

من قضايا الكتابة عند ابن خلدون

الساسبي بن محمدّ الضيفاي
باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

تبدو كتابات العلامة والباحثة عبد الرحمان بن خلدون (808/732هـ، 1406/1332م) مهمة جدًا، خاصة كتابه: "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"¹ لأنها تلقي الأضواء على أبرز القضايا والمشكلات الموصولة بحياة الإنسان المادية والروحية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وقد رتّب كتابه على مقدّمة وثلاثة كتب، المقدّمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع بمغالط المؤرخين، وهذا الجزء هو الذي أطلق عليه مقدّمة ابن خلدون، الكتاب الأوّل في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب؛ الكتاب الثاني، ويشتمل على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد. أمّا الكتاب الثالث، ففي أخبار البربر ومن إليهم من زناتة² وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.

وبتتبعنا لهذا التخطيط المحكم، لفت انتباهنا إدراج ابن خلدون السيرة النبوية باعتبارها جنسا من فنون الكتابة، وقد نظر الرجل إليها نظرة شاملة منذ ولادة الرسول حتى وفاته، ورتّب وقائعها على منطوق معين، وفصل القول فيها، باعتباره مؤرخا وسوسيولوجيا وسياسيا وقيها.

باعتباره **مؤرخا**، تعامل ابن خلدون مع السيرة النبوية؛ لأنها تمثّل بعدا تاريخيا وتاريخيا، إيماننا منه أنّ المنهج التاريخي يسعى إلى فهم الوقائع وتحليل الوثائق والأحداث المختلفة، وإيجاد التفسيرات الملائمة لها، وهو بذلك يروم الكشف عن الأصول، كما يحدّد ماهية التطور الذي صاحب السيرة النبوية في صيرورتها التاريخية من حيث الغزوات والحروب والعلاقات بين العرب وغيرهم من الأمم داخل الجزيرة وخارجها، ومثال ذلك مراسلات النبي محمد عليه السلام، وردودها إلى الملوك والأمراء والقادة العسكريين وشيوخ القبائل من نصارى ويهود وأقباط ومشرّكين وجاهليين وصابئة، وغيرهم كثر داخل الجزيرة وخارجها، وقد تفاوتت الردود على هذه المراسلات بين القبول والرفض والاستسلام والتمرد والعنف واللطف، وقد أدرج الرجل هذه المراسلات ضمن الكتاب الثاني، إيماننا منه أنّ التاريخ أو الخبر هو الاطلاع على اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأطوار، وباعتبار أنّ التاريخ هو إحالة على ما وقع للإنسان في الماضي، أو ما دوّنه الإنسان عن ذلك الماضي، وما ثوى فيه من أحوال الأمم وأخلاق أهلها

1- للكتاب عنوان آخر ورد في طبعت مختلفة على نحو: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وقد اعتمدنا في بحثنا العنوان المذكور أعلاه طبعة دار الفكر، لبنان، 2001

2- قبيلة بربرية أمازيغية من أقدم قبائل المغرب العربي، وتنتشر قبائل زناتة بدءا من طرابلس والزنتان وغدامس وامتداد ساحل الشمال الإفريقي وصولا إلى شواطئ الأطلسي غربا.

ومعاشهم وطرق كسبهم وأحوال الملوك وسياسة دولهم العسكرية والمالية والتفاوضية، وهذه المراسلات تجمع البعدين الاثنين معاً، فهي تترجم ما وقع بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى من اتفاقات ومعاهدات ومشاحنات وسلم واحتقان، وهي كذلك إحالة على المدونين والإخباريين الذين دونوا هذه المراسلات من أمثال ابن اسحاق (ت 150 هـ) والواقدي (ت 207 هـ) والطبري (ت 310 هـ) والمسعودي (346 هـ) ونحوهم.

ومن حيث إنّه سوسولوجي، عكست السيرة النبوية علم العمران البشري وعلم الاجتماع، ومن تجليات ذلك توصيفها للتاريخ البشري من حيث تنظيم السرايا والغزوات والحروب، ومن حيث أنّ تاريخ العرب والمسلمين داخل الجزيرة وخارجها يعجّ اجتماعياً وتاريخياً وسياسياً وحضارياً بالصراعات والمشكلات والتوترات والثورات والتقلبات والانقلابات والاضغتيالات، وهو ما عرفته تلك الحقبة في صدر الإسلام ومرحلة النبوة وبعيد ذلك؛ فترجمته السيرة النبوية وما حفّ بها من مرويات وتآليف تراثية عكست نظام القبيلة والعشائر والبطون والأنساب، وهو ما يشي بأبعادها السوسولوجية.

وباعتباره سياسياً، تناول السيرة النبوية على أساس أنها عالجت حزمة من المعاهدات والالتزامات السياسية والمعاملات الدولية والعلاقات بين القبائل والمواثيق والعهود بمختلف أشكالها، ومراسلات النبيّ تشي بالبعد السياسي والدبلوماسي، لقد فهم ابن خلدون هذه المرحلة السياسية من خلال السيرة النبوية، إذ استخلص بعد استقرار دولة الإسلام في المدينة مثلاً، وبعد إجماع اليهود منها، وانتصار النبيّ محمد عليه السلام على المشركين، واطمئنان أتباعه إلى أنّ الصراع بينهم وبين الوثنية قد انتهى وحسم الأمر لصالح الإسلام والمسلمين، وخاصة بعد فتح مكة والطائف ودخول الناس في الدين الجديد أفواجا. غير أنّ هناك دولتين كبيرتين مجاورتين للجزيرة العربية هما دولة الفرس ودولة الروم تهددان دولة الإسلام التي قامت في جزيرة العرب، تلك الجزيرة التي لم يُعهد أن تكون فيها دولة، وكان الفرس والروم مطمئنين إلى أنّ تفرّق العرب إلى قبائل وانقسامهم على أنفسهم يبقوهم دائماً تحت سيطرتهم ونفوذهم، بيد أنّ الأمر تغير بمجرد بزوغ مهادت نشأة دولة جديدة، فلا بدّ أن تفكّر الدولتان في القضاء على هذه الدولة ما دامت في طور نشأتها وقبل أن يشتدّ عودها، خاصة أنّ الفرس يحتلون أجزاء من جنوب الجزيرة، والرومان يحتلون أجزاء من شمالها، وهو ما حدا بالنبيّ محمد أن يكسب الأنصار في الداخل والخارج، وأن يرسل الكتابات والمراسلات السياسية خاصة لضمان استمرارية الدعوة، وبناء الدولة المنشودة.

ووفاء لمرجعياته الفقهية، نظر إلى ما ثوى في السيرة النبوية من فقه وأصول وحديث وعبادات ومعاملات، وسنة النبيّ بما هي أقوال وأفعال وتقرير، بل حاول الرجل أن يلتزم بعلم الجرح والتعديل في قبول

الخبر أو الحديث، وميّز بين الدراية والرواية، وأن لا يقبل الحديث النبوي، حتى وإن كان خبراً إلا إذا توقّرت شروطه، من بينها سلامة المتن وصحة السند.

نعتقد أنّ تنزيل السيرة النبوية ضمن المدونة الخلدونية يعكس أولاً اهتمام الرجل بالتاريخ والتاريخ، وثانياً بعلم العمران البشري وعلم الاجتماع، وثالثاً أنّ السيرة ثوت جانباً مهماً من المعاملات والأخلاق والسياسة ومرآة الدولة، ورابعاً جمعت بين الديني والمدني. ولم يخل "ديوان المبتدأ والخبر" من هذه الثنائيات، مثل الحضارة والبداءة، والشظف والترّف، والعصبية والمدنية، والحق والواجب، والنقل والعقل، وقد وعى ابن خلدون جماع هذا وعياً منهجياً وابستيمياً، باعتباره مؤرخاً وسوسيولوجياً وسياسياً وفقهياً.

ونحن إذا تصفّحنا النصّ الخلدوني، نجد أنفسنا أمام نصّ مركزيّ محوريّ عبارة عن تراث ضخم متشعب، فيه العلم، وفيه الأدب، وفيه اللغة، وفيه الفلسفة والرياضة والتاريخ والجغرافيا والاجتماع والفن والنحت والعمارة، فـ "ديوان المبتدأ والخبر" يعدّ من عيون التأليف والمآثر في علم الاجتماع والعمران البشري وفلسفة التاريخ، ومعينا دينياً وسياسياً لا ينضب، وسيظل كذلك أصلاً من أصول الفلسفة الاجتماعية، ومرجعاً للدارسين مهما طالت الأزمان.

وإذا تعقّبنا أفكار ابن خلدون، نقف على المعجم الديني والمرجع الإسلامي، اللذين يترجمان العصر الذي عاش فيه، وهو ما جعل تفكيره أصيلاً متجذراً في سياقه الحضاري والسياسي والديني، مما يحيل كذلك على العديد من المقاربات الخلدونية، منها التاريخية والسوسيولوجية والدينية والسياسية، وما صاحب ذلك من مفاهيم على غرار العصبية، وعلم العمران، والحضر، والبدو، والمدنية، والجبائية، والاجتماع، والملك.

ومن مضامين العصبية مثلاً الحزب السياسي، وما الأحزاب السياسية في أيامنا هذه إلا عصبية بال مفهوم القديم، لكن هل هذه العصبية الخلدونية تحتمل مفاهيم جاهلية من قرابة ومصاهرة ونسب، أم هناك روابط مستجدّة من إخاء وإحسان ومناصرة على الحقّ؟ هل اعتمد صاحب المقدّمة منهجاً ينهض على جمع الأخبار وسرد الأسانيد وإيراد سيرة الرجال والرواة دون تحليل ونقد؟ هل تعامل مع السيرة النبوية باعتبارها فقهاً وأمرًا شرعياً يعالج الأوامر والنواهي والحلال والحرام، وجب تقديسها وعدم النيل منها؟ أم تناولها باعتبارها خبراً تاريخياً يخضع للنقد والمساءلة والتعليق؟ إلى أي حدّ نظمنا إلى مرويات ابن خلدون، باعتبار ما بُني على منحول فهو منحول، لأنّ من مرتكزات الرجل التاريخية هو الأخذ عن ابن إسحاق، بل اعتبره

المصدر الأول في نقل الخبر، في حين أنّ ابن إسحاق لم يسلم من النقد والتشكيك في مروياته خصوصاً من قبل الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)³.

