ابن خلدون فيلسوف حضارة - ولفلسفته أصول إسلامية

د. عبدالرازق حجاج(*)

موضوع دراستنا هذه هو إظهار أن ابن خلدون ليس فيلسوف اجتماع ، كما أنه ليس فيلسوف تاريخ بالمعنى الضيق الذى قد ينصرف إلى مجرد عناية الفيلسوف بوضع مناهج للمؤرخين أو إلى أنظار جزئية عن التاريخ ، وانما هو فيلسوف تاريخ يعنى بالحضارة : نشأتها وقيامها وسقوطها ... دواعى الحرب وما يحقق السلام ، ما يهددها داخليا وخارجيا ، وما يحفظها أو يبقيها فى حالة تشرنق ، حسب تعبير ارنولد توينبى فيلسوف التاريخ والحضارة الذى لم يُخفِ إعجابه بابن خلدون . بهذا المعنى ترتفع قامة ابن خلدون فيلسوف تاريخ وحضارة فذ ومؤسس .

١ - خصصت الصفحات الأولى من هذه الدراسة لبيان معنى التاريخ ومعنى فلسفة التاريخ ، بادئين من اللغة العربية ومن القرآن الكريم ، ومنتهين إلى إغفال بعض الكاتبين عن مادة (تاريخ) لدور فلسفة خلدون التأسيسى والمقيم القواعد لمن جاء بعده من فلاسفة تاريخ فى الغرب .

٢ - اتجهت إلى تأكيد البعد الشمولى لدى ابن خلدون والذى يجعله فيلسوف حضارة ، وهذا أقرب إلى الصواب من قولنا إنه عالم اجتماع ، فتفكيره فى علم العمران يقوم على فهم للحضارة بمعناها المركب والشمولى ، وعلى ربط الماضى بالحاضر ، والتاريخ عنده تاريخ حضارات ، وليس تاريخ معارك أو انتصارات .

٣ - قمت ببيان تأثر ابن خلدون فى فلسفته بأحكام القرآن الكريم ، معتمدا على المنهج النصى الذى يقدم النصوص - نصوص ابن خلدون وآيات الكتاب الحكيم أمام عينى القارئ .

(*) مدرس الفلسفة ، كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادى.

ما معنى التاريخ ؟

لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة التاريخ قبل أن نشير إلى معنى التاريخ نفسه ، ولا ينبغى أن نغفل أن محاولة فهم معنى التاريخ هى نفسها محاولة فلسفية ، فإذا استثنينا (معنى التاريخ فى اللغة) بقى كل ما نسميه معنى اصطلاحيا أو معنى التاريخ فى الاصطلاح ، بقى متسما بسمة التفلسف ، من حيث أن الفلسفة أو بالأحرى فعل التفلسف كدح دائم نحو المعنى : معنى الحرية .. معنى الحياة .. معنى التاريخ .. الخ .

معنى التاريخ فى اللغة العربية : تحدث السخاوى فى كتابه (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، عن هذا الأمر ، فقال : التاريخ فى اللغة : الإعلام بالوقت ، يقال : أرخت الكتاب وورخته ، أى بينت وقت كتابته . ويسوق ما ذكره الجوهرى فى كتابه " الصحاح " تأييدا لفهمه . قال الجوهرى (التاريخ تعريف الوقت ، والتوريخ مثله : يقال : أرخت وورخت ، وقيل اشتقاقه من الإرخ يعنى بفتح الهمزة وكسرها وهو صغار الأنثى من بقر الوحش ، لأنه شئ حدث كما حدث الولد)[١] .

ولنتجه إلى (لسان العرب) لابن منظور ، يقول فى ماده أ ر خ (التأريخ : تعريف الوقت ، والتوريخ مثله)[٢] .

التاريخ فى القرآن الكريم :

للتاريخ فى الاصطلاح تعاريف مختلفة أقصرها وأسهلها ، "حكاية الحوادث الماضية" والتاريخ بمعناه المقصود - دائما مقصور على جماعات معينة من البشر ، تلك الجماعات التى استطاعت فى أحد أدوار حياتها أن تؤدى رسالة ما فى هذا العالم[٣].

ويرى ابن خلدون أنه لم يُسبَق إلى علم التاريخ ، يقول (إنه علم مستنبط النشأة ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة)[٤].

فما مدى صحة حكمه هذا ؟ أحسبه كان يقصد بعلم التاريخ التاريخ الدقيق المنهجى ، وهو محق فى أنه لم يسبق إلى هذا النوع من العلم ، وإدراكه لجدة هذا العلم بتلك الصفة على يديه جعله يضع

مقدمة هى فى الحقيقة مقدمة فى المنهج الذى يجب أن يراعيه المشتغلون بعلم التاريخ .

أما الوعى بالتاريخ فقد بدأ منذ معرفة الكتابة ، كان الإنسان شاعرا بذاته وبتميزه عن الحيوان ومدركا لما هو ماض وحاضر ومستقبل حتى على مستوى الساعات واللحظات التى تمر عليه ، فلا يستطيع إرجاع ما مضى منها ، فلما عرف الكتابة عبر عن وعى بالزمان بتسجيل ما يمر عليه من أحداث وما ينجزه من إبداعات .

هنالك أعمل قدرته العقلية على التذكر ولعله فى فترة لاحقة أراد (للتوقع) والشعور بالمستقبل واستشرافه أن يخدم هذا التذكر ، ثم حدث أن اختلط التاريخ بمعنى الوعى الدقيق بالأحداث .. اختلط بالأسطورة وبالأديان والملل والتصورات الشخصية ، كان ذلك لدى اليونان والرومان ولدى المصرى القديم .

ثم سطعت أنوار الإسلام على سطح الكرة الأرضية ، فأعلى من شأن العلم ، ووجه الأنظار إلى دراسة الطبيعة والتفكر فى مخلوقات الله ، كما وجه العقول إلى دراسة الماضى والاعتبار بأحواله وأحداثه لفهم متطلب الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر .

عبر القرآن الكريم عن التاريخ بأيام الله ، وجعله مصدرا من مصادر العلم ، ومن تعاليمه أن الأمم والأقوام تحاسب بطريقين : انفراديا واجتماعيا ، وأنها تعاقب على سوء أعمالها فى هذه الدنيا ، واستشهد القرآن على ذلك بحوادث كثيرة من التاريخ ، كما أن القرآن حث قراءه على أن يفكروا فى أحوال الإنسان الحالية والماضية : (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور ، وذكرهم بأيام الله ، إن فى ذلك لآيات لكل صبار شكور) سورة إبراهيم آيه ٥ .

(قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) آل عمران ١٣٧ .

(إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس) آل عمران ١٤٠ (ولكل أمةٍ أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ٣٤ الأعراف.

والآية الأخيرة - فيما يعبر الشاعر الفيلسوف محمد إقبال- مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد، وهى فى صيغتها البالغة الإيجاز توحى إمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية، وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخى يكون على ضلال مبين، والمذهب التاريخى الذى يشير إليه محمد إقبال هو مذهب الحتمية التاريخية، ثم يستطرد فيؤكد تأثر ابن خلدون بالقرآن الكريم، فيقول (الحقيقة أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه مؤلفها من القرآن الكريم، بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير حتى فى أحكامه على الأخلاق والطبائع[٥].

وردت فى القرآن الكريم كلمات مهمة لموضوعنا: القصص. الخبر. النبأ. القرن. الأجل.

القصة مشتقة من (القص)-وهو تتبع الأثر[٦]، قال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أى تتعبى آثاره... على ما انتهى اليه أمره ومن هذا قولهم: قص الأثر أى نظر فيه، واقتفى آثاره وشواهده. يقال: خرجت فى إثر فلان قصصا، وفى القرآن الكريم (فارتدا على آثارهما قصصا) والقصص القرآنى هو القصص الحق، إخبار من الحق سبحانه وتعالى بحقائق ووقائع حدثت، لنا منها عبرة وفائدة فى معاشنا ومآلنا، فهى قصص حق بكل معانى الحق. وقد وردت صيغة (قص) فى القرآن مرات عدة:

(إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله) آل عمران٦٢.
(إنْ الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاعلين) الأنعام ٥٧.
(نحن نقص عليك أحسن القصص) يوسف٣.
(ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) من الآية ٧٨ غافر.
(تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها...) من الآية ١٠١ الأعراف.
(فأقصص القصصَ لعلهم يتفكرون) الأعراف ١٧٦.
(وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك) هود ١٢٠.

ما كانت تلك الآيات لتمر على مسامع ابن خلدون ومن سبقوه من الصحابة والتابعين بغير أن تستوقفهم معانى الحق والتفرقة بينه وبين الباطل ، وأن فائدة القصص القرآنى تقع فى التفكر والتثبت وأخذ العبرة .(لقد كان فى قصصِهم عبرةٌ لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) ١١١ يوسف .

وإذا كان النبأ يحمل معنى الخبر فالملاحظ فى القرآن الكريم أن النبأ للإخبار بأحداث مضى بها الزمن بعيدا واندثرت ملامحها الحية مثلما يظهر من قوله تعالى (ذلك من أنباءِ القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد) هود ١٠٠

(تلك من أنباء الغيبِ نوحيها إليكَ ما كنتَ تعلمُها أنتَ ولا قومُك من قبل هذا) هود ٤٩ .

