



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

سلسلة «الندوات»

المغرب في فكر ابن خلدون

ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية

فاس

9 - 10 ربيع الأولي 1428

2007 - 29 - 28 مارس

أكاديمية المملكة المغربية

أمين السر الدائم	: عبد اللطيف بربيش
أمين السر المساعد	: عبد اللطيف بنعبد الجليل
مدير الجلسات	: عبد الهادي التازي
مدير الشؤون العلمية	: أحمد رمزي

العنوان : شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط - المملكة المغربية

الهاتف : (037) 75.51.46 / (037) 75.51.99

البريد الإلكتروني : E-mail : alacadimia @iam.net.ma

فاكس (037) 75.51.01/89

الإيداع القانوني 2008/0665
ردمك : 6 - 46 - 065
ISSN : 9981 - 46 - 065

الأراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصنيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة - الرباط
سنة 2008

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

- عباس الجراري . المملكة المغربية.
بيدروراميريز فاسكيز : المكسيك.
محمد فاروق النبهان . المملكة المغربية.
عبداللطيف بن عبد الجليل . المملكة المغربية. عبد الله العروي . المملكة المغربية.
برناردان كانتان : الفاتيكان.
عبد الله الفيصل . م.ع. السعودية.
ناصر الدين الأسد . م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي كروميوكو روسيا.
جورج ماطي . فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا البرتغال.
محمد سالم ولد عدود : موريتانيا.
بُو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدالاوي المملكة المغربية.
الحسن بن طلال . م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني . المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شواريس . البرتغال.
عثمان العمير : م.ع. السعودية.
كلروس شواب : سويسرا.
إدريس الضحاك . المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد ج.م. العربية.
مانع سعيد العتيقية : الإمارات.ع.م.
إيف بوليكان فرنسا.
شاكر الفحام سوريا.
عمر عزيzman : المملكة المغربية.
أحمد رمزي المملكة المغربية.
عبد حسین . الهند.
- هنري كيسنجر: و.م. الأمريكية.
موريس دريون . فرنسا.
نيل أرمسترونغ . و.م. الأمريكية.
عبد الكريم غالب المملكة المغربية.
أوطو دو هابسبورغ . النمسا.
عبد الوهاب بنمنصور المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة . تونس.
محمد بنشرفة المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله المملكة المغربية.
عبد الهادي التازى المملكة المغربية.
فؤاد سركين . تركيا.
عبد الطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضبيب م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر المملكة المغربية.
محمد شفيق . المملكة المغربية.
لورد شالفونت المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو السينغال.
عبد الطيف الفيلالي : المملكة المغربية.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
عز الدين العراقي المملكة المغربية.
عبد الهادي بوطالب . المملكة المغربية.
إدريس خليل المملكة المغربية.

الحسين وڭاڭ . المملكة المغربية.
رحمة بورقية : المملكة المغربية.

أندريه أزولاي المملكة المغربية.
صاحب زاده يعقوب خان . الباكستان.
محمد جابر الأنصارى مملكة البحرين.

الأعضاء المراسلون

ريشار ب. ستون و.م. الأمريكية شارل سُتوكتون و.م. الأمريكية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I - سلسلة «الدورات» :

- 1 – «الدورة الافتتاحية»، أبريل 1980.
- 2 – «التّليميّتِيك»، (علم التعامل عن بُعد)، نوفمبر 1980.
- 3 – «القدس تارِيخياً وفكرياً»، مارس 1981.
- 4 – «الأزمات الروحية والفكريّة في عالمنا المعاصر»، نوفمبر 1981.
- 5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
- 6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نوفمبر 1982.
- 7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
- 8 – «الالتزامات الْخُلُقِيَّة والسياسيّة في غزو الفضاء»، مارس 1984.
- 9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
- 10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
- 11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالى وموسى بن ميمون»، نوفمبر 1985.
- 12 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
- 13 – «القضايا الْخُلُقِيَّة الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نوفمبر 1986.
- 14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تعبيتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
- 15 – «خصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.