وعلى ضوء هذه المعطيات، والعناصر، والمرجعية الفلقة، سنحلّل السيرة النبويّة ونتتبّعها في منطقتها الداخلي، ومدى علاقتها بالنصّ الخلدوني، وسنستخلص من جماع هذه الإحالات عدّة أسئلة منها:

كيف تعامل عبد الرحمان بن خلدون مع السيرة النبوية، باعتبارها تاريخاً وتاريخاً؟ وما مدى توفيقه في اعتبار السيرة نصّاً سوسيوولوجياً؟ وكيف ترجم البعد السياسي الذي ثوته السيرة النبوية؟ وكيف تعامل معها باعتباره فقيهاً؟ ولعمري إنّ هذه الأسئلة هي أسئلة التاريخ الموصولة بمبحثنا سنعمل منهجياً على الإجابة عنها تباعاً.

أولاً، ابن خلدون المؤرّخ:

"اعلم أنّ فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا⁴ على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتّى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"⁵ الذي نفهمه من خلال هذا الشاهد، أنّ السيرة النبوية تعدّ مفصلاً من مفصل علم التاريخ عند ابن خلدون، وهو الأمر الذي حدا به أن يقدّم لنا مفهوماً شاملاً بعلم التاريخ، باعتباره فناً جامعاً له خصوصياته وأبعاده، وهو علم يجمع بين الأخلاق والدين والاجتماع والسياسة، تكمن مهمّته في الإبلاغ عن حياة الشعوب السابقة على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، ولعلّ السيرة النبويّة تعكس صدقاً لهذه الصور والمرجعيات التاريخية بمختلف ألوانها وأشكالها، فتكون بذلك جامعة وشاملة لكل ما هو موصول بحياة النبي محمّد، ولكلّ ما وقع تدوينه من شؤون متعلّقة به، وبذلك نعتبرها تنتزّل في علم التاريخ والاجتماع والدين والدولة.

ونستخلص كذلك من هذا السند، أنّ ابن خلدون يريد أن يجمع بين الحاضر والماضي، وبين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، وهو أسلوب المقايسة والمقارنة في الكتابة بين مرحلتين، مما يحيل على أنّ الرجل لم يخرج عن سنّة الأولين في بعض الجوانب على الأقلّ من حيث الاقتداء والاتباع، فلم يخرج عن سبقه من الرواة

3- لمزيد من التوسع، انظر، البغدادي (الخطيب)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، ج2، ص 163

4- يطلعنا.

5- ابن خلدون (عبد الرحمان)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط ومراجعة خليل شحادة وسهيل زكار، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ج1، ص 13

والإخباريين والمؤرخين على غرار ابن اسحاق⁶ والواقدي والطبري والمسعودي وغيرهم في توظيف السرد، والتثبت من المصدر، والخلو من أسلوب النقد، وسرد تاريخ الأنبياء والرسول، ووصف سيرهم وشمائلهم وحروبهم وأيامهم وغزواتهم وموآثيقهم ومعاهداتهم ومراسلاتهم وسراياهم وتعهّداتهم وجيوشهم، وسيرة القادة العسكريين، وذكر الأنساب، وما شابه ذلك من مرويات، يُضاف إلى ذلك جمعه في المقدّمة⁷ بين العديد من الثنائيات، مثل العقل والنقل والدين والدنيا والحضر والبدو، ويمكن أن نقول في هذا الجانب إنّه كان تراثيا محافظا سنّيا أشعريا ملتزما بمرجعية مسالمة حيناً ومهادنة أحياناً أخرى.

والذي نخلص إليه أنّ ابن خلدون عادة ما يمهد للموضوع الذي يزعم الحديث فيه بالإشادة بفنّ التاريخ، ثم يعرّج في منهج وصفي عمّا أنجز من قبل، ويخصّ بالذكر ابن اسحاق والواقدي والمسعودي والطبري من أصحاب التواريخ العامة، ثم يتحدّث عن أصحاب التواريخ المقيدة بقطر أو عصر، وهذه خطوة أولية في البحث عن المادة والوثائق، ثم في خطوة ثانية عمادها التعليل والتفسير للظواهر التاريخية من خلال أسلوب المقارنة والمقايسة للظواهر التاريخية أو ما يسميه ابن خلدون بقانون "المطابقة"⁸ أو ما يمكن أن نطلق عليه بقانون المراجعة والنقد والتثبت، وهي خطوة مهمّة جدا عند ابن خلدون من خلالها يكشف المستور والمغطى المتمثّل في الأخطاء والمغالط والمحاباة والتقليد والتشيع والولاء والانتحال والتمذهب والوضع والتحزّب ونقل الخبر دون تمحيص، وكلّ الصور والأشكال التي تدنّس الخبر وتفسده وتخرجه من سياقه؛ فتحول بذلك عن الموضوعية والشفافية والصدق والأمانة والنزاهة والالتزام بالحقيقة.

ولا يمكن للباحث أو المؤرخ أن يتأتى له هذا الإلمام ببحوثات المنهج العلمي في جمع الخبر ونقله وتبليغه، إلّا إذا كان مؤهلا معرفيا لذلك، وتوفرت فيه جملة من الشروط لاجتناب الزلات والمغالط والأخطاء إذ يقول في هذا المضمار: "فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ ويُنبّيان به على المزالق والمغالط"⁹، بيد أنّ الرجل لا يقتصر على هذه الشروط من بعد نظر وتثبت وتسلح بالمعرفة الثرية والخصبة بغية اجتناب المزالق والمغالط، بل يذهب إلى أنّ "الأخبار إذا اعتُمد فيها

6- ابن اسحاق، (محمد بن يسار)، ولد بالمدينة سنة 85 للهجرة، ثم عنّ له الترحال إلى الاسكندرية، ثم عاد إلى المدينة مباشرة، ثم واصل الرحلة فزار الكوفة والري والجزيرة واستقر ببغداد واتصل بالمنصور وبقي بدار السلام حتى وفاته سنة 150 هجرية، من شيوخه ذكر محمد بن شهاب الزهري توفي 123 هـ الذي يعتبر عمدة في الحديث والسيرة، وعبد الله بن أبي بكر الصديق المتوفى 135 هـ. جمع ابن اسحاق الكثير من الأخبار وتنقل في البلدان لسماعها من أصحابها وتقيدها، وهي أخبار منها ما يتعلّق بالسيرة والمغازي، ومنها ما يهتمّ بالتاريخ العام قبل البعثة وخاصة تاريخ جزيرة العرب وما حولها.

انظر، الحموي (ياقوت)، معجم الأدباء، ط1، دار المستشرقين، بيروت، لبنان، [د.ت]، ج18، ص 5 وما بعدها.

7- من المصطلحات الشائعة التي تُحيل على ديوان المبتدأ والخبر.

8- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 49

9- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 13

على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في ببداء الوهم والغلط¹⁰.

ويفهم من هذا الشاهد ثلاثة أصناف من الاختصاصات المعرفية تشترك جميعها في الإخبار عن حياة الرسل والبعوث والدول، وحياة الرسل والأنبياء موصولة بسيرهم وشمائلهم في الدنيا والدين، وبتفاصيل حياتهم من الولادة إلى الممات، وهو أمر موكول حسب ابن خلدون إلى علم التاريخ وإلى المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل. أما البعث، فهم الذين يمثلون الجانب الدبلوماسي، وتوصيف نوعية العلائق مع الآخرين في الداخل والخارج بماهي مرتكزة عليه من وفود وسفراء وقادة وسرايا. أما حياة الدول عند ابن خلدون وكيفية البناء والنشأة وظروف الانهيار والسقوط وأسباب النجاح والاستمرارية والنهضة التي تُبنى عليها دولة أو بها تسقط.

إننا لن نفهم أهمية ما دعا إليه ابن خلدون من مبادئ ومقاربات ما لم نكن متفطنين إلى تأكيده على مقارنة الأخبار والمرويات على ضوء ما سماه "معيار الحكمة"¹¹ وهذا يتطلب آليات نقدية وعلمية حتى نعرف خصوصيات كل مرحلة زمنية، على ذلك نجده يتوسل بأمثلة تاريخية وسياسية تفسر المغالط التي يتورط فيها المؤرخ أو الإخباري أثناء نقل الخبر، ومثال ذلك حديثه عن جيوش بني إسرائيل زمن موسى عليه السلام من حيث العدد والعدة والعتاد، وأخبار ملوك اليمن، وجزيرة العرب وجنود سليمان ومدى صحة غزواتهم وحروبهم ومواقفهم وردود أفعالهم، وأهمية سير الأنبياء في تشكيل الخبر التاريخي وأموال الجباية وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الموسرين، إلى غير ذلك من الأخبار الواهية للمؤرخين "وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة"¹².

إن المقاربة الخلدونية تشي بأن الرجل لا يتساهل في قبول الخبر، فما بالك إذا كان موصولا بحياة الأنبياء والرسل وكان وصفا وتدوينا لسيرهم، لذلك أكد على أن نبحث بحثا دقيقا عن رواة الخبر وسلسلة السند وعلم الرجال وأصول الأنساب، إيماننا منه أن التاريخ ليس سرد أحداث وأخبار ومرويات فحسب، بل هو محاولة فهم

10- نفسه، ج1، ص 13

11- نفسه، ج1، ص 13

12- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 17

باطن الأشياء وسبر أغوارها ومقايستها بغيرها لمعرفة أسبابها ومسبباتها، ولا يتأتى للمؤرخ ذلك إلا إذا كان قادراً على الحياد والموضوعية والمقارنة والتحري والتمييز والتمحيص والتدقيق في الخبر، من خلال علم الجرح والتعديل والرواية والدراية وعلم الأنساب وعلم الرجال، وهي كلّها علوم عربية إسلامية صرفة وظفها صاحب المقدّمة، واستفاد منها من أجل تدقيق النظر في الخبر الذي لا يدلّ ضرورة على أنه دوماً مطابق للواقع.

