نص هو نفسه على ذلك في الصفحات الأولى من المقدمة، [22] ولكننا أردنا –فقط– أن نؤكد أن مسألة السنن هذه، تمثل فحوى نظرية ابن خلدون، بغض النظر عن الإسناد.

وتبقى الإشارة إلى أن حياة ابن خلدون السياسية والعامة، بالإضافة إلى أحوال المغرب والأندلس والعالم الإسلامي التي ألمحنا إليها، أتاحت لابن خلدون أن يلحظ هذه السنن، وقد أخذت طريقها إلى أرض (الواقع)، فقام بدراستها والبناء عليها. ولم يكن ابن خلدون تنقصه شدة الملاحظة، وقوة التحليل، وبراعة النقد، وجلاء البصيرة. بالإضافة إلى أن سنن القرآن الكريم –التي ألمحنا إليها كذلك– قد حفلت بها قصص القرآن الكريم في

(19) المرجع السابق، ص301.

(20) المرجع السابق، ص286.

(21) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، 1962. ص 96.

(22) قال ابن خلدون: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة: أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يُعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل من الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه..." انظر:
– ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص35.

المقام الأول. أي أن القرآن الكريم عرض لها من خلال (تاريخ الاجتماع الإنساني) عبر العصور، أي: عرضا (واقعيا)، أو عمليا إن صح التعبير. وقد شغلت هذه القصص، بطرائق عرضها المتعددة تبعا للأغراض والسنن، ما يقرب من ثلث النص القرآني.

ويبدو لنا أن ابن خلدون أفاد من "منطق القرآن، وما نص عليه من (سنن) في تاريخ الأقوام والشعوب أو تاريخ الاجتماع الإنساني في بلورة نظريته الاجتماعية، وفي الكثير من آرائه في الاقتصاد وحقول المعرفة، لاسيما بعد أن أضحى كثير منها -بدوره- (واقعا) عايشه في عصره، وعاش بعضها هو في شخصه. وفحوى ذلك جميعه، أن ما قام به ابن خلدون، ولاسيما تحليله العميق (للواقع) ولأحداث التاريخ، ما كان له أن يكون خارج أوقات الركود! وليس من (سنن) التاريخ – فيما يبدو– أن يظهر المؤرخون العظام وفلاسفة التاريخ في زمن المد أو في أوقات الصعود.

وإذا كان ابن خلدون قد قام برصد (السنن) من خلال حركة التاريخ أو مجرياته وأحداثه فإنه قد فعل ذلك لأن (التاريخ) هو المعرض الطبيعي لهذه السنن. وهذا ما حمله على تقديم القول في (منهج) تصحيح (وقائعه) واختبار أخباره؛ حتى تكون نتائج دراسته صحيحة. أما رسالة (المقدمة) فإنها (مستقبلية). ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن خلدون نفسه في الصفحات الأولى من مقدمته، وذلك في سياق حديثه عن (فضل علم التاريخ) حين قال: "فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء."[23]

وهذا هو محور مقدمة – أو نظرية – ابن خلدون. ولا نعتقد أن محور هذه النظرية هو (العصبية) كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الحصري (أبو خلدون) بوصفها – أي العصبية – تؤلف نظاما تام التكوين في الاجتماع بوجه عام، وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا نعتقد كذلك أن هذا المحور هو (الدولة)، كما قال طه حسين. ولا (البداوة والحضارة) وما يقع بينهما من صراع، كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع علي الوردي؛ [24] لأن حديث ابن خلدون عن هذه المحاور الثلاثة، إنما جاء في سياق حديثه

(23) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص12.
(24) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص75-76.

عن سنن الاجتماع أو العمران (الإنساني). أي أن هذه السنن انطوت على هذه المحاور جميعا. ومن هنا، فإن لنا أن نقول: إن القضية المحورية في مقدمة ابن خلدون، أو أن (نظريته) هي السنن! ولنناقش مقولات هؤلاء النقاد في محاورها الثلاثة: الدولة، والعصبية، والبداوة والحضارة.

