

تحديد العقلنة المذهبية عند ابن خلدون

DETERMINATION OF DOCTRINAL RATIONALIZATION TO IBN KHALDUN

د. مُجَّد أَجْمَل*

ABSTRACT:

It is not easy for anyone to inquire that Ibn Khaldun wrote in his writings a deliberate pursuit of a subject, which he dealt with in the structure of comprehension of the scope of a inclusive assignment. Ibn Khaldun deals with a method in his approaches that analyzed some of the total imaginations that combine parts to create a real overview. The cultural and universal perceptions of Ibn Khaldun do not have to be corrected by writing a chapter in history and another chapter in politics, and third in religion etc... But it was suggested that in Ibn Khaldun's vision, all that comes into being with one model of knowledge comes to mind, beginning with pure thought to reach the plate. The intensive mechanism of expertise relates to history, sociology, politics and religion. Considering that, it has been sought to stand up to Ibn Khaldun's religious writing. However, in the case of his methodology, we are far from being conventional, so in particular we offer a special understanding that shouts from the reading that takes great care of his (Muqaddimah) Prolegomena, and in its methodological connotation, this paper partly has intended to address. And we have nothing but the text to evaluate his narrative to the origin of the religious perception that testifies Ibn Khaldun.

KEYWORDS: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Philosophy, Rationalization, Doctrine, Methodological.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، مقدمة، الفلسفة، العقلنة، الاعتقاد، المنهجية

تمهيد

لا يتيسر أبداً لأحد إذا يستفسر إن ابن خلدون قام في كتاباته بالمطاردة إلى موضوع من المواضيع متعمداً والتي عالجها في هيكل بصيرة مدى اضطلاع شامل، ذلك أن ابن خلدون

* الأستاذ المساعد، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو - نيودلهي - الهند.

إنما يتعامل بأسلوب في مقارباته تحللت إلى مثل من التخيلات الكلية التي تتجمع الأجزاء بعضها إلى بعض بغية إبتكار حقيقي ذي نظرة عامة. وحسب ذلك فالتصورات الثقافية والمدنية ما يباشرها ابن خلدون لا تكون لتصلح بكتابتها فصلاً في التاريخ وفصلاً آخر في السياسة، وثالثاً في الدين... وإنما أوحى في تصور ابن خلدون أن يأتي كل ما يختلج في نفسه بنموذج واحد معرفي، يستهل بالتفكير الخالص ليصل إلى الصفيحة الآلية الحثيثة للخبرات تتعلق بالتاريخ وعلم الاجتماع والسياسة والدين.

في الأخذ بعين الاعتبار وشاهداً على العصر، هذه هي الخصوصية التي أردنا الوقوف عندها في تناولنا للكتابة الدينية عند ابن خلدون، غير أننا وفي شأن الرجل ومنهجيته كنا بعيداً عن المتعارف عليه، لذلك على وجه الخصوص نقدم فهماً خاصاً، يترزز عن القراءة تعني بعناية غزيرة لمقدمته، وفي دلالة منهجه وكتابات التي أراد لها تكون هذه الورقة طرفاً في معالجتها. وليس أمامنا إلا النص نقارن بحكايته لأصل إلى الوجه الديني في الطرح قام به ابن خلدون للشهادة.

إحصاء على المقدمة

إن المتصفح لكتب التاريخ العربي التي تم تصنيفها قبل ابن خلدون، يلحظ ظاهرة لا تخطئها العين أبداً... فكل مصنف إنما يقوم ببده من البداية الأولى، ثم يتدرج من بدء الخليقة إلى أيام الناس زمن التحرير، وكأن الكتابة التاريخية إنما هي من قبيل اكتساب القائم في الذاكرة من أخبار وقصص وروايات، سواء تأسست أخبارها على مصادر يقينية مبرهنة، أو كانت مجرد أساطير تندفأ بها الذاكرة القومية في مجالس السمر والحكايات.

