ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي

- علاقته بالتراث والمجتمع،وأثره في الفكر الإسلامي .

أ.د / عبد الحليم عويس

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

مصر

المرحلة التاريخية الخلدونية وأثرها على أفكار ابن خلدون:

ـــ من البديهي أن عبد الرحمن بن خلدون التونسيّ ، المولود في غرّة رمضان سنة (732هـ/ (27 مايو 1332م) قد خضع لنظام التربية والتعليم السائدين في بلاد المغرب العربي الإسلامي، فإذا أضيف إلى هذا أنه عاش في المنطقة المغربية أكثر من نصف قرن (732 ـ 784هـ) أدركنا كيف كان تأثير الحياة المغربية قوياً عليه اجتماعياً، وثقافياً، وتعليمياً ، لدرجة أنه لم يستطع التخلص من اللباس المغربي ، حتى وهو قاض في مصر .

ـــ ونستطيع أن نقول أيضاً إن المرحلة التي ربما استغرقت عقدين من عمر ابن خلدون وهي التي نسميها مرحلة التعليم الأصلي كانت تمثل الأرضية التعليمية والتربوية ـــ بكل إيجابياتها وسلبياتها ـــ التي فرضتها طبيعة المنهجية السائدة في التعليم والتربية، ومستوى التطور الحضاري، ومستوى الضغوط السياسية ، والاجتماعية؛ التي لا يمكن إهمال تأثيرها

ـــ لقد كان من قدر الله على عبد الرحمن بن خلدون أن يعيش في القرن الثامن الهجري في بلاد المغرب العربي .. والزمان ، والمكان معاً كانا يمثلان مرحلة انحطاط حضاري أفرزتها مسيرة التخلف التي انتهت إليها الأمة الإسلامية بعد سقوط الدول الجامعة الكبرى؛ كالعباسيين في المشرق (132 ـ 656هـ) ، والأندلس في المغرب تلك التي انتهت الخلافة الأموية فيها سنة (422هـ)، ومرت الأندلس بعصر طوائف حفل بكل الموبقات حتى استولى المرابطون عليها سنة 479 هـ وخلفهم الموحدون، ومن ثم لم يبق من بلاد الأندلس سوى (غرناطة ووادي آش) عقب هزيمة الدولة الموحدية الجامعة التي وحّدت المغرب والأندلس ـــ تقريباً ـــ في موقعة العقاب سنة (609هـ) أمام نصارى الشمال فانفرط بالتالي عقد الأندلس!!

ـــ انتقلت العدوى إلى الشمال الأفريقي، فتمزق المغرب الذي كانت تحكمه ـــ مع الأندلس ـــ دولة الموحدين الجامعة (524 ـــ 667هـ / 1130 ـــ 1269م) بين قوى طامحة متصارعة ثلاث هي :

1ـــ بنو مرين في المغرب الأقصى (592 ـــ 869هـ / 1196 ـــ 1465م) الوريث الأول للموحدين، وكان أبرز حكامها في حياة ابن خلدون أبا الحسن علي بن عثمان؛ الذي ولّى سنة ميلاد ابن خلدون (732هـ)، ثم جاء بعده أبو عنان فارس المتوكل بن علي؛ الذي ولّى سنة (794هـ)، ثم كان من أشهر حكام بني مرين بعد ذلك أبو زيان محمد الثاني المنتصر، وأبو زيان محمد الثالث السعيد، وموسى بن أبي عنان المتوكل على الله ، وأبو العباس أحمد المستنصر (للمرة الثانية) التي ولّى فيها (789هـ) .

2ـــ بنو حفص في تونس (625 ـــ 982هـ/ 1228 ـــ 1574م)

وكان من أشهر حكامهم في حياة ابن خلدون أبو يحيى أبو بكر الثاني المتوكل، ثم أبو حفص عمر الثاني (ولى سنة 747هـ لعام واحد)، وأبو إسحاق إبراهيم الثاني المستنصر (ولّي سنة 752هـ) ، وأبو عباس أحمد الثاني المستنصر (ولّى سنة 772هـ) ، وأبو فارس عبد العزيز المتوكل (ولى سنة 796هـ).

3ـــ بنو زيان (عبد الواد) في الجزائر (633ـــ 961هـ/ 1236 ـــ 1554م):

ومن أشهرهم أبو حَمّو موسى الثاني بن يوسف، وأبو زيان محمدٌ الثاني (ولّى سنة 761هـ)، وأبو تاشفين (ولّي سنة 791هـ).

هكذا كانت أطراف القوى المتصارعة في المغرب.

أما بنو الأحمر في غرناطة ووادي آش (627 ـــ 897هـ /1230 ـــ 1492م):

فمن أشهر حكامهم في حياة ابن خلدون أبو الحجاج يوسف الأول بن إسماعيل (تولى سنة 733هـ) ومحمد الخامس الغني بالله بن يوسف (ولّي سنة 755هـ، وولى للمرة الثانية 763هـ)، وأبو الحجاج يوسف الثاني بن محمد الخامس (ولّي سنة 793هـ).

وأما المماليك في مصر والشام (648ـــ923هـ/1250 ـــ 1517م):

وكان من أبرزهم في حياة ابن خلدون الظاهر سيف الدين برقوق بن أنس الذي ولّي سنة (784هـ) ومات سنة (801هـ) ، وكانت له علاقة بابن خلدون مع عناية واهتمام به في

أحيان كثيرة ، ومنهم الناصر ـــ ناصر الدين فرج بن برقوق - الذي تولى في شوال سنة (801هـ) ، وكانت له علاقة بابن خلدون أيضاً.

ولئن كانت لوحة هذا القرن الثامن الهجري سوداوية في بلاد المغرب العربي، فالحق يقتضينا أن نقول : إن سلاطين المماليك هؤلاء الذين انتصروا على التتار سنة (658هـ) في موقعة (عين جالوت) كانوا أفضل بكثير ـــ في مصر والشام ـــ في أحوالهم العامة، وأحوال شعوبهم مما كان يجري على مسرح المغرب العربي.

وفي مجال الاهتمام بالعلم والعلماء بخاصة كان لهم اهتمام كبير بالعلوم الشرعية ورجالها، انطلاقاً من شعورهم بمسئوليتهم تجاه الإسلام والمسلمين ، بعد أن أنقذوا الحضارة الإسلامية في عين جالوت (658هـ) بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة (656هـ)

لقد تنافسوا في الاهتمام بالعلم والعلماء، واتخاذ بطانتهم منهم، وقاموا بتوفير أنفس الكتب لخزائن الكتب ودور الحكمة في القاهرة، ودمشق، وعلى رأسها الموسعات والمطولات في العلوم، والآداب، والفنون المختلفة، كما قاموا ببناء المدارس، والمساجد التي كانت أيضاً مكاناً للتعليم والثقافة وكل هذا ليقوموا بعبء الخلافة سياسياً، وحضارياً معاً في ظل بروز القاهرة عاصمة للحضارة الإسلامية بديلة عن بغداد.

وإذا كان هذا يعني أن لوحة العالم الإسلامي ـــ في عالم القرن الثامن الهجري ـــ لم تخل من جوانب مشرقة ذات إشعاعات علمية، وأن مغرب عالم العروبة لم يكن مثل مشرقه، فإن ذلك يتيح لنا أن نستنتج أن ابن خلدون كان على علم بالواقع في الشام ومصر، وكان يتفاعل مع هذا الواقع، ويخطط لليوم الذي يستطيع فيه الانتقال إلى الشرق ممثلاً في مصر والشام بإشعاعهما العلمي الكبير.

وعن هذه الموازنة بين حال المغرب والمشرق (مصر)يقول ابن خلدون[1]: ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين؛ فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم، وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا ،وذلك أن أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها

شركا لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها مع ما فيهم غالبا من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور في المقاصد والأفعال، فكثرت الأوقاف لذلك، وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها والله يخلق ما يشاء.

ـــ لقد كان العصر ـــ بزمانه ومكانه ـــ في الجناح المغربي من عالم العروبة والإسلام بخاصة ـــ عصر تراجع وتصارع، وبالتالي عصر تفكك سياسي، وتخلف علمي، وثقافي، واقتصادي .. فلا إمكانات مادية، أو عقلية، أو نفسية أمنية تتيح العمل الجدي على تنمية الجوانب العقلية والإبداعية ـــ بصفة عامة ـــ وإنما هي أطر تعليمية تقليدية موروثة أصبحت ـــ مع أنها تقاليد ـــ تبدو وكأنها جزء من الدين ، وأصبح الخروج عليها بالغ الصعوبة ـــ كما أصبح التفوق والنبوغ والإبداع ـــ في ظل هذا الواقع بكل أبعاده السياسية والثقافية ـــ ظاهرة فردية محدودة .... وليس ظاهرة عامة كما كان الحال في قرون الإسلامية السابقة .

– لقد كان ابن خلدون عبقرياً – لكن العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتحرك – إنساناً ومفكراً– لم يكن العصر الذي فُصل على قياسه تماماً ... وكان هذا الأمر وحده مدعاة للتجاذب وربما للتناحر والتناقض ، بين بعض ما يتحكم فيه من قوى وبين مبتغيات ابن خلدون وطموحاته[2].