أما الخبر فللوقائع القريبة العهد بالوقوع أى التى لا تزال مشاهدة قائمة ماثلة للعيان ، يقول الحق سبحانه (ولنبلونكم حتى نعلمَ المجاهدين منكم والصابرين ونبلوَ أخباركم) محمد ٣١ كذلك تدل كلمة النبأ دلالة أقوى على ما هو غيب ، والنبأ الخبر الذى له شأن ، يقول الفخر الرازى عن قوله تعالى : " من سبأ بنبأ " من محاسن الكلام الذى يتعلق باللفظ ، وشرط حسنه صحة المعنى ، ولقد جاء هاهنا زائدا على الصحة ، فحسن لفظا ومعنى ، ألا ترى أنه لو وضع مكان (بنبأ) (بخبر) لكان المعنى صحيحا ، ولكن لفظ النبأ أولى لما فيه من الزيادة التى يطابقها وصف الحال[٧] .

روى ابن جرير بسند عن المسعودى عن عوف بن عبد الله قال : مل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله حدثنا فوق الحديث ودون القرآن - يعنون القصص - فأنزل الله عز وجل : (الر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن ...) فأرادوا الحديث فدلهم على أحسن الحديث ، وأرادوا القصص فدلهم على أحسن القصص [٨] .

التاريخ وفلسفة التاريخ فى دائرة المعارف البريطانية ولدى بعض المفكر الأوربيين :

أما دائرة المعارف البريطانية فتشير إلى استخدام اصطلاح : التاريخ History فى معنيين مختلفين تماما ، أولهما : الأحداث والأفعال التى تشكل كلتاهما الماضى الانسانى ، ثانيهما : الأوصاف التى نعطيها لهذا الماضى ، وأنماط البحث التى نصل بها ، ونقيم عليها، هذه الأوصاف أو الأحكام(٩) .

[سوف نتبين التداخل بين هذا المعنى الثانى وبين فلسفة التاريخ]

كان التاريخ عند اليونان والرومان ممتزجا بالأدب والشعر والتفسيرات المليئة بالذاتية .

ثم انتقل إلى تفسير التاريخ بالعناية الإلهية وتقديم تصورات دينية عن التاريخ .

وفى العصور الحديثة - هكذا يتحدث كاتب مادة التاريخ فى الموسوعة البريطانية - اتجه المؤرخون بصفة أساسية إلى إقامة سجل دقيق للنشاطات الإنسانية ، وتقديم فهم عميق لها ، وهذا المفهوم لمهمة المؤرخين حديث النشأة ، أنه يعود إلى نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر حيث قيام (التاريخ العلمى على يد مؤرخين محترفين) .

لقد ظهر من منظور جديد للخبرة الإنسانية ، واتجاه إلى اعتقاد أن دراسة التاريخ نوع طبيعى حتمى من النشاط الإنسانى .

أما قبل نهايات القرن الثامن عشر ، فلم يكن للكتابة التاريخية موقع ثقل فى أية حضارة ، لم يكن للتاريخ مطلقا دور مهم فى التعليم النظامى ، ولم يقم زعم بأنه يستطيع تفسير الحياة الإنسانية ككل ، فقد كانت هذه المهمة ملقاة على عاتق الدين والفلسفة وأحيانا تترك للشعر ولأشكال أخرى من الأدب الخيالى(١٠) .

واضح أن كاتب هذه المادة فى الموسوعة البريطانية لم يلتفت إلى ما هو مسلم به وتناولته كتب تاريخ الحضارات من اتصال بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية فى العصور الحديثة ، لم يلتفت إلى أن كتب التاريخ والطبقات الشهيرة قد ترجمت (١١) لم يذكر تأثير مقدمة ابن خلدون على فلسفات التاريخ فى الغرب ، ومما يؤكد أن

لديه . اتجاه فصل الغرب وعزله عن الحضارات السابقة، أنه يضع عنوانا مستقلا للتاريخ عند العرب يذكر فيه أن ابن خلدون هو المؤرخ العربي الأكبر وواحد من أكبر المفكرين ذوى البصيرة النافذة فى علم الكتابة التاريخية فى أى مكان وزمان .

وقد قال توينبى عن المقدمة - إنها أكبر عمل من نوعه استطاع عقل أن يبدعه (١٢) .

ونتساءل : كيف إذن لم يكن للكتابة التاريخية موقع ثقل فى أية حضارة قبل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؟ أم هى عادة عزل الغرب وجعل العلم فى العصور الحديثة حدثا فريدا فيه ليست له سوابق - كما ذكر كارل جاسبرز مثلا فى كتابه (أصل التاريخ وهدفه) ؟ !

فماذا عن فلسفة التاريخ :

مرة أخرى يخطئ كاتب مادة (تاريخ) فى الموسوعة البريطانية ، فهو يذكر فى مادة فلسفة تاريخ أنها تشير إلى معنيين أولهما يقصد به قيام نظريات تأملية فى التاريخ ككل ، أما المعنى الثانى الذى تعرف به فلسفة التاريخ على أنها عمل نقدى أو تحليلى فلم يظهر إلا أثناء القرن العشرين .

كذلك يرى (ولش) - وهو مؤرخ إنجليزى ويعنى بالتأريخ لفلسفة التاريخ أن المسألة الخاصة بمن هو صاحب الفضل فى اختراع فلسفة التاريخ من المسائل المختلف عليها ، فهناك ما يؤيد نسبة ذلك إلى الفيلسوف الإيطالى فيكو (١٦٦٨ ، ١٧٤٥) بالرغم من عدم التنبه إلى مؤلفاته عند ظهورها ، وقد يذهب البعض بعيدا إلى مؤلفات القديس أوغسطين أو إلى بعض أجزاء من العهد القديم .

ويذهب هو (ولش) إلى أن فلسفة التاريخ قد عرفت لأول مرة كموضوع منفصل مستقل فى الفترة التى بدأت بنشر الجزء الأول من كتاب هردر (أفكار للتاريخ الفلسفى للإنسانية) وانتهت بعد فترة وجيزة بظهور كتاب هيجل (محاضرات فى فلسفة التاريخ ١٨٣٧).

والتفت الإنجليز إلى فلسفة التاريخ كما مارسها هؤلاء الكتاب - والحديث لوولش - بعين الريبة والحذر لأنها كانت تعنى

المعالجة التأملية للتاريخ بأكمله ، هى معالجة فيما يقول وولـــش كـــان يؤمل لها أن تؤدى إلى كشف سر التاريخ مرة واحدة والى الأبد !

ودراسة التاريخ فى هذه الحقبة كانت إلى حد كبير مسألة تأمليـــة ميتافيزيقية ، فهدفها هو فهم سير التاريخ ككل ، وذلك لإثبات أن للتاريخ وحدة ، ويمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظـــاهرة ، وإذا استطعنا فهم الخطة أمكننا إلقاء ضوء على تفاصيل سير الوقائع ، كذلـــك نعرف أن التاريخ يتبع طريقة تتفق مع العقل . ولكى يثبت أنصـــار هـــذا الرأى أن للتاريخ هدفا فإنهم أظهروا الخصائص المعتادة للميتـــافيزيقيين التأمليين ، وهى جرأة التخيـــل ، وخصوبـــة الفـــروض ، والحماســـة للوحدة ، وهى حماسة لم تتورع عن إحداث أذى لبعض الوقـــائع التـــى صنفت كحقائق تجريبية فقط وقد ادعى هـــؤلاء الميتـــافيزيقيون أنـــهم يستخدمون بصيرتهم فى تفهم باطن التاريخ ، وأن تاريخهم أكثر عمقـــا وقيمة من التاريخ الذى قد يكتبه المؤرخون العـــاملون ، خـــذ وحـــدة البصيرة عند هيجل مثلا ، وهو يعد أعظم هؤلاء الكتاب ، فهو لم يعتمـــد على دراسة الأدلة التاريخية ، ولم يكن فارسا مبرزا فى معرفة الوقـــائع التاريخية ، كما يدعى فى بعض الأحيان بل خضعت دراسته لاعتبـــارات فلسفية فقط[١٣] . انتهى

نفور الروح التجريبية لدى الانجليز من فلســـفات التـــاريخ ذات الطابع التأملى أو قل من فلسفة التاريخ بـــإطلاق أمـــر وارد ومتوقـــع ، فها هو برتراندرسل ينقد الاتجاه الكلى أو النـــزعة الكلية الهيجلية فـــى فلسفة التاريخ، ويذكر مساوءها فيقول ساخرا (إن لمسار الزمن علاقـــة وثيقة بعملية الجدل المنطقية الخالصة . فالتاريخ الإنسانى فى الواقع قـــد تقدم خلال مقولات ، من الوجود الخالص فى الصين – الذى لـــم يعلـــم عنه هيجل شيئا اللهم إلا أنه كان، إلى الفكرة المطلقة التى يلـــوح أنـــها أوشكت أن تتحقق إن لم تكن تحققت تماما فى الدولة البروسية . لقـــد كانت قضية مثيرة للشغف ، ألا وهى إعطاء الوحدة والمعنـــى لـــدورات الشئون الإنسانية ، وشأنها شأن النظريات الأخرى اقتضت لكـــى تغـــدو معقولة بعض التشويه للوقائع وقدرا ملحوظا من الجـــهل ، ولقـــد كـــان هيجل يمتلك هاتين الصفتين معا شأنه شأن ماركس بعده) [١٤] .