1. الدولة:

لا ريب في أن حديث ابن خلدون عن (الدولة) شديد البروز، ولكن السبب يعود إلى أن (الدولة) – بحسب تحليل ابن خلدون وفي ضوء واقعه نفسه – هي التي تقود الاجتماع والعمران، بل هي صورة هذا الاجتماع ذاته،[25] وقد وصف ابن خلدون (الدولة والسلطان) بأنها: "السوق الأعظم للعالم" قال: "ومنه مادة العمران،"[26] وربط (ولادة) الحضارة أو ظهورها واستقرارها بسيادة الدولة، فقال: "إن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها."[27]

وقال –أيضا– في التعبير عن مكانة الدولة بوجه عام، وعن مدى قدرتها على التغيير (والإصلاح) بوجه خاص: "إن الناس تبع للسلطان وعلى دينه!" ومن الجدير بالتنويه أن هذا القول جاء في سياق حديث ابن خلدون عن (أعتى) الظواهر الاجتماعية وأعصاها على التغيير، وأعني: اللغة واللسان. قال رحمه الله: "واعتبر ذلك في نهي عمر ﷺ عن بطانة الأعاجم. وقال: إنها خب، أي: مكر وخديعة، فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدول الإسلامية عربيا، هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب."[28]

(25) الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص219.
(26) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص255.
(27) المرجع السابق، ص335.
(28) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص341.

وقال: "والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوال الحكم، وتحدى إليه ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها (أي في هذه السوق: الدولة والسلطان) نفق عند الكافة، فإن تنزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن (نقص العقل) والسفسفة، وسلكت النهج الأمم (البين)، ولم تجر عن قصد السبيل نفق في سوقها الإبريز الخالص واللجين المصفى. وإن ذهبت مع الأغراض والحقود، وماجت بسماسرة البغي والباطل نفق البهرج والزائف."[29]

ولهذا فإن في وسعنا أن نفهم من حديثه عن (الدولة) أنه في الحقيقة حديث عن (الحاضر)، أو بعبارة أدق عن (اجتماع الحاضر)، وليس فقط عن جانب واحد من جوانب علم الاجتماع كما قال طه حسين، في مقابل حديثه عن (التاريخ) بوصفه اجتماع السابقين. بل لعل ابن خلدون يشير –في هذا القول الأخير– إلى أن (الدولة) هي التي تتحكم أو تفسح المجال لقراءة (التاريخ) نفسه على النحو الذي يريد السلطان!؛ لأنه لا يروج عند الكافة، أي: عند العلماء والمؤرخين وسواهم (المجتمع)، من الروايات والأخبار إلا ما يريد، أو ما تشجع عليه الدولة على أقل تقدير.

ونشير –أخيرا– إلى أن طه حسين بنى على ما ذهب هو إليه، من أن (الدولة) هي محور نظرية ابن خلدون، وأنه "لا يجوز أن نمنح ابن خلدون لقب عالم اجتماعي أو نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث؛ لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعا لعلم الاجتماع!"[30] ولعل هذا منهج غريب في إصدار الأحكام.

2. العصبية:

أما حديث ابن خلدون عن (العصبية) فلا يعدو أن يكون وجها من وجوه حديثه عن (الدولة)، أو الوجه الآخر لها. وقد يكون له بعض الأثر في بعض آراء ابن خلدون. وقد فسر بالعصبية –على سبيل المثال– الحديث النبوي الشريف حول قرشية الأئمة، كما سنشير إلى ذلك في صفحات قادمة. ويمكن القول: إن ابن خلدون قد انفرد بالحديث

(29) المرجع السابق، ص23.

(30) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص76.