ولعلنا هنا نشير إلى أن الظروف الصعبة التي عاش فيها ابن خلدون؛ تشبه الظروف التي عاش فيها أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي (المتوفى سنة 456هـ)، فقد نشأ وعاش في عصري الفتنة والطوائف في الأندلس (399 ـــ 478هـ) ومع هذا نبغ ابن حزم اعتماداً على البيت الذي نشأ فيه، فقد كان والده وزيراً، بيته بيت علم يستقبل العلماء، ويستمع إلى مناظراتهم ومحاضراتهم، وطرائفهم، فكان ذلك من أسباب نبوغ ابن حزم، وهكذا كان الشأن في عبد الرحمن بن خلدون، فبينما كان العصر في المغرب عصر طوائف متصارعة سياسياً كالشأن في عصر الطوائف في الأندلس أيام ابن حزم، وكان الأمن غير مستتب .. إلا أن نشأة ابن خلدون في بيت والده الذي كان بيت علم وأدب يجتمع فيه أصحاب العقول الممتازة ، والثقافة الواسعة، ثم رعاية والده المباشرة له، واستماعه إلى دروس مشاهير أساتذة تونس في اللغة وعلوم الدين، كل ذلك قد ساعده على أن تتسع آفاقه المعرفية، وأن يكون ظاهرة فردية متميزة شاذة عن عصره، وسط محيط لا يسمح بالنبوغ إلا قليلاً.

في دراسة سابقة لي ذكرت أن عبد الرحمن بن خلدون ليس ابن بيئته[3]، ورددت على بعض الآراء التي ذهبت هذا المذهب بإطلاق ، أي بدون تحديد لحدود خضوع ابن خلدون — أو غيره من العظماء — لأعراف البيئة الفكرية المعاصرة، ومناهجها، وضغوطها الثقافية.

— ولم أقصد قط عندما ذكرتُ هذا القول انبتات ابن خلدون انبتاتاً كاملاً عن عصره ، ومجتمعه، فذلك غير مقبول علمياً ، ولا اجتماعياً ... وإنما قصدتُ الإشارة إلى أن أصحاب الأفكار العظيمة ، وقادة التحولات التاريخية الكبرى إنما يأخذون عن عصرهم وبيئتهم ما تفرضه تحديات العصر عليهم بأعرافها، ومناهجها، في مرحلة التلقي والانقياد والعجز عن تجاوز الواقع...

— أما في الحالات الأخرى التي يكون فيها المفكر أو المبدع قد ملك القدرة على النقد الإيجابي، والإقلاع إلى الآفاق الأرحب، ومواجهة عوامل الركود وأمراض التخلف .. فإنه — من هنا — يبدأ في الانفصال عن الواقع نفسياً، وفكرياً، وعملياً ... إنه يجاهد في سبيل شق مجرى جديد في التاريخ لا ينهض على فراغ؛ لكنه يصهر الخمائر العتيقة في الإناء الجديد ، ليقدم للناس — بالفكر والناس معاً — (أي الفكرة والعصبية في فقه ابن خلدون) واقعاً جديداً ، ورؤية لعصر جديد يرتقي فيه الناس من الفقر إلى الثراء — مادياً ومعنوياً — ومن الخمول إلى العمل ، ومن الجهل إلى العلم ، ومن التمزق إلى الوحدة ...

— وهكذا يصبح المبدع ابن عصره في النطاق الاجتماعي الذي ذكرناه ، لكنه في الوقت نفسه ليس ابناً له ، بمعنى استسلامه للانتماء إليه، والذوبان فيه بالمعنى الحضاري الذي أشرنا إليه — بل إنه على العكس — يسعى إلى الإقلاع من هذا المستوى الذي تمثله بيئة العصر الاجتماعية (العمرانية) وصولاً إلى طريق جديد يتميز بالفعالية والإيجابية ...

وهكذا كان عبد الرحمن بن خلدون يعيش العصر بجسده، وعقله ؛ لكنه ينفصل عنه ويستشرف مستقبلاً أفضل منه بشعوره ووجدانه .

ومن بين الكثيرين الذين كتبوا عن ابن خلدون قليلون — فقط — هم الذين وقفوا — كما ينبغي — عند التأريخ للتطور النفسي والشعوري والفكري عند ابن خلدون ولو أن دراسة تحليلية متأنية قامت بهذا لأدركت أن هذه الأفكار الإنسانية الرائدة التي تضمنتها المقدمة لا يمكن لها إلا أن تكون قد عاشت في وجدان غير منسجم مع بيئته المتردية[4]، ولعل صاحبها كان يسبح في تياراتها بحثاً عن الرجل القائد الذي يعقد العزم على الإصلاح وتحقيق الوحدة،

وتحكيم المصالح العليا ، كما أنه أيضاً كان يعيش بوجدان تمور فيه معاني النهضة لاحتياجات والحضارية ـــ بالدولة والأمة معاً .. وبالتالي لا يمكن أن تكون أفكار مقدمة ابن خلدون حصاد خمسة أشهر هي مدة كتابتها ـــ في قلعة بني سلامة ـــ كما يذكر ابن خلدون .. فكل أفكارها وخمائرها بل وموضوعاتها، وربما مصادرها ومواردها المعرفية قد ظلت تعيش في وعيه وشعوره معاً .

ـــ ولولا هذه الرحلة الطويلة من التعايش النفسي والفكري مع أفكار المقدمة لما استحقت المقدمة شهادة حياة مستمرة مثل شهادة المؤرخ العالمي (أرنولد توينبي/ ت 1975م) التي يقول فيها: (إن ابن خلدون قد أفهم ، وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد)

ـــ ولهذا فنحن نرى صعوبة أن تكون أفكار المقدمة حصاد هذه الفترة القصيرة جداً ...!!؟

ـــ (ولنتذكر هنا أن معظم طلاب الماجستير والدكتوراه في عصرنا يكتبون رسائلهم في عدة سنوات ..ومعظمها أفكار ميّتة تقليديه في الأعم الأغلب، حتى ولو حصلوا بها على درجة الامتياز!!).

وتؤكد (سفتيلانا باتسييفا)[5] شكنا هذا ... موضحة – لتأكيد رأينا المشترك – أننا إذا أخذنا في الاعتبار حجم الكتاب الكبير ، وعدد الحقائق والظواهر المدروسة، وذلك مع عدم وجود المراجع ، وكذلك التنظيم الدقيق لبناء الكتاب والتفكير غير المألوف، وإتمام المواضيع ، وشرح النتائج فمن الضروري أن نتوصل إلى استنتاج أن فترة العمل في الكتاب لاتتحدد بفترة كتابته أو الفراغ من إتمامه .

واستناجاً من المعلومات الوفيرة الواردة عنه نرى أنه كان يستخدم على نطاق واسع الإمكانيات المتاحة للاطلاع على خزائن الكتب الخاصة في فاس، وتلمسان، وتونس، وبجاية ،وغرناطة ، وكذلك في أبان تطوافه وحياته بين القبائل الرحل في بسكرة (1370 – 1371 م) كان يلتقي بالناس – والأخبار والمعلومات التي استخدمها فيما بعد في المقدمة[6].

أجل: لقد عاشت قضايا المقدمة ـــ وكثير من تفاصيلها ـــ في العالم الداخلي لابن خلدون ، وربما سجل ابن خلدون في مسودات متناثرة بعض الخواطر أيضاً .

إن ابن خلدون ليس نبياً يأتيه الوحي من السماء بين عشية وضحاها ، وهو لم يعترف لنفسه بأي تميز على البشر إلا في إطار (شآبيب الفكر) التي جاءت في مقدمته .. وبالتالي، فإن ابن خلدون لم يكن ــ كما تصوره كثير من الكتابات التي تفتقد الفحص العميق في باطن الأشياء والوقائع ــ مجرد لاهث في البحث عن خدمة أمير هنا، أو متآمر مع أمير هناك ... إنه كان أكبر من ذلك .. لقد كان يغوص في داخل التجارب السياسية، وفي أعماق صنّاع هذه التجارب، ويزنهم بميزان موازينه الإسلامية والتاريخية التي كان من الصعب أن يفصح عنها .. على النحو الذي أفصح عنها فيه سلفه (ابن حزم) عندما وصف ملوك الطوائف في الأندلس، بأنهم (أنانيّون) لو وجدوا في عبادة الصلبان تمشية لأمورهم لعبدوها ..(!!) .. لقد كانت شجاعة ابن خلدون أقلّ من سلفه، وكانت ظروفه أعقد منه!!

ــ ومع ذلك فنحن لا نعدم في السيرة الذاتية لابن خلدون إشارات برقية يخبرنا فيها عن استخفافه بالموقع الذي يشغله هنا عند هذا الأمير (!!)، وضيقه بهذا الموقع عند هذا الأمير الآخر (!!) واكتئابه من هذه المسيرة العملية المفروضة عليه، والتي أصبح أسيراً لها بحكم تاريخ أسرته وثقافته، وتحت ضغط الأمراء الذين يفرضون عليه توظيفه لأهدافهم من جانب ثالث .

ــ وهكذا تتضح طبيعة صلة ابن خلدون بالعصر الذي عاش فيه، فهي صلة (انفصال) نفسيّ وفكريّ، ونفور من الأساليب السياسية والاجتماعية المسيطرة، وهي في الوقت نفسه صلة (اتصال) يسمح بالتعرف على الواقع ودراسته وصولاً لعلاجه وترشيد مسيرته والإقلاع منه !!