- 16 - «الكوارث الطبيعية وأفة الجراد»، نوفمبر 1988.
- 17 - «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، يونيو 1989.
- 18 - «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، ديسمبر 1989.
- 19 - «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلال الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
- 20 - «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، أبريل 1991.
- 21 - «هل يعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.
- 22 - «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.
- 23 - «أوروبا الإثنى عشرة دولة والآخرون»، نوفمبر 1992.
- 24 - «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
- 25 - «الاحتتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، ديسمبر 1993.
- 26 - «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.
- 27 - «الدول النامية بين المطلب الديمقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نوفمبر 1994.
- 28 - «أيُّ مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي؟»، مايو 1995.
- 29 - «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.
- 30 - «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، ديسمبر 1996.
- 31 - «العولمة والهوية»، ماي 1997.
- 32 - «حقوق الإنسان والتصريف في الجينات»، نوفمبر 1997.
- 33 - «لماذا احترق النمور الآسيوية؟»، ماي 1998.
- 34 - «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء؟»، نوفمبر 1998.
- 35 - «هل يشكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع؟»، ماي 1999.

- 36 - «فکر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، أبريل 2000.
- 37 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نوفمبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).
- 38 - «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، نوفمبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).
- 39 - «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، أبريل 2001.
- 40 - «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، نوفمبر 2001.
- 41 - «العلاقات الدولية في العشرينية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق؟»، أبريل 2002.
- 42 - «الحروب الإقليمية والمحالية وأثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستباب السلم في العالم»، ديسمبر 2002.
- 43 - «الذكرى الخمسون لثورة الملك والشعب»، غشت 2003.

II - سلسلة «التراث» :

- 44 - «الذيل والتكميلة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.
- 45 - «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
- 46 - «معلمة الملحقون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
- 47 - «ديوان ابن فركون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.
- 48 - «عين الحياة في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تأليف وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

- 49 - «مَعْلَمة الْمَلْحُون»، تصنیف محمد الفاسی، الجزء الثالث، «روائع الملحقون» 1990.
- 50 - «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطابي، 1411/1990.
- 51 - «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حققه وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.
- 52 - «مَعْلَمة الْمَلْحُون»، تصنیف محمد الفاسی، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة الملحقون»، 1991.
- 53 - «مَعْلَمة الْمَلْحُون»، تصنیف محمد الفاسی، الجزء الثاني - القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء الملحقون»، 1992.
- 54 - «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنیف عز الدين بناني، 1995.
- 55 - «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.
- 56 - «مَعْلَمة الْمَلْحُون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنیف محمد الفاسی، 1997.
- 57 - «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهاדי التازي، 1997.
- 58 - «كتاش الحائك»، تحقيق مالك بنونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.
- 59 - «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.
- 60 - «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبيير أمبروگجي، 2006.
- 61 - «حكايات في الماء»، تأليف روبيير أمبروگجي، 2006.
- 62 - «الأطلن提د زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبيير أمبروگجي، 2006.

63 - «العطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبرت روبيير أمبروگجي، 2006.

64 - «مرشد مهندس الماء»، تأليف روبرت روبيير أمبروگجي، 2006.

III - سلسلة «تاريخ المغرب» :

65 - «الإمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

66 - «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

67 - «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصطيفان الحصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

IV - سلسلة «المعاجم» :

68 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

69 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

70 - «الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

71 - «المعجم العربي - الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V - سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

72 - «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القيم الروحية والفكرية، 1987.

73 - «واقع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1407/1986).

- 74 - «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1407/1987).
- 75 - «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1988/1408.
- 76 - «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
- 77 - «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية وال الفكرية 1989/1409.
- 78 - «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.
- 79 - «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.
- 80 - «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1993/1414.
- 81 - «المغرب في الدراسات الاستشرافية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش 1993/1413.
- 82 - «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة 1995.
- 83 - «مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1997/1417.
- 84 - «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور 1999/1419.
- 85 - «الموريسيكيون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون 2000/1421.
- 86 - «الأمثال العامية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والميداغوجي»، دجنبر 2001.
- 87 - «ثقافة الصحراء . مقوماتها المغربية وخصوصياتها»، مارس 2002.
- 88 - «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، مايو 2004.