عن هذا المصطلح، وباستخدامه على نطاق واسع في حديثه عن الدولة (الدول) العربية الإسلامية، وإن كان هذا المصطلح لم ينتقل إلى (الفقه السياسي الإسلامي) فيما يبدو. وربما كان لتعاقب (الأسر الحاكمة) في التاريخ العربي الإسلامي، أثر في بلورة هذا المصطلح في الفكر السياسي الخلدوني، لاسيما أن معظم صفحات المقدمة التي تناول فيها ابن خلدون الاقتصاد السياسي وتاريخ العلوم والتربية والتعليم. وغيرها، لا مدخل فيها للعصبية!

3. البداوة والحضارة:

أما ما ذهب إليه علي الوردي من أن "نظرية ابن خلدون تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع"، فهو أقرب –من حيث المبدأ– من رأي كل من: ساطع الحصري، وطه حسين، لاسيما أن الوردي يضيف إلى ذلك أن للبداوة والحضارة جانبين: أحدهما سكوني (Static)، والثاني حركي (Dynamic) يقول: "فالجانب السكوني منها –أي نظرية البداوة والحضارة– يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة. أما الجانب الحركي من النظرية فيتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة، وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة."(31)

ونقول في التعقيب على هذا الرأي: إن البداوة والحضارة تشكلان (نسغ) نظرية ابن خلدون حقيقة؛ لأنهما تسريان في جميع جوانبها بعامة، كما أن ملاحظة جانبيها: السكوني، والحركي أمر مهم ودقيق، ولكن إذا أضفنا إلى هذه الملاحظة أن الجانب الحركي المذكور أقرب إلى السير في اتجاه واحد دائم، وليس لونا من ألوان الصراع كما يقول الوردي. بمعنى أن الحركة هي حركة تطور وانتقال من البداوة إلى الحضارة، وصولا أو انتهاء، إلى الترف ونهاية العمران، أمكننا القول: إن هذا التطور واحد من أهم السنن التي

(31) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص76.

تحدث عنها ابن خلدون، بل هو السنة التي قادته إلى تعليل كافة ظواهر المجتمع، السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والأخلاقية.

لقد جعل ابن خلدون الانتقال من (الضروري)، أو الترقي منه إلى (الحاجي)، ثم إلى الكمالي، مقابلا أو معادلا للانتقال من (البداوة) إلى (الحضارة)، ثم للتدرج في سلم الحضارة حتى الوصول إلى الترف الذي يقول عنه ابن خلدون: "إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم، بل نقول (والكلام ما يزال لابن خلدون): إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد."[32] ولهذا عد ابن خلدون صناعة الغناء –على سبيل المثال– "آخر ما يحصل في العمران من الصنائع؛ لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف إلا وظيفة الفراغ والفرح."[33]

وقد ذكر ابن خلدون بهذه المقابلة أو الانتقال والتدرج في سياقات عدة، فقال: "قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه. وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، وسابق عليه...."[34] وقد أوجز ذلك بقوله: "إن الحضارة غاية للبداوة."[35]

وهكذا فإن في وسعنا أن نسلك (البداوة والحضارة) في سلك السنن والأسباب التي نعتقد أنها محور نظرية ابن خلدون، وهذه السنة هي سنة الارتقاء والتطور. ولطالما تحدث ابن خلدون عن التطور والتغيير والتبدل "بتبدل الأعصار وتبدل الأيام..." وعن الأسباب والعلل، قال رحمه الله: "إن أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال.

(32) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص337

(33) المرجع السابق، ص388-389.

(34) المرجع السابق، ص111-112.

(35) المرجع السابق، ص334.