ــ ولنتذكر أخيراً أن ثمة تطابقاً كبيراً هنا بين حياة ابن خلدون في المغرب ، وابن حزم الأندلسيّ (ت 456هـ) في عصر الطوائف في الأندلس (!)، فالمناخ هو المناخ، وانسلاخ المفكر عن هذا العصر نراه في ابن حزم كما نراه في ابن خلدون ... وكلاهما كان يلهث في الوقت نفسه وراء طريق يبتعد به عن الخضوع لضغوط العصر ــ من جانب ــ وينجح من خلاله في الإقلاع بالأمة من هذه الأزمة الطائفية من جانب آخر !!

ابن خلدون وعلاقة أفكاره بالتراث الذي سبقه:

ــ منذ حداثة سنه، وحتى بلوغه السادسة عشرة، عاش ابن خلدون في ظلال الثقافة الأصلية التي كان ألفها قد اختفى تحت ظلال منهجية التكرار والشرح والتلخيص ولا غير ..

لقد حفظ القرآن الكريم، ودرس علوم القرآن، كما درس السنة النبوية والفقه على المذهب المالكي، ودرس علوم اللغة، والسيرة، والتاريخ، والأدب، ودرس المنطق والفلسفة، وبعض العلوم، والرياضيات.

وكان من أهم الكتب التي تأثر بها ابن خلدون في هذه المرحلة المبكرة ـــ بعد كتاب الله سبحانه وتعالى ـــ اللآمية في القراءات، والرائية في رسم المصحف للشاطبي، والتسهيل في النحو لابن مالك، والمعلّقات، وبعض شعر أبي تمّام، والمتنبي، ومعظم كتب الحديث لاسيما وصحيح مسلم، وموطأ مالك، وعلوم الحديث لابن الصلاح ، والتهذيب للبرادعي ، ومختصر المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ومختصري ابن الحاجب في الفقه والأصول ، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني[7] ، وسيرة ابن إسحاق.

وتحت دعوى أنه لم يعد في الإمكان أبدع مما كان، وأن الأولين لم يتركوا للآخيرين شيئاً ، وأن العلوم النقلية الشرعية قد نفقت أسواقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه، انتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي ليس فوقها غاية .. تحت هذه الدعاوي ـــ وأمثالها ـــ توقف البحث في هذه العلوم، وعجزت عن الإقلاع بالأمة من موقع التردي الحضاري الذي كانت تعيشه ... فلقد "كسدت هذا العهد ـــ كما يقول ابن خلدون بعقليته الناقدة ـــ أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم[8]، فعلوم القرآن من تفسير وقراءات، وعلوم اللسان العربي قد انتهى البحث فيها، واقتصر الناس على تلخيصها ونظمها... وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار فاختصروا كثير من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله، واقتصارهم على المبادئ 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[9].

وبالجملة 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.[10]

وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث ، فلقد 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، صحيح مسلم، سنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي) إلا في الأقل[11]، 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 ، وسدّ الناس باب الخلاف (...) فصرحوا بالعجز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء"[12]، ولم يكن علم الفرائض بأحسن حظاً من علوم الفقه ، فهو لم يعد: "متداولاً بين الناس"[13]، وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى المختصرات مثل مختصر ابن الحاجب الذي "عنى أهل المشرق به وبمطالعته وشرحه"[14].

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية ــ كما يصوّر واقعها ابن خلدون ــ فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير[15]، فإن " المغرب، والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك منهما، إلا في الأقل من رسوم تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رِقْبَةٍ من علماء السنة".

فبخصوص المنطق اقتصر الناس على "مختصر الجمل (؟) في قدر أربع أوراق (....) وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن"[16]، أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى نبذ الناس لها وتكفيرهم المشتغل بها[17].

ولعلّ 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 تدبّ الحياة فيه.

لقد كان ابن خلدون خاضعاً 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 بُعداً من أبعاد التكوين العلمي لابن خلدون لا ينفصل عن مرحلة التعليم الأصلي، وهو يتمثل في تثقيفه لذاته ثقافة إسلامية وموسوعية، وأنه كان يدرك كثيراً مما يوجد في المشرق من تيارات ثقافية، ومن استقرار أمني، ولعله قد استطاع التواصل ـــ بدرجة ما ـــ مع حركة الفكر الإسلامي والإنساني هناك ... ولئن صحَّ ما يقال ـــ وهو صحيح ـــ من أنَّ ابن خلدون قد عُرف في مصر والشام، والمشرق بعامة قبل نزوحه إلى القاهرة، وهذا استقبل في مصر بما يليق به ... لئن صحَّ هذا فالصحيح ـــ كذلك ـــ أن ابن خلدون كان واعياً ـــ بدرجة كبيرة ـــ بالواقع المعرفي، والثقافي في المشرق !!

وأحبّ ـــ في هذا المقام ـــ أن أشير إلى ظاهرة جديرة بأن تأخذ حقها من التوضيح، فبعضهم يصرّ على أن ثمة تأثيرات سلبية أو ـــ على الأقل ـــ تقليدية باعثة على الجمود، لهذه المرحلة المتصلة بالعلوم الأصلية، أو مرحلة التعليم التقليدي القائم على التعامل الاستظهاري ـــ أو غير الإبداعي ـــ مع القرآن وعلومه، واللغة وعلومها .... ومن ثم، فهو يعزو بداية النبوغ إلى ظهور الاحتكاك والتفاعل بين المترجم له ـــ موضوع الدراسة ـــ وبين العلوم التي تسمّى عقلية .. إنسانية كانت، أو تطبيقية، وهذا التحليل ضمناً يجعل العلوم الأساسية الممثلة للتراث علوماً (غير عقلية) وهو تعميم سطحي إلى حَدٍ كبير...

ولو افترضنا صحة هذا ـــ جدلاً ـــ للزم أن يكون كل الذين يتجهون إلى العلوم العقلية نابغين أو عباقرة ..... وهذا مالا يسلّم به عاقل ... وفي المقابل للزم أن يكون كل من يتخصص في العلوم الأصلية خاملاً، وهذا ـــ كذلك ـــ لا يمكن التسليم به ...

وأحق ما يقال ـــ في هذا المقام ـــ أنَّ هذه العلوم الأصلية ـــ مع ما أخذناه عليها في هذا القرن الخلدوني ـــ تمثل ذخائر علمية وثقافية، وتعطي زاداً معرفياً ، وثقافياً من شأنه أن يبعث في العقل القدرة على الانطلاق[18]، عندما يتعهده صاحبه بالرعاية مندفعاً بعقله للاحتكاك بالآفاق الثقافية الأخرى ، ولا يجمد ـــ أو يتعبَّد ـــ بهذه المعارف الدينية واللغوية التي تلقاها، إلا في حدود ما يجب التعبُّد به ، وهو الثوابت الشرعية المعروفة!!

ومن هنا فإن إنكار الأثر الإيجابي ـــ بالجملة ـــ لهذه المعارف الأصلية أو التقليل من دورها، لا يمكن التسليم به، حتى ولو كانت ثمة مآخذ على القائمين بها، أو على مناهجها في بعض القرون، كما كان الحال في القرن الثامن الهجري ... قرن ابن خلدون ..

ـــ ولقد أتيح لابن خلدون أن يوظف هذه المعارف الأصيلة خير توظيف ، وأن يصهرها في بوتقة جديدة رائعة عن طريق قدرته العقلية الفذّة، وعن طريق تجاربه العلمية التي بدأت مبكرة، وعن طريق أسرته ذات الطبيعة العلمية ... ثم ـــ أخيراً ـــ عن طريق التقائه ـــ الذي بعث الحياة في مخزونه الثقافي الأصيل ـــ ببعض العقول الكبيرة من العلماء والفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم القوي على 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 أمراً منهجياً مقرراً، وهذا يعكس أهمية التربية الفردية المباشرة، التي كانت سنّة الأنبياء ـــ عليهم السلام ـــ جميعاً، ثم تألقت على يد خاتم الأنبياء ﷺ الذي كان يتعاهد صحابته في دار الأرقم بن أبي الأرقم، واحداً واحداً .

ونحن نعلم أن رواد المذاهب الفقهية، إنما جُمع تراثهم في الأغلب على يد طلابهم ومريديهم، عندما كانوا يدوّنون دروس شيخهم، وهذا جاءت كلمة الإمام الشافعي، كاشفة عن طبيعة هذه الخصيصة التربوية والتعليمية في حضارتنا عندما قال في حق الليث بن سعد (فقيه مصر): "الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه (أي تلامذته) لم يقوموا به (أي لم يدوّنوا مذهبه وينظموه على أبواب الفقه المعروفة).

ونحن نجد في السيرة الذاتية لابن خلدون، الواردة في كتاب (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً)، 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 بُرّال الأنصاري" الأندلسي الأصل أول شيخ أشار ابن خلدون إليه وسماه (الأستاذ المُكَتِّب)، وذكر أنه استظهر القرآن الكريم، ثم قرأه عليه بالقراءات السبع إفراداً وجمعاً في إحدى وعشرين ختمة، ثم جمعها في ختمة واحدة أخرى، ثم قرأ القرآن عليه برواية يعقوب ختمة واحدة ؛ جمعاً 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"[١٧].