غير أن هذه الملاحظة لا يمكن لها أن تنتقص من قيمة المرويات ونصوصها، أو تشكك في مصادرها، لأنها استندت في كثير من رواياتها إلى أحاديث صحيحة...¹ ولكن الشك يقع على الأخبار التي اقتبسها المؤرخون من مصادر شفاهية تقوم مادتها على الرواية

¹. فؤاد عبد المنعم أحمد: "ابن خلدون ورسالته للقضاة مزيل الملام عن حكام الأنام"، ط. دار الوطن، الرياض، 1417هـ ص. 65.

وحسب. كما عمد المؤرخون كذلك إلى نظام السنوات، يروون لكل سنة حوادثها الكبرى التي أثرت في واقع الناس، وحولت وجهة الأحداث من طرف إلى آخر. لم تضغط غزارة المادة التاريخية وتشابك رواياتها المؤرخ ليقف منها موقف المتفحص الجاد، ولم يمهله طول الكتاب وضخامته ليقف منه موقف الناقد.² وربما استلذ المؤرخ توارد الأخبار وتتاليها فاستقر لتأرجحها وغرابتها، دخل في نفسه فرص الاسترداد لها ومراجعتها. ومن ثم كانت كتب التاريخ قبل ابن خلدون وبعده خليطاً عجيباً من الأخبار والروايات، يفرض علينا سؤاله المنهجي:

. هل قصد المؤرخون السابقون هذه الطريقة في الجمع لتحصيل المادة فقط؟

. هل تركوا للأجيال التالية مهمة التخلي عن النقد والتمحيص؟

. هل أدركوا بأن الذاكرة القومية لن تستطيع الاحتفاظ بهذا الكم الهائل من الروايات،

فبادروا إلى تدوينها فيما يشبه الموسوعات الإخبارية التي نسميها كتب تاريخ؟

إننا إذا قمنا بالإدعان في جدارة هذا العرض، وتأكدنا من قيمته العلمية، لزم علينا أن نبادر إلى الدرس والتمحيص لكل تأليف من هذه التأليفات، فنستخرج منه الطرق والأمثال التي توثق باجتماع الناس وتداول الممالك والحكومات. وخير مثال لنا في هذه العملية ما تبنى ابن خلدون في مقدمته.

لم يعمد ابن خلدون البدء بما ذكر المؤرخون قبله، فيعتمد مؤلفاً من المؤلفات التي كانت رائجة بالمادة الخبرية، وإنما شعر بأن يجري عليه إعادة الصياغة من جديد، وفق منظور لا يتعد كثيراً عما هو يتواجد قبله، ولكن ليقع التغيير على طريقة عرض المادة ذاتها، وتجاوز التوالي السنوي، للخلوص إلى الظاهرة من ابتداءها إلى انتهاءها، كتتابع تاريخ دولة بعينها.³ هذا التجديد الذي كان قد طرق قبله، وجد في المقدمة فسحة التنظير التي تتجاوز الظاهرة

². نفس المصدر: ص. 85.

³. عثمان مواني: "ابن خلدون: ناقد التاريخ والأدب" مؤسسة الثقافة الجامعية، بيروت، 1975، ص.

للخروج إلى القوانين المتحركة فيها. بيد أن هذه القوانين لم تسجل في المقدمة على نحو متحكما، وإنما سُجلت وفق رؤية في غاية الدقة والوضوح، فقد: "خصص ما يقرب من نصفها الأول لبحوث العالم المادي للإنسان من حضارة واجتماع، والنصف الثاني لشؤونه المعنوية. وبذلك كان وفيّاً للفكر الإسلامي وعنايته المتوازنة بالإنسان: دمه وروحه، دنياه وآخرته، عيشه وفكره، ضروراته الأولى ثم كمالياته التي لا تحد".⁴

لقد انطلقت الرؤية المعرفية التي كتبت المقدمة من إدراك نوعي للتصور الإسلامي للإنسان الذي يؤطره الدين في سيره نحو تحقيق الحضارة وتمكين العمران. ذلك الاصطلاح الأثير ند ابن خلدون، والذي جعل منه مقوِّماً فكرياً تنتهي إليه حركة الحياة في سيرها نحو الآخرة. وابن خلدون إذ يقر بهذه الحركة الكونية للإنسان، فإنه: "صريح في هذه النقطة، لأنه يعتبر الآخر هدفاً لحياة الإنسان المسلم، ويعتبر الدنيا مطية يصل بها إلى هذا الهدف. ولكن يعتبر أيضاً أن (من فقد المطية فقد الوصول)".⁵