ولعلّ هذا ما جعل ابن خلدون يتوخى الحذر في إيراد السيرة النبوية وما تعرضت إليه من تحدّيات وصعوبات واجهها النبي محمد في نشر دعوته، وتعداد غزواته ومعاركه التي خاضها وصحابته على نحو غزوة أُحد والخندق وصلح الحديبية، وإرسال الرسل إلى الملوك والأمراء والقادة ورؤساء القبائل، وغزوة خيبر وفتح فدك ووادي القرى، وعمرة القضاء وغزوة جيش الأمراء وفتح مكة وغزوة حنين، وحصار الطائف وغزوة تبوك، وذكر الوفود وحجّة الوداع وذكر العمّال على النواحي المختلفة في الجزيرة العربية¹³، والخبر عن قريش وملكهم بمكة وأمر النبوة وما تعلق بها من قضايا وشؤون، على غرار أمر النبوة وبدء الوحي والهجرة وهجرة الحبشة والعقبة الأولى والثانية¹⁴، وغير ذلك من الأحداث المهمّة في حياة النبي ومن عاشره وصحبه.

والحذر العلمي تمثّل في اعتماد ابن خلدون في أغلب الأخبار والمرويات والتواريخ على العنصر التاريخي الموثوق به حسب اعتقاده من ذلك ابن اسحاق، وهو الذي أخذ عن جماعة من المحدثين نذكر منهم عاصم بن عمر بن قتادة توفي (119 هـ) ومحمد بن شهاب الزهري توفي (123 هـ) وهشام بن عروة بن الزبير توفي (146 هـ) وغيرهم من رجال الحديث الأول، ولعلّ هذا السبق التاريخي طمأن إلى حدّ ما صاحب "ديوان المبتدأ والخبر" في نقل السنّة النبوية.

وقد أشاد ابن خلدون بفن التاريخ، إذ لاحظ "إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى [...] وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليق للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلق"¹⁵ أي أن التاريخ له ظاهر وباطن، ولا يمكن أن يُفهم إلا من خلال دراسة الظاهر دراسة ضافية، ثم إن الباطن لا يستقيم إلا بشروط ثلاثة هي النظر والتحقيق والتعليق، ونحن يمكن أن نستخلص من هذه المقاربة الخلدونية في التعامل

13- لمزيد التوسع، انظر، نفسه، ج2، ص 424 إلى 481

14- لمزيد التوسع، انظر، نفسه، ج2، ص 395 إلى 421

15- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 6

مع الخبر ثلاثة مناهج مزجية، أولاً المنهج الوصفي، وهو ما كان موصولاً بدراسة التاريخ في ظاهره، من حيث النقد الخارجي الموصول بالسند وعلم الرجال والرواة والأنساب؛ ثانياً المنهج المقارني ويتمثل في النظر والتحقيق والمقارنة بينهما بحثاً وتحليلاً؛ ثالثاً المنهج النقدي الموصول بالتعليل والتقييم والتفكيك والمراجعة والتقويم والتعليق.

إن العلامة عبد الرحمان بن خلدون في عرضه لهذه الشروط والأفكار إيماناً منه بقيمة ومنزلة التاريخ وأهميته في التوثيق والتواصل والانتماء، وبناء الهوية وتأسيس الكيان، يضاف إلى ذلك العظمة والاعتبار والدرس والتعلم لا التآلم، لذلك عمل جاهداً أن يتجاوز كل العراقيل والعوائق التي تحول دون الكشف عن الحقيقة التاريخية؛ فعمل على تجذير الخبر في سياقه الحضاري والسياسي والبيئي والإبستيمي، مؤكداً على التحري في جمع الأخبار والالتزام بالموضوعية والصدق والتنسيب في الحكم. وحسب ابن خلدون لا يمكن للمؤرخ أن يكون مؤرخاً، ولا يمكن للتاريخ أن يكون علماً وفناً جامعاً بغيته الحقيقة التاريخية، إلا إذا كان موصولاً بالموضوعية التي لا تحصل ولا تستقيم دون أن يتخلص الباحث التاريخي أو الراوي أو الإخباري من الذاتية والأنانية والعدوانية والتذهب والتحيز والتقليد والاتباع.

إن الرؤية الخلدونية للتاريخ والمجتمع تقوم على التمييز بين الخبر الحقيقي والمنحول، ولا يمكن أن يهتدي المؤرخ إلى ذلك إلا إذا وضع منهجاً علمياً يرتكز على أسس وشروط موضوعية على نحو التحلي بروح الدقة والصبر والتواضع والتنسيب، لقد اقترح صاحب المقدمة منهجاً علمياً يقوم على الملاحظة والتجربة، باعتبار أن التاريخ في ظاهره حسب رأيه لا يزيد على الأخبار وتسجيل الأحداث على الرغم مما يكون قد علق بها من خرافات ومجاملات وزيادات وتلفيقات ومبالغات على نحو ما اتصل بالسير، وحتى يطمئن قلبه رجع ابن خلدون لهذه الكتابات والمقاربات التي عالجت السيرة النبوية، فقرأها بإمعان وتفحصها مدققاً، وقلّبها متفكراً، ثم نقدتها بإسهاب مبينا جوانب ضعفها، إن كان ذلك تلميحا أو ضمنياً من خلال بيان أسباب وقوع الخلل فيها، وهي ستة حسب اعتقاده: الثقة بالناقلين/ والذهول عن المقاصد/ وتوهم الصدق/ والجهل بتطبيق الأصول على الوقائع/ وتقرب الناس لأصحاب الحظوة والمراتب بالثناء والمدح/ والجهل بطبائع الأحوال في العمران¹⁶.

إن الباحث في المدونة الخلدونية يرصد منهجاً علمياً في تناول الخبر وكيفية التعامل معه، وشروط قبوله، ومواصفات الإخباري والمؤرخ، إنها فلسفة التاريخ على هذا النحو أو لا تكون حسب الرؤية الخلدونية، وقد تبوّأت خلفية المؤرخ بجلاء من خلال إيراده للسيرة النبوية وإدراج مراسلات محمد، أو لا لتوثيقها؛ وثانياً للعظة

16- لمزيد من التوسع، انظر، ديوان المبتدأ والخير، ج1، ص 46

والاعتبار؛ وثالثاً للتعلم منها والاطلاع على مدى منزلة التراسل والسفارة والعمل العسكري والسياسي في بناء الدولة والمجتمع الإنساني، ولعل إدراج السيرة في كتاباته إحالة على مفهوم التاريخ عنده، إنه إحالة على ما وقع للإنسان في الماضي أو ما دونه الإنسان عن ذلك الماضي، إحالة على أن التاريخ أو الخبر هو الاطلاع على "اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق، والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف"¹⁷ والسيرة تجمع البعدين الاثنيين معاً؛ أولاً ما وقع بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى من اتفاقات ومعاهدات ومشاحنات واحتقان وغزوات وحروب وسلم؛ وثانياً هي إحالة على عدد من المدونين والمؤرخين والإخباريين والرواة دون غيرهم على غرار محمد بن شهاب الزهري توفي (123 هـ) وابن إسحاق توفي (150 هـ) وسيف بن عمر الأسدي توفي (200 هـ) وابن الكلبي توفي (204 هـ) ومحمد بن عمر الواقدي توفي (207 هـ) والطبري توفي (310 هـ) والمسعودي توفي (346 هـ) ومحمد بن حبان توفي (354 هـ) وابن الرقيق القيرواني توفي (418 هـ). ويضيف "ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل، أو متبّد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال"¹⁸.

لكن لماذا اعتمد ابن خلدون على هؤلاء، ولم يعتمد على غيرهم من الإخباريين؟ هل توفرت فيهم الشروط التي يروم ابن خلدون أن يلتزم بها المؤرخ؟ أم هو أميل إلى القول هذا لأنهم من الرعيل الأول الذي أسس للسيرة النبوية، وإيماناً منه أن الخبر يؤخذ من معينه ومصدره ومن أقرب الناس الذين عاصروا الحدث والخبر؟ لماذا اعتمد على هذه المصادر دون غيرها، ونحن نعلم أن الذين كتبوا في السيرة والمغازي أكثر؟

قد نفهم أن صاحب المقدمة اعتمد في السيرة النبوية على مصادر أولية مبكرة تاريخياً لاسيما ابن إسحاق والواقدي، إيماناً منه أن ما جاء بعدهما هو محمول عليهما، وأن التاريخ يُكتب اعتماداً على الأصول، ولعلّه أراد بذلك أن يقارن بين مصدرين، الأول في القرن الثاني، والمصدر الثاني في القرن الثالث، وهما قرنان عرفا بازدهار الخطابة والإبداع والتأليف والتدوين وحركة الترجمة، وقد أفرد ابن إسحاق باهتمام بالغ في نقل الأخبار والمرويات والتواريخ، باعتباره يعدّ تقاطعاً بين مختلف الكتابات، إذ بلغت السيرة على يديه تطورا وازدهارا كبيرين، ويبدو أنه لم يبلغ كتاب في السيرة النبوية مبلغه من حيث منهجه، ومن حيث خلوه إلى حدّ

17- نفسه، ج 1، ص 37

18- نفسه، ج 1، ص 7

بعيد من القصص الإسرائيلية والروايات الموضوعية والأخبار المنحولة، فيكون بذلك أب السيرة النبوية ومؤسسها، باعتباره جمع الأخبار وتتبعها من مصادرها¹⁹.