وبعد "ابن بُرَّال " أشار "ابن خلدون" إلى الشيخ "أبي عبيد الله محمد بن العربي الحصايري" الذي كان إماماً في النحو .. ثم أشار إلى الشيخين : أبي عبد الله محمد بن الشَّوَّاش الزَّرزالي ، وأبي العباس أحمد بن القصار النحوي ..[20].

ومن مشايخه في تونس ــ أيضاً ــ إمام العربية والأدب " أبو عبد الله محمد بن بحر" الذي لازم ابن خلدون عليه، وأفاد منه ووصفه بأنه كان بحراً زاخراً في علوم اللسان ، وهو الذي أشار عليه بحفظ كتاب الأشعار الستة ، والحماسة ليوسف بن سليمان ــ المعروف بالأعلم (ت 476هـ) ــ وحفظ شعر "حبيب بن أوس الطائي أبي تمام" (ت 226هـ) ، وشعر "أحمد بن الحسين المتنبي" (ت 354هـ) وبعض أشعار كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني؛ الذي حفظ بن خلدون بعض أشعاره ونقل منه في تاريخه (العبر) نصوصاً طويلة[21].

ويلحّ علينا ابن خلدون (بعد حديثه عن والده وبيته ومشايخه الذين أشرنا إليهم) في حديث مسهب ممزوج عاطفة وتقديراً عن شيخه الذي يمثل معلماً رئيساً في رحلته العقلية ، وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبليّ ، الذي أصبح بعد فترة وجيزة من التقائه بابن خلدون ، المعلّم الأول له، إن لم يكن المُعلّم الأكبر من ناحية تأثيره المنهجي والمعرفي على حركة عقله .

وفيما يظهر لنا من كلام ابن خلدون أن (الآبليّ) كان فيلسوف العصر ، وأنه دخل تونس سنة (748هـ) ضمن حاشية السلطان المريني أبي الحسن سلطان المغرب الذي حاول إعادة توحيد البلاد المغربية كما كان الوضع أيام الموحدين ...

وقد حصلت للآبلي (صحابة) ــ أي صحبة ــ مع والد ابن خلدون ، وهذه الصحبة كانت وسيلة ابن خلدون في القراءة عليه وملازمته والإعجاب به ...[22].

وأبو عبد الله الآبلي ينحدر من أسرة من المهاجرين الأندلسيين ، وقد ولد وقضى حياته في تلمسان ، حيث تطورت العلوم العقلية ــ وخاصة العلوم الرياضية ــ إلى درجة كبيرة من الفاعلية ، وحيث وفد الرياضي الإيطالي المعروف في القرن الثاني عشر ليوناردو دافنشي ليتلقى تعليمه هناك[23].

وكانت الشهرة العلمية للآبلي الذي حاز "المعرفة الشاملة والعلوم العقلية، والنقلية" قد أتاحت له أن يشغل مكانة فخرية مرموقة في الدوائر العلمية بتلمسان [24].

كان الآبلي ممثلاً لامعاً للمدرسة الأسبانية المغربية العلمية الفلسفية فكان حاسباً، وفيلسوفاً ، وهو في الوقت نفسه عالم متخصص في العقيدة الإسلامية، ذو معارف واسعة ونظرات محددة تماماً في التاريخ والسياسة والاقتصاد[25].

كان عبد الرحمن بن خلدون عند اتـــصاله 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 بالآبليّ في مجلس أبيه؛ حتى انصرف إلى دراسة العلوم العقلية والإنسانية والفلسفية، على يديه، مستفيداً ـــ بيقين ـــ من خلْفيته التعليمية الأصلية، ويقول ابن خلدون في هذا الشأن : "فلَزِمْتُ مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمة"[26].

وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين، إلى أن شدوت بعض الشيء، واستدعاني السلطان أبو عنان، فارتحلت إليه، ثم استدعاني أبو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي إسحاق ..."[27].

ـــ 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 اللغة سماعاً وإجازة (أي شهادة تجيز له تدريس ما سمعه عليه)، وقد درس على يديه الصحاح الستة، وموطأ مالك ، ومقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث[28]، أما الآبلي فقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، والفلكية، وفلسفة ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، كما قرأ على الآبلي أيضاً جزءاً من كتاب الموطأ، وأعطاه إجازة بتدريس الكتاب كله. وقد خصّ ابن خلدون هذين الشيخين بترجمة مفصلة في كتابه التعريف، تقديراً لفضلهما عليه ومكانتهما في نفسه[29].

ـــ وإلى جانب هذين العالمين الكبيرين عرفنا أساتذة آخرين لابن خلدون، أوردهم في سيرته الذاتية منهم: الوادي آشي (ت 749هـــ)، ومحمد بن جابر القيسي الذي قرأ عليه ابن خلدون موطأ مالك كله، ومعظم صحيح مسلم، وبعض صحيح البخاري، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، ومحمد ابن عبد الله الجيَّاني الفقيه، وأبو القاسم محمد القصير، وقاضي الجماعة محمد بن عبد السلام الذي سمع عليه موطأ مالك بطرق عالية عن أبي محمد بن

هارون الطائي[30]، ومحمد بن سليمان الشَطّي، وأحمد بن محمد الزواوي شيخ القراءات بالمغرب، وأبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، الذي أفاد منه ابن خلدون وإن لم يكن شيخاً له لتقارب السن[31]، ومحمد بن محمد الصباغ الذي قرأ عليه الموطأ... هذا إلى جانب عدد آخر من المحدّثين التقى بهم في المغرب الأقصى، وسمع منهم مثل: أبي عبد الله محمد بن الصفار المراكشي، ومحمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي الذي سمع منهما ابن خلدون شرح الموطأ وأجازاه فيه[32].

وعن هؤلاء وغيرهم أخذ الفقه المالكي إلى جانب علم الحديث، فكان ابن خلدون مبرزاً فيهما معاً...

لقد درس ابن خلدون على هؤلاء وغيرهم كتباً كثيرة في المذهب المالكي منها: مختصر ابن الحاجب في الفقه وما عليه من شروح لابن عبد السلام وابن هارون 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، وعرّف بالإمام مالك ونشأته وانتشار مذهبه في الشرق والغرب، ورجاله وأهم ما ألف فيه[33].

وفي علوم القرآن قرأ ابن خلدون كتاب الله بالقراءات السبع، وقراءة يعقوب — وهي إحدى القراءات المتممة للعشر — على محمد بن سعيد بن بُرّال الأنصاري، كما درس 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 ثَبْتٌ خبير، يتسم بالجرأة، والدقة علمياً وتاريخياً[34].

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.

— وفي المقدمة — أيضاً — عرض لقضايا علم التوحيد أو الكلام بطريقة تدل على تمكنه، وسعة إطلاعه على ما كُتب فيه، وقد تواتر أن ابن خلدون خص كتاب "المُحصّل" لفخر الدين الرازيّ، وهو الكتاب المسمّى "مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، وقد خصه ابن

خلدون في كتاب سمّاه "لُباب المُحصَّل في أصول الدين"، وقد ذكر ابن خلدون أنه قرأ مُحصَّل فخر الدين الرازي على شيخه العلامة أبي عبد الله محمد الآبلّي .

ـــ وعلى سعة ما كتبه ابن خلدون عن التصوف في المقدمة ومناقشته لمذاهب التصوف المختلفة ، والتيارات المقبولة وغير المقبولة فيه ، وصلة التصوف بالتشيع ، وخاصة 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 شيئاً عن أئمته في هذا الفن.

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

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال ـــ أن ثمة تداخلاً ـــ وتكاملاً ـــ في هذا العصر بين العلوم الشرعية واللغوية، وعلوم الفلسفة، والمنطق ، أو حسب مصطلحه هو (العلوم العقلية) ، وقد ذكرنا سلفاً أنه أشار إلى أنه أخذ عن عظيم شيوخه، أبي عبد الله محمد الآبلّي سائر الفنون الحكَميَّة، ويصف الآبلي بأنه كان شيخ العلوم العقلية مع أنه أخذ عنه أيضاً العلوم الشرعية[35].

وكانت هذه المصطلحات (العقلية، (الحِكَميّة)، و(الفلسفية) تطلق على طوائف من العلوم هي المنطق والإلهيات (الميتافيزيقا) وعلوم الطبيعة والفلك والرياضيات والموسيقى.

وفي الباب السادس من المقدمة عرض ابن خلدون في الفصل العشرين لعلوم المنطق، والفلسفة وفي الفصل الرابع والعشرين من هذا الباب عرض لعلم المنطق عرضاً مفصّلاً، وفي الفصل الثامن والعشرين من هذا الباب عرض لعلم الإلهيات أو السمعيات (ما وراء الطبيعة)، وأثبت في كل هذه العلوم تمكنه وسعة إطّلاعه، وقد عرض للعلوم الطبيعية (الفيزياء) في عدة مواطن 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 السادس أيضاً من المقدمة عن

علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا (علم الحياة) والجيولوجيا (علم طبقات الأرض) وعلوم الأحياء (الحيوان، والنبات، والإنسان) والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والميتيورولوجيا (علم الجوّ)، وتكلم عن علم الطب على أنه فرع من الطبيعيات، كما تكلم عن العلوم الرياضية وقسّمها قسمين : العلوم العددية ، والعلوم الهندسية، وجعل العلوم العددية ستة فروع وهي: الارتماطيقي "وهي معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف" ، وهو ما نسميه الآن بحساب المتواليات؛ و"الحساب"، وهو "صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق"، و" الجبر"، وهي "صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك و"المعاملات"، وهي "تعريف الحساب في معاملات الناس"، و"الفرائض"، 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"[36].