إن تلازم المطية والهدف في رؤية واحدة يجعل الدين مندرجاً في الحياة اندراجاً كلياً يصعب الفصل بينهما. بل إن عملية الفصل ذاتها متعذرة لعدم وجود فارق بين الدين والحياة في نظر ابن خلدون. فإذا تحدث عن الحياة ومعاشها وعمرانها وحوادثها، فإنه يتحدث عن الدين وشرائعه وأخلاقه.⁶ إنها النظرة الشمولية التي كتبت المقدمة بمنطق واحد، يسري على كل قانون استخلصه من الأحداث التي عاينها، والتجارب التي خبرها.

مفهوم الإنسان

يفرض علينا هذا الضرب من الفهم ضرورة إدراك مفهوم الإنسان عند ابن خلدون، لأننا سندرك سريعاً أننا لسنا أمام إنسان الفيلسوف المتصور في الأذهان، البعيد عن التحقق الفعلي

⁴. عبد الله شريط: "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط: 2. الجزائر، ص 459.

⁵. ابن خلدون: التاريخ والمنهج ومغالط المؤرخين"، دار الفكر بيروت 2001، ص. 109.

⁶. عبد العزيز كامل: "الدين والحياة"، دار ومطابع الشعب، القاهرة، 1966، ص. 112.

في الحياة. بل إننا مع ابن خلدون نعاين الإنسان الصانع لمصيره، الباني لحضارته، الفاعل في حياته قصد الوصول إلى آخرته. ودراسة هذا الكائن في نشأته وقبيلته وعصبيته. في أشواقه وعبادته، فعل سيتسع حتماً إلى كافة مجالات الحياة، يلونها بلونه الخاص، ويوجهها وجهته الخاصة.

إن العباد، لا ينفصل البتة عن الحياة، بل حتى الحركات التي لا شأن لها بالعباد، تتلبس ثوبه قصد التمويه وابتغاء الغلبة والتأثير. وقد ساق ابن خلدون أمثلة كثيرة في المقدمة للتدليل على هذا الوجه من الحقيقة الإنسانية. لأن التاريخ الذي يروي قصة هذا الكائن يتمظهر في وجهين: وجه ظاهرة الأحداث والأخبار، ووجه باطنه يكشف عن العلل والأسباب التي تحرك الظاهر وتدفع به إلى العيان.⁷

وحين يتحدث ابن خلدون عن وظيفة الدين في الترقى بالإنسان إلى مصاف عليا، لا يجعل مهمة الدين محصورة في: "هداية الإنسان إلى العمل من أجل الحصول على نعيم الآخرة، فهذا النعيم ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو مجرد جزاء جزاء لما تفعله في هذه الدنيا. إن مهمة الدين الحقيقية هي هداية الإنسان إلى استكمال إنسانيته العقلية بالسيطرة على حيوانيته الغريزية"⁸. ومن ثم يكون كشف الأسباب هاد إلى تجلية ذلك النقص في الإنسان وفضحه أمام نفسه. بل إن كثيراً من الدارسين أساء فهم تركيز ابن خلدون على بداوة الإنسان العربي، وعلى عدم تجانسه مع الحاضرة لعدم فهمه للرؤية الشمولية التي تؤطر فهم ابن خلدون للاجتماع في كليته.

إن ابن خلدون ينطلق من السلوك الفردي الخاص إلى السلوك الجماعي، وحين يتحدث عن الفرد مطلقاً، فإنما يقدم لنا الصورة التي تكون عليها الجماعة التي ينتمي إليها. وحديثه

⁷. شفيق الجبوري: "علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون: دراسة نظرية تحليلية"، مكتبة المنهل، القاهرة، 2012، ص. 178.

⁸. مُجد الخضر حسين: "حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية"، مكتبة الكتب 2013، ص. 26.