وقد يُفند هذا الرأي علمياً وتاريخياً، لأن ابن اسحاق تقريباً هو الوحيد من علماء المدينة الذي قبل أقوال غير المسلمين من اليهود والنصارى والفرس، مما يحيل على تفتح الرجل على مصادر أخرى في نقل الخبر والمرويات والتواريخ، وقد يسهم ذلك على تقليب الخبر الواحد ومقايسته مع نظيره بحثاً عن الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها ومأتاها، ولعلّ هذا كذلك من الأسباب التي جعلت ابن خلدون يأخذ عن ابن اسحاق، وإن لم يهتم برجال السند والمتون وسيرة محمد في مكة، إلا أنه أولى المرحلة المدنية عناية فائقة من حيث الإسناد وسلسلة الرواة.²⁰

لذلك كانت سيرة ابن اسحاق معينا لا ينضب ومصدراً رئيساً لمؤلفي السيرة، ومن بينهم عبد الرحمان بن خلدون، وهو ما يفسر كذلك تاريخياً قيمة ما تركه ابن اسحاق، في أول من اعتنى به، وهو ابن هشام توفي (218 هـ)؛²¹ فمن المعلوم أنه أول من هدّب سيرة ابن اسحاق، ولم يجد بداً من اختصارها وتلخيصها، وترك ما ليس له علاقة قريبة بالمغازي والسير، فحذف مثلاً الأشعار وبعض المواقف والروايات وما شاكل ذلك.²²

يضاف إلى ذلك عشق مؤلف "ديوان المبتدأ والخبر" لمنهج المقارنة، لذلك كان اختيار هؤلاء الرواة من أمثال الزهري وابن اسحاق والواقدي والاعتماد عليهم في نقل الخبر قد يحيل على الانسجام مع المقاربة الخلدونية التي ترى أن التاريخ الحق يستوجب العودة إلى الأصول، والأسبق زمنياً قد يكون مصدراً ملهماً للحقيقة التاريخية، خصوصاً وقد أدرك ابن خلدون أن كثيراً ما وقع المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل في المغالط في الحكايات والوقائع "لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها

19- لمزيد من التوسع، انظر، حسين (نصار)، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ط1، القاهرة، 1966، ص 95 إلى 97

وكذلك: العريبي (علي)، أضواء على كتب السيرة النبوية، قراءة نقدية، ط1، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1991، ص 47 وما بعدها.

20- لمزيد من التوسع، انظر، الدوري (عبد العزيز)، دراسة في سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومؤلفها ابن اسحاق، ط1، بغداد، 1965، ص 7 وما بعدها.

21- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، ولد ونشأ في البصرة، ورحل إلى مصر حيث أقام بها إلى أن توفي سنة (218 هـ).

22- لمزيد من التوسع، انظر، سيد الناس (محمد بن محمد)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ط3، بيروت، 1982

-ابن اسحاق محمد، المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله، ط1، قونيا، تركيا، 1981

-الواقدي محمد بن عمر، المغازي، تحقيق مارسدن جونز، ط1، أكسفورد، 1966

ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضّلوا عن الحق وتاهوا في ببداء الوهم والغلط"²³.

إنّ التاريخ ليس سردا للأحداث أو إيراد الحكم والعبر والمواعظ، بل يعتبر علما وفنا مستقلا بذاته، ذلك أنّ التاريخ كان يُعدّ مفصّلا من مفاصل العلوم الدينية، فهو عندهم من الوسائل والآليات الفاعلة في ظاهرة التدوين، ولم يبق التاريخ في المدونة الخلدونية مقصورا على مدح الساسة والوقوف على رجال العرش والبلط وأفراد العائلة الحاكمة، بل أصبح يهتم بالشعوب والأمم وبنمو الحضارات وتقهرها وبيان أسباب ذلك، يضاف إلى ذلك اهتمامه بنشأة الدول في مراحلها وكيفية سقوطها وعوامل تلاشيها وإبادتها، وبدا لابن خلدون أنّ التاريخ هو الذي يعالج الأبعاد السياسية والاقتصادية والحضارية والاجتماعية بعدما كان مقصورا على المؤسسة الدينية.

إنّ دراسة هذه الوثائق والمراسلات والأحداث التاريخية والسيرة النبوية من قبل ابن خلدون يعدّ أمرا مهماً، سوف يكشف العديد من جوانب ما زالت غامضة ومربكة في تاريخنا وحضارتنا العربية الإسلامية، فأظهر الرجل العديد من الأعلام والرواة ورجال الحديت وأسماء القادة العسكريين وعمّال الجزية وجباة الخراج ورؤساء القبائل، وأشكال المعاهدات والأحلاف والمواثيق وزعماء الأديان وأهل الذمّة وأسماء الملوك والأمراء والساسة، وأسماء المدن والقرى والقبائل والبطون وعلم الأنساب، وقدّم وصفات مختلفة لعادات وتقاليد وطرائق عيش لشعوب فارسية ورومية وقبطية ويهودية وبربرية وحضارية وغيرها، وهذا لعمرى يعدّ معينا للباحث والدارس للمراجعة والنقد والاستفادة، إلا أنّ جماع هذا وإن تنزّل ضمن المرجعية التاريخية، فإنّه لا يُفصل إطلاقا عن مرجعية علم العمران الاجتماعي عند صاحب المقدمة، فكيف ترجم ابن خلدون ذلك للإحالة على البعد السوسولوجي والتدليل على أنّه مؤسس هذا العلم؟

ثانيا، ابن خلدون السوسولوجي:

ذهب أغلب الباحثين إلى أنّ ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع بلا منازع، وقد سبق الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الغربي المعاصر في هذا بقرون، على غرار أوغست كونت (Auguste comte) وسبنسر (Spencer) ودوركهايم (Durkheim) وفيبير (Max weber) ويرى المؤرخ البريطاني المعاصر توينبي (Arnold Toynbee) في مقدّمة ابن خلدون دلائل ومؤشرات ساطعة على سعة النظر وعمق البحث وقوة

23- ديوان المبتدأ والخير، ج1، ص 13

التفكير وسبق الكتابة في هذا العلم²⁴، الذي نكاد لا نفرص بينه وبين فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، فعندما يتعرّض إلى فلسفة التاريخ، يتحدّث عن علم العمران البشري، وعندما يكتب في علم العمران البشري نكاد لا نميّز بينه وبين فنّ التاريخ، لأنّ فهم القواعد والأصول التاريخية لا تكون إلاّ بعلم العمران، فهما صنوان متلازمان شبيهان بعلاقة المنطق بالفلسفة، ولعلّ هذا التزاوج والتداخل بين العلمين يحيل على التقاطع بينهما في الكثير من الخصوصيات والمواصفات والشروط الابستيمية والمنهجية.

إنّ حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني "اعلم أنّه لما كانت حقيقة التاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحّش والتأّسّ والعصبيّات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"²⁵، والذي نستخلصه من خلال هذا الشاهد أنّ فهم التاريخ لا يستقيم دون فهم علم الاجتماع البشري، فقد أطلق ابن خلدون مصطلح العمران البشري للتدليل على علم الاجتماع، ومن أبرز مضامين علم الاجتماع هو الاهتمام بدراسة الحياة الاجتماعية في داخل الجماعات البشرية؛ أي دراسة السلوك الانساني الموصول داخل الجماعات البشرية، وحتى يحقق ما يروم من أهداف ومضامين، وظّف الرجل جملة من المفاهيم والمصطلحات التي قد تنخرط في علم الاجتماع على نحو: العمران، وهو فنّ مستحدث الصنعة، والجاه نجده عند صاحب المال والحظوة والعرش، والعصبيّة وهي عبارة عن الرابطة التي تسعى للحفاظ على الجماعة البشرية، وهي شبيهة بالمواطنة والتضامن والتكافل والتماسك الاجتماعي في مجتمعنا المعاصر، والبدو والبدوة، والتمدّن والمعاش، وغيرها من التسميات التي تحيل على علم الاجتماع "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصناعات بوجوه برهانية يتّضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام وترفع الشكوك"²⁶.

ويبدو توظيفه للناحية العمرانية والاجتماعية وأصول التواصل بين البدو والحضر، والعرب والمسلمين وغيرهم من الأقوام، توصيفا لنوعية العلاقات التي تتشكّل بين القبائل العربية داخل الجزيرة وخارجها، وتنشأ بين الجماعات والأفراد والعشائر والبطون، وما قد يتمخّض عن ذلك من تكاتف وثقافة وتضامن، قد يتدرّج أحيانا إلى تنازع وتدافع وتشاجر إلى حدّ الصدام، فتعكس جميع هذه العلائق مجال دراسة علم الاجتماع، ولعلّ

²⁴- Toynbee Arnold, A study of history, Oxford university, Press, 1951, Vol:3, PP: 28-32

²⁵- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 46

²⁶- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 52

هذا يبرز ما ذهب إليه ابن خلدون في حديثه عن قريش وعن ملكهم بمكة وأولية أمرهم، وكيف صار الملك إليهم فيها ممن قبلهم من الأمم السابقة وعلاقة ذلك بأمر السيرة النبوية والبعثة وإرهاصات النبوة ونجاحاتها، وحالات انكسارها وعذابات معتنقي الدين الجديد، وتداعيات ذلك التي أفضت إلى الهجرة، وما كان من اجتماع العرب على الإسلام وأسباب ذلك النفسية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، ففصل القول في الرحلة الدينية وما حفّ بها من أبعاد اجتماعية وعمرانية ونفسية تنوس بين اليسر والعسر، أفضت عند الصعوبات والعراقيل إلى التحالف بين القبائل، وبين القبيلة الواحدة والبطون والجماعات في مكة وأحوازها، وهو ما ساعد على نجاح الهجرة مثلا إلى الحبشة، خاصة لما افترق أمر قريش وتعاهد بنو هاشم مع أبي طالب على القيام دون النبي، وقتئذ أمر أتباعه بالهجرة إلى أرض الحبشة فرارا بدينهم، نظرا إلى استمرار قريش في إيذاء المسلمين، مما أفضى إلى الهجرة الأولى إلى الحبشة، إذ قال لهم محمد: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد-وهي أرض صدق- حتى يجعل الله لكم مخرجا مما أنتم فيه"²⁷.