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[37]، وعلم تعبير الرؤيا[38]، وتحدث عن الشعوذة والروحانيات كالسحر والطلسمات والكهانة والتنجيم وحساب الجمل والسيمياء والطب الروحاني وأسرار الحروف .. ويفصل القول فيها تفصيلاً يدل على تمكنه منها ، كما أنه توافرت لديه رؤية تربوية ومناهج تعليمه تعتمد على ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله وعلى ما ورد في تراثنا الإسلامي التربوي والتعليمي.

ـــ ومما لا شك فيه أنه تلقى كثيراً من هذه المعارف أثناء حواراته ولقاءاته مع مشايخه وأساتذته، وأنه اعتمد في كثير منها على جهوده الخاصة في التحصيل العلمي من التراث بمعناه الشمولي الكبير .

ـــ لكننا نكاد نجزم بأن نظرياته التي أبدعها في علوم العمران (الاجتماع) والتاريخ (فلسفة فن التاريخ)، وتجديداته في (السيرة الذاتية) وأسلوب (الكتابة العربية) وبحوث (التربية) و (النفس) ـــ إنما هي من إبداعه الخاص ، استلهم فيها كتاب الله وسيرة الرسول 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 ممثلاً في تاريخ الأنبياء ، وصراعهم مع أعداء الحق والوحي قد استطاع أن يتلمس جذور منهج الرؤية الحسية المباشرة كمنطلق أساسي لأبحاثه، ثم هو بعد ذلك تتبع هذه الجذور في نموها ووضوح تفاصيلها عند فلاسفة ومفكري الإسلام، كما استفاد كثيراً من تجارب وأبحاث العلماء المسلمين في الطب والكيمياء والبصريات والهندسة والرياضيات ... وبصفة عامة يمكن القول أنه قد تأثر بمفكري الإسلام جميعاً رفضاً أو قبولاً.[39]

- 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، الذي يُعد ـــ بحق ـــ نشازاً في السيمفونية الثقافية المعرفية كما يعدّ عبقرية موسوعية بكل معنى الكلمة ... لقد كان أستاذاً لنفسه ... في هذه المجالات وكانت عملية إبداعه تطوراً داخلياً في عقله ووعيه ...اعتمد في إنضاجه ـــ بالتأكيد ـــ على بُذور مُلتقطة 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 كثيراً منه ... وأخيراً اضُطر إلى أن ينفصل عنه في قلعة (بني سلاّمة) ثم في (تونس) ثم في بعض الفترات في مصر ليُخرجه هذا الإخراج الذي أصبح به واحداً من قمم الإبداع في العالم .

ولم يتمثل إبداع ابن خدلون في المقدمة فحسب، فليس (بالمقدمة) وحدها كان ابن خلدون ذلك الفيلسوف العظيم، كما يشيع بين كثير من الدارسين في الشرق، والغرب.

ـــ كما أنه ليس (في المقدمة) وحدها تألّقـــتْ أفكار ابن خلدون في علم العمران البشري بأجنحته المختلفة ... بل إن تاريخ ابن خلدون في كتاب (العبر)، و(ديوان المبتدأ والخبر) كان المجال الخصب ؛ الذي طـــبَّق فيه آراءه في الاجتماع، وفلسفة التاريخ ؛ ذلك أن تاريخه هذا لم يكن تاريخاً حولياً تتمزّق فيه الحوادث من خلال الالتزام بمنهج الحوليات، كما أنه لم يكن تاريخاً للوقائع فحسب تنقل فيه الآراء على مسئولية رواتها دون تمحيص أو نقد؟ كما اعترف ابن جرير الطبري (ت / 315هـــ) إنما ينقل ما ينقل من الوقائع والغرائب على مسئولية الرواة الناقلين، فابن خلدون كان ـــ على العكس من ذلك ـــ يقبل ويرفض بعد التمحيص ، وذلك من خلال آرائه المبثوثة في ثنايا الوقائع[40].

ولعل بعداً آخر يضاف هنا؛ هو أن ابن خلدون كان المؤرخ العربي الوحيد إلى عصره الذي كتب تاريخاً عاماً يمكن أن يسمى تاريخاً عالمياً ، 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.

ـــ 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 كاملاً منذ البداية، ثم عصر الملوك إلى انقسام الدولة الرومانية قسمين، ثم تحدث عن تاريخ المسيحية ومذاهبها في دقة لم يصل إليها (المسعودي ت / 346هـ) في مروج الذهب ، والتنبيه والإشراف، مستقياً 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 ...

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 جميعاً 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 الأسبان أنفسهم.

ولعلّ 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 أنّ قولهم

هذا راجع في الأغلب إلى قلـّة الدراسة، وعدم الاهتمام بقراءة تاريخ ابن خلدون؛ قراءة منصفة بعيدة عما وصفهم به من النقص والتضارب والتناقض[41].

وأخيراً: لقد تجلت لنا من خلال هذه المسيرة علاقة أفكار ابن خلدون بالتراث الإسلامي الذي سبقه، وكيف تعامل مع التراث الذي اطلع عليه، وهي علاقة ـــ كما رأينا ـــ وقفت في مرحلتها الأولى عند موقف التلقي والاستظهار مع محاولة الاستيعاب وتعدد مصادر التلقي ...

ـــ أما في مرحلتها التالية التي تجاوز فيها ابن خلدون مرحلة الطفولة والفتوة، ودخل فيها مرحلة الشباب والطموح، والتفاعل العقلي مع ما يتلقاه، تفاعلاً 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 الأفضل في عرض حقائق علوم صيغت بلغة وأساليب لا تخلو من غموض ...

أما في هذه المرحلة أيضاً فقد قفز ابن خلدون إلى مرحلة التلقي والتفاعل مع العلوم العقلية، محاولاً أن يجعلها إضافة معرفية متكاملة ـــ لا متصادمة ـــ 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 ـــ أو سعى ـــ إليها في قصور الأمراء، وهذه الأعمال جعلته يعيش الواقع، ويقيس المسافة بينه وبين الفكر، ولعله أيضاً 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 معاً 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 منتبذاً مكاناً قصياً تستطيع فيه أفكاره ـــ التي تحيا بداخله ـــ 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 سَلاَّمة التي بدأ فيها ولادة مشروعه الكبير، الذي استهله (بالمقدمة)، وأتمّه بأجزاء (كتاب العبر) وبذيله (بالتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً).

ـــ وكانت هذه هي المرحلة الثالثة .. التي أبرزت للعالم مفكراً وفيلسوفاً، وعالماً مسلماً مبدعاً، مؤسساً لعدد من العلوم، متعدد الآفاق المعرفية ـــ كما تثبت المقدمة ـــ ...

ـــ إنه مفكر وفيلسوف ، وعالم مبدع ... لكنه ـــ في الوقت نفسه ـــ فقيه وشاعر ومُلم بالعلوم الشرعية كلها .. وقد إستطاع أن يستثمر كل آفاقه الثقافية في سبيل الإبداع، ولم يعش ساخطاً على تراثه أو عقائده ؛ بل أدرك قيمتها، وحقيقة معدنها النفيس، وذلك على الرغم مما كان يعلو بعضها من أتربة قرون التخلف ....

وبالتالي نجح في أن يمزج القديم مع الجديد والخاص مع العام ، والثابت معه المتغير.. فجمع بين العالميَّة والإنسانية، والانتماء للحضارة الإسلامية .. في بوتقة واحدة.

علاقة ابن خلدون بالتراث الذي ظهر بعده قديماً وحديثاً :

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 آذاناً صاغية ، ولا ردّ فعل إيجابي يسعى لتطويرها أو توظيفها .

ويعزو مالك بن نبي خفوت فعالية أفكار ابن خلدون في المجتمع الإسلامي المعاصر له ، أو الذي جاء بعده إلى أن مراحل الحضارة ـــ أية حضارة ـــ تبدأ بالروح ، ثم تتطور إلى العقل، وتنتهي بالسياسة أو الأشياء، أو المصالح .

وفي عصر ابن خلدون ـــ أي عالم القرن الثامن الهجري ـــ 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، وبالتالي فلم يكن ممكناً أن تفعل نظريات ابن خلدون في العمران البشري فعلها المطلوب الذي فعلته في الحضارة الأوربية أكثر مما فعلته في الحضارة الإسلامية .

لقد كانت الروح والفكرة الدينية غائبتين أيام ابن خلدون عن القيادة، وكان العقل قد انحدر أيضاً ...

لقد انطلقت الحضارة الإسلامية ـــ أولاً ـــ 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[42]، وحوصرت في عالم الأشياء ، أو في المصلحة ، أو السياسة .

وهكذا ـــ حسب تحليل مالك بن نبي ـــ 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 و"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[43].