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده."[36]

ثانيا: بين ابن خلدون والشاطبي:

الإمام أبو إسحاق الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة 790هـ (1388م)، عاش ظروف ابن خلدون في الزمان والمكان، ويمكن عد (الإصلاح) الذي قام به، أو حاول التأسيس له في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة)، الصورة المقابلة أو المكملة للإصلاح الذي أسس له ابن خلدون في كتابه (المقدمة). وتعد مقاصد الشاطبي وسنن ابن خلدون محاولتين لإنعاش الذاكرة وإعادة عمل العقل، مقابل الركود الذي حدث في المشرق؛ واقتصر عمله على حفظ الذاكرة، بينما كانت المدرسة المغربية مجددة، سواء أكان ذلك في تجديد التعامل مع (النص)، أم محاولة فهم (الواقع)، ومن ثم في العلاقة التي تربط بين النص والواقع. ولقد انطلق الشاطبي من (النص)، فدعا إلى تجديد علم أصول الفقه، وإعادة تفسير النصوص في ضوء كليات الشريعة بوجه عام، وفي ضوء الضروريات الخمس منها بوجه خاص. في حين انطلق ابن خلدون من (الواقع) من خلال حديثه عن السنن، وما يرتبط بها من التاريخ والدولة وظواهر الاجتماع الإنساني وعلم العمران. علما بأن حديث الشاطبي عن المقاصد، وعن فلسفة التشريع، وأسباب التكليف، خالطه الحديث عن السنن، حتى الطبيعية منها. كما أن تعويل ابن خلدون على المقاصد والكليات واضح في صفحات كثيرة من المقدمة، بل إنه حين تحدث –في الصفحات الأولى منها– عن العلم الجديد الذي هو مقدم على وضعه، وهو –كما سماه– "العمران البشري والاجتماع الإنساني"[37] قال: إن هذا العلم وجد منه "مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم؛" أي: حين يذكرون فوائد هذه العلوم ودواعيها، ويعللون أحكامها، أو كما نقول اليوم (فلسفتها) بوجه عام. وقد قال ابن خلدون في معرض حديثه عن بعض هذه العلوم: "ومثل ما يذكره الفقهاء من تعليل

(36) المرجع السابق، ص28.
(37) المرجع السابق، ص35.

الأحكام الشرعية بالمقاصد، في أن الزنا مخلط للأنساب، مفسد للنوع، وأن القتل أيضا مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران."[38]

ولكن الذي يميز ابن خلدون عن الشاطبي في حديثه عن المقاصد، أو في الاستناد إليها والتعويل عليها، أن ابن خلدون وضع هذه المقاصد في السياق التاريخي، أي: الاجتماعي من حيث الظهور، كما أنه نقل بعض المحرمات في الشريعة من الحكم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علة اجتماعية تتصل بالعمران البشري، قال في هذا الإطار –الثاني– "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري!" ثم قال: "وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في حفظ مقاصده الضرورية الخمسة، من: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ولما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر."[39]

وهذه المقاصد الخمسة تدعى بالضروريات، تليها الحاجيات، وهي كالتتمة للضروريات، ثم التحسينيات، وهي كالتتمة للحاجيات، قال ابن خلدون: "ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي أو (التحسيني) وسابق عليه."[40] إن ابن خلدون لا يتحدث عن أن الضروري مقدم –أي عند التعارض– على الحاجي، كما يقول علماء أصول الفقه، ولكنه يتحدث عنه من حيث كونه أسبق وأقدم في العمران والاجتماع، على نحو ما أشرنا إليه قبل قليل عند الحديث عن البداوة والحضارة. بل إن هذا هو السياق نفسه الذي ذكر فيه ابن خلدون قوله هذا؛ لأنه أضاف بعده قائلا: "ولأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما؛

(38) المرجع السابق، ص36.
(39) المرجع السابق، ص257.
(40) المرجع السابق، ص112.