ثم كانت الهجرة الثانية، وقد تعرّض ابن خلدون إلى معاملة النجاشي لمهاجري المسلمين وما دار بينهم من حوار ومطارات تعكس هذا التعايش السلمي والأخوي بين الأديان والحضارات والإنسانية؛ فقد وصف ابن خلدون وصفا دقيقا لسيرة الرسول سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها وخاصة حياته في مكة، ونشر الدعوة بعد الهجرة في المدينة؛ حيث كانت هجرته إليها حدّا فاصلا بين عهدين، فتعرّض صاحب المقدمّة إلى مهمّة النبي في المدينة وأعماله السياسية وموادعة اليهود، إلى جانب القرارات الدينية وخلفياتها والحكمة منها، مثل الأذان ومواقيت الصلاة، وصرف القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة، وفرض الصيام، وحوار اليهود للنبي وما نزل فيهم من آيات.

وقد بيّن صاحب المقدمّة مدى نجاح الفرد اجتماعيا ودينيا وسياسيا من خلال بنية شخصيته ومرجعية مواقفه، وقد صور ذلك خاصة من خلال العقبة الأولى والثانية نظرا إلى ما تميّز به مصعب بن عمير مثلا من مواصفات وخصوصيات تتم عن نجاحه اجتماعيا في لمّ الشمل وتحقيق أهداف الدعوة، فلما رجع مصعب من العقبة الثانية إلى مكة خرج معه إلى المدينة جماعة ممن أسلم من الأنصار للقاء النبي في جملة قوم منهم لم يسلموا، ورغم ذلك حقق اللقاء أهدافه، ثم كانت الهجرة لما علمت قريش أنّ النبي قد صار له شيعة وأنصار من غيرهم، وكان اجتماع دار الندوة وما أفضى إليه من قرارات تاريخية فصلها ابن خلدون مبينا أسباب وعوامل نجاحها، ولم يجانب تقريبا ما ورد في كتب المرويات والتاريخ والأخبار.

27- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1، مطبعة دار الكتب، مصر، 1955، ج16، ص 232

إنّ الرجل في عرضه لهذه الأفكار في جميع مجالات الحياة يروم أن يصف البنية الاجتماعية، ويحدّد الأسس التي يمكن أن ينهض المجتمع بالاعتماد عليها، ويبيّن كيفية بناء شخصية الفرد وأسباب نجاحه وانكساره من خلال توفيقه أو إخفاقه في علاقاته مع القبيلة باعتبارها نواة مركزية في تركيبة المجتمع وتشكيل ملامحه ونجاح الدعوة الدينية، ورسم المسار السياسي. وهذه كلّها فواعل ومؤشرات تشي بالخلفية العمرانية والسوسيولوجية عند صاحب المقدمة، ولعلّ ذلك يعود إلى عدّة اعتبارات نسوق منها أربعة معطيات مهمّة:

أولها، أنّ صاحب "ديوان المبتدأ والخبر" متأثر أيما تأثير بما ثوى في النص القرآني، ولعلّ ميله للبدو والبدواة مثلاً، هو إحالة على المرجعية الإسلامية التي تقوم على الفطرة والبساطة والطبيعة البشرية على سلبقتها التي عبّر عنها القرآن بفطرة الله التي فطر الناس عليها، "وسببه أنّ النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيّئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شرّ قال الرسول: كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه"²⁸؛ فالبادية هي أصل العمران ومنطلق الدعوات الدينية والحواضر امتداد لها؛ فقد تحدّث عن البدو الرّحل، والبدو شبه المستقرّين، والبدو المستقرّين، وهذا يعكس طبيعة سكّان شبه الجزيرة والصحراء العربية، مما حدا به إلى توصيف الأبعاد الدينية والنفسية والروحية والاجتماعية والعمرانية الموصولة بحياة النبي محمّد وسيرته؛ فتحدث عن الأقلية في سيرته والتفاصيل اليومية بما فيها من شمائل ومواقف وردود أفعال وصراعات داخل الجزيرة وخارجها، وقد تمثّل ذلك من خلال الوحي ومن خلال غزواته وسراياه ومراسلاته، دونها ابن خلدون في محاولة منه للتدليل على عدة مرجعيات، منها السوسيولوجية والسياسية والدينية والاقتصادية والتاريخية، لذلك أكد على معرفة النفس البشرية وسير أغوارها في فريديتها واجتماعيتها في ظاهرها وباطنها بغية تحليل الأوضاع السائدة، وتفكيك بنى المجتمع ونقد مؤسساته وكشف النقاب عن ملابسات الأقوال والأفعال في سيرة النبي ومراسلاته ومواقفه مع أصحابه وأعدائه. وقد فهم ابن خلدون أن لكل مجتمع خصوصياته التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، بل الانطلاق منها ضرورة، وتفكيكها وتمحيص معطياتها والتعمق في جذور ملابساتها، حتى توضع الظواهر الاجتماعية في محيطها العام وفي سياقها التاريخي.

ثانيها، أن الاجتماع الإنساني ضروري وحتمي، مادام الإنسان إنساناً، "ويفسر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"²⁹ يمكن أن نستنبط من هذا الشاهد أن ابن خلدون يقرّ بوضوح أن الإنسان يعجز عن العيش بمفرده،

28- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 153

29- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 54

فهو في حاجة ماسة إلى الآخر، كما أن الهُو في حاجة إلى الأنا؛ فالفرد في حاجة إلى المجموعة، والمجموعة في حاجة إلى الفرد، وهكذا يقرر أن الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر لعدة أسباب وعوامل منها التعاون من أجل تحصيل الغذاء بالسعي الدؤوب من أجل تحصيل الضروريات والاشتراك من أجل حفظ البقاء، ولا يتأتى ذلك إلا بدفع العدوان بمختلف ألوانه وأشكاله، وهذا يستلزم قيام وازع بين الناس هو الملك والدولة.

وأكد الرجل من خلال نظرة جغرافية ثاقبة أن البشر ليسوا على درجة اجتماعية وعمرانية واحدة؛ أي أن العمران يختلف من إقليم إلى آخر من حيث القلة والكثرة والكثافة السكانية والازدهار والضعف والحضر والبدو والحرارة والبرودة والخصب والجذب، وهي كلها عوامل تؤدي إلى التباين والاختلاف بين الجهات، يقول: "نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة³⁰ أقل عمراناً من بعدهما وما وجد من عمرانها فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر[...]. وأمم هذين الإقليمين وأناسيتهما ليست لهم الكثرة البالغة[...]. والثالث والرابع³¹ وما بعدهما بخلاف ذلك، فالقفار فيها قليلة والرمال كذلك أو معدومة وأممها وأناسها تجوز الحد من الكثرة[...]. والعمران منها مندرج بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله"³²، ويستخلص من هذا التقسيم السباعي للأرض من خط الاستواء إلى القطب الشمالي، أن أحسن الأقاليم أوسطها، وأوسط العمران وأعدله هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي توفر لأهلها "كافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والملك، فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار"³³.

ولعل هذا التقسيم هو الذي ترك ابن خلدون يقدر أن المعاش الطبيعي له مراتب، ضروري وحاجي وكمالي، وكل من يقتصر على الضروري فهو من العمران البدوي، وكل من يحصل عما فوق ذلك من الكماليات فهو حضري، وهم بحسب نحلتهم من المعاش ثلاث فئات:

فئة تعاش من الزراعة وتربية الماشية، وهي تنعم باستقرار وتنتشر بالخصوص في القرى والجبال، مثل البربر والأعاجم؛ وفئة تعاش من تربية البقر والغنم وتسمى الشاوية³⁴، وهي تتعاطى الرحلة القصيرة وذلك

30- منطقة خط الاستواء.

31- المنطقة المعتدلة.

32- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 63

33- نفسه، ج1، ص 106

34- نفسه، ج1، ص 151، الشاوية: القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطبيعية.

بحثاً عن المسارح والحياة لحيواناتها على غرار الترك والبربر وإخوانهم من التركمان والصقالبة؛ وفئة تعتنش من تربية الإبل، مثل العرب، وهي أبعد البدو رحلة وأشدهم بدواة.³⁵

ثالثها، ما ذكره ابن خلدون عن مراسلات النبي وغزواته ومواقفه وردود أفعاله وتقريراته هو ترجمة لما حوته من توازن اجتماعي آمن به ابن خلدون، وتمثله في ذكر الأمم والأنساب والقبائل وتوصيف العلاقات، وهذا يعكس المرجعية الاجتماعية والعمرانية؛ فالحضارة العربية والإسلامية تفاعلت وتقاطعت مع الكثير من الحضارات الأخرى والأمم السابقة، مثل الفرس والروم والنبط والسريانيين وبني إسرائيل والقبط واليونان والترك والإفرنجية وغيرهم، وانصهرت في إطارها مختلف الأقليات، ومنها على وجه الخصوص الأقليات اليهودية والمسيحية، وتمكنت فيها هذه الأقليات من التعبير عن ذاتها ومن تحقيق ازدهارها، ولئن كان من المؤكد أن عطاء هذه الأقليات كان رافداً من روافد ثقافة العالم العربي والإسلامي، فإن ذلك لم يمنع هذه الأقليات من أن تتطور بصفة ذاتية.