ونحن نجد لدى رسل تأصيلا لهذا الموقـــف فـــى نظريتـــه عـــن المعرفة فموقفه من فلسفة التاريخ التأملية أو الكلية منبثق عـــن أصـــل (ايستمولوجى) أو معرفى ، يقول فى كتابه (علمنا بالعالم الخـــارجى) :

"إن لاتجاهى – الذرية المنطقية – نفس نوع الإنجاز الذى حققه جاليليو فى مجال الفيزياء : إحلال نتائج قابلة للتحقق وجزئية محل تعميمات ضخمة لا تخضع للفحص ولا تستجيب للخيال ، ويرى أن المشكلات الفلسفية الأصلية مشكلات منطقية[١٥] .

لكن الفلسفات التأملية فى التاريخ ونقصد بها تلك الفلسفات التى تعتمد على وقائع أقل وتصورات أكثر لا تقتصر على الفلسفات الكلية التى تقوم على تعميمات تختزل التاريخ فى حقب ذات عدد محدود ، وإنما يدخل فيها أيضا فلسفات وجودية مثل فلسفة جاسبرز فى التاريخ ، وفلسفات أخرى مثل فلسفة شبينجلر ... جاسبرز يختار من التاريخ الفترة من ٨٠٠ إلى ٢٠٠ ق.م ويركز على ما حدث فى هذه الفترة من إبداعات روحية فى الهند والصين وفارس وبلاد اليونان وفلسطين (الأنبياء العبرانيين) ، ويعدها فترة روحية محورية للتاريخ العالمى كله ، ثم يرى أن ما قبلها كان حضارات مادية جامدة ، وما بعدها لا أهمية له حتى ظهر العلم الغربى حدثا فريدا بلا سوابق ، وإنما ساعدت على ظهوره صفات خاصة بالغرب! هذه نظرة كلية تفتقد إلى روح المنهج التجريبى الذى قدمه العرب والمسلمون ثمرة ناضجة إلى الغرب ، وتمتلك قدرا كبيرا من التعصب والانحياز ، أما شبينجلر فقد حكم بحتمية سقوط الحضارة الغربية انطلاقا من فرضية نظرية لا تؤيدها وقائع فالحضارات عنده تمر بمراحل أعلاها مرحلة الثقافة وهى مرحلة الشباب والنضج والاكتمال حيث الإبداعات الروحية الراقية ، ثم تسير الحضارة نحو السقوط كلما اتجهت نحو الإنشاءات المادية وغفلت عن الإبداع ...[١٦] .

إلى جانب هذه التأملات المفرطة فى التأمل فى الفكر الغربى تجد أمامك المؤرخ الإنجليزى الكبير توينبى ، يجمع بين الجانب التجريبى بكل ما فيه من دقة وصبر على جمع المعطيات والجانب التأملى خارجا به من المعطيات نفسها وممثلا فى نظرية (التحدى والاستجابة) ، تجد عنده الماضى فى رحابته لا فى ضيق النظرات الكلية ، وتجد نظرية التحدى والاستجابة نظرية غير مشدودة على حبل من صلب ، وإنما هى نظرية مفتوحة تخترقها أفكار أخرى مثل فكرة تشرنق الحضارات والملل العالمية والتفاؤل والاعتقاد فى قدرة الإنسانية على تجاوز الحروب العالمية وقدرة الغرب على الاحتفاظ بحضارته .

لقد قرأ توينبى مقدمة ابن خلدون وتأثر بها فى منهجيتها ، لكنه لم يتبعه فى حتميته ، وهذا منطقى فحتمية السقوط عند ابن خلدون هى حتمية سقوط وهلاك ودمار المفسدين وهو فى هذه النقطة كما هو فى كثير غيرها متأثر بأحكام القرآن الكريم ، إنما ندهش لحتمية سقوط الحضارة الغربية ونعيد السؤال : على أى أساس بنى شبينجلر رأيه اليقينى هذا فى تدهور حضارة الغرب الحالية ؟ ونوافق على الحكم بأن نظرية شبينجلر فى دورات الحضارة تبعد كل البعد عن الروح العلمية الصحيحة ، فقوله بالدورات المقفلة ، التى تتبع كل منها مسارا يوازى الأخرى بالضبط - هذا القول ينطوى بلا شك على الاعتقاد بنوع من الحتمية الخفية التى تتحكم فى سير التاريخ ، دون أن نعرف مصدرها الحقيقى(١٧) .

الحق أن تأملية شبينجلر فى ابتعادها عن المنهج العلمى وعن الاحتكام إلى الوقائع تنافس تأملية هيجل ، وتشبيه شبينجلر للحضارات بالكائن الحى وتطوره من الطفولة إلى الموت إنما ينطوى على إغفال لخصوصية الإنسان وتاريخيته وقدراته غير الممكن الحكم عليها مسبقا .

المعنى الشمولى للحضارة :

اختلف المفكرون فى طريقة استخدامهم لكلمتى حضارة وثقافة وتابع الكاتبون باللغة العربية والمترجمون المؤلفين الأوربيين فى اختلافاتهم ، ويرجع الاختلاف وتعدد التعريفات فى رأيى إلى أن كلمة **civilization** تُترجم على أنها الحضارة وكلمة **culture** تترجم (الثقافة) ، وفى معجم العلوم الاجتماعية تشير كلمة **culture** إلى الأفكار والمبتدعات الإنسانية المتعلقة بالأساطير والدين ، والفن والأدب ، أما كلمة **civilization** فتشير إلى المبتدعات الإنشائية المتعلقة بمجال العلوم المادية والتكنولوجيا ، وهناك تعريفات أخرى إلا أنها جميعا تصب فى مسار واحد : الثقافة إبداع إنسانى خالص أو هى الجانب الروحى العقلى ، أما الحضارة فهى ما يقوم به الإنسان على مسطح البيئة من إنجازات وإنشاءات مادية معمارية وتقنية .

إذا نظرنا إلى اللفظ الأوربى الذى يترجم إلى كلمة (حضارة) عادة ، وجدناه **civilization** وهى ترتد إلى اشتقاقات كلمة **city** (المدينة) مقابلا للريف **urban** فلا خطأ أساسا فى ترجمة **civilization** إلى (حضارة) لأن كلمة (حضارة) ترتد إلى مادة ح ض ر أى أقام واستقر وأنشأ عمرانا وشيد نظما اجتماعية وزراعية وصناعية ، ولا يتم كل هذا إلا بالحضور والاستقرار وترك حال البداوة ، وتلك تعنى التنقل طلبا للكلأ والعشب والماء للرعى وحفظ الحياة ، أى أن المستوى البيولوجى هو العامل فى حال البداوة ، وعامل الإبداع الذى يغير شكل البيئة هو الاستقرار والحضور أو التحضر . لا خطأ فى كلمة حضارة فى حد ذاتها ترجمة لكلمة **civilization** ، لكن مشكلة تنشأ فور النظر إلى العلاقة التبادلية بين الثقافة أو الإبداعات الروحية وبين الإنشاءات المادية أو المدنية ، تلك العلاقة التى لا يمكن إنكارها أو التغافل عنها ، مشكلة تنشأ عند النظر إلى ما تصل إليه الثقافة من درجة رقى عالية ، وعندما نلاحظ أن حصر الثقافة فى الميادين والمجالات الروحية كالدين والأدب والفن والغايات الأخلاقية العليا وحصر الحضارة فى المظاهر المادية والميكانيكية بالمعنى الذى ساد عند العلماء الألمان وعلى رأسهم الفردفيبر ، لم يؤد إلى أكثر من تقديم فهم سكونى ، انعزالى ، لا يساعد على تحقيق وعى تاريخى حضارى مسؤول ، ذلك لأن الحضارة المادية والحضارة اللامادية هما الوجهان الحقيقيان لعملية التقدم البشرى منذ العصور الحجرية الأولى(١٨) .

إزاء هذه المشكلة مست الحاجة إلى كلمة ثالثة ، لم تجد العقلية الغربية أمامها إلا الكلمتين **civilization** و **culture** لكن الأمر بحاجة إلى لفظ يدل على المركب من الروحى والمادى فى زمان ومكان معين فراح الكاتب الأوربى يستعمل للدلالة على هذا المركب كلمة **civilization** حينا و كلمة **culture** حينا آخر .

وهذا واضح عند توينى وشبينجلر وهو نفسه ما جاء فى موسوعة لاروس .

فالحضارة عند توينى أصغر وحدة للدراسة التاريخية ، وليس هناك ما هو أصغر منها(١٩) .

فإذا كان العالم مكونا من عشرات الدول والشعوب حسب التقسيمات السياسية فان توينى حسب المركب من كل ما هو إبداعات روحية ومادية وحسب فهمه المشار إليه توا يجعل الحضارات إحدى وعشرين حضارة .

كذلك وجدنا شبينجلر يقصد هذا المركب وهو يتحدث عن الحضارات وان كان الظاهر أنه يعنى بالحضارة الإبداعات الثقافية الروحية طرفا مقابل للإنشاءات المادية ، إذ لا يمكن الفصل داخل الحضارة العربية أو الحضارة الغربية أو أية حضارة أخرى بين طرفى الإبداعات الثقافية وطرف الإنشاءات المادية .