لأن أول مطالب الإنسان: الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة."[41]

بل إن ابن خلدون عول على هذا التقسيم وسحبه على الأسواق والأسعار، أي طبقه في المجال الاقتصادي، فقال: "اعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها: الضروري، وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها: كالباقلا، والبصل، والثوم، وأشباهه. ومنها الحاجي والكمالي مثل: الأدم، والفواكه، والملابس، والماعون، والمراكب، وسائر المصانع والمباني. فإن استبحر المصر وكثر ساكنيه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس."[42]

وتحدث الشاطبي عن (كليات الشريعة) وقال: "وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات" وقرر أن هذه الكليات "مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكليات قطعية."[43] ثم قال: "قد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل."[44] واللافت في هذا السياق أن الشاطبي يجعل المحافظة على هذه الضروريات الخمس ليس مما اتفقت عليه الأمة الإسلامية فحسب، بل مما اتفق عليه سائر أصحاب العقائد والملل، أي: أنها تمثل وضعا إنسانيا يعبر عن مطالب جميع الأمم. يقابل هذا أو يكمله حديث ابن خلدون عن السنن، بوصفها سنن الاجتماع الإنساني. وهكذا فإن مقاصد كل الأديان، يقابلها سنن كل زمان ومكان. وهكذا يلتقي الشاطبي وابن خلدون في وضع الإسلام في بؤرة الإنسانية والعالمية، بعد وضع المسلمين في دائرة الاجتهاد والتجديد.

(41) المرجع السابق، ص112.
(42) المرجع السابق، ص112.
(43) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص29-30.
(44) المرجع السابق، ج1، ص38.

ويبقى نهوض المدرسة المغربية بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد، أو تفردها به، يحتاج إلى تفسير وتعليل. وربما كانت (ثغورية) المغرب –إن صحت هذه التسمية– واحتكاكه الدائم بـ (الآخر) الثقافي والحضاري، لاسيما عبر الأندلس –في هذه المرحلة على الأقل– تفسر طرفا من هذا النهوض أو التفرد.

ولم نقصد هنا الحديث عن (فلسفة) المقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا عن دورها في فقه المصالح وتحقيق أغراض النصوص، ولكن أردنا –فقط– أن نربط بين الشاطبي وابن خلدون في مدرسة الاجتهاد: أحدهما في فقه النصوص، والثاني في فقه الواقع. مع الإشادة بحديث الشاطبي عن أن "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ لأنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، ولأنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق."[45] وقد نكون اليوم بحاجة إلى البحث في هذا الربط والإفادة من نتائجه في واقع حياة المسلمين، بحيث يمكنهم (الدخول) في عصر (مقاصد الشاطبي، وسنن ابن خلدون)، أو الانطلاق منه، والبناء عليه، والامتداد به. ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ثالثا: سنن ومقاصد في فكر ابن خلدون:

ونورد في هذا السياق ثلاثة شواهد تدل على النزعة العقلية والنقدية عند ابن خلدون:

1. بين الخلافة والملك:

لم ير ابن خلدون في (انقلاب) أو تحول (الخلافة إلى الملك) في تاريخ صدر الإسلام منكرا من الفعل، بل رآه أمرا طبيعيا، وسنة من سنن الاجتماع، قال: "لأن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه، والشارع حين ذم العصبية، وندب إلى اطراحها وتركها، فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، أو يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد، وكذلك

(45) المرجع السابق، ج2، ص27.

الملك لما ذمه الشارع، لم يذم منه الغلبة بالحق، وقهر (حمل) الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل، وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات!"[46]

ثم تحدث مطولا عن خطوات أو(مراحل) هذا التحول من عصر الخلافة الراشدة، إلى عصر الملك الأموي. ولم يفته في هذا الحديث أن يعرج على الفتنة بين علي ومعاوية، وأن ينطلق في تحليلها من (العصبية) وتعدد الآراء أو الاجتهادات، قال: "ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي، أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد! كما قد يتوهمه متوهم، وينزع إليه ملحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب عليا، فلم يكن معاوية قائما فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق."[47]

وجاء في آواخر حديثه قوله: "فقد رأيت كيف سار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق."[48] وفحوى ذلك أن ابن خلدون لا يقر فقط بمبدأ تطور (شكل) الحكم و(الدولة)، بل يؤصل له كذلك. أما الأمر المهم والثابت عنده فهو (المضمون) أو تحري منهاج الحق، وإن شئت قلت: تحقيق العدل والمساواة، ونفي الظلم الذي طالما تحدث عنه في كتابه. وقد ختم ابن خلدون هذا الفصل بقوله: "فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا، ثم التبست معانيهما أو اختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة. والله مقدر الليل والنهار، وهو الواحد القهار."[49]

2. النسب القرشي:

(46) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص180-181.
(47) المرجع السابق، ص183.
(48) المرجع السابق، ص186.
(49) المرجع السابق، ص186.