وفي دراسته الرائدة (للمقدمة) يشكو الدكتور/ علي عبد الواحد وافي 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 سابقاً لتفكير عصره بعدة مراحل ، ولذلك لم يستطع معاصروه ولا من جاءوا بعده في مدى القرون الأربعة التالية أن يتابعوه في تفكيره ، فضلاً عن أن يحاولوا تكملة بحوثه وتنقيتها؛ بل إن المقدمة نفسه قد ظلت طوال هذه الحقبة مجهولة لدى كثير من الباحثين في الشرق والغرب[44].

بَيْدَ أن تأثير الأفكار المشعة، قد تمتد هادئة كأشعة الشمس، وهي تنسلّ من بين الظلمات المتراكمة في ليالي الشتاء .. وفي لحظاتٍ ما من ساعات الضحى حتى تتوهج موزّعةً أضواء متناثرة هنا وهناك، وعلى التلال والسهول.

وهكذا تفعل الأفكار ـــ العظيمة ـــ التي يبدو لبعضهم أنها لم توقظ النائمين ، ولم تشقّ مجرى جديداً في حركة التاريخ ....

وفي هذا الإطار مضت أفكار ابن خلدون التي حجبتها ـــ في البداية ـــ أ
وأحقاب عصور التخلف، والانصراف للصراع السياسي، وإهمال السباق الحضاري ... ل
(الخلدونية) ـــ مع ذلك كله - أصبحت (ظاهرة) ، و(منعطفاً) في الفكر الحضاري الإسلامية .

ـــ ومع كل التحديات التي واجهها فكر ابن خلدون في المغرب أو في مصر، انطلاقاً من المواجهة مع شخصه في عصره ، وكذلك من تأثير ما تركه خصومه من تراث يسيء إليه ويغض من قيمته[45]؛ 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 كثيراً عن مقدمة ابن خلدون ، فله كتاب بعنوان : "بدائع السلك في طبائع الملك". وتدلنا بيان موضوعات كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك" على مدى التداخل الوثيق بينها وبين موضوعات مقدمة ابن خلدون ، فلا غرو أن نجده يذكر ابن خلدون وينقل عنه في معظم المواضع ، حتى يكاد أن يكون ـــ إلى جانب كتاب "سراج الملوك" للطرطوشي ـــ المصدر الرئيسي له .

وممن ترجم لابن خلدون من الأندلسيين أيضاً وتأثر به: إسماعيل بن يوسف بن الأحمر ، مؤلف كتاب "نثير فرائد الجمان في نظم محول الزمان" ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم (1863) أدب ، 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 (1005 هـ) .

- وأحمد بن خالد الناصري في موسوعته التاريخية: "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى".

لقد أشرنا ـــ سابقا ـــ إلى رأي مالك بن نبي وعلي عبد الواحد 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 يطبعها بآرائه ومناهجه ـــ كما يرى محمد عبد الله عنان ـــ وقد كان حرياً أن ينشئ مثل هذه المدرسة في بلد انقطع فيه للبحث والدرس أعواماً طويلة ..... نعم : إن التفكير المصري المعاصر ليس خلواً

من تأثير ابن خلدون ، ولكن هذا التأثير كان حرياً أن يزدهر بمصر، وأن ينبت في مدرستها التاريخية التي كانت يومئذ في أوج قوتها ، كان ضئيلاً محدود المدى.

فقد جاء ابن خلدون إلى مصر يسبقه حكمه على المصريين في مقدمته بأنهم قوم" يغلب الفرح عليهم 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 منافساً 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[46] .

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 مناها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم؛ توقف على كنه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعبر عن حال الوجود، وتنبيء عن أصل كل موجود، بلفظ أهى من الدر النظيم، وألطف من الماء سرى به النسيم)[47] .

وقد تأثر المقريزي فوق تعظيمه وتقديره لابن خلدون بنظرياته تأثراً كبيراً. وظهر هذا الأثر واضحاً 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 واضحاً، بل نرى أنه يستعمل ألفاظ شيخه وعباراته مثل (أحوال الوجود وطبيعة العمران) وما إليها[48]، وكذلك نجد كثيراً من أوجه الشبه بين ما يعرضه المقريزي في رسالته، وبين ما 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 باختلال الدول وسقوطها[49].

ـــ وكان ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) صاحب " رفع الإصر عن قضاة مصر" ، وصاحب "إنباء الغُمْر بأبناء العُمْر" ممن ترجموا لابن خلدون ، وشهد بمهارته – كما سنفصل القول – 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 – وهو موقف غريب متناقض – هذه الخصومة الأدبية المضطرمة من أن يطلب من ابن خلدون أن يمنحه الإجازة العلمية التقليدية التي كان الظفر بها من أكابر العلماء والأساتذة شرفاً يحرص عليه.

وقد أبى كرم ابن خلدون إلا أن يمنح ابن حجر وأصحابه الإجازات العلمية التي طلبها ابن حجر لنفسه ولهم ، وقد 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 مؤرخاً في أوائل شعبان 797 هـ ، وفيه يطلب إلى 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[50].

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 معهوداً في كتاباته ، ولا ريب أن في لهجته وأقواله مبالغة وتحاملاً . ولكن لا ريب أن لها قيمتها في تقدير الرأي المصري المعاصر لابن خلدون ، بل

والإسلامي ؛ بل إن الاهتمام ـــ غير الإسلامي ـــ 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 غير الموضوعي (نهاية أسطورة) ـــ وغيرهما ـــ حتى هؤلاء كانوا سبباً في الإقبال على المقدمة وصاحبها .

ـــ لقد اكتشف التحليل المعاصر للخلدونية وعبقريات ابن خلدون آفاقاً كثيرة تفوق فيها هذا العبقري العالمي الذي 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 الدكتور/ علي عبد الواحد وافي إلى أن (آثار ابن خلدون ومظاهر عظمته) تتجلى في نواح كثيرة من أهمها أنه المنشئ الأول لعلم الاجتماع؛ أنه الإمام المجدد في علم التاريخ ، والإمام المجدد في فن (الأتوبيوجرافيا" أي ترجمة المؤلف لنفسه؛ أنه الإمام والمجدد في أسلوب الكتابة العربية ، أنه الإمام والمجدد في بحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي؛ وأنه راسخ القدم في علوم الحديث، وراسخ القدم في الفقه المالكي؛ كذلك فإنه لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة إلا ألمَّ 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 مسبوقاً من جانب، كما أنه لم يكن القمة فيها من جانب آخر ، ولم يكن أثرها مساوياً ـــ ولا قريباً ـــ من أثره في علوم العمران والتاريخ من جانب ثالث .

وحتى ريادته في فن (السيرة الذاتية) ـــ من خلال كتابه (التعريف بابن خلدون) الملحق بتاريخه العبر ، والذي نشر مستقبلاً بعد ذلك .

ـــ هذه الريادة في فن السيرة الذاتية بكل المميزات التي أضفاها عليها الدكتور/ وافي[52] لا ترقى إلى قريب من عبقرية ابن خلدون وريادته في علم العمران ، يؤكد هذا أن الدكتور / وافي نفسه عرض لجوانب نظرية ابن خلدون في العمران في نحو مائة صفحة ، بينما عرض للسيرة الذاتية عند ابن خلدون في نحو خمس صفحات[53].

لقد كانت الظواهر الاجتماعية تدرس قبل أن خلدون بطريقة تاريخية يقتصر فيها أصحابها على وصف الظواهر وما كانت علي سياسة أو اقتصادية، أو أسرية ... وكانت تدرس ــ أحياناً ــ على طريقة الدعوة إلى القيم والمبادئ لترغيب الناس فيها ، وبيان السلوك الأقوم ... وأيضاً كانت تدرس لبيان ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التي يمكن بها دارسها .

ــ ولكن ــ ولأول مرة ــ في التاريخ الإنساني يظهر باحث ــ هو ابن خلدون ــ يدرس ظواهر العمران ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصنائع والعلوم وما ذلك من العلل والأسباب[54].

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"[55].

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 ــ في تقويمهم ــ مسيرة التاريخ لهذه القوانين .. لتقويم الماضي واستشراف المستقبل ... وبسبب سوء الفهم لتقنين حركة التاريخ والمجتمع قبل المؤرخون أخباراً 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 مخالفاً 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 ترمى 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 الظاهرات بعد دراسة واقعها ، ومن هذه الدراسة تألف علم جديد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو علم

الاجتماع الإنساني؛ وقرر أنه ـــ بحسب معلوماته وما وصل إليه من مؤلفات ـــ لم يسبقه أحد إليه[56].

ـــ لقد سارت (الخلدونية) في تاريخ الفكر مقرونة بريادة ابن خلدون في العمران وفلسفة التاريخ ، وجادل بعضهم في ريادته في (التاريخ)[57]، وقليلون هم الذين وضعوا تاريخه "العبر" في مكان الريادة[58] مع كل ما ذكره الدكتور/ مؤنس في ريادته وتميزه[59] ... ونحن هنا لا نشغل بالنا بهؤلاء الذين انتقصوا من دوره الريادي، شرقيين أو غربيين.

لقد نبه ابن خلدون ـــ العقل الإنساني ـــ منذ القرن الرابع عشر ، (الثامن للهجرة)، إلى أن القوانين الاجتماعية التي شرعها الله وحده ، ليست بذاتها سوى تمثيلات مؤسسات 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 أيضاً بأن مصدر السلطة الخاضعة لقوانين الله وحده انبثق عن جملة علاقات تنظيمية تتناول أفراد طائفة ما أو مجتمع معين[60].