وفى موسوعة لاروس المجلد الثالث يذكر أن الحضارة هى مجموعة السمات الخاصة بالحياة الفكرية والفنية والخلقية والمادية والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما . وتضيف الموسوعة أن الحضارة هى موضوع فلسفة التاريخ وإنما يحتاج الأمر دائما إلى وعى القارئ ويقظته وانتباهه ليتبين ما إذا كان هذا الكاتب الأوربى أو ذاك يستعمل كلمة **culture** أو حتى كلمة **civilization** ويقصد بها الجانب الروحى أو الإبداعات الثقافية وحدها أم يقصد المركب من الروحى والمادى ويبدو أنه قد شاع فى عصرنا استخدام كلمة حضارة بمعنى الجانب الثقافى . لقد وجدنا مقولة (صراع الحضارات) عند المفكر الامريكى صموئيل هينجتون وهو يقصد صراع الثقافات والقيم خاصة القيم الدينية ويجعل الغرب فى هذا الصراع طرفا والثقافة الصينية والإسلامية والأرثوذكسية طرفا آخر[٢٠] .

لكن ما يجب التأكيد عليه هو انعكاس المادى على الروحى والروحى على المادى ، فلا تقف الثقافة والقيم الروحية بمعزل عن الإنشاءات المادية بل إنها تؤثر عليها ، وكذلك تعود الإنشاءات المادية التقنية فتؤثر على القيم الثقافية .

فلزم لنا ونحن نفكر فى هذه الموضوعات وبهذه الطريقة وفى لغتنا العربية أن نجعل كلمة ثقافة للإبداعات الروحية وكلمة مدنية للإنشاءات المادية وكلمة حضارة للمركب منهما .

هناك أمر آخر : كان التاريخ يعنى الماضى ، فإلى حين قريب كان الناس يعتقدون أن التاريخ هو علم الماضى ، وأن موضوعه هو

دراسة ما مضى وفات من الأحداث ، كقيام الدول وتعاقب الملوك على عرشها ثم سقوطها وقيام غيرها ، والحروب والغارات والهجرات ، وسير من عظماء البشر وقادة الناس ثم تطورت دراسة التاريخ من أيام هيرودوت وتوكيديد تطورا بعيد المدى فى العصور الحديثة فاتسع مجاله وأصبح يدرس التجربة الانسانية على الأرض دراسة شاملة ، واستوعب الماضى والحاضر والمستقبل[٢١] .

ولا شك أن ابن خلدون هو رائد هذا الاتجاه ... اتجاه دراسة التاريخ على أنه فلسفة حضارة بالمعنى المركب الشمولى الذى يستوعب الجوانب المادية والروحية معا ، حقيقة هو نفسه يستعمل كلمة حضارة للدلالة على مرحلة بعينها هى مرحلة الترف والانحلال وترك الجهاد والاستعداد للدفاع ، لكنه بالمعنى الذى نقصده : المعنى الشمولى الذى يستوعب كل مراحل الدولة وكل أطوارها ، ويشمل كل جوانب الحياة فيلسوف حضارة ، نراه فى مقدمته لا يترك شيئا إلا وأدخله فى نظام العمران وقوانين الاجتماع .

ذلك المعنى نفسه قبس من آثار الإسلام ، لأن الإسلام قد علم أبناءه ألا يأخذوا الأمور قطعا منفصلة وجزرا منقطعة وإنما يربطون كل الأمور برباط منهج التوحيد هذا المعنى الذى يستوعب الاقتصاد والسياسة والعصبية وقيام الدول وسقوطها والعلوم والفنون والقوى الروحية والإنشاءات المادية التقنية هو ما نقصده بقولنا المنهج فى فلسفة الحضارة عند ابن خلدون .

خذ مثلا ما يذكره من حديث نجد فيه نظرية فى قيام الحضارة وسقوطها ، ذلك فى فصل عنوانه (فى أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر ما دامت لهم العصبية) فى هذا الفصل يوضح ابن خلدون أن أمم (البداوة) تتنافس على الملك والغلب فيفوز بها منهم فريق يستبد بالأمر وينفرد بالترف والنعيم ، فإذا انحصر القيام بالدولة على نفر (انغمسوا فى النعيم وغرقوا فى بحر الترف والخصب ، واستعبدوا إخوانهم فى ذلك الجيل ، وانفقوهم فى وجوه الدولة ومذاهبها[٢٢] .

لكن الانغماس فى الترف (أو الحضارة عنده) يؤدى إلى الضعف والترهل وقلة الحمية فيتطلع إلى السلطان آخرون من أهل

البداوة وبغلبتهم يستولون على الأمر أو على المجد والشرف حسب تعبيره .

نقول إن تعبير (البداوة) عند ابن خلدون يشير إلى مراحل بداية أى مجتمع حيث يزداد عندهم الحافز لصد العدوان والتطلع إلى الاستقرار تطلعا قويا مستمرا ، أما (الحضارة) فيقصد بها الانغماس فى الترف، إذا سلمنا بهذا - وهو واضح من نصوصه - تبينا تأثيره على نظرية التحدى والاستجابة عند توينبى فالفكرة واحدة ، الارتخاء والترف والدعة عند ابن خلدون يقابله عند توينبى الاستجابة الفاشلة أما الاستجابة الناجحة عند توينبى فهى تأسيس الدولة والاتجاه إلى العمران عند ابن خلدون واستمرار التحدى عند توينبى وقوله بما يواجه الاستجابات الناجحة من تحديات جديدة وركون أهل الأستجابة الناجحة إلى الجمود والكسل وقلة المبادآت الفردية يقابلة عند ابن خلدون الاستسلام للترف والدعة واختفاء الحمية وروح المدافعة .

ولا يعنى التأثير والتأثر المطابقة فإنه تبقى لكل مفكر خصوصيته ونوع ثقافته الموجهة لبنية تفكيره .

أريد أن أخلص هنا إلى أن ابن خلدون فيلسوف حضارة ، وهذا أقرب إلى الصواب من قولنا إنه عالم اجتماع فتفكيره فى علم العمران يقوم على فهم للحضارة بمعناها المركب والشمولى وعلى ربط الماضى بالحاضر .

والتاريخ عنده تاريخ حضارات بالمعنى الشمولى الذى نلح عليه لفهم معنى أية حضارة ، تاريخ حضارات وليس تاريخ معارك أو انتصارات أفراد .

يقول (اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنايع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[٢٣] .

وهو يجعل العلم بقواعد السياسة - مثلا - أحد معارف كثيرة يشترط على المؤرخ أن يحصلها ، فإن لم يفعل وقع فى أغلاط ، ولننظر

فى النص التالى متوقفين عند نظرة ابن خلدون المنهجية العميقة والتى سبق بها توينبى – مثلا – وأعطاه منظار التعليل والربط والبحث عن أسباب قيام الدول والملل ، أو قل الحضارات : (فإذا لم يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، وأخلاق الأمم والبقاع والأعصار فى 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 ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ، ودواعى كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم [٢٤] .

ومما يدل على رسوخ قدم المعنى الشمولى للحضارة عند ابن خلدون ، وأن الأولى أن نقول عنه إنه فيلسوف حضارة أنه يعقد فصلا يجعل عنوانه (فصل فى أن رسوخ الصنائع فى الأمصار انما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها) والسبب فى ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان ، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صيغة ذلك وترسخ فى الأجيال ، وإذا استحكمت الصيغة عسر نزعها [٢٥].

لقد التفت غاستون بوتول إلى تعريف ابن خلدون : (حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم) وفهم منه بحق أنه يدل على شغل ابن خلدون الشاغل فى البحث عن تكوين الحضارة ، وفى محاولته أن يدرك الوجه الذى استطاعت بعض الزمر أن ترتقى به من حال التوحش ، الذى يمكن عده حالا أصلية لكل حياة اجتماعية ، إلى نظام أكثر تركيبا[٢٦] .

ونجد تأييدا من الدكتور طه حسين فيما نذهب إليه من أن فكر ابن خلدون فكر فلسفى فى التاريخ من منطلق حضارى ، فهو يرى (أن ابن خلدون لم يأت بعلم الاجتماع كما يدعى الكثيرون ، وإنما أتى بفلسفة فى الاجتماع ، ولم يرق لدرجة العلم) ، ويقول فى تدليله على ذلك (إن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ) وأن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو (روح القوانين) ولا يمكننا الزعم بأن(روح القوانين) كتاب فى علم الاجتماع بل هو مثل المقدمة مؤلف فلسفى [٢٧] .

(١) تأثر ابن خلدون فى فلسفته فى الحضارة بأحكام القرآن الكريم . (٢) دفع لأحكام مستشرقين :

حتمية سقوط المفسدين والمترفين :

لننظر فى عبارات ابن خلدون ونصوصه لنتبين إلى أى حد كان مقتفيا خطى القرآن الكريم .

يقول فى مقدمته (فإذا حصل الملك أقصوا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المبانى والمساكن والملابس ، فيبنون القصور ويجرون المياه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا ، ويؤثرون الراحة على المتاعب ، ويتأنقون فى أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ، ويألفون ذلك ، ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره، وهو خير الحاكمين)[٢٨] .

(... فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه ، ثم يزداد ذلك فى أجيالهم المتأخرة ، إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده ، وتمسهم الحاجة)[٢٩] (ويتفاخرون فى ذلك ، ويفاخرون فيه غيرهم ، من الأمم ... ويناغى - أى يبارى - خلفهم فى ذلك سلفهم إلى آخر الدولة) .

نقول إن أمر الله الذى يتأذن به كلما شاع ترف وبطر وإفساد بهلاك الفقراء هو هلاك المترفين وضياع ملكهم ، وذلك من قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلكَ قريةً ، أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميرا) آية ١٦ سورة النساء .

(وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوما آخرين ، فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون ، لا تركضوا وارجعوا إلى ما أُتْرِفتُمْ فيه ومساكنكم لعلكم تُسئلون) ١٢ ، ١٣ سورة الأنبياء.

والقرآن الكريم يشير بلفظ القرية إلى الدولة ، لأن الجانب الأكبر من الدول القديمة (فى القرون الأولى) كان مدنا كبيرة يقوم حول كل

مدينة منها عدد من البلدان الصغيرة أو من المساحات الزراعية . كذلك كان الشأن فى بلاد اليونان وبلاد الرافدين (العراق) وفى شرق البحر الأبيض المتوسط ، وشبه جزيرة العرب ، وكثيرا ما ذكرت (الأمة) فى القرآن بمعنى الدولة ، ذلك لأن الهلاك لا يكون للقرية التى هى تراب وحجارة وزروع وفروع ، بل للبشر من أهل القرية . وهذا أمر معروف فى البلاغة العربية ، ففى القرآن الكريم مثلا : (واسأل القرية التى كنا فيها) ٨٢ يوسف [٣٠] .

يجعل ابن خلدون (هرم الدولة) وعجزها ، مقترنا بالطور الخامس طور الإسراف والتبذير ، وصاحب الدولة ، فى هذا الطور يكون مترفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ، وفى مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن ... فى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ، ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض[٣١] .

ذلك لأن الانغماس فى الترف والملاذ والشهوات يدعو الأفراد المنعمين إلى الانصراف عن الأعمال الضرورية فى العمران كالزراعة والصناعة والأشراف على التجارة - بالإضافة إلى ما يؤدى إليه الترف من ضعف الأجسام ، فيقل الإنتاج ويضعف التنبه لمفاجآت الحياة .

وحينئذ يبدأ الضعف العام فى التسرب إلى الدولة فتهلك - أى ينقرض أهلها النافذون فيها وتزول هى بانقراضهم : (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) ١٦ الإسراء [٣٢] .

وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى حتمية سقوط ملك المفسدين ، فذلك واضح لدى ابن خلدون ، فهو يختم حديثه عن الترف ، وكيف أنه من طبيعة الملك وعوائده بقوله (سنن الله فى خلقه) فهو مدرك لسنن الله فى خلقه ، متتبع خطى القرآن الكريم .

نقرأ فى كتاب الله قوله تعالى (سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا) الأحزاب ٦ .

(قد خلت من قبلكم سننٌ فسيروا فى الأرضِ ، فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) آل عمران ١٣٧ .

جاء فى تفسير الرازى : قال الحامدى - الخلو فى اللغة الانفراد ، وفى الزمان بمعنى المضى لأن ما مضى انفرد عن الوجود وخلاعته ، وكذا الأمم الخالية . أما كلمة (سنن) فالسن : الصب للماء ، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب ، فإنه لتوالى أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشئ الواحد ، والأكثر ون من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى (فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) (٣٣) .

ابن خلدون فى موضوع الترف المؤذن بسقوط الدولة أو فى غيره من موضوعات معنى بقوانين الكون والاجتماع ، متأثر بحديث القرآن الكريم عن السنن الإلهية ، نقرأ فى كتاب الله (استكبارا فى الأرض ومكر السئ ولا يحيق المكر السئ إلا بأهله ، فهل ينظرون إلا سنه الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا) سورة فاطر .

(سنة الله فى الذين خلوا من قبلُ ، وكان أمرُ الله قدرا مقدورا) ٣٨ الأحزاب .

تلك حتمية ونظام لا يتخلف ، حتمية فرضت منطقها على فكر ابن خلدون ، ويظهر سواء من لغته أو اقتباساته من القرآن الكريم عظم فهمه لها.

يقول عن سقوط الدولة بعد حدوث الترف وكثرة النفقات وزيادتها على الدخل (يعود العسكر إلى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط قوة الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول ، أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه على خليقته ، وأيضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الشر والسفسقة وعوائدها كما يأتى فى فصل الحضارة ، فتذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ، ودليلا عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر ، فتكون علامة على الأدبار ، والانقراض بما جعل الله من ذلك فى خليقته ، وتأخذ الدولة مبادئ العطب ، وتتضعضع أحوالها ، وتنزل بها أمراض مزمنة عن الهرم ، إلى أن يقضى عليها ثم يختم هذا الفصل بقوله (والله وارث الأرض ومن عليها)(٣٤) .

كل من يعرف ما فى الترف والتبذير من سفه وخروج عن منهج الله ، كما ذكر القرآن الكريم والحديث الشريف يدرك تأثر ابن خلدون بهما .

لكن الأمر الذى نذكره هنا لأهميته هو أن الإسلام يركز على الخيرية أو الأخلاقية غاية سامية ، إذا تحققت الخيرية استمرت الحضارة وبقيت الدولة ، وإذا تهاوت الأخلاق سقطت الحضارة ، ومن الخطأ أن يتحدث منظروا الثقافة والحضارة فى طريقة يربطون فيها بين المدنية والتقدم ، وكأن التفوق فى الإنجازات المادية دليل حتمى على التقدم والسعادة والخيرية ، والواقع واقع الغرب مثلا شاهد على غير ذلك ، ووجدنا فيلسوفا مثل شفيتزر يتحدث عن المدنية والأخلاق فى كتاب (فلسفة الحضارة) فيرى أن الحضارة الحديثة قد انسحبت من الأخلاق (٣٥) .

إذا التزمنا منهج الذهاب إلى المقاصد وراعينا ما يقصده هذا الفيلسوف أو ذاك من وراء عبارته هذه أو تلك ، وهو منهج لا يتسنى إلا بقراءة دقيقة رابطة لنصوص وعبارات الفيلسوف نفسه ، إذا التزمنا هذا المنهج ظهر لنا ابن خلدون مفكرا متبعا متتبعا لخطى الإسلام ، فى الربط بين التوحيد والأخلاق ، فابن خلدون لا ينكر التمتع بطيبات التحضر ، وإنما مقصده إنكار الظلم وأحد صوره الترف ، ففى الطور الخامس يكون صاحب الدولة (أو جيل المتأخرين من الدولة) مترفا مضيعا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ، وفى مجالسة واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن) وبسبب هذا اللون من الترف والتنعيم (تذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ، ودليلا عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر ، فتكون علامة على الإدبار) وفى هذا ظلم للنفس ، وظلم للدولة ، وظلم للفقير (فالفقير منهم يهلك) وأكبر مساوئ الظلم أنه يجعل فى نفوس المظلومين (وهم كثرة) حقدا على الظالمين (وهم قلة) فنخذل تلك الكثرة وهذه القلة فى الحكم والحرب . وربما تآمر المظلومون على الظالمين فأزالوهم عن الحكم . وقد يكون من أسباب ذلك فوضى تنتهى بزوال الدولة . وربما انتهز عدو خارجى الفرصة فى تلك الدولة المضعضعة بالظلم ووثب عليها واستبد بحكمها (٣٦) .

نقول إن ثمة ربطا محكما فى بنية تفكير ابن خلدون بين التوحيد والأخلاق ، ذلك لأن حتمية سقوط دولة المترفين الظالمين هى حتمية

بقدر الله ومشيئته ، وكما ذكرها فى كتابة العزيز ، ومن التوحيد التسليم بنفاذ التقدير الإلهى ، وابن خلدون يختم عباراته وفقراته بهذا المعنى فضلا عن صلب محتواها ، أما الأخلاق فواضحة من ربطه بين الترف وبين الانغماس فى الشهوات وإهلاك الفقراء .

وإن أنت نظرت إلى الآيات الكثيرة التى تعرض لموضوع الظلم فى القرآن الكريم ثم اطلعت على ما كتبه ابن خلدون عن أنواع الظلم وعاقبته على خراب العمران ، وتقرير أن (هذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم ، وثقت أن فلسفة ابن خلدون إنما هى فلسفة إسلامية فى الحضارة أو فلسفة حضارة إسلامية ...

فى القرآن الكريم قوله تعالى : (وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا ، وجعلنا لمهلِكهم موعدا) ٥٩ الكهف . والمقصود سكان القرى .

(وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعثَ فى أمها رسولا ، يتلو عليهم آياتِنا ، وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلُها ظالمون) ٥٩ القصص أم القرى : أكبرها أو عاصمتها .

(ذلك أن لم يكن ربُّك مهلك القرى بظلمٍ وأهلها غافلون) ١٣١ الأنعام (٣٧) .

يستطرد ابن خلدون (... والمراد من هذا أن حصول النقص فى العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه ، ووباله عائد على الدول . ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك وكل من أخذ ملك أحد ، أو غصبه فى عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشارع فقد ظلمه .... ثم يقول (واعلم أن هذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم ، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العامة المراعاة للشرع فى جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران ، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهما ، وأدلته من القرآن والسنة كثير ، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر) ... ثم يختم نصه بآخر جزء من الآية ٤٦ سورة فصلت : (وما ربك بظلام العبيد) (٣٨).