عن الغرائز الفردية يسيّط لنا هذا الوعي، حين يرى أن الدين لم: "يذم الغضب وهو يقصد نزعته من الإنسان، فإنه إن زالت منه قوة الغضب فقد الانتصار إلى الحق وبطل الجهاد. وكذا ذم الشهوات أيضاً، ليس المراد إبطاها بالكليّة، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصرّيفها فيما أبيض له باشماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصبية التي ذمها الشاعر وقال: لن تنفعكم أولادكم، أي حيث تكون العصبية على الباطل كما في الجاهلية، فأما إذا كانت في الحق فأمر مطلوب، وإلا بطلت الشرائع نفسها".⁹

إن الإنسان الذي أرادته الفلسفة فكرة وتصوراً مثالياً، يتعالى عن غرائزه ويثور ضدها ساعياً إلى محوها، معتبراً إياها من الرذائل التي تحط من قيمته وتزري بشأنه. أو الأخرى التي لم تجد فيه سوى الحيوان الذي يجتهد بياض نهاره وسواد ليله في إشباع الغرائز إلى حدود التخمة والتلف. إنسان شقي من ناحيتي الإشباع والحرمان.¹⁰ غير أن إنسان ابن خلدون إنسان لا يسعى تدينه أبداً إلى الزج به في سجن الحرمان ولا التطويح به في متاهات الإشباع الفاسد، وإنما الاعتراف بالغريزة والتأكيد على قيمتها إن هي سُدّدت إلى الوجه التي جُبلت عليها فيما حدده الشرع وأباحه.

والفهم الذي يقدمه ابن خلدون لهذه المسألة الدقيقة فهم جديد لا نصادفه عند الفقهاء والعلماء من أبناء عصره، وكأننا مع ابن خلدون نقف في نهاية جولة من جولات الحضارة الإسلامية، تستلزم تجديد الرؤية للمسائل التي علق بها كثير من التهويل أو الاستخفاف، شأن الغرائز عند المتصوفة والزهاد والنسك. أو ما اتُّخذ ظاهرياً شارة على الزهد والورع. غير أننا لا نخلص إلى الحقيقة بشكل منهجي إلا إذا وقفنا على معنى "الشاهد" الذي يراقب العصر مطالاً على البدايات الأولى للمسيرة الإسلامية. ومن مشاهداته يمكن لنا تبين

⁹ ابن خلدون. المقدمة: ص: 203. دار القلم. ط5. 1984. بيروت.

¹⁰ عبد الرزاق مكي: "الفكر الفلسفي عند ابن خلدون"، مطابع رويال، بيروت، 1970، ص.

حقيقة رؤيته للإنسان والدين والعمران.

العصر ومظاهر الانحطاط.

يسجل عبد القادر جغلول في بحثه في "الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون" مسألة غاية في الدلالة على طبيعة العصر الذي وجد فيه ابن خلدون، وعلى التحولات التي تعصف بذلك العصر شرقاً وغرباً، قائلاً: "وعند هذه النقطة (من العصر) يكون ابن خلدون ملاحظاً وممثلاً مميزاً. وعلى هذه الجبهات الثلاث حيث كان مصير الإمبراطورية يدور بصورة ملموسة، كان ابن خلدون في المقدمة.

. سنة 1363 في مدينة قشتالة أمام ملك مسيحي: بيار لو كريل.

. في المغرب العربي.

. سنة 1401 في دمشق، أمام تيمورلنك".¹¹

إنها جبهات ثلاث تباعد بينها المسافات، فمن شرق الإمبراطورية الإسلامية إلى غربها، تمثيلاً لموقف الهزيمة والتفاوض على الانسحاب وتأمين الذات في غائلة القتل والنهب. وكأن الأمة الإسلامية تتداعى عليها الأكلة من كل جانب وهي سادرة في عصبيتها المقيتة من أجل دويلات لا يتعدى مداها الزمني القرن وبضع من السنين (120 سنة تقريباً). وكأن الداء يدب فيها منذ مبتدى عهدها ليهدمها في الجيل الثالث من أمرائها. وهي عين الحقيقة التي يلحظها الإنسان العادي حين يستعرض على نفسه تاريخ الدويلات، ويشاهد بأم عينه الصراعات والنعرات التي تنخر عود الدولة التي تظله.