وقبل مسألة تحول الخلافة إلى الملك وبعدها، كان لابن خلدون رأي مغاير لرأي جمهور الفقهاء في اشتراط النسب القرشي في الخليفة أو الإمام؛ إذ ربط هذا الاشتراط، المستند إلى بعض الأحاديث النبوية الصحيحة بكون قريش "عصبة مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وأن لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية، والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم! فلو جعل الأمر في سواهم، لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم."(50)

وقد مهد ابن خلدون لرأيه هذا بقوله: "إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها." ثم قال: "ونحن إذا سبرنا وقسمنا لم نجدها، أي: المصلحة والحكمة، إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة."

وقد استبعد أن تكون الحكمة في التبرك بوصلة النبي ﷺ؛ لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية، "وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك به حاصلا،"(51) ولكن التبرك ليس علة أو مقصدا شرعيا تناط به الأحكام. (والسبر والتقسيم) المشار إليه من مصطلحات علماء (أصول الفقه) في مبحث القياس، يعنون به استعراض الأوصاف المناسبة للحكم؛ من أجل الوقوف على الوصف الذي هو علة الحكم، أو يناط به؛ من أجل تعديته إلى الواقعة الجديدة، إذا كانت العلة موجودة فيها. والعلة في اشتراط القرشية، هي: (العصبية التي تكون بها الحماية)، وليست التبرك أو نحوه.

ولهذا قال ابن خلدون بعد ذلك: "فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع، بما كان لهم من العصبية والغلبة، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليه، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، أي جعلنا هذه العلة تطرد أي تعم. وهذا –أيضا– من عبارات الأصوليين، وهي وجود العصبية. فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم

(50) المرجع السابق، ص174

(51) المرجع السابق، ص174

أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."[52]

وهكذا يصبح الشرط عند ابن خلدون: العصبية، أو يصبح الحكم: اشتراط العصبية بما يناسب كل عصر، والإسلام لجميع العصور، سواء أكانت هذه العصبية قبيلة أم حزبا يتمتع بقوة الأغلبية، أم أي هيئة تحقق الاستقرار والتماسك الاجتماعي.

قال ابن خلدون معقبا بالحديث عن عصره هو: "وإنما يخص لهذا العهد: كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة."[53] مع الإشارة إلى أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، بحسب عنوان الفصل الذي عقده ابن خلدون لبيان ما يعنيه بالعصبية، والذي استهله بقوله: "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها: النعرة على ذوي القربة والأرحام أن يناله ضيم، أو تصيبهم هلكة."[54] ويبقى الأمر مفتوحا لكل ما في هذا المعنى، سواء في ذوي القربى، أو سواهم، فقد عد ابن خلدون من هذا الباب (الولاء والحلف) على سبيل المثال.

كما عد التنازع بين العصبيات المتعددة من سنة المدافعة،[55] التي نص عليها قوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين.﴾ (البقرة:251)

3. الترف:

تحدث ابن خلدون عن(الترف) في مواضع كثيرة من المقدمة، وعقد له بعض الفصول الخاصة، منها الفصل الذي يحمل عنوان: (في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم.)[56] كما تحدث عنه

(52) المرجع السابق، ص175.
(53) المرجع السابق، ص175.
(54) المرجع السابق، ص117.
(55) المرجع السابق، ص126.
(56) المرجع السابق، ص150-152.