كما لا ينبغى أن نبالغ فى أمر عقلانيته التى سوف نتوقف عندها فى مجال منهج فلسفة الحضارة، وفى دراسة مستقلة ، فنظن أنها عقلانية عامة لا تتوقف عند حد ، لا . إنه مسلم أصيل يأخذ بما جاء فى القرآن الكريم وبما روى رجال الحديث من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن مسائل التوحيد النبوة والآخرة والمعاد والحشر والبعث ... الخ مسائل عقدية - وكما يقول هو (عقائد متلقاة من الشريعة ، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ، ولا تعويل عليه ، فإن العقل معزول عن الشرع ... وذلك لأن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهى - أى الشريعة - فوقها ومحيطة بها (بالأنظار العقلية) لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها فإذا هدانا الشارع إلى مدرك ، فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر فى تصحيحه بمدرك العقل ولو عارضه ، بل نعتقد ما أمرنا به - أى الشرع - اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)

ثم يكشف عن رأيه فى الفلسفات التى تعرض للغيبيات - موضوعات الميتافيزيقا - ويسميها "الفلسفة الماورائية" فيرى إلغاءها جملة ، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها ، وفاعلها وموجدها - الله سبحانه وتعالى - (لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس) [٣٦]

وهنا نقطة لها صلة بموضوع (منهج ابن خلدون فى فلسفة الحضارة) ، إنه يدعو إلى التماس علل للأحداث ، فلا يجب أن يعرض المؤرخ حدثا دون الوقوف على علله ودواعيه ، هذا من ناحية ، من ناحية أخرى يجب أن يكون المؤرخ عارفا بقوانين الاجتماع البشرى ، فإذا جاءه خبر لا تقره طبائع العمران أو القوانين الاجتماعية التى تسير الحوادث بموجبها سيرا منتظما ، كان عليه أن يرفضه ، و (الجهل بطبائع العمران) هو ما يجعل المؤرخين يتعلقون بأخبار غير حقيقية ، ومع ذلك فهو - كما يذكر - يرجع الأسباب والقوانين إلى مسبب الأسباب وخالق طبائع العمران ، الله سبحانه وتعالى .

ولا تعارض فى بنية الفكر الإسلامى الأصيل بين الأمرين : بين البحث عن الأسباب ، وبين التمسك بالتوحيد وأولى مقتضياته إرجاع

الأسباب إلى مسببها سبحانه ، والتسليم بما قضى به وحكم (مثل حتمية سقوط دول الظالمين المترفين) ، وأى ابتعاد عن هذا المنهج إنما تقف وراءه نزعة استشراقية .

يرى ابن خلدون أن (للعمران) أو الاجتماع الانسانى قوانين ، والقرآن الكريم يؤكد منطق الأسباب فالترف والظلم والفساد يؤدى إلى سقوط الأمم سنة لا تتبدل ، والسببية جوهر القانون وأساسه ، فالتمكين فى الأرض وعمارتها له أسبابه ، يذكر الحق سبحانه وتعالى خبر تمكينه لذى القرنين : (إنا مكنا له فى الأرض وآتيناه من كل شئ سببا) آية ٨٤ سورة الكهف وترد الأسباب فى مواضع كثيرة من كتاب الله :

(فأتبع سببا حتى إذا بلَغَ مغربَ الشمس ...) ٨٥ الكهف

(ثم أتبع سببا حتى إذا بلغَ مطلعَ الشمس ...) ٨٩ الكهف

(ثم أتبع سببا حتى إذا بلغ بين السدين ...) ٩٢ الكهف

يرتقوا فى الأسباب ...) ١٠ ص

(إذ تبرأ الذين اتُبِعوا من الذين اتّبعوا ، ورأوا العذاب ، وتقطعت بهم الأسباب) آية ١٦٦ البقرة .

والكون كله مخلوق بموازين وقوانين (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسىَ ، وأنبتنا فيها من كل شئ موزون) آية ١٩ سورة الحجر .

وابن خلدون يقول (إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر) ويجعل للجهل بطبائع العمران أى قوانين الاجتماع البشرى أسبقية فى نقطة تعلق المؤرخين بأخبار غير حقيقية( ) .

مثال آخر : للفهم الاسلامى لبنية تفكير ابن خلدون ، فهمنا للعصبية عنده ، انها تعنى الارتباط أو الانتماء والأصالة والشرف

والحسب ، والالتفاف والـذود والتمسـك بـالأخلاق ومعـانى الشـرف والشجاعة بسبب هذا الانتماء .

يقول (... ولا يصدق دفاعهم أو ذيادهم إلا إذا كانوا عصبيـة وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم ، إذ نعـره كل أحد على نسبة وعصبيته أهم ، وما جعل الله فى قلوب عبـاده مـن الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقربائـهم موجـودة فـى الطبـائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم ، واعتـبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيـهم : (لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون) والمعنى أنه لا يتوهـم العدوان على أحد مع وجود العصبة له) (٤٩) .

ثم يذكر قوله تعالى (ولولا دفعُ الله الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدت الأرض) ٢٥ البقرة .

يكفى هنا أن أشير إلى أن ابن خلدون فى أحكامه لا يستند فحسب إلى وقائع زمانية قرأ عنها أو عاصرها مثلما عـاصر كثـيرا مـن دول المغرب وقيامها على العصبية والقرابة ، وإنما أمام عينيه وملـؤ قلبـه قصص القرآن الكريم : وفى الآية ١٤ من سورة يوسـف جـاء ذكـر عصبة أخوة يوسف عليه السلام .

نجد لدى ابن خلدون ربطا بين فطرة العمل بأحكام الديـن وروح البأس والمدافعة ، وعكس هذا عندما يتجهون إلـى الأحكـام الدنيويـة السلطانية ، (ولما تناقص الدين فى الناس ، وأخذوا بالأحكام الوازعـة ، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم ورجع الناس إلى الحضـارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم ، فقد تبيـن أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسده للبأس لأن الوازع فيـها أجنبـى ، وأما الأحكام الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتى)(٥٠) .

وفى هذا النص ملمح طيب يمكن أن نلتمس فيه وجودية ايمانيـة وذلك فى التفرقة بين الدين فطرة وانقيادا ذاتيا عن حب ورضا وهذا فـى مرحلة البداوة والبداوة عنده رمز للأصالـة والفطـرة وبيـن الأحكـام السلطانية والتعليمية وهى دينية المصدر لكنها صارت مفتقرة إلى الذاتية والحب والتبنى ... التبنى الذى يجعلها مرتبطة بشخصى ، وكأنى أنـا مصدرها :

٤٢ -

وهو يعرف للدعوة الدينية فضلها على الدولة إذ أنها تزيدها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها ، ويرجع ذلك إلى أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية، ونفرد الوجهة إلى الحق ، فإذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شئ لأن الوجهة واحدة ... وهذا كما وقع لعرب صدر الإسلام فى الفتوحات ، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا فى كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الوافدى أربعمائة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين (٤٣) .

يبقى أن أشير إلى ما فى عنوان كتابه نفسه من بعد اسلامى : (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر) .

مفهوم " العبرة " فى القرآن الكريم يرد اسما وفعلا ، وهو يريد بقص أحداث الماضى أن تكون لنا منها عبرة وتوجيه فى حاضرنا ، يقول الحق سبحانه (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ، ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) ١١١ سورة يوسف .

وابن خلدون يقول عن فن التاريخ : إنه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم ، والأنبياء فى سيرهم ، والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا) (٤٤).

ولنلتفت إلى الجمع بين الدين والدنيا بل وتقديم الدين .

يرى ابن خلدون أن أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك ... وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه فى المقدار الضرورى لا فى الترف ولا فى شئ من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها (٤٥) .

لقد سبق ابن خلدون أوربيين كثيرين فى ربط الماضى بالحاضر وأخذ العبرة من الماضى والإفادة لحياة الحاضر وتقدمه ، لكن الشئ

المميز لفلسفة التاريخ والحضارة عند ابن خلدون هو (انغراسها) جذريا فى أرض الإيمان والتوحيد ، ليس ذلك أمرا عارضا أو مضافا أو إنه فيلسوف بالمعنى الذى نفهم به كلمة فيلسوف فى عصرنا على أن الفلسفة منفكة عن الدين منهجا، إنه فيلسوف تنبع أفكاره من جذر إسلامى وتعود إلى هذا الجذر دائما لتتغذى منه وتعيش عليه ، شأنه فى ذلك شأن ابن رشد وأبى حامد الغزالى وابن تيمية وابن القيم وغير هؤلاء من مفكرى الإسلام .

من هذا الفهم نستطيع أن نتوقف عند فهم ايف لاكوست فى كتابه عن ابن خلدون ، وتحديدا عند جزئية (العبرة) ، أذكر القارئ بما ذكرناه عن ورود مفهوم العبرة فى القرآن الكريم اسما وفعلا ، وابن خلدون متأثر بما ورد فى القرآن من ضرورة التأسى والاقتداء ، وهو يريد ذلك (لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا) فكيف يفهم لاكوست الأمر ؟

يقول (إن كلمة عبر جمع عبرة ، والكلمة أصلا مشتقة من عبر أى مر من نقطة إلى أخرى ، وتخطى عقبة ، وكثيرا ما يستخدم الفلاسفة والمتصوفة هذا اللفظ للإشارة إلى النفاذ إلى فكرة أو التقاط الحقيقة العميقة لأمر من الأمور ، وإمكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية عليا ، وأحيانا تعنى الكلمة التخلص من الظواهر المادية للوصول إلى الجوهر ، ويبدو أن ابن خلدون بتكوينه الفلسفى كان يشير إلى هذا المعنى الأخير ، وبذلك يكون معنى عنوان كتابه : الكتاب الذى يسمح بتخطى الشكل الخارجى للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وطباعه الداخلية) [٤٦] .