- 89 - «الوجود البرتغالي في المغرب وأثاره»، أكتوبر 2004.
- 90 - «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) مايو 2005.
- 91 - «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، سبتمبر 2005.
- 92 - «الوطن والمواطنة وأفاق التنمية البشرية»، يونيو 2006.
- 93 - «المغرب في فكر ابن خلدون»، مارس 2007.
- 94 - «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، نوفمبر 2007.

VI - سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

- 95 - «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
- 96 - «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.
- 97 - «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.
- 98 - «الأكاديمية» العدد الثالث، نوفمبر 1986.
- 99 - «الأكاديمية» العدد الرابع، نوفمبر 1987.
- 100 - «الأكاديمية» العدد الخامس، ديسمبر 1988.
- 101 - «الأكاديمية» العدد السادس، ديسمبر 1989.
- 102 - «الأكاديمية» العدد السابع، ديسمبر 1990.
- 103 - «الأكاديمية» العدد الثامن، ديسمبر 1991.
- 104 - «الأكاديمية» العدد التاسع، ديسمبر 1992.
- 105 - «الأكاديمية» العدد العاشر، سبتمبر 1993.
- 106 - «الأكاديمية» العدد 11، ديسمبر 1994.
- 107 - «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.
- 108 - «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

- 109 - «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.
- 110 - «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسيكين في المغرب، سنة 1998.
- 111 - «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.
- 112 - «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.
- 113 - «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.
- 114 - «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.
- 115 - «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.
- 116 - «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.
- 117 - «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.
- 118 - «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.
- 119 - «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

المغرب في فكر ابن خلدون

(الرباط 29 - 28 مارس 2007)

I. مدخل : سيرة ابن خلدون ونشأته العلمية وشيوخه ومصادر فكره

II. المجال المغربي كما عاينه ابن خلدون

1. الحالة السياسية والاجتماعية : تقديم ابن خلدون لأساليب تدبير الدولة.

2. الحالة الدينية والثقافية واللغوية في مغرب ابن خلدون.

3. جدلية البداوة والحضارة من وجهة نظر ابن خلدون : لماذا كان العمران في المغرب أقل منه في المشرق ؟

III. المعالجة الخلدونية للنسيج السكاني في المغرب

- اهتمام ابن خلدون بأنساب العرب والبربر ومدى صلتها بالعصبية.

IV. الوحدة المغاربية بين النجاح والفشل في رأي ابن خلدون.

V. هل توجد ملامح هوية مغربية من خلال تاريخ ابن خلدون ؟

103	• ما وراء جدلية البداوة والحضارة
	أبو يعرب المرزوقي
	أستاذ جامعي وباحث من الجمهورية التونسية
139	• ابن خلدون بين تحديات المحيط وطموح الذات
	الحسين وكاك
	عضو أكاديمية المملكة
159	• نظرات ابن خلدون في علوم اللسان العربي وصيرورته في المغرب
	عمار الطالبي
	أستاذ جامعي وباحث من الجمهورية الجزائرية
205	• حركة الصلاح في عهد ابن خلدون · ابن عاشر نموذجاً
	عبد السلام الشدادي
	أستاذ جامعي وباحث من المغرب

II - المناقشات

227	1 - أبو يعرب المرزوقي
229	2 - إدريس خليل
230	3 - علي واحدي
230	4 - عزيز حدادي
232	5 - أحمد الأزمي
232	6 - عبد الإله قيدي
233	7 - محمد الكتاني

234	8 - محمد بنشريفة
234	9 - بنسالم حميش
236	10 - أبو يعرب المرزوقي
237	11 - منيرة رشيدة شابوتو
237	12 - محمد مصطفى القباج
238	13 - بنسالم حميش
241	14 - عمار الطالبي
243	15 - أبو يعرب المرزوقي
244	16 - أحمد فطري
245	17 - محمد بنشريفة
248	18 - عصمت دندش بنشريفة
250	19 - عبد الهادي التازي
252	20 - محمد الكتاني
255	21 - أبو يعرب المرزوقي
260	22 - أحمد رمزي
261	23 - محمد بنشريفة
264	24 - بنسالم حميش
265	25 - عبد الهادي التازي
266	26 - عبد الكريم غلاب