وتتبدى الفلسفة الاجتماعية في هذا المنحى الخلدوني في ما يروم أن يحققه ابن خلدون من خلال الحديث عن مختلف هذه المعاملات والعلاقات والمعاهدات والمراسلات والغزوات التي قد تحقق توازناً اجتماعياً يفضي إلى المساواة المدنية، أو ما يعبر عنه حديثاً بالمواطنة بين كل أفراد المسلمين من جهة، ومن تعامل معهم وخالطهم وشاركهم في نشاطاتهم من جهة ثانية، بصرف النظر عن جنسهم ولونهم ودينهم وطقوسهم وتقاليدهم وعوائدهم، وهو سعي من ابن خلدون للقضاء على عناصر التمييز والتفرقة بين الناس على أساس مراكزهم وألوانهم وأجناسهم.

رابعها، لا ننسى أن ابن خلدون عاش أغلب التقلبات التي شهدتها المجتمع العربي والإسلامي من مواقع مختلفة، باعتباره مؤرخاً وسوسيولوجياً وسياسياً وقيماً ومثقفاً؛ فهذه التجربة الواسعة مكنته من الاطلاع تقريباً على أحوال كل الفئات الاجتماعية، فقد خبر حياة القصور والحاشية وبلاط الحكم، وعرف أسلوب معيشتهم وشاركهم نمط حياتهم، مثلما قضى جانباً من حياته بين القبائل واحتك بأهلها وزعمائها، لقد عاش أطواراً عجيبة ومتناقضة، فكان على دفة السلطة حيناً، وكان متغرباً أو معتكفاً أحياناً أخرى، ويضاف إلى هذا أن الرجل ظهر في مرحلة حاسمة من تاريخ العرب والمسلمين، مرحلة تميزت بالتلاشي والانحطاط والتدهور والفرقة، فهذه الأندلس تسقط تحت ضربات حرب الاسترداد التي كان يشنها النصارى، وهذا تيمور لنك يكتسح المشرق العربي ويتوغل في الشام، وهذه دول في المغرب والمشرق تتداعى وتتهاوى، إنه احتضار الحضارة العربية

35- للتوسع، انظر، نفسه، ج1، ص 151، وما بعدها وانظر كذلك:

حمّود (كامل)، تاريخ العلوم عند العرب، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1996، ص ص 161-162

الإسلامية في أيامه، ذلك الاحتضار الذي جعل من وطن أجداده بأشبيلية أرضاً مسيحية، ولعلّ جماع هذا يؤلف فكرة تأليفية إزاء علم العمران البشري عند عبد الرحمان بن خلدون، ويبسّر عليه الأمر بأن يبتّ في عدد من القضايا العمرانية والسوسيولوجية.

إنّ ابن خلدون باكتشافه لعلم العمران البشري قد حوّل ولأوّل مرّة في تاريخ البشرية وفي العلوم الإنسانية والأناسة والتاريخ والسياسة من العناية بتاريخ الأفراد، ملوكاً ودولاً وأمراء وسلطين وأصحاب جاه وسياسة وقادة وأنبياء وخلفاء، إلى تاريخ الجماعات شعوباً وقبائل؛ لأنها هي التي تؤثر في التاريخ وفي السياسة والعمران، فانطلق من القاعدة بدل القمة، ولعلّ منهجيته ومقارباته ومواضيعه وأطروحاته تنمّ عن هذا التوجّه، وعنوان كتابه خير دليل على هذه الثورة الفكرية العلمية، إذ هو لم يكتب "تاريخ الرسل والملوك" على غرار الطبري أو "الأمير" كنيكولا ماكيافيلي ولا "السيرة النبوية"، مثل ابن شهاب الزهري أو ابن اسحاق ولا "تاريخ الخلفاء"، مثل السيوطي أو "كتاب التيجان في ملوك حمير" على غرار وهب بن منبّه، وكلّها تركّز على تاريخ الأفراد وسير الأشخاص ومآثرهم، في حين عنون ابن خلدون أثره بـ "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، وهو عنوان يُحيل على أنّ الرجل انطلق من عذابات الشعوب وقضاياهم ومشاكلهم النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، باعتبارها مؤشرات تعكس الواقع الإنساني؛ فقام بتوصيفها وتحليلها وعرضها على الساسة، وأحدث بهذا المنهج منرجاً جديداً أفضى إلى تأسيس علم العمران البشري أو ما أطلق عليه فيما بعد بعلم الاجتماع.

ثالثاً، ابن خلدون فقيهاً وسياسياً:

لئن فصلنا القول في المقاربة التاريخية والسوسيولوجية عند ابن خلدون، فإن الفصل بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع لا يستقيم؛ لأنهما متكاملان إلى حدّ التداخل والتزواج بين التاريخ الموصول بالوقائع والأحداث الجارية، وبين علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، فهل أنّ الأمر نفسه بين الدين والسياسة؟ وما هو موقف ابن خلدون من الدولة؟ ما الفرق عنده إن كان بين الدولة الدينية والمدنية؟ وما هي مستويات الائتلاف والاختلاف بينهما؟

أبرز ابن خلدون أنّ الوظيفة الأولية التي يمكن أن تنهض بها الدولة تتمثل في التزامها الديني والمدني، ويتبدى ذلك من خلال المقاربة السياسية الدينية التي تكفل النجاح لسياسة الدولة من حيث منع تعسف السلطة، والحدّ من ظلمها، والاعتدال في فرض الضرائب على السكان، ومنع تركيز ملكية الأرض في أيدي كبار الأعيان، وإلغاء الرقّ، وتحقيق سياسة السلام وحسن الجوار مع الجيران، ولعلّ هذه المؤشرات والأطروحات السياسية والمالية والاجتماعية هي التي أملت على ابن خلدون مثلاً إدراج مراسلات النبي؛ لأنها ثابوية لهذا

المنهج الذي يمس السياسة المالية والاختيارات السياسية للدولة، ومركزية الدين في العلاقات والمصالح بين القبائل والسلطة داخل الجزيرة وخارجها. ولتطبيق هذا المنهج المزجي بين الدين والسياسة، وتنفيذ هذه المطالب، بعث محمد سليط بن عمرو بن عبد شمس إلى هوزة بن علي صاحب اليمامة، والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر صاحب البحرين، وعمرو بن العاص إلى جيفر بن جلندي صاحب عمان، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية، وبعث دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر، وهو هرقل ملك الروم، وشجاع بن وهب الأسدي إلى الحرث بن شمر الغساني صاحب دمشق، وعمرو بن أمية إلى النجاشي في شأن جعفر بن أبي طالب وأصحابه، وبعث عبد الله بن حذافة إلى كسرى عظيم فارس ونحو ذلك من البعوث³⁶.

إن إدراج هذه المراسلات والبعوث يحيل في مضامينه إلى التداخل بين الديني والمدني وبين السياسي والغبيي، ويحيل كذلك على الأطروحات والمواضيع والمضامين التي عالجتها وأثارها سواء ما اتصل بالسياسة أو بالدين أو بالعلاقة بينهما.

وقد تحيل هذه المكاتيب كذلك على إيمان ابن خلدون بالتكامل بين المقدس والمسييس "في أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"³⁷ لأنهم أميل إلى خلق التوحش والغلظة والأنفة وبعدها الهمة والمنافسة على الرئاسة، ولعلّ الدين يهذبهم ويجعلهم أميل إلى الانسجام والاتفاق والتوافق ويسهل بذلك انقيادهم واجتماعهم.

والذي نفهمه حسب ما يذهب إليه صاحب المقدمة، أنّ العرب لا يستطيعون تكوين مجتمعات كبرى ودول شاسعة إلا بدعوة دينية، وقد تحقق ذلك بالإسلام، فكونوا الدولة الإسلامية في المدينة، ولعلّ ما ذكرناه سابقاً من البعوث والمراسلات وسيرة النبي داخل الجزيرة وخارجها يعكس ما يروم أن يحققه النبي محمد، ثم لما بدأت العصبية الدينية تتراجع عندهم بدأ تراجعهم هم أنفسهم إلى العصبية القبلية، إنّ هذا التراجع بين الدين والقبيلة يفضي حسب ابن خلدون إلى عصبية ثالثة هي التي تأبى البدو، وتتأسس على البعد المدني والحضري وهي العصبية المدنية، إلا أنّ الرجل يولي العصبية القبلية اهتماماً خاصاً في مقدمته، باعتبارها أسساً في نشأة الدولة، هذه العصبية هي التي مكّنت الدعوة المحمدية من الانتصار، بل يذهب أكثر من هذا في اعتبارها قطب الرحي في الحكم على ضوء تاريخ الخلافة الإسلامية الذي ارتبط ارتباطاً عضوياً بتاريخ العصبية العربية القرشية، لذلك انتهى ذلك النظام الإسلامي تاريخياً وسياسياً بمجرد انتهاء هذه العصبية.

36- للتوسع، انظر، ديوان المبتدأ والخبر، ج2، ص 449 إلى 453

37- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 189

إن نظرية العصبية عند ابن خلدون ترتبط عضويًا ببعدين على الأقل، البعد السيكولوجي الاجتماعي، والبعد الديني الروحي، وإن كانت العصبية آلية من آليات المدافعة والحماية وتحفيز الهمم للدفاع عن الأصول والانتماء والهوية، إلا أنها أسّ في إنشاء الملك والدولة، والرأي عنده مثلما استخلصه الجابري في العصبية³⁸، هو أنّ قوة العصبية مستمدة أساسًا من الالتحام الذي هو ثمرة النسب، فإذا أُضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التلاحم آخر روحي ديني كانت العصبية من القوة، بحيث لا يقف أمامها شيء، إلا أنّ هذا في اعتقادنا يجانب الخلفية الفقهية والدينية عند ابن خلدون باعتباره سُنّيًا مالكيا، والمالكية تقول بالمسالمة والمهادنة في الحكم، وعدم الخروج عن الحاكم، وعدم مخالفته والتمرد عليه، حتى وإن كان ظالما، لذلك كان من أدبياتهم السياسية حاكم غشوم ظلوم أفضل من فتنة تدوم، إلا أننا قد نقبل ما ذهب إليه ابن خلدون باعتباره مؤرخا لا غير.