عبارة صحيحة عند بدايتها ، بحاجة إلى تصحيح نهايتها ، فتقول : ابن خلدون بتكوينه العقلى والاسلامى معا كان يشير إلى هذا المعنى الأخير ، نجد تجاوز المنطلق الاسلامى نفسه عند محسن مهدى فى كتابه (فلسفة ابن خلدون فى التاريخ) ، يقول (عندئذ غالبا ما يصبح استعمال ابن خلدون لكلمة عبرة مرادفا لكلمة نظر أو فهم ولتعبير تفسير الأحداث التاريخية من خلال الفهم الذى ينتهى إليه النظر . إن مدلول كلمة (عبرة) لا يشير فقط إلى الوصلة التى تصل بين التاريخ والحكمة ، بل يشير أيضا إلى الطريقة التى ينظر بها للتاريخ بهدف فهم طبيعته ، وبهدف استخدام المعرفة التى اكتسبت من كل هذا فى الحياة العملية) [٤٧] انتهى .

لا غبار على استخدام كلمة (حكمة) ، فقد كانت مستعملة قبل عصر ابن خلدون وفى عصره وبيئته الإسلامية بمعنى (الفلسفة) ، وهو الأمر الذى يتيح لنا الحديث عن فلسفة للتاريخ والحضارة عنده ، وهو يصف التاريخ بأنه (فن أصيل فى الحكمة وعريق) (فن التاريخ من الفنون التى تتداوله الأمم والأجيال - فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأولى ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات - أى للحوادث ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو بذلك أصيل فى الحكمة - أى فى الفلسفة - عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها ، وخليق) (٤٨) .

لكن متى كانت الحكمة منفصلة عن الدين فى الإسلام انهما فى معية ، تختلف درجة هذه المعية والالتحام حسب الفيلسوف : الفارابى - ابن سينا - ابن رشد - الغزالى - ابن خلدون ... الخ .

والجبرية التى يرى غاستون بوتول أنها تسود المقدمة فى مجموعها(٤٩) نجدها أساسا فى القرآن الكريم ، فاذا كان ابن خلدون يرى - مثلا - أن الدولة عندما تصل إلى الطور الخامس طور الاسواف والتبذير يدركها الهرم حتى تنقرض ، فإن هذه الحتمية ماثلة فى القرآن الكريم فضاء مبرما .

يقول فارد **Vard** الأمريكى فى كتابه (علم الاجتماع النظرى) كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية فى الحياة الاجتماعية هو مونتسكمو أو فيكو **VICO** مع أن ابن خلدون قد قال بذلك ، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة ، فقد قال بذلك فى القرن الرابع عشر (٥٠) .

وما نؤكده هنا أن ابن خلدون قد استمد الحتمية من القرآن الكريم ، تماما كما أن منهج البحث العلمى بكل ما يتضمنه من حث على الدقة والموضوعية والابتعاد عن الظن وطلب اليقين وإكثار من المراجعة مستمد أساسا من دعوة القرآن الكريم والحديث الشريف إلى الدقة وطرح الظن وطلب اليقين. وما يختم به ابن خلدون فقراته وأفكاره من عبارات مقتبسة من القرآن الكريم ليست وحدها آية التأثير الإسلامى عليه ، إذ أنها ليست مضافة إضافة الحلية إلى الجيد ، كما يفعل كثير من الكتاب فى عصرنا، وإنما يقف وراءها رصيد هائل من الآيات القرآنية التى لا يذكرها وإنما تتطابق مضامينها مع مضامينه.

يتحدث القرآن الكريم عن آجال الأمم : (ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون آية ٥ سورة الحجر ، فأجل الأمة مثل أجل الفرد (ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) آية ١١ المنافقون .

(إن أجلَ الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون) آية ٥ نوح

(ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) آية ٣٤ سورة الاعراف .

فماذا لدى ابن خلدون ؟ إنه يرى أن الدولة تمر بأجيال ثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة (ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان الطالب ، فيكون الهرم حاصلا مستوليا ، والطالب لم يحضرها ولو قد جاء الطالب – أى الأجل – لما وجد مدافعا .(فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) آية ٣٤ سورة الأعراف ، فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع) (٥١).

قال الإمام ابن كثير عن قوله تعالى (ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) أى يؤخذون على حسب ما قدر لهم تعالى فى كتابه المحفوظ وعلمه ، قبل كونه أمة بعد أمة ، وقرنا بعد قرن ، وجيلا بعد جيل ، وخلفا بعد سلف) (٥٢) .

نعم . الأمر كما رأى جاستون بوتول نفسه إن لابن خلدون شاغلة ثابتة أخرى ، وهى ألا يناقض تعاليم الدين فى أى أمر كان ، حتى إنه يأتى بإيضاحات مطولة ، ليظهر ، عندما يتناول نقطة دقيقة أن فلسفته تنسجم انسجاما تاما مع العقيدة الإسلامية ، حتى إنه يأتى ببراهين جديدة مراعاة لهذه العقيدة (٥٣) .

ليس الأمر أمر (تأثر ابن خلدون فى جزء من فكره بالدين) كما يذهب إلى ذلك ايف لاكوست (٥٤) فابن خلدون يقيم فكره ومنهجه كله على أسس إسلامية ، وليس ثمة شبهة تناقض بين نزعته العقلية وتمسكه بالدين يقول ايف لاكوست (إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدونى يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره . قد يكون ابن خلدون تعلق فى شبابه بالفلاسفة العقليين وبدراساتهم ثم عدل عن ذلك)(٥٥).

عبارة ايف لاكوست هذه تذكرنا على الفور بما أورده ساطع الحصرى من أن أبحاث ابن خلدون لا تعتمد على نزعة علمية ولا تستند إلى دلائل عقلية ، ويدلل أصحاب هذا الرأى على ذلك بأنه ينهى كل فصوله بذكر الله والرجوع إلى علم الله .

وإذا كان ساطع الحصرى يعلق على هذا الفهم بقوله : إنه يجب ألا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر - أى الرابع عشر الميلادى(٥٦) ، فإن الأمر فى نظرى لا يختلف فيه علماء القرن الرابع عشر الميلادى عن علماء القرن الرابع عشر الهجرى ، عصرنا هذا ، لأنه أمر العقيدة القادرة على صياغة أبنائها صياغة تطبعهم فيها بطابعها ونقيمهم على منهجها ما داموا قد عرفوها ، وأدركوا علومها وما دامت شجرة التوحيد قد آتت أكلها فى نفوسهم .

وابن خلدون قد قرأ القرآن الكريم ، وجوده بالقراءات السبع وبقراءة يعقوب (وهى إحدى القراءات الزائده على السبع والمكملة للعشر) ، ودرس العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكى وأصول وتوحيد ، ودرس عليهم العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية فيما بعد (٥٧) .

نقرأ مقدمة ابن خلدون ونذكر منهجيته الرائعة التى يريدها للمؤرخين ولفن تحقيق الخبر ونذكر منهجية علم الحديث بشقيه : علم السند وعلم المتن فنسعى إلى تبين صلة ابن خلدون بهذا العلم الذى انعكس على مقدمته انعكاسا واضحا .

نتبين أن ابن خلدون قد عين بمصر أستاذا للحديث بمدرسة من أرقى المدارس العالية حينئذ وهى مدرسة صرغتمس ، ومصر فى ذلك الوقت كانت أرقى البلاد الإسلامية جميعا حضارة وعلما وأغناها بمعاهدها العالية ، ومكتباتها وعلمائها فى مختلف الفروع ، ومن بينهم عدد من كبار الأئمة فى علوم الحديث ، ومن بينهم العلامة الحافظ بن حجر العسقلانى نفسه ، فلا يمكن أن يتولى تدريس علوم الحديث فى مدرسة من أرقى المدارس العالية فى بلد كهذا ، وبين علماء هذا شأنهم إلا من كانت له قدم راسخة وشهرة عالية فى هذه البحوث ، وخاصة إذا لم يكن من أهل القطر الذين اختير للتدريس فيه ، كما كان شأن ابن خلدون (٥٨) .

وايف لاكوست فى رؤيته لتناقض لدى ابن خلدون ، وغيره ممن يرون فى ذكر ابن خلدون لآيات من كتاب الله دليلا على أن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية ، إنما ينتمون لحضارة تفرق بين العلم والدين ، وهم لا يفهمون الدين فهما صحيحا سويا ، أينعت ثمار العلمانية فى قارتهم فأدركوا التنويرمعارضا مناوئا للدين .

أود أن أذكر هنا فهم روجيه جارودى (صورة للفهم الصحيح للمنهج الإسلامى) . يقول : إن عظمة المنهج الإسلامى التوحيدى – أى القائم على التوحيد – فى أنه لا يفصل بين العلم والحكمة أو الحقيقة ، بعنى أنه يؤكد أهمية المعنى والغاية ، ولا يفصل بين تحليل العلاقات التى تصل الأشياء بعضها ببعض وتساعد على القوانين التى تسودها ، وبين ربط هذه العلاقات الجزئية مع " الكل " الذى يكسبها (معنى) ، وهنا يكون العلم من وجهة النظر الإسلامية دنيويا بعلاقاته مع الأشياء ، ويكون فى الوقت نفسه مقدسا لصلته بالخالق الواحد جل وعلا (٥٩) .