268	27 - أبو يعرب المرزوقي
270	28 - محمد الكتاني
274	29 - منيرة رشيدة شابيتو
275	30 - عصمت دُنْدُش بنشريفة
276	31 - عبد السلام الشدادي

خطاب افتتاح الندوة

عبد الهاדי التازي

قبل نحو من ثلاثين سنة شاهدت هذه المدينة، مدينة فاس، إطالة يمن وخير، في يوم ما كانت تشرق شمسه حتى استوفت المدينة زينتها وجمالها للترحيب بضيوف المملكة المغربية الذين وفدا من سائر الجهات لحضور حفل تأسيس أكاديمية المملكة المغربية.

وقد كان افتتاحها في مدينة فاس رمزاً من رموز التاريخ، ففاس مهد جامعة القرويين ومفخرة المغرب والعالم الإسلامي والعربي تاريخاً وعلماءً وعمارة، وهي تربط الحاضر بالماضي بصلاتٍ روحية في استمرار ثابت راسخ.

وهكذا شهدت فاس الحدث، والتآمت الأكاديمية، كما أرادها جلالة الملك الحسن الثاني، من نخبة فيها الفقيه وفيها الأديب والمفكر، والطبيب والقانوني والاقتصادي والمؤرخ والفيلسوف السياسي والدبلوماسي، ومنهم المشارك في طائفةٍ من العلوم، ومنهم كذلك المتخصص في حقل من الحقول.

كان يوماً ليس كسائر الأيام، وحسب بعض الناس أنه يوم بدون غد، لكن الإيمان بنبذ الهدف وبعد النظر جعل من هذه الأكاديمية تراثاً حضارياً كان مصدر اعتزاز، وجعل منها صرحاً تقوم عليه الحضارة العلمية وخصائص

الحضارة المغربية بما تُكونه من تعلقٍ بالتقوّات العقدية وتشبّث بالعلم وأخلاقياته، واحترامه للبيئات التي تعيش على مختلف بلاد حوض البحر المتوسط.

وقد كان الظاهر المنشئ للأكاديمية بمثابة الخارطة التي ترسم للباحثين معالم الطريق الذي أخذت الأكاديمية على عاتقها السير عليه طوال هذه الأعوام. ولابد أن نستحضر الفصل الثاني الذي ينص على الأهداف التي تقصد الأكاديمية إلى تحقيقها، وفي صدرها :

تشجيع البحث والاستقصاء في أهم ميادين النشاط الفكري : علم العقائد والفلسفة والأخلاق والقانون ومناهج الحكم والتاريخ والأدب والفنون الجميلة والرياضيات والعلوم التجريبية وغير التجريبية، والتربية والطب والدبلوماسية وعلم الخطط الحربية والإدارة والاقتصاد والصناعة والتعدين والتقنيات التطبيقية.

ومن هنا وجدنا أن الأكاديمية تنطلق جادة منذ الشهور الأولى لإنشائها، تتطلّق للعمل في مختلف الحقول التي ذكرنا.

وأرى من واجبي أن أذكر - في اختصار شديد - بما حققته الأكاديمية أولاً على صعيد الدورات التي شهدتها منذ الثمانينيات من القرن الماضي، تلك الدورات التي تتطيق ذاتها بالظروف التي كانت تعيشها الأحداث المحلية والدولية، دورات تجاوزت أربعة وثلاثين دورة ابتدأناها من دورة القدس تاريخياً وفكرياً عندما شعرنا بأن القدس مستهدفة من لدن المحتلين، وكان الحديث عن القدس من قبل أكاديمية المملكة، يعني أن المغرب دق ناقوس الخطر بما يهدد ثالث الحرمين الشريفين الذي تربطه ببلادنا أواصر متينة عبر التاريخ الطويل.

وتولّت الدورات التي كانت تعالج موضوعات حية في منتهى الأهمية مثل : «الماء والتغذية وتزايد السكان»، ومثل «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، ومثل «حلقة الوصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالى وموسى ابن ميمون»،

و«القرصنة والقانون الأممي»، و«القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، و«التدابير التي ينبغي اتخاذها في حالة وقوع حادثة نووية»، و«احتياج العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، و«تراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس».