بإسهاب في (فصل أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده.) ومما جاء في الفصل السابق قوله: "... وأيضا: فالترف مفسد للخلق؛ مما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها.. فتذهب منه خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فيكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته إلخ."[57]

وبعد أن صور فساد المجتمع إلى حد أن "يموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة.. ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب، وغلب عليه خلق الجواري!" قال: "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها. وهو معنى قوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا.﴾(الإسراء:16)"[58]

وقال في موضع ثالث في فصل (في أن من علامات الملك: التنافس في الخلال الحميدة، وبالعكس): "وبالعكس من ذلك: إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم؛ ليكون نعيا عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية...﴾ (الإسراء:16)، ثم قال: "واستقرئ ذلك، وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرا مما قلناه ورسمناه، ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار.﴾ (القصص:68)"[59]

وربط بين الترف وفكرته (الأثيرة): العصبية، من حيث تأثيرها السلبي فيها حتى تنقرض، أي: العصبية، وما يتبع ذلك من التواري أو السقوط، قال: "وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن

(57) المرجع السابق، ص334-339.
(58) المرجع السابق، ص336.
(59) المرجع السابق، ص130.

المدافعة والحماية، فضلا عن المطالبة! والتهمتهم الأمم سواهم."[60] وتحسن الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون في فصل (أن الحضارة غاية العمران) ربط بين كثرة الترف ومفاسد الحضارة، وجعل من هذه المفاسد: الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها، فيقع التفنن في شهوات البطن، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج، فيفضي بذلك إلى فساد النوع."[61]

إن ابن خلدون يتحدث بوضوح عن الحضارة حين تدخل مرحلتها الأخيرة، مرحلة الغرائز، وفقا لقانون أو سنة الصعود والهبوط في الحضارات عبر عصور التاريخ. بل إن ابن خلدون يتابع في هذا الفصل الحديث عمن "لا يقدر على مباشرة حياته"، بمعنى لا يعمل، أو أنه لا يعدو أن يكون (مستهلكا) غير منتج، "إما عجزا؛ لما حصل له من الدعة، أو ترفعا، لما حصل له من المربى في النعيم والترف... ثم هو فاسد –أيضا– في دينه غالبا بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكاتها..."

ثم يطلق حكمه –أو حكمته– فيقول: "وإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته، وصار مسخا على الحقيقة."[62]

خاتمة:

حاول هذا البحث البرهنة على أن النظرية، التي دارت حولها مقدمة ابن خلدون، هي السنن الاجتماعية في المقام الأول، وكذلك السنن النفسية والكونية أو الطبيعة. ولهذا رفض ابن خلدون ما خالف هذه السنن، أو ما سماه (المجرى الطبيعي)، و(الأمر الوجودي). وبناء على هذا، فرسالة ابن خلدون رسالة إصلاحية مستقبلية؛ لأن التعامل الصحيح مع السنن يتيح فهم الحاضر، والتخطيط أو التنظير لبناء المستقبل.

(60) المرجع السابق، ص127.
(61) المرجع السابق، ص336.
(62) المرجع السابق، ص337.

وأشار البحث إلى أن (سنة الارتقاء والتطور)، هي التي قادت ابن خلدون- من بين سائر السنن- إلى تعليل كافة ظواهر المجتمع السياسة والاقتصادية والتربوية والأخلاقية.

وقد ركز البحث على مدى استجابة ابن خلدون للواقع، ولتحديات العصر التي اتسمت بالتسارع الفكري الباطني، وشيوع الجبر والتقليد؛ لذلك فهو أكد أن السنن الخارقة- أو المعجزات- استثناء لا ينطلق منه، ولا يقاس عليه، وعلى أن الدعوة- أي دعوة دينية أو غيرها- من غير (عصبة) لا تتم. وقد التمس للمحرمات في الشريعة علة (اجتماعية) تتصل بالعمران البشري، والتقى هنا- وفي بعض المساحات الأخرى- مع الإمام الشاطبي، حتى أمكننا القول: إن ابن خلدون انطلق من فقه الواقع، والشاطبي انطلق من فقه النصوص.