إن الوضعية التي انتهت إليها الأمة الإسلامية في عهد ابن خلدون، تتأتى حسب الباحث من جهات مختلفة، وتضافرت عليها أسباب وعلل وأدواء، نسجت الواقع الذي انطلقت منه ملاحظات ابن خلدون فسجلت التدهور في أبشع صوره، واستدعت في المقابل من ذلك ضرورة القيام بشيء لتدارك التراجع والانحطاط. ففي هذا العصر: "شاعت ظاهرة

¹¹ . عبد القادر جغلول. الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. ص:

23.24. دار الحداثة. ط:3. 1982. بيروت.

المرابطين، ومقامات الأولياء في الجزائر. وبدل من تطور العلوم، حل مكانها تعليم العلوم السرية: علم الفلك، علم السيمياء..¹² فالخرافة والدجل يطغيان على المجالس لصرف الناس عن العلوم الشرعية والعقلية إلى ما تُستباح به أموال العامة والخاصة. وصار للظاهر لبوساً وهيئة تمكين في الواقع الساذج الذي يركن إلى الكرامات والخرافات. وابن خلدون - مثلما يقول عبد الله شريط: ابن ثقافة أمته الدينية والفلسفية، عرض كل ذلك عرضاً أميناً من خلال تقديم الظواهر المختلفة وصفاً وتعليقاً، مرتفعاً عن التحديد والتعيين إلى ضرب من التعميم يصدق معه القانون أخيراً.¹³

تلك هي الميزة التي يسجلها عبد القادر جغلون بعد حديثه عن المستوى السياسي، حين يقول: "هذه الإمبراطورية الجزأة تدريجياً، انتقلت من الحالة الهجومية إلى الحالة الدفاعية، وكانت الدول المختلفة التي تكونها منهوكة بتناقضات داخلية. تراجعت الإمبراطورية الإسلامية على ثلاث جبهات:

. في أسبانيا، كان الغزو يدفع بالممالك الإسلامية بلا شفقة نحو البحر.

. في شمال إفريقيا لم تستطع هذه الدول أن تفرض بصورة مستمرة سيادتها على القبائل البدوية.

في الشرق كان المغول بقيادة تيمورلنك يهددون سورية".¹⁴

ثم يلتفت الباحث إلى عامل آخر يتهدد الإمبراطورية الإسلامية، فيسحب من تحتها بساط الرخاء والسعة الاقتصادية، فيقول: "ومقابل هذا الجمود، كانت الرأسمالية التجارية في كامل نحوضها في أوروبا الغربية... وكان تجار جنوة والبرتغال قد تخلوا عن البحر الأبيض المتوسط

¹² . ابن خلدون: "المقدمة"، ط. لجنة البيان العربي، 1965، ص. 22.

¹³ . عبد الله الشريط: "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، ط. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،

1975م، ص. 142.

¹⁴ . عبد القادر جغلون: "الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون"، ط. دار

الحدادة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م، ص. 85.

وحاولوا أن يصلوا بطريقة مباشرة إلى مناطق إنتاج الذهب عن طريق المحيط الأطلسي.¹⁵ إن الداخل والخارج لا يبشران بخير، ولا يبعثان على أمل، بل يشيعان في نفس شاهد العصر كثيراً من الريبة والحزن. غير أن الإقرار بالواقع على الهيئة التي وصف البحث، قد يكون لها في نفس أبيه عالمة، مارست السياسة والوساطة الأجنبية، ردود أفعال تتجه إيجاباً نحو البناء وتدارك الخلل، أو على الأقل تسطير الإشارات إلى الأجيال الآتية حتى تستفيد منها في ملكها وسياستها وعمرانها.¹⁶ ومن ثم كان انقطاع ابن خلدون للتأليف. تعبيراً عن هذا الموقف يقول عبد القادر جغلول واصفاً وضعية ابن خلدون: "... لم يجد هذا الوارث الأخير للفكر العقلي ميداناً قائماً يمكن أن يستثمر من خلاله. فالعلوم الوضعية لم تتقدم، والفلسفة تحولت إلى خطابة. هذا الحصار الناتج عن الانحطاط ستكون نتيجته محاولة تأسيس علم جديد. وبالفعل كان ابن خلدون قد أعطى مهمة للفكر العقلي، وهي نقد انحطاط المجتمعات المغربية".¹⁷