كل هذه الموضوعات – كما نرى – كانت موضوعات مثيرة.. وكنا نسمع فيها وعنها وحولها ما أصبح بذاته موضوعاً ثرياً يغنى الباحثين والمهتمين.

وإذا ما قمنا باستعراض ما صدر عن الأكاديمية في حقل التراث، فإننا سنجد أنفسنا أمام مكتبة زاخرة بل أمام معرض متنوع الإنتاج متعدد العطاء.. فيه كتب التاريخ وفيه فن الملحقون والأدب الشعبي، وفيه العلوم البحثة، وفيه علم النبات وفيه علم الطب، وفيه كتب الموسيقى.

وإلى جانب كتب التراث هذه سنجد سلسلة للمعاجم التي كانت تخدم قضايا التعددية اللغوية بالمغرب وهو ما يكشف عن جانب حضاري هام كان غير معروف على ما ينبغي في بلادنا.

ولابد أن نلتفت بعد هذا إلى سلسلة الندوات والمحاضرات التي تناولت مختلف الموضوعات التي تكون محل اهتمام من لدن رجال الفكر سواء أكانوا شرقيين أو غربيين، أمثال «الحرف العربي والتكنولوجيا»، و«الشريعة والفقه والقانون»، وأسس العلاقات الدولية في الإسلام»، و«الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية . الأخذ والعطاء» و«قضايا استعمال اللغة العربية»، و«المغرب في الدراسات الاستشرافية»، و«الترجمة العلمية»، و«مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة» و«هجرة المغاربة إلى الخارج».

وستظل الأكاديمية معتزة بسلسلة مجلتها التي تعتبر من المجلات المحكمة الرفيعة التي تكون مصدرأً وثائقياً متنوع المعرفة، مطلوبأً من كل

الجهات في القارات الخمس، ولا يجوز لي أن أنسى ذكر ذخيرة من الذخائر التي يستائز بها أرشيف الأكاديمية وهي تمثل في الأحاديث التي تلقى بها كل خميس مشفوعة بالمناقشات التي تصحبها، هذه الأحاديث تكون وحدها مرجعاً للباحثين في شتى الحقول.

إلى جانب كل هذا العطاء عملت الأكاديمية على أن تنفتح على غيرها وعلى ظائزها في مختلف جهات العالم فربّطت الاتصال بكل المؤسسات الأكاديمية، سواءً كانت شرقية أو غربية ومن هنا كان اتصالنا بمجامع اللغة والأكاديميات العلمية ومع كل هذا فإن الأكاديمية ظلت مفتوحة على مختلف المؤسسات والجمعيات التي تهتم بالثقافة والشأن المحلي، تنظم مع كل هؤلاء اللقاءات تلو اللقاءات وهي تمد يديها مبسوطة إلى كل الذين ينشدون التعاون من أجل النهوض بالفكر الأكاديمي.

واعتباراً لكل ذلك العطاء الجم وتقديرأً للجهد الذي بذله أعضاء الأكاديمية من جهة وأساتذة الخبراء الذين كانوا يسهمون من جهة أخرى في كل الندوات التي كانت تعقد بين فترة وأخرى، قررت الأكاديمية أن تخصص دورة بكمالها بمناسبة مرور عقدين على إنشاء الأكاديمية حيث تكون لنا وقفة نستحضر فيها ذلك العطاء الجم ونستخلص العبرة مما مرت به الأكاديمية...

وكانت الأنظار متطلعة - كلنا يعلم - إلى أن يرأس جلالة الملك الحسن الثاني حفل الذكرى العشرين لمولود أكاديمية ابتكرها ورعاها ولا سيما بعد تشيد مقرها على الشكل والحجم الذي كان يسهر عليه بنفسه.

أقول : كانت الأنظار متطلعة للدورة الربيعية وتدشين المقر الجديد ولكن الأجل المحتموم وفاه رحمة الله، بينما كانت الأقدار تدخل رئاسة الدورة لولي عهده ووارث سره صاحب الجلالة محمد السادس، وكان الموقف يذكرنا في قول الشاعر

عيناي . واحدة ترى مسرورة
بأميرها هذا، وأخرى تذرف !
تبكي، وتضحك تارة فيسسوها
ما أنكرت، ويسرها من تعرف !!
هذا حباء الله مجد خلافة
ولذاك جنات النعيم ترفرف !