ولعل من أبرز النتائج التي انتهى إليها البحث مايأتي:

1. علمنا من حديث ابن خلدون عن تحول الخلافة إلى الملك، ورأيه في أن هذا (الانقلاب) أمر طبيعي، أن الأمر في شأن (الفقه) السياسي- أو بوجه عام- ليس بالصورة والأشكال أو حتى المصطلحات، ولكن بالمقاصد والمصالح. وربما كان علينا، في ضوء هذا الحديث، ومن خلال فقه الواقع الذي أعلى ابن خلدون من شأنه، أن نرفع اليوم شعار: وحدة الأمة وتعدد الدول، ثم نتدرج، أو نترقى في تحقيق الوحدة الثقافية والتربوية والاقتصادية وغيرها.

2. أعاد ابن خلدون -بعد جمود علم الكلام- الاعتبار الشديد للعقل والنظر العقلي، من منطلق أن "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ لأنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره..." على حد قول معاصره الإمام الشاطبي. ومن منطلق أن العقل والنظر العقلي قدر مشترك بين جميع الأمم، كما قال ابن خلدون. وأن هذا المنطلق يتجاوز عقدة المركزية أو التفوق لدى بعض الشعوب، إلى جانب حديث ابن خلدون عن سنة التداول. فإن هذا يجعلنا ننظر باستخفاف إلى شعارات العولمة، وصدام الحضارات، ونهاية التاريخ!

3. أبرز هذا البحث مدى الحاجة إلى (علم كلام جديد)، من منطلق أن علم الكلام القديم، بوصفه علما- عقليا- دفاعيا، أجاب عن تساؤلات، ورد على شبهات، ربما لم يعد معظمها قائما الآن، في حين جدت تساؤلات وحاجات وقضايا جديدة.

4. لا بد لمدرسة الاجتهاد والتجديد المعاصرة، أن تجمع بين (مقاصد) الشاطبي و(سنن) ابن خلدون. وربما كان في بعض الأصول، التي نادي بها الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، رحمه الله، قبل أكثر من قرن ما يشير إلى هذا، أو ما يدل على أنه أفاد من التراث الخلدوني، حين عد من هذه الأصول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله تعالى في الخلق.[63] فها هو -رحمه الله- يقول: ثم إن الإسلام لم يتخذ من خوارق العادات دليلا على أن الحق لغير الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، ولم ترد فيه كلمة واحدة تشير إلى أن الداعين إليه يمكنهم أن يغيروا شيئا من سنة الله في الخليقة، ولا حاجة إلى بيان ذلك، فهو أشهر من أن يحتاج إلى تعريف."[64]

- ومن أهم التوصيات أو التساؤلات التي يثيرها البحث: ضرورة الوقوف على الأسباب العلمية، والظروف التاريخية- السياسية، وغيرها- التي جعلت كثيرا من العلماء، ومنهم العلامة ابن خلدون، يعدون المذهب الأشعري في العقيدة وعلم الكلام، مذهب أهل السنة، فضلا عن أثر هذا المذهب في فكر ابن خلدون نفسه، وفي نقده- ربما- للفلسفة، وفي تطور العلم والمعرفة في العالم الإسلامي.

وأعتقد أن نشأة المذهب الأشعري، وتطوره، واستقراره، والظروف التي تقلبت على بغداد بين حكم بني بويه والسلاجقة، والإصلاح الثقافي الذي نهض به (نظام الملك)، إلى جانب ما أشرنا إليه من سيادة المذهب الأشعري، يحتاج هذا كله إلى مجموعة من البحوث، تضمها ندوة علمية متخصصة.

(63) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط1: 1993م، ج3، 301-304.

(64) المرجع السابق، ج3، 299.