الدين والحياة

حري بنا أولاً أن نذكّر بأن ابن خلدون لا يفصل بين الحياة والدين، وكل حديث عن الحياة إنما هو مستمد أولاً وأخيراً من الشرع، وكل حديث عن الشرع إنما يصب حتماً في الحياة. هذه النظرة المترابطة في فكر ابن خلدون هي التي جعلت التمييز بين الكتابة الدينية والكتابة الاجتماعية مثلاً تمييزاً باطلاً، لن يصل إلى شيء أبداً.¹⁸ ومنه كانت قراءة المقدمة مهمة دينية في أساسها، حتى وإن انصرف الذهن فيها إلى ما استحصدته الحضارة الإسلامية في مسيرتها من أخطار، وما علق بها من ثقافات الغير، وما اندس فيها من عادات وأعراف وبدع.

¹⁵ . نفس المصدر: ص. 87.

¹⁶ . ابن خلدون. المقدمة: ص473.

¹⁷ . أنظر. عبد الله شريط.ص: 461

¹⁸ . عبد العزيز كامل: "الدين والحياة"، ط. دار ومطابع الشعب، 1966، ص.

بيد أن لمتتبع لفكر الرجل يدرك . عبر النصوص . أنه يقسم الفكر إلى ثلاثة أقسام، أو هو ينهج فيه بثلاثة شروط:

- 1 . أن نجعل من الفكر وسيلتنا التي نتهدي بها إلى تحصيل المعاش والحياة المادية. وهو مجال التطبيق العلمي والاختراع والتكيف.
- 2 . أن يكون الفكر منطلقنا في تنظيم التعاون مع أبناء الجنس وذلك بتنظيم الحياة الاجتماعية. وهو مجال سياسة الملك وتسيير شؤون العامة.
- 3 . أن يكون الفكر هو سبيلنا للنظر في معبودنا وما جاءت به الرسل من عنده. وهو مجال تنظيم الحياة الروحية والنفسية.¹⁹

إن الحياة عند ابن خلدون . إذن . تقوم على أعمدة ثلاثة: العبادة وتحصيل المعاش، وتنظيم التعاون. فإذا كانت الإشارة في العبادة خالصة لعلاقة الإنسان مع ربه، فإنها في التحصيل والتعاون لا تتعد كثيراً عن الفعل العبادي في تجاوزه للذات إلى المحيط. ومنه يكون إعمار الحياة تدبيراً في فهم ابن خلدون. لأننا حين نتابع فكرته نقف على وعي خاص قلماً وجدناه عند من سبقه في الكتابة الدينية:

تفسيراً وفقهاً... وكلاماً... لأننا نجد يميز بين وجهين للإسلام: وجه أسسته التقوى، ووجه أسسه الخوف من الأحكام. وللوجه الأول يحتج بما وقع للصحابة رضوان الله عليهم من أخذ: "بأحكام الدين والشريعة. لأن الشارع لما أخذ عنه المسلمون دينهم كان وازعهم فيه أنفسهم... يأخذون بأحكام الدين وآدابه الملقاة إليهم، بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان... ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالإحكام الوازنة، رجع الناس إلى خلق الانقياد للأحكام السلطانية. والأحكام الشرعية غير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. أما الأحكام السلطانية فإن الوازع فيها أجنبي ولا بد أن تؤثر في ضعف نفوسهم".²⁰

لقد كان التمييز بين التقوى باعتبارها وازعاً ذاتياً لا يحتاج إلى رقيب خارجي، والخوف في

¹⁹ . عبد الله شريط. الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون. ص: 506.

²⁰ . ابن خلدون. المقدمة: 127.