ومن منهج النقد التاريخي ، إلى الحكم على العقلانية عرف ابن خلدون الشاب، وابن خلدون الشيخ أن يحلل نشوء العصبية وبروز المراحل التاريخية للإنسان الحضاري دون "الاقتصادي"[61].

ولعله انطلاقاً 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، لدرجة أن "سالم حُمَيّش" 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)، لكنه يوافق 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 ككل الماديين القدامى والمحدثين يُرجع للإنسان وضعه ككائن طبيعي خاضع

لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي ، وهذا المنحنى هو من جهة أوسع النموذج الذي يصلح له بالتمثيل لتفسير حياة وموت الدول والحضارات .

وكذلك تبرز ماديته في إيمانه بفكرة السَبَبِيَّة، أو (العلية)، وهي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسبِّبات، وهذه القدرة كلما مارسها فكر الإنسان تميز عن الحيوان وتقدم في إنسانيته[62].

ومع هذا الاعتساف في التأويل ينتهي "سالم حُميّش" إلى أن ابن خلدون له فضل رصد وقائع المجتمع المغاربي بالركون إلى زمان تاريخي مكرور، ثم رفعه إلى صعيد الإدراك المفهومي والتعليل النظري ، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ ، وإلحاق أهمه عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم[63].

وعلى الشاطئ الآخر راح التفسير الاستعماري يستغل أفكار ابن خلدون الفكرية، والفلسفية والتاريخية، وبصرف النظر عن التفسيرات (اللبرالية) 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 وجه باحثيه إلى الوصول إلى القاعدة الصلبة للدراسة التاريخية والاجتماعية للمغرب، وكان الكتاب الوحيد المخصص لهذا النوع من المشاكل المعقدة هو الكتاب العظيم لابن خلدون ــ 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 البورجوازية وعلم الاجتماع من ابن خلدون في نقدهما للماركسية، وكانت المحاولات الأولى لتفسير النظرية التاريخية لابن خلدون على يد العالم النمساوي كريمر، والباحث جوميلوفتش[64].

وكان هذا هو السبب في أن وزارة الحربية الفرنسية اهتمت اهتماماً مباشراً 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 استامبول (م . كاترمير)[65].

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

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

ب ــ "الفكرية القومية" وهي القوة الرئيسية الرافعة لتطور المجتمع وأساس تنظيمه.

جـ ــ تطور المجتمع يجري في دائرة مفرغة.

وهذه النتائج التي توصل إليها (كريمر) أصبحت أساساً لمعظم شروح العلماء البورجوازيين اللاحقة لكتاب ابن خلدون[66].

أما المستشرق (لودفيج جومبلوفتش) فقد بدأ في تفسير المقدمة مستخدماً التفسير الواسع للعصبية، باعتبارها فكرة قومية ، ومبالغاً في دور العامل الجغرافي في مفهوم ابن خلدون، واجتهد (جومبلوفتش) ــ عن طريق الاختيار التعسفي لاستشهاداته ــ 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"[67].

ــ لقد أصبح فكر ابن خلدون ــ لأنه فرض نفسه كفكر عالمي ــ ثروة إسلامية إنسانية يسعى أصحاب الأفكار المتناقضة لكسبه لمفاهيم ومذاهب يؤمنون بها تسويقاً ودعماً لها .. وكان هذا دافعاً لتحرك الفكر العربي لدراسته وتحليله، وبعضه انساق أيضاً لتأويله للأيديولوجيا البعيدة عن جذور ابن خلدون الحضارية ... مع انتماء ابن خلدون الواضح للإسلام وحضارته .

- وفي سنة 1867م (1224 هـ) 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 ــ على المستويين الرسمي والشعبي ــ لعرض أفكار ابن خلدون ودراستها ،كما عقدت الندوات والمؤتمرات عنه، و هناك أيضاً مفكرون أصبح اسمهم مرتبطاً بابن خلدون ، واختير عام 2006م (عام ابن خلدون) .

وعلى خطا المدرسة البورجوازية قدم (طه حسين) أطروحته للدكتوراه في السوربون تحت عنوان (دراسة تحليلية نقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية) وكان فيها مجاملاً للمدرسة الليبرالية أكثر من أبنائها أنفسهم، لدرجة 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 دوراً كبيراً في الحياة الروحية في مصر لتلك السنوات ، ويشير طه حسين قبل كل شيء:- إلى الطابع الدنيوي وحتى الطابع المحافي 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[68].

وقد تناول طه حسين في رسالته نزعات القومية والوطنية مؤيداً لها، معاديا للأتراك ومستخفاً بالمدرسة الكلامية الإسلامية العربية وبإمكاناتها الخلاقة، مع أن ابن خلدون يتحدث باحترام وإعجاب عميقين عن المزايا الأخلاقية والعادات المنصفة والتقاليد الديموقراطية 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 خلدون، ويصرح تصريحاً مبشراً بأن كل الأجيال الجديدة في البلاد العربية يجب أن تبصر في ابن خلدون أستاذها ورائدها[69].

ويعد ساطع الحصري في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" من أبرز هؤلاء مع اختلافاتنا مع كثير من تفسيراته ... لقد قدم الحصري ابن خلدون رائداً للبعث القومي العربي، وأدار حول أفكاره أطروحته القومية .

وقد بذل الدكتور/ علي عبد الواحد وافي جهداً طيباً في دراسة (المقدمة) وإخراجها طوراً في ثلاث مجلدات ، وطوراً في مجلد مختصر يقرأه عامة الناس، وكان منطلقه الانتماء الخلدوني للإسلام عقيدة وحضارة وقاوم كل الإسقاطات الأخرى على ابن خلدون

كما أن الدكتور/ محمد عابد الجابري قدم أطروحة متميزة عن (فكر ابن خلدون العصبية والدولة) ملتزماً خطاً علمياً قومياً إسلامياً ليبرالياً في سياق واحد .

وكتب شكيب أرسلان كتابه : (تاريخ ابن خلدون المسمى بتاريخ العبر) ملتزماً بالرؤية الحضارية الواعية .

ـ وكتب عمر فروخ كتابه من رؤية حضارية إسلامية عن: "ابن خلدون".

ـ وكتب عبد الرحمن بدوي كتابه القيم عن: "مؤلفات ابن خلدون"، ونرجماتها والدراسات حولها في المحيطين العربي والعالمي ونشرات العبر وطبعاته[70].

ـ وكتب العالم العراقي علي الوردي: "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته" ، وهو من أبرز مدرسة ابن خلدون في النصف الثاني من القرن العشرين .

ـ 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 .

- وأصدرت مجلة "الحديث" في حلب: عدداً خاصاً عن ابن خلدون في أيلول (سبتمبر) 1932م بمناسبة الذكرى المئوية السادسة لمولده .

ـ وكتب محسن مهدي: "فلسفة ابن خلدون في التاريخ" .

ـ وكتب محمد الخضر حسين التونسي (شيخ الأزهر الأسبق): "حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية"، برؤية إسلامية .

ـ وكتب محمد علي نشأت : "رائد الاقتصاد ابن خلدون".

ـ وكتب محمود السعيد الكردي: "ابن خلدون ، مقال في المنهج التجريبي"، ملتزماً بالعمق والموضوعية إلى حد كبير .

ـ وكتب محمد عبد الله عنان: "ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري" .

ـ وكتب أستاذنا مصطفى الشكعة: "الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته" ، من زاوية الرؤية الإسلامية وبثقافته الموسوعية والإسلامية .

ـــ وكتب ميشال زكريا: "الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون"، وهو من أعمق الدراسات في هذا المجال .

ـــ وكتب ويحنا قميّر: "مقدمة ابن خلدون"، دراسة مختارات من المقدمة .

- وكتب صديقنا عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلامياً .

وبالإضافة إلى هذه المؤلفات المستقلة ثمة عدد لا يمكن أن يحصر من الدراسات والمقالات باللغة العربية، وقد أورد أكثر من خمسين منها : ـــ عبد الرحمن بدوي في خاتمة كتابه عن مؤلفات ابن خلدون .

ـــ كما أورد(بدوي) عدداً من الدراسات والمقالات والمؤلفات التي كتبت عن ابن خلدون بغير اللغة العربية تزيد عن مائة مرجع .

ابن خلدون وحياتنا المعاصرة :

- يتساءل (تركي علي الربيعو) في دراسته عن (الخلدونية الجديدة في فكرنا المعاصر) قائلاً : ماذا بقى من ابن خلدون بعد مرور ستة قرون على وفاته 808 هـ / 1405م؟ وماذا يعني بالنسبة إلينا؟ على أن الأهم: ماذا تعني بالنسبة إلينا الخلدونية، كتيار فكري 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 قليلاً، 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 يتجدث فيها عن دور الخلدونية في حل جانب من جوانب التناقض في حياتنا المعاصرة ..... 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 ، حلول نعجز نحن عنها، 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 هى ضرورة لنهضة الدين و الدولة معا "[71].