وهكذا افتتح جلالة الملك محمد السادس الندوة مؤكداً عزمه على إتمام رساله والده العظيم لخلق مجتمع مغربي جديد يأخذ مسيرته لاستكمال ما كان يطمح إليه من ثمار العلوم والفنون وتحقيق التنمية التي يتطلع إليها أبناء الشعب المغربي قاطبة.

وقد مرت إلى اليوم بضع سنوات شاهد المغرب خلالها حياة الاستمرار والاستقرار... والاعتزاز بخصائصه، بتاريخ رجاله الأمناء الذين عملوا على رفع ذكره وصيته.

واستمرت المسيرة في عطائها وحسن أدائها على كل صعيد، فمن التنمية البشرية التي قطعت أشواطاً بعيدة إلى المشهد العلمي والثقافي الذي كان يتحدى الصعب، فالعلماء والعالمات، والكتاب والكاتبات، والأدباء والأديبيات، كل يسهم في بناء هذا المغرب العظيم، الخطة التربوية ماضية في طريقها بمشاركة السيدة المغربية... وعلى مختلف الصعد، رجالاتنا بالأمس وسيداتنا بالأمس كانوا وكن محل عناية من أبنائهم الذين كانوا يشعرون بدورهم إزاء صناع الأمس...

وفي هذا الإطار نشهد اليوم أعمال هذه الندوة التي تتناول موضوع «المغرب في فكر ابن خلدون» هذا الرجل الجليل القدر الذي ورد على فاس في عنفوان شبابه فكان منه ما كان مما يجدد ذكره اليوم في كل مكان من جهات العالم.

في تأليفه عن الولايات المتحدة وشمال أفريقيا قال غالاغير⁽¹⁾
إن الفضل في ترديد اسم المغرب على الصعيد الدولي يرجع إلى ثلاثة شخصيات نقشت اسمها على ذاكرة سائر الأمم... .

أولى هذه الشخصيات ابن رشد الذي نعرف عن أياديه البيضاء، ليس فقط على العالم العربي والإسلامي ولكن على الحضارة العالمية...

الشخصية الثانية : هو الرحالة العظيم ابن بطوطة الذي لخص رجال العلم في العصر الحاضر، لخصوا الحديث عنه في كلمة واحدة تقول : إن رحلته هي الأولى في تاريخ البشرية جماء !

أما الشخصية الثالثة فهي ابن خلدون الذي طبقة شهرته الآفاق، والذي لكترة ما قرأنا عنه باللغة الأوربية... فرنسية وإنجليزية وألمانية، حسبناه أوروبياً والذى لكثراً ما استفادت آسيا من تاريخه وعلاقاته بقارتها حسبناه آسيوياً... والذى أيضاً لكثراً ما اهتمت به القارة الأمريكية في شمالها وجنوبها وأوسطها حسبناه أمريكاً...

لم يكن غريباً أن نسمع عن أصوات تنبعث من جنوب الجزيرة العربية، من اليمن بالذات، تذكرنا نحن جميعاً بأن أصل ابن خلدون من حضرموت...

وتحدث أهل المغرب الأدنى عن هذا العالم الكبير : ابن خلدون ومنحوه هوية تونسية باعتباره من نشأة تونس...

وكذا فعل أهل المغرب الأوسط فتبينوا باعتبار أن قلعة بنى سالمة كانت مستوحاه الأول عندما كتب مقدمة تاريخه هناك...

واغتنم أهل الأندلس فرصة تردد الرجل على بلادهم، مرتين اثنتين، بعد أن عرف أجداده تلك الديار من ذي قبل فكانوا يذكرونه بتلك النوارع القديمة التي كانت عروقه تتبع بها...

وقادت مصر التي نعتها ابن خلدون بأنها أم العالم... قضى بين ظهرانيها أزيد من عمره، وأعطى فيها ما أعطى وكان له هناك مدرسة ردت كل المصادر صداتها قامت . لتقول إنه مصرى المأوى والمثوى...