شكل الانصياع الظاهري والانقياد المنافق، من أهم الاكتشافات التي بنى عليها ابن خلدون رؤيته إلى واقع الناس. فلم يجد في الممالك إلا مدارياً ومخاتلاً ومتربصاً ومنافقاً... يتخفى تحت عبارات الولاء الفارغة التي تتغلغل عميقاً في المعاملات فتفسدها إما إفساد. فإذا أضفنا إلى ذلك حديثه عن العصبية فقد وجدنا السموم التي تسري في شرايين الأمة المنهكة.

لقد كانت التقوى المفعول الحقيقي للأخلاق الإسلامية، والباعثة على التحول في المجتمع الإسلامي الناشئ، تنقله من وضعية إلى أخرى، يقول عنها "ويل ديورانت": ما من قانون أخلاقي يمكن أن يقع في النفوس وأن يطاع طاعة تكفل للمجتمع النظام والقوة إلا إذا آمن الناس أنه منزل من عند الله²¹ الحاضر بين عبادة كل حين، المطلع على السرائر العالم بأفعال عباده. وكأن وازع التقوى عامل حضاري له من القوة ما يجعله قادراً على: تحويل الوحوش إلى آدميين، والهمج إلى مواطنين صالحين، والصدور الفارغة إلى قلوب عامرة بالأمل والشجاعة".²²

وفي المقابل يقوم الخوف من الأحكام السلطانية على زرع الخنوع والانقياد المنافق والخضوع الباهت إلى السلطان في حضرته، أو حضرة جهازه القمعي، فإذا غاب هذا وذاك سعت النفوس المريضة في الأرض خراباً إشباعاً لنزواتها المكبوتة، وإرضاء لمضمراتها المختلفة. وكأن الأحكام التي تُسن والتي لا يؤمن بعدالتها العامة من الناس، إنما هي معاول هدم في كيان الدولة، سريعاً ما تنتهي بها إلى الزوال.

التصوف: الفعل والعقنة

حين يتحدث ابن خلدون عن التصوف، فإنه يسلك سبيل الواصف الذي يحدد الظاهرة وأحوالها، ويخبر عنها بما تتصف به من مقامات وأحوال. وهو صنيع الشاهد الذي ينفصل

²¹. ويل ديورانت: "قصة الحضارة"، ج:13. ص:53. نقلاً عن عبد الله شريط. م.س.ص:465.

²². عبد الله شريط: "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ج:13. ص: 53

عن الظواهر التي يصف فلا يتدخل إلا بعد استكمال الصورة التي يريد أن يرسمها لموضوعه. لذلك وجدنا ابن خلدون يتحدث عن التصوف وعلومه وإدراكاته وروحانياته، غير أننا نلمح في نهاية الصورة موقفاً خاصاً شبيهاً بالذي حددناه مع الدين في ثنائية التقوى والخوف. فهو من التصوف يحدثنا عن ثنائية أخرى، يسميها الاتّصاف والانحراف. وبينهما يكمن تاريخ التصوف الذي بدأ سلوكاً يتّصف به آحاد من الناس إمعاناً في الزهد وإيغالاً في التنسك. فكان التصوّف صفة لازمة لأحوال هؤلاء منذ العهد الأول للإسلام.

بيد أن بوادر الانحراف دبّت للتصوف حين التبس بالتفلسف والكلام، واندرج تحت التعدد المذهبي واختلاف الرؤى والأهواء. حينها استقى التصوف كثيراً من مفاهيمه من الفرق والفلاسفة، حين: "قالوا بقول الشيعة في النقباء، حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم، وقفوه على علي عليه السلام، في حين أن علياً لم يختص من الصحابة بنحلة ولا طريقة ولا لبوس ولا حال. بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة... ولما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين وأفردوا بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر وأن يكون على وزنه في الباطن وسموه قطباً لمدار المعرفة عليه"²³، وكان التصوف الأخير إنما "حَبَطَ" خبط عشواء في وحل المفاهيم التي تتداولها الفرق في المجالس والكتابات، شأن الحاطب ليلاً. غير أن المتفحص لنص ابن خلدون يلمح جلياً أن المنظرين للتصوف ومقامات رجاله لا يفعلون ذلك اتفاقاً، وإنما يقومون بتركيب يستجمعون فيه ما انتهت إليه الفرق، وينتحلون له أسماء ومقامات خاصة.