وفي دراسة وجيزة عميقة كتبها المفكر القومي الكبير (محمد جابر الأنصاري) في ذكرى مرور 600 سنة على رحيل ابن خلدون جعل عنوانها "العلامة ابن خلدون رحل منذ ستة قرون ... ومازال معاصراً "[72] 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، مازال الكثير منه مترسبا بقوة إلى يومنا، بالرغم من "قشرة" الحداثة، بل العولمة، التي تحاصر المجتمعات العربية)

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 فخراً علمياً، أنها استوعبته، وربما كان هذا الملمح الأسلوبي من أسباب "غربته" عند بني قومه، العرب، لطربهم الدائم بإيقاع البلاغة شعراً ونثراً ويبقى النص الخلدوني اليوم على مائدة " خبراء" التحديث التربوي، سواء استلهموه من أوربا أو أمريكا ![73].

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

وأخيراً 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[74].

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

- هكذا فعل مالك بن نبي في كتاباته عن شروط النهضة ومشكلات الحضارة ...

- وهكذا فعل محمد هيشور (الجزائري) في أطروحته عن : سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها .

- وهكذا فعل سليمان الخطيب في دراسته للدكتوراه عن (فلسفة الحضارات) عند مالك بن نبي .

- وهكذا فعلت نورة خالد السعد في رسالتها عن (التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي)، (انظر الملحق المقتبس من دراستها المذكورة في نهاية البحث) .

- وهكذا فعلت كل الأطروحات التي تحدثت عن الأزمة الحضارية للمسلمين وأسباب تخلفهم ووسائل تقدمهم .

ملحق

نموذج معاصر للدراسة المقارنة بين آراء ابن خلدون وآراء مالك بن نبي[75]

الرقم	الرأي	ابن خلدون	مالك بن نبي
1-	المراحل التي يمر بها المجتمع	الميلاد، والنضج، والاضمحلال	الروح، والعقل، والغريزة
2-	القوة الفاعلة لتماسك المجتمع	العصبية	الفاعلية الروحية
3-	القانون الدوري	حتمي	غير حتمي
4-	أنواع المجتمعات	ـــ تجمعات حيوانية ـــ تجمعات إنسانية	ـــ مجتمع طبيعي ـــ مجتمع تاريخي
5-	الفروق البدوية والحضرية	تناقص في القابلية للتغيير كلما	تناقص في القابلية للتغيير كلما

		ابتعد الفرد عن البيئة البدوية	ابتعد الفرد عن الفطرة.
6-	القائم بالتغيير الاجتماعي	قوة العصبية	فاعلية الفكرة وصدقها

وثمة نماذج كثيرة تطرحها الدراسات الحديثة للمقارنة بين مقدمة ابن خلدون لأم) وبين الفلسفات الاجتماعية والتاريخية المعاصرة .

الهوامش:

[1]- لمقدمة 402 دار الكتاب العربي ، 1425 هـ ،بيروت ، ضبط وشرح محمد الاسكندراني.

[2]- ملحم قربان: خلدونيات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون ص7، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1/ 1405 هـ .

[3]- عبد الحليم عويس : التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ، ص : 47، ط/ الأولى (1416هـ ـ 1996م) ،كتاب الأمة ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر.

[4]- بل إن ملحم قربان: (خلدونيات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون ص7 مرجع سابق) يرى ابن خلدون واجه مشكلة التعبير عن كوامن الأفكار وحقيقتها، وعن معتقداته تعبيراً صريحاً ودقيقاً، وربما حاول الاحتيال على بعضها بما يتلاءم مع الظروف والمقام وهذا بالطبع من ضغط العصر وساسته على مفكر مثل ابن خلدون .

[5]- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1986 م، ص 62 .

[6]- المرجع السابق ص 64 .

[7]- انظر التعريف ، ص : 16 ـ 18، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة .

[8]- المقدمة 404.

[9]- المقدمة 502

[10]- المقدمة 506 .

[11]- المقدمة 410 .

[12]- المقدمة 414 .

[13]- المقدمة 418 .

[14]- المقدمة 420.

[15]- محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون ، العصبية والدولية ، ص : 31، ط/الخامسة ، مركز دراسات الوحدة العربية 1992م، بيروت .

[16]- المقدمة451.

[17]- الجابري : المرجع السابق ، المكان نفسه.

[18]- في العصر الحديث حفظ سعيد النورسيّ المجدد التركي في القرن العشرين أكثر من تسعين كتاباً 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.

[19]- ابن خلدون: التعريف ، ص : 15، 16.

[20]- المرجع السابق ، ص : 17.

[21]- وهذا يدحض دعوى طه حسين بأن ابن خلدون لم يقرأ الأغاني ، انظر في الرد عليه " محمد تاويت الطنجي" في هوامشه على التعريف ، ص 18، وانظر : "علي عبد الواحد وافي" :عبد الرحمن بن خلدون ، ص33 ـ 36.

[22]- ابن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، ص : 21، 33، وانظر الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة ، ص : 40.

[23]- سفتيلانا باتسييفا : العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، ترجمة : رضوان إبراهيم ، ص : 52، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م.

[24]- السابق ، ص : 53.

[25]- السابق ذاته.

[26]- ابن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، ص : 37.

[27]- السابق ، ص : 55.

[28]- التعريف ، ص : 38، 40.

[29]- التعريف ، ص : 20، 22،21،33، 41.

[30]- انظر التعريف ، ص : 19، وانظر: علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون، ص : 262، 263.

[31]- التعريف ، ص : 23، 41، 44.

[32]- التعريف ، ص :45، 305، 310.

[33]- ابن خلدون: التعريف ، 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، اذكر تفنيد رأي طه حسين علي عبد الواحد وافي: المرجع الساق، ص :31 وما بعدها، 268.

[34]- وافي : المرجع السابق، ص: 272.

[35]- التعريف ، ص : 21 ، 22.

[36]- المقدمة 446، وهما الفصلان الحادي والعشرون، والثاني والعشرون بحسب طبعة الدكتور وافي للمقدمة في لجنة البيان، ولكن في الطبعة التي رجعت إليها وفي غيرها هما الفصلان هما الرابع عشر، والخامس عشر.

[37]- المقدمة : الفصل الخامس عشر من ص 379 – 386 .

[38]- المقدمة : 439 الفصل السادس عشر .

[39]- محمود السعيد الكردي: ابن خلدون. مقال في المنهج ص 220 بتصرف، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، بدون تاريخ.

[40]- حسين مؤنس: ابن خلدون جغرافيا، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد الثالث(1399هـ – 1979م) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض.

[41]- حسين مؤنس : المرجع السابق نفسه.

[42]- مالك بن نبي : شروط النهضة، ص : 53، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر.

[43]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1981، ص : 27

[44]- وافي : عبد الرحمن بن خلدون، ص: 174.

[45]- من أبرز خصوم ابن خلدون في المغرب مفتي تونس محمد بن عرفة، وفي مصر ابن حجر العسقلاني وعبد الله البشبيشي من فقهاء الشافعية ، والركراكي أحد من عملوا مع ابن خلدون ، وبدر الدين العيني وغيرهم ، وسار على نهجهم السخاوي في الضوء اللامع بتحامل لا أخلاقي .

[46]- محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، ص 99، 100، 101، ط 3 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1385 هـ / 1965 م مصر .

[47]- محمد عبد الله عنان ، (نقلاً عنه) المرجع السابق ، ص 105 .

[48]- عنان : السابق ، ص 108 ، 109 .

[49]- عنان : السابق ، ص 108 ، 109، 110 .

[50]- عنان : السابق ، ص 104 ، وانظر صورة وثيقة الإجازة في الصفحة المقابلة .

[51]- عنان : المكان السابق .
[52] - عبد الرحمن ابن خلدون ، ص : 238 ، 239.
[53]- .المرجع السابق ، ص : 135 : 228، و238: 243.
[54]- مقدمة ابن خلدون : ص 12.
[55]- وافي : المرجع السابق ، ص 153 .
[56]- وافي: مرجع سابق ، ص 162 ، 163 .
[57]- وافي: مرجع سابق، ص 237.
[58]- فتحي أبو العنين: نقاد ابن خلدون، قراءات في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003.
[59]- ابن خلدون جغرافياً : مجلة كلية العلوم الاجتماعية بالرياض ، عدد 1399/3هـ .
[60]- نور الدين حقيقي: الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة إلياس خليل، ص 13، 14، منشورات عويدات. بيروت ، ط1 / 1983 .
[61]- المرجع السابق ، ص 18 .
[62]- سالم حُمَيْش: الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، مجلة الاجتهاد، بيروت ـ لبنان، العدد (22) 1994
[63]- سالم حُمَيْش: المرجع السابق.
[64]- سفتيلا نا باتسيفا : مرجع سابق، ص 94 .
[65]- د/ سفتيلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، ص :89، 90،.
[66]- د/ سفتيلانا باتسييفا: مرجع سابق ، ص : 98.
[67]- المرجع السابق، ص 99.
[68]- سفتيلانا بالسيينا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص 109 .
[69]- المرجع السابق، ص 113 .
[70]- ص : 317، 222.
[71]- مجلة العربي ، عدد 561 ، جمادى الآخرة 1426هـ ، أغسطس 2005م، الكويت .
[72]- مجلة العربي العدد 561 (السابق) .
[73]- المرجع السابق .
[74]- الموجع السابق .
[75]- د/ نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، ص : 223، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 1418هـ.