ويمكن أن نقول إنّ ابن خلدون يرى أنّ الدين لا يمكن أن ينفصل عن العرب، وهم بينون الملك ويشيدون العمران، بل نستشف مزجا بين الدين والدنيا وبين المقدّس والمسيّس وبين المفارق والسائد والمدني والروحي، حتى في نظريته إلى الأطوار الثلاثة للدولة، في نشأتها الأولى وهي مرحلة البداوة، في استقرارها واستمرارها واشتداد عودها في الحضر، وفي مرحلة الدولة والمجتمع، وهي أطوار تحيل على إحالتين على الأقل، المرجعية المدنية المتمثلة في الرؤية التاريخية؛ فالرجل قد خبر دولة المرابطين والموحدين والمرينيين في الغرب، وملوك الطوائف في الأندلس، والطولونيين والإخشيديين والأيوبيين في مصر، والحمدانيين في حلب، والبويهيين في العراق وفارس، هذه المعارف، وهذه التراكمات، وهذا الزخم التاريخي والسياسي ترك الرجل ينظر إلى الدولة نظرة تاريخية مدنية.

أما الإحالة الثانية، فإنّ هذا الفكر الخلدوني ينبع بلا شك من مرجعية فقهية دينية، باعتبار أن النص القرآني دلّ على أنّ الأيام متداولة بين الناس، وتداول الأيام بين الناس سنّة الوجود في كل شيء، في الاجتماع والسياسة والعمران والاقتصاد. فالحياة السياسية لا تستقر على حال، والأمور دول بين الناس أو لا تكون "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ"³⁹ وهو ما حدا بابن خلدون ألا يرى حرجا في موقفه من الخلافة باعتبارها "حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة

³⁸- للتوسع، انظر، الجابري (محمد عابد)، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص 290

39- آل عمران، 140/3

الدين وسياسة الدنيا به".⁴⁰ إن هاتين الإحالتين: التاريخية والدينية في نظرة ابن خلدون لتأسيس الملك، تقضيان إلى أنّ الدولة لا تستقيم دون هذه التركيبة المزججة بين الدين والسياسة.

ويذهب الرجل هذا المذهب حتى في السياسة المالية التي عالجها، إذ لم تخل من البعد الديني والمرجعية الإسلامية خاصة، فتحدّث عن المصارف المالية والأتاوة التي يلتزم فيها الفرد إزاء الآخرين وتجاه الهيئة الحاكمة، فقد عدّد من الوجوه المالية التي ثوتها المقدّمة،⁴¹ وبصورة أخصّ سيرة الرسول من مواقف ومراسلات وغزوات وما شابه ذلك، تحدّث عن الجزية والخراج والأتاوة باعتبارها ضريبة، فإذا رفض فرد أو مجموعة من الناس اعتناق الدين الإسلامي بعد غزو بلادهم، يجب عليهم مقابل حمايتهم أن يدفعوا ضريبة إلى الجهة الحامية. أمّا الخراج، فكانت تطلق على الضرائب التي تُفرض على ملاك الأراضي، وذلك بنسبة معيّنة من محصول تلك الأراضي، ويطلق عليها ضريبة الأرض. في حين الجزية هي التي تفرض على كلّ فرد غير مسلم، أو هي ضريبة الرأس مثلما يسمونها.

والملاحظ أنّ هذه المصارف المالية ارتبطت بالبعد العقدي والمرجعية الدينية، إلّا أنّها انخرطت في بناء الدولة وسياسة الملك، لأنّ من دون تشريع هذه المصارف قد يسود الظلم، والظلم مؤذن بخراب العمران، سواء كان هذا الظلم نتاجه سياسية جبائية مرهقة، أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكّان وتجاوز الدولة الشرعية فلا "قوام للرجال إلّا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلّا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلّا بالعدل"⁴² ويمكن أن نقول إنّ توظيف السيرة النبوية على هذا النحو والإفادة منها في مواضع عدّة منها الحديث عن الملك والسياسة والرئاسة والعصبية والعمران ونظام الجباية والخراج والجزية والأتاوة، هي رجع الصدى للخلفية المنهجية والمعرفية الخلدونية التي تنهض على النظرة الشمولية إلى التاريخ في حاضره وماضيه ومستقبله.

أولاً: لئن ذكرنا الجزء الأوّل من الحقيقة، وهو أنّ الدين مركزيّ في بناء الملك وعمران الأمم وحياة الشعوب اجتماعياً، إلّا أنّه وجب علينا ألا نغفل الجزء الثاني من الحقيقة عند ابن خلدون الدالّ تاريخياً على أنّ الخلافة الدينية لم تدم في الحقيقة أكثر من أربعين سنة، وما بعد ذلك انحدر الحكم وتقهقرت السلطة، فتورطت في الارتباك والتردد والقمع والخطرسة، وأصبح الحكم ملكياً، ولم يكن الدين مانعاً وحائلاً من التورط في هذه الهنّات، مما يفسّر أنّ الدولة مدنيّة بشرية أو لا تكون.

40- ديوان المبتدأ والخير، ج1، ص 239

41- للتوسع، انظر، نفسه، ج1، ص 344

42- ديوان المبتدأ والخير، ج1، ص 51

ثانياً: استخلص ابن خلدون من حنكته الطويلة وتجاربه السياسية والاجتماعية والدينية "أن السلطان في نفسه ضعيف يُحمّل أمراً ثقيلاً، فلا بدّ له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه، وسائر مهنة، فما ظنك بسياسة نوعه، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده، فهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوّهم بالمدافعة عنهم"⁴³ ونفهم من هذا الشاهد أنّ الحاكم لا يمكن أن يحكم بمفرده، فهو في حاجة إلى من يتحمّل معه هذا الوزر، ويقاسمه المسؤولية في المشورة والوظيفة والحق والواجب، وهذا ينسجم مع الدولة المدنية، لذلك تحدّث عن الوزارة، وهي "أم الخطط السلطانية والترتب الملوكية لأنّ اسمها يدلّ على مطلق الإعانة"⁴⁴ أمّا الحجابة فلمن "يجبب السلطان عن الخاصّة والعامّة ويكون واسطة بينه وبين الوزراء"⁴⁵ في حين الجباية هي من "الوظائف الضرورية للملك وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج"⁴⁶ إنّ تواتر هذه المصطلحات وشرح هذه الوظائف في فصول عدّة من المقدّمة، يحيلان على إيمان ابن خلدون بأنّ المسؤولية السياسية والحضارية والمدنية. فيهم مجموعة من الشروط التاريخية والسياسية والحضارية والمدنية.

ثالثاً: أكّد صاحب "ديوان المبتدأ والخبر" أنّ محمّداً لم يترك نصّاً صريحاً أو تلميحا على أنّ الحكم بعده يكون لجهة معيّنة، ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل ابن خلدون لم يذكر حديث الغدير كاملاً،⁴⁷ والتمثّل حسب ما أجمع عليه المؤرخون وأرباب التفسير، أنّ الرسول لمّا رجع من حجّة الوداع على المدينة نزل عليه الوحي: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"⁴⁸.

إنّ الآية حسب مقاربتهم التفسيرية أمرت النبيّ أن ينصّب عليّاً أميراً وخليفة للمسلمين من بعده، فأمر الرسول من كان معه من المسلمين أن يحطّوا رحلهم بغدير خم قرب الجحفة على طريق المدينة، وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشر من الهجرة، وقد وقف النبي في هذا اليوم بعد صلاة الظهر خطيباً للمسلمين ومن جملة ما خطبه: "ألستم تعلمون أيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، فأخذ بيد علي

43- نفسه، ج1، ص ص 292-293

44- نفسه، ج1، ص 294

45- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 299

46- نفسه، ج1، ص 302

47- للتوسع، انظر، نفسه، ج1، ص 246 وما بعدها.

48- المائدة، 67/5

فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؛ فلقبه عمر بعد ذلك فقال له: هنيئا يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمّيت مولى كل مؤمن ومؤمنة"⁴⁹.

نعتقد أنّ صاحب "ديوان المبتدأ والخبر" يؤمن أنّ الدولة مدنية أو لا تكون، ولا دخل للدين في نشأتها؛ فمرجعيتُه السنية الأشعرية دعتُه بأن لا يدرج هذا الحديث كاملاً نظراً إلى خلفيته الشيعية التي ترى أنّ الخلافة أصل من أصول الدين، وما يترتب عن ذلك من تداعيات ومواقف، وهذا يجانب قناعات ابن خلدون، وإن أدرج جزءاً منه، فلم يخل من النقد والتعليق والمراجعة من قبل صاحب المقدّمة، أو لعلّه أقصى هذا النصّ كاملاً لضعفه واعتباره موضوعاً ومنحولاً، أو قد يكون ذلك نتيجة سهو ونسيان أو إسقاط لهذا الأمر من المقدّمة من قبل النسخ، كلّها أسباب قد تكون وراء تجاهل هذه الحادثة وإغفال إدراج النصّ كاملاً.

رابعاً: يبدو موقف ابن خلدون مضطرباً لا يستقرّ على وتيرة واحدة؛ فمرة يقرّ بهذه العلاقة المتينة بين الدين والدولة، ومراراً يتمردّ على هذه العلاقة وينفر منها، فمثلاً يدرج فصلين مختلفين في مقدّمته، فصلاً يصف فيه "أنّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"⁵⁰ وأنّ طباعهم تأبى السياسة والحكم، بل هم أبعد الأمم عن ذلك لكن قبل هذا الفصل مباشرة عقد فصلاً آخر جعل عنوانه: "في أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"⁵¹. ماذا يمكن أن نفهم من هذا الطرح الخلدوني؟

إنّ العرب قسمان: قسم رحل أجلاف، لا يعرفون الاستقرار والعمران، يميلون إلى الجباية والفساد، فهم أبعد الناس عن سياسة الملك وإدارة الحكم، يعيشون طور التوحّش والهمجية والإيغال في البداوة قبل التديّن بالإسلام، أو عند الانسلاخ عن جوهره، والانحراف عن أصوله.