يذهب عبد الله شريط إلى أن الذي ينكره ابن خلدون في التصوف: "هو" عقلنة" هذه التجربة التي لا تقبل بطبيعتها أن تتعقلن، لأنها من جنس الوقائع التي لا تدرك بالعقل وبالحواس، ولا تقبل أن يقام عليها برهان أو حتى أن يعبر عنها باللغة العادية، وهي عقلنة

²³. ابن خلدون. المقدمة: ص473

زاد من خطورتها جهل أصحابها، وانحطاط مستواهم الفكري وقلة بضاعتهم الفلسفية"²⁴. بيد أنها "عقلنة" غير علمية ما دامت انتقائية تتحيز الأهواء لتنسج لنفسها من رؤى الفرق أطراً فكرياً خاصة. إنه الوضع الذي مكّن من الانسلاخ من الدين كلياً، واعتناق مذاهب غاية في الكفر والإلحاد.

الدين دولة

لم يترك ابن خلدون مسألة الدين القائم على التقوى من غير تأكيد قوي، لأن الدولة في وجهها الآخر شكل من الدين، أو هي تظهر لسلامة التدين. وكأن القياس الفيصل في سلامة التدين هو قيام الدولة القوية العادلة. لذلك يقول: "إذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يحثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيهم الخلفاء عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم"²⁵ فدوام الملك وقوة شوكته مرهونان أساساً بطاعة الله عز وجل وامتنال شريعته. وكأن المسألة الأخلاقية القائمة على أوامر الله عز وجل ونواهيه هي أساس الملك، وكل محاولة لتأسيسه خارج هذه المعادلة موكلة إلى الفشل والزوال، وإن ظهرت لحين من الدهر في أثواب القوة والمنعة، إلا أن أسباب الهدم تفعل فعلها الدسيس في أوصالها.

ذلك هو التعليل الذي يشفع به ابن خلدون هذا النص قائلاً: "ولكن انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم فتوحشوا كما كانوا وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا السياسة... وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدولة المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون

²⁴ . عبد الله شريط. "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون". ص: 506

²⁵ . ابن خلدون. المقدمة: ص: 152

عليه من العمران".²⁶

إننا نستطيع أن نستخلص من هذا قانوناً خطيراً الشأن، مفاده أن نبذ الدين ينتهي إلى النتائج التالية:

1. نسيان السياسة وفقدان الملك.

2. الرجوع إلى القفر والتوحش.

3. تخريب العمران.

خلاصة المقال

فإن العقلنة المذهبية هي القوة الدافعة يمكن تصورها من المنظور الخلدوني، كما كان ابن خلدون يرى إن قلب نظام وبناء آخر جديد، يتطلب عنده شرطين: الشرط الأول وجود عصبية أي حلف أو كتلة، أو قوة اجتماعية تجمع عدة أطراف لها نفس المصلحة المشتركة. ويضيف ابن خلدون إلى العصبية الدعوة، أي وجود نظرة عامة أو ما يمكن أن نسميه اليوم بأيدولوجية تعطي لما تقوم به هذه الكتلة نوعاً من المعقولية، نوعاً من المشروعية تمكنها من تعبئة أطراف أخرى تمكنها من تكوين سلوكياتها ومن مجابهة أعدائها أو خصومها. إذن القوة الدافعة عنده هي العصبية أي هي قوة اجتماعية سياسية بالإضافة إلى دعوة. عندما يتوفر هذان الشرطان وعندما يظهر أن هناك مجالات داخل المجتمع بدأت تنفلت من سيطرة المقدس ومن سيطرة ما هو ثابت وما هو نهائي تصبح العقلنة عبارة عن عقلانية وتصبح العقلنة كصيرورة مستمرة عبارة عن حركة اجتماعية هي في نفس الوقت واقع وقيمة أي تنقل العقلنة من مجرد واقع إلى واقع ضروري، واقع مشروع، واقع معقول.

²⁶. حبيب مونسي: "ابن خلدون - الدين دولة - قوامه وعمران"، دار الفكر العربي، بيروت