وقد كان من حق كل تلك الجهات أن تتنافس على كسب الانتساب لابن خلدون لسبب واحد وهو أن البلاد، إنما يسمى ذكرها وتعلو قيمتها بفضل عظمائها وقادتها !

وما تفضل الأرجاء إلا رجالها وإنما فضل لتربي على ترب !!

لم يبق أحد في الدنيا لم يتناول سيرته الذاتية بلغة مصر ولغة مولينير ولغة شكسبير، فإلى جانب المقريري (ت 845=1441) الذي نعته في درر العقود الفريدة بالنخبة التي قل أن يأتي بمثيلها الدهر والتاج الذي علا قمم رؤساء العصر ...

وإلى جانب لسان الدين ابن الخطيب (ت 776=1374) الذي حلاه برفيع القدر وعالى الهمة وأصيل المجد وخاصي الزي.

إلى هذين وأخرين وأخرينقرأنا بخط أمير المؤمنين زيدان ابن السلطان أحمد المنصور الذهبي (ت 1037=1627) «نعت ابن خلدون بصاحب التاريخ العظيم الذي استكتبه صاحب ولاية فاس ودخل مصر وولي بها القضاء... وله مكتبات أبانت عن سلامه طبعه وحده ذهنه وقوه فهمه...».

لكل هذه البواعث رأت أكاديمية المملكة المغربية أن تعقد هذه الندوة تكريماً لهذا الرجل العظيم، وأن تجعلها مناسبة لاستحضار حياته وأعماله فاستدعت نخبة من رجال الفكر والعلم من مختلف الجهات من أعضاء باحثين وخبراء متخصصين لإعداد هذه الندوة، ورأوا أن مما يخلد هذا الحدث إصدار طابع بريدي يسجل ارتباط ابن خلدون بفاس، نفتتم هذه الفرصة لنقدر إسهام رجال بريدي المغرب على إنجازه.

والآن أيها السيدات والسادة نحن مع ندوة على مدى يومين كاملين، نعقد فيها ثلث جلسات... سنستمع فيها إلى عدد من البحوث والعروض حول شخصية

ابن خلدون يبلغ العدد أحد عشر بحثاً في مختلف مناحي حياته... ونفسح المجال فيها للنقاش.

مرة أخرى نشكر الذين لبوا دعوة الأكاديمية لحضور هذه الندوة التي تدخل - كما قلنا - في إطار توعية القوم برجالتهم واستحضارهم للأمس

ملحوظة . نص الشيخ مرتضى الزبيدي في كتابه «التكملة والذيل والصلة»، مادة خ ل د على أن الخاء من ابن خلدون مضمومة، على نحو ما كان نص عليه في «تاج العروس» من أن الطاء من ابن بطوطه مشددة.

البحوث

ابن خلدون ومدينة فاس

محمد بنشريبة

لقد تعدد الاحتفال بابن خلدون وهو أهل لذلك، ففي سنة 1932 أقيمت في بعض البلاد العربية - ومنها القاهرة وتونس - احتفالات بمناسبة مرور ستمائة سنة على مولده. وفي سنة 1962 كان مهرجان ابن خلدون في مصر والمغرب وغيرهما، وصدرت أعمال مهرجان القاهرة في جزأين كبيرين أهمهما الجزء الذي خصصه عبد الرحمن بدوي لمؤلفات ابن خلدون، وما كتب عنه. كما صدرت أعمال مهرجان كلية الآداب بالرباط في جزء يشتمل على بحوث كتب بعضها بالعربية وبعضها الآخر بالفرنسية، وعادت هذه الكلية فنظمت ندوة في سنة 1979 بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير ابن خلدون لـ «المقدمة»، وكانت ندوة حافلة، وفي سنة 2006 المنصرمة، وقع الاحتفال في تونس وإسبانيا والمغرب بابن خلدون بمناسبة مرور ستمائة سنة على وفاته، وفي هذا الإطار تدرج ندوة الأكاديمية، وبما أنها تقام في مدينة فاس، فقد رأيت من المناسب أن أتحدث عن مكانة مدينة فاس عند ابن خلدون وتأثيرها في حياته وحضورها في آثاره وأبدأ بما يلي .