ذكر الله عند ابن خلدون مصاحب لطالب العلم ، وليس ثمة هذا الانفصال بين العلم والدين ولا القطيعة بينهما ولا الأسباب التى أدت إلى ثورة التنوير ضد الدين فى الغرب وإنما يقوم الايمان فى ظل الحضارة الإسلامية ردفا للعلم محركا لطلبه ، وطلب العلم يؤدى إلى مزيد إيمان ، بهذا نفهم قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيزغفور) سورة فاطر آية .

وفى القرآن الكريم دعوة إلى النظر فى ملكوت السماوات والأرض وربط بين الدراسة وذكر الله ، وذلك فى آيات من كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى (إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) ١٩٠/١٩١ آل عمران .

(قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلقَ ثم الله ينشئُ النشأةَ الآخرة) ٢٠ العنكبوت .

وفى القرآن الكريم توجيه للمسلم أن يطلب من الله سبحانه زيادة فى العلم (وقل رب زدنى علما) ١١٤ طه وفى القرآن مدح للتفكر والاعتبار والتعقل فاستقر فى شعور المسلمين منذ بداية نزول الوحى أن

العلم قيمة عظيمة ، وغاية جليلة ، فكبرت فى صدورهم الرغبة فى أن يطلبوه فى كل مجال وباستخدام ذلك المنهج الذى يدعو إليه القرآن : التثبت - التحقق المشاهدة - الابتعاد عن الظن وطلب اليقين ... الخ .

وعندما قرأ المسلم قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) ١ - ٥ سورة العلق (وهى أول ما نزل من القرآن الكريم استقرت فى قلبه عدة أمور منها :

١ - أنه يجب عليه الاتجاه إلى طلب العلم مع ذكر الله ، ورد فى تفسير الطبرى : اقرأ يا محمد بذكر ربك الذى خلق (٦٠) .

٢ - أنه من كرمه سبحانه وتعالى أنه علم الإنسان بالقلم ، وللقلم فى تسجيل العلم ونقله من جيل إلى جيل فضل عظيم ، وعن قتاده أنه قال عندما قرأ قوله تعالى (علم بالقلم) (القلم نعمة من الله عظيمة ، لولا ذلك لم يقم دين ولم يصلح عيش ٦١٠ .

٣ - العلم البشرى هو أساسا من لدن الحق سبحانه إذ علم الله الإنسان ما لم يكن به عالما .

ولا أدرى كيف تسنى لفون فينسندك أن يصل إلى أعماق سريرة ابن خلدون) ؟ ذلك فى قوله (وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة ، وهو ما ينتظر من كاتب مسلم بيد أنه إذا كان وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين ، فإن تلك الصيغ أكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر عن أعماق سريرته)(٦٥) .

ولا يقل خطأ فون فينسندك عن خطأ ثاتانيل شميث N.schmidt فى دراسته عن ابن خلدون كمؤرخ واجتماعى وفيلسوف ، هو مصيب فى قوله إن ابن خلدون مكتشف ميدان التاريخ الحقيقى وطبيعته ، وهو أول من استطاع أن ينظر إلى التاريخ كعلم خاص يبحث الحقائق التى تقع فى دائرته، بل إن أحدا غير ابن خلدون لم يقل إن التاريخ علم خاص موضوعه بحث جميع الظواهر الاجتماعية فى حياة الإنسان ، لكنه مخطئ فيما يضيفه بغير اكتراث : (إذا كان ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن الكريم ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن (٦٣) .

الهوامش:

١- الحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوى (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ) ص ؛ دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت. مكتبة ابن سينا للنشر.

٢- ابن منظور (لسان العرب). المجلّد الثالث، ص٤.

٣- د. عمر فروخ (كلمة فى تعليل التاريخ) ، ص٥. دار العلم للملايين. بيروت١٩٨١م.

٤- عبدالرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون ص٣٨٠، تحقيق ودراسة د. على عبدالواحد وافى. مطبعة لجنة البيان العربى.

٥- محمد إقبال (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) ترجمة عباس محمود. ص١٦٠، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٦- لسان العرب. المجلد السابع. مادة ق.ص.

٧- الفخر الرازى (التفسير الكبير المسمى مفاتح الغيب)، مجلد ١٢ جزء ٢٤، ص١٩٠. دار الفكر العربى.

٨- الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤٦٧/٢.

9- Ency clopaedia Britanica V8. P,945 , Geraniales Hume.

10- Ibid, V8. P, 952.

١١- انظر عن ترجمة العلوم العربية إلى الغرب: الدوميللى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى. ترجمة د. عبدالحليم النجار، دار القلم.

12- Encyclopaedia Britanica, V8. P, 945.

١٣- و.هـ. ولش. (مدخل لفلسفة التاريخ) ترجمة د. أحمد حمدى محمود١٩٦٢م، ص١٢.

١٤- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى. ص٣٨.

15-Russel: Our Knowledge of external world, pp,140-142.

١٦- انظر فى نقد فكرة شبينجلر : د. فؤاد زكريا (الإنسان والحضارة)، ص٤٣/ ٥٢.

١٧- المرجع السابق: ص١٩.

١٨- عزيز السيد جاسم: تأملات فى الحضارة والاغتراب. ص١٠، دار الأندلس. بيروت١٩٨٧.

١٩- ارنولد توينبى (الحضارة فى الميزان)، ص محمد بدران. الألف كتاب.

٢٠- صمويل هتينجتون (صدام الحضارات- إعادة صنع النظام العالمى) ترجمة طلعت الشايب.تقديم د. صلاح قنصوه١٩٩٨، نشر (سطور)

٢١- د.حسين مؤنس (الحضارة). ص٦٧ وص٧١ ،عالم المعرفة . الكويت.

٢٢- مقدمة ابن خلدون.مرجع سابق. الجزء الثانى، ص٦١٨/٦١٩.

٢٣- المرجع السابق. المجلد الثانى ، ص٢٦١.

٢٤- المرجع السابق. ص٢٥١.

٢٥- المرجع السابق. المجلد الثانى.

٢٦- جاستون بوتول (ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية) دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى١٩٥٥.

٢٧- د. زينب الخضيرى (فلسفة التاريخ عند ابن خلدون)، ص٦٨. دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣.

٢٨- مقدمة ابن خلدون. مرجع سابق. ص٦٥١.

٢٩- المرجع السابق.ص٦٥٢ والمقصود بالعطاء الدخل والرواتب.

٣٠- د. عمر فروخ (الإسلام والتاريخ)، ص١٦٥، دار الكتاب العربى.بيروت.

٣١- مقدمة ابن خلدون.مرجع سابق، ص٦٦٦.

٣٢- د.عمر فروخ. مرجع سابق، ص١٦٧. (ويشير الدكتور فروخ إلى قراءة : أمّرنا) بتشديد الميم، أى جعلنا أمراءها على المترفين.

٣٣- الفخر الرازى (التفسير الكبير) الجزء التاسع ، ص١٢، مرجع سابق.

٣٤- مقدمة ابن خلدون . المجلد الثانى، ص٦٥٥. والمقصود بالسفسفة توافه الأمور.

٣٥- البرت شفيتزر (فلسفة الحضارة). المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر. ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، مراجعة د . زكى نجيب محمود.

٣٦-د. عمر فروخ، مرجع سابق، ص١٦٦.

٣٧- وانظر أيضا الآيات: ٥٩البقرة، ١٦٥ الأعراف، ١٣ يونس، ١١٧ هود، ٤٥ إبراهيم، ٤٥ الحج، ٢٧المؤمنون، ٢٢٧ الشعراء، ٥٢النمل، ٣١ العنكبوت.

٣٨- مقدمة ابن خلدون، ص٨٥٢.

٣٩-المرجع السابق، ص٨٢٤/٨٢٥.

٤٠- المرجع السابق.

٤١- المرجع السابق، ص٤٣٣- والآية المذكورة هى الآية١٤ سورة يوسف.

٤٢-المرجع السابق، ص٤٢١.

٤٣- المرجع السابق.

٤٤- المرجع السابق.

٤٥- المرجع السابق.

٤٦- د. زينب الخضيرى (فلسفة التاريخ عند ابن خلدون)، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص٢٧.

٤٧- المرجع السابق، ص٢٨.

٤٨-مقدمة ابن خلدون. الجزء الأول. ص٢٠٩.

٤٩- جاستون بوتول (ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية) مرجع سابق. ص٤٣.

٥٠- د. على عبدالواحد وافى (عبدالرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته) سلسة أعلام العرب.

٥١- مقدمة ابن خلدون.

٥٢- ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) المجلد الثالث، الجزء الثالث. ص٢٤٥.

٥٣- جاستون بوتول، مرجع سابق. ص٤٣.

٥٤- د. زينب الخضيرى. مرجع سابق، ص١٢٠.

٥٥- د. زينب الخضيرى. مرجع سابق، ص١٢٦.

٥٦- د. زينب الخضيرى. مرجع سابق، ص٤٢.

٥٧- د. على عبدالواحد وافى، مرجع سابق. ص٢٥.

٥٨- المرجع السابق، ص٢٦٥.

٥٩- د. أحمد فؤاد باشا (فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى)، مجلة المسلم المعاصر، وقد نقل هذا النص لجارودى عن مجلة الأمة ، العدد الخامس والثلاثون١٩٨٣.

٦٠- الطبرى، تفسير الإمام الطبرى المسمى جامع البيان فى تأويل القرآن ، الجزء ١٢، ص٦٤٤. دار الكتب العلمية، بيروت.

٦١- ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج٤، ص٥٢٧.

٦٢، ٦٣ د. زينب الخضيرى، مرجع سابق ص١١٧