وقسم ثان من العرب يطبّقون القانون، ويميلون إلى الحكم والعمارة والسيادة، مما يحيل على تحضّرهم وتمدّنهم والتزامهم بالكثير من القيم، من بينها تقديرهم لدور الدين في الحياة السياسية وبناء الدولة، إلا أنّه في الحالتين لم يبت صاحب المقدّمة في الأمر للتعبير صراحة عن قيام الدولة الدينية أو الدولة المدنية، بل لعلّه التقاطع الذي يحدث بينهما هو الحاصل من مواقفه.

49- ابن حنبل (أحمد)، مسند الإمام، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، ج4، ص 281

50- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 189

51- نفسه، ج1، ص 189

خاتمة:

نعتقد أن الذي يمكن أن نستخلصه من المضامين الخلدونية التي تعرضنا إليها بالدرس سابقا، أنّ المقدّمة تُعدّ مصدرا مهمّا ومعينا ثريّا لفلسفة التاريخ لا يزال ملهما للباحثين والدارسين، وأن صاحبها حصل له قصب السبق في علم العمران البشري، أو ما يسمى بعلم الاجتماع أو السوسيولوجيا، فكان بذلك مثالا يحتذى به في هذا الميدان المعرفي.

ثم بيّنا كيف تعامل ابن خلدون مع ثنائية السياسة والدين، إذ أقام تشبيها عضويا، ماثل فيه بين تطور الدولة وأفراد النوع البشري،⁵² لذلك فإننا نستخلص أن أنواع الدول وأشكالها عنده ثلاثة:

المرحلة الأولى، وهي طور البداوة تقتصر على الشكل الأول من أشكال الدول، وهو ما يُعبّر عنه بدولة الدعوة الدينية، إذ تنهض جماعة باسم الدين وباسم الأمة، وتقاتل السلطان القائم باسم انحرافه عن الدين أو عن عُرْف الأمة، وتدّعي أنها تقاتل ضدّ الظلم والطاغوت بغية بناء دولة جديدة هي أقرب ما تكون لمضامين دين الجماعة في رأيها.

أما المرحلة الثانية، وهي طور الملك والحضارة، موصولة بالشكل الثاني من أشكال الدول، وهو ما يُعبّر عنه بدولة القوة، والتي غالبا ما تكون نتيجة الاعتداءات الخارجية، خصوصا إذا عجزت السلطة القائمة في المجتمع عن ردّ العدوان؛ فهذه الدولة تكتسب شرعيتها من خلال قدرتها في الأوقات العصيبة على التصدي للعدوان الخارجي وإعادة الأمور في الداخل إلى نصابها.

في حين أنّ المرحلة الثالثة، وهي طور الاضمحلال، مرتبطة بالشكل الثالث من أشكال الدول، وهو ما يُعبّر عنه بدولة المال والثروة، التي تنشأ في ظلّ حقب التراخي والانفلات والتردد، إذ تصل إلى السلطة في المجتمع عُصبة من الأثرياء عن طريق رشوة المتنفّذين واستخدام المرتزقة، وما أشبه أمسنا بيومنا في الكثير من الأقطار العربية والإسلامية.

والملاحظ أنّ دولة الدعوة الدينية ذات شرعية داخلية، مستمدة من الدين مباشرة، بينما دولة القوة ذات شرعية خارجية نسبيا، لذلك يرى ابن خلدون أنّ الدولة الأولى أثبت وأطول عمرا، وتسقط عندما تعجز أو تحيد عن تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها على نحو تطبيق الشريعة، ونشر الدعوة، ومنع الفتنة، وحماية الدار. بينما تكون دولة القوة أقلّ ثباتا، وتسقط عندما تعجز عن ربط نفسها أو سلطتها بدين المجتمع أو عُرْفه العام. في

52- للتوسع، انظر، ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص 213

حين دولة المال والثروة، هي ذات شرعية مالية وقاعدة اجتماعية معينة، تنشأ إذا توفرت الظروف لنشأتها من ثروة ومرترقة وفساد مالي وسياسي ورشوة، وتنتهي بانتهار تلك الأسباب.

وإن قال مؤلف "ديوان المبتدأ والخبر" بهذه الأشكال الثلاثة للدولة، فإننا نعتقد أن الرجل يرى أيًا كان نوع الدولة، فإنها تقوم على عصبية قبلية أو عشائرية، ولعلنا نجد صدى لهذا التوجه إلى يومنا هذا في الكثير من الإمارات والممالك والدول العربية والإسلامية التي تُحيل في اسمها على نشأتها وبُناتها على غرار آل سعود، وأتاتورك والأدارسة ونحو ذلك، ثم تنمو فتكون مُلكاً، ثم تشيخ وتسقط.

لكن لا يمكن أن نقبل هذا الرأي مُسلماً، لأن ابن خلدون ينقض الفكرة القائلة بأن الدين هو أصل الدولة للمجتمعات كلّها، وإنما الأصل الحقيقي لها عنده هو طبيعة الحياة العمرانية والاجتماعية نفسها، سواء كانت هذه المجتمعات لها دين أم ليس لها دين إذ أن "الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"⁵³.

لقد أثار ابن خلدون طيلة حياته وفي الأزمنة التي أعقبها إلى لحظتنا التاريخية الراهنة، الكثير من الجدل واللغظ، فاختلقت المواقف إلى حد التناقض أحياناً، ولعل ذلك دليل على عبقرية الرجل لما تميز به من أسلوب وسطي معتدل، يُوفّق بين عمق الأصالة ومقتضيات الزمان وتغيّراته، فكر أصيل ارتبط بمشاغل عصره، وانبثق من خصوصيات مجتمعه ورصيده الحضاري والتاريخي.

لذا وجب علينا أن ننظر في "ديوان المبتدأ والخبر" باعتباره نصّاً مفتوحاً قابلاً للشرح والتحليل والتفكيك والتعليق والنقد، حتى يخلص من الوثوقية والتمجيدية، ولا يكون ذلك في اعتقادنا إلا بالنظر بإمعان وتفحص في النصّ الخلدوني، علنا نستخلص منه العلل والأسباب التي أضعفتنا فأقعدتنا وأوقفنا زماً طويلاً عن النهوض، فوقعنا في محنة التمزيق والفتن والنفاق بمختلف أشكاله.

وجب أن نقرأ تاريخنا قراءة نقدية، حتى نتعلم من كافة جوانبه قراءة وتفسيراً وكتابة وعظة واعتباراً، قراءة تجانب المنافحة وجلد الذات، وجب أن نعيد قراءة تاريخنا في ضوء التطورات العامة، والتحديات المستجدة، والتطلعات الراهنة، والسياسات العالمية التي لا يروق لها أن يلتئم شمل العرب والمسلمين، لذا نحن في حاجة إلى التاريخ، وعلم الاجتماع، وكل العلوم الأخرى لمعرفة لحظتنا التاريخية.

53- ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص ص 55-56

وتقديرًا لهذه العلامة الفارقة في تاريخنا، واحترامًا لهذه القامة العلمية التي هي عبارة عن جمع في صيغة مفرد، نال ابن خلدون لقب علامة الشرق والغرب، ونظرًا إلى هذه الخطوة، فإننا نقترح:

- إدراج مؤلفاته في مناهج التدريس والدراسة في مختلف الجامعات العربية والإسلامية، إذ من المفارقات أنه يُدرّس ويُدرّس في الجامعات الغربية والأجنبية، ولا يُدرّج في مؤسساتنا التعليمية.

- إحداث مدرج أو قاعة ندوات ومحاضرات يطلق عليها اسم ابن خلدون في كل الجامعات العربية والإسلامية، والغربية والأوروبية، اقتداءً بما نسلكه في جامعاتنا وكلياتنا ومعاهدنا العليا، حيث نحتمي بشخصيات أجنبية على غرار قاعة فيكتور هوجو (Victor Hugo) ومدرج ميشيل فوكو (Michel Foucault) ومكتبة بول ريكور (Paul Ricoeur) ورواق جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) وقسم جون لوك (John Locke).

- وضع استراتيجية عملية لتأليف المعجم الخلدوني، وهو معجم مفهرس لألفاظ ومفاهيم ومصطلحات حوتها المقدمة، يسهم فيه لفيف من الباحثين والمختصين، ويهدف أساسًا إلى تحديد المصطلح الخلدوني وشرحه ومقارنته بالمفاهيم الأخرى في الاجتماع والتاريخ والدولة والدين والمقاربات اللغوية ونحو ذلك.

- تنظيم مسابقة دولية يتوّج فيها أفضل الأعمال التي كُتبت حول شخصية ابن خلدون وأثاره.

ختامًا، نعتقد أنّ ما انتبه إليه ابن خلدون لم نقصد به تاريخيا وسياسيا وسوسولوجيا ودينيا؛ فالرجل انطلق من القاعدة بدل القمة، ومن المجتمع بدل السلطة، ومن سير أغوار الواقع عوض التنظير والخطابة، هذا لم نعتبر به بعد، خصوصا ونحن نمرّ بلحظة تاريخية فارقة وحاسمة جدا، وفي تقديرنا أنّ تاريخنا العربي والإسلامي كان وما زال يعتني عناية فائقة بتاريخ الدول وتاريخ الحكّام وأفعالهم ومآثرهم، ويقتصر على أحوال السّلطة والعرش والحاشية، مغفلا حياة الشعوب وعذابات الناس وأحوالهم وثقافتهم ومشاكلهم، في حين حان الوقت لتجاوز ذلك، ولنعبد طريقنا بأنفسنا من أجل التعلّم لا التأمّل.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com