كان ابن خلدون فتى في العشرين من عمره عندما دخل السلطان أبو الحسن المريني إلى مدينة تونس يوم السبت من جمادى الآخرة سنة 748 هـ. وقد

حضر ذلك الحدث التاريخي الكبير ووصف ضخامته فيما بعد في تاريخه، ومما قاله في وصفه «وكان يوماً لم يُر مثله فيما عقلناه». ويبدو من وصفه لذلك اليوم ومن عموم كلامه على السلطان أبي الحسن المريني أنه كان منبهراً بعظمة ملكه ومعجباً بمن قدم في جملته من كبار العلماء كأبي عبد الله محمد بن علي السطي، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، وأبي محمد عبد المهيمن الحضرمي وغيرهم. وعلى هؤلاء العلماء المغاربة الكبار أكمل ابن خلدون دراسته، بل إن نبوغه يرجع الفضل فيه إلى الآبلي، وفيه يقول : «ولما قدم على تونس في جملة السلطان أبي الحسن لزمه وأخذت عنه الأصلين والمنطق وسائر الفنون الحِكمِيَّة ، ويمكن القول بأن ابن خلدون الشاب بعد أن رأى ما عندبني مرين وتلمذ لعلماء الحملة المرينية، لم يعد الحفصيون يمأذنون عينه، ولا علماء تونس يُقْنِعُونه، ولهذا أصبح بعد رحيل السلطان أبي الحسن ومن معه من العلماء يفكَر في اللحاق بهم، وقد انتهز فُرصة خروجه مع السلطان الحفصي الذي عُيِّن لكتابة علامته عند ما خرج هذا السلطان للقاء خصمه، فنفَّذ ما كان عزم عليه : قال : «وخرجت معهم (أي مع السلطان وجُملته) أول سنة ثلاثة وخمسين، وقد كنت منطويًا على مفارقتهم لما أصابني من الاستيحاش لذهب أشياعي وعطلي عن طلب العلم. فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب وأنحصر تيارهم عن إفريقية، وأكثر من كان معهم من الفضلاء صاحبة وأشياخ، فاعتَزَّمت على اللحاق بهم وصدَّني عن ذلك أخي وكبيري محمد، فلما دعيت إلى هذه الوظيفة، سارعت إلى الإجابة لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب، وكان كذلك». ولعلنا نلاحظ من هذه العبارات كيف أصبح مصراً على ترك تونس وصاحبها واللحاق بالمغرب، فهل كان هذا الإصرار على اللحاق بالمغرب لطلب العلم كما قال، أم أنه كان للحصول على خطة رفيعة لدى سلطان أعظم من سلطانه ؟ ومهما يكن الباقي فقد تحقق له الإثنان، إذ وصل إلى مدينة فاس بعد مُغامرة شاقة وصفها في «التعريف»، ووجد المدينة كما قال عنها في ديباجة كتابه «شفاء السائل» : «حيث

الملك يزار، وبحار العلم والدين تزخر، وثواب الله يُعدَ لأنصار دينه وخلافته ويُذْخَر». وقد ذكر في «التعريف» كيف حصل على الخطة السلطانية والإفادة العلمية في مدينة فاس، لما وصل إليها وهو شاب لم يطر شاربه (أي لم تتب له بعد لحية). قال «وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه وجرى ذكري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس فأخبره الذين لقيتهم بتونس عني ووصفوني له فكتب إلى الحاجب يستقدمني (يعني ابن أبي عمرو)، فقدمتُ عليه سنةً خمس وخمسين وسبعيناً، ونظمني في أهل مجلسه العلمي وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتلویع بين يديه، وعکفتُ على النظر القراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفاراة. وحصلت من الإفادة منهم على البعية». وقد ذكر ابن خلدون بعد هذا أسماء بعض هؤلاء العلماء الذين كانوا في جملة السلطان أو مجلسه. كان هذا المجلس أشبه ما يكون بأكاديمية، وقد سرد ابن الأحمر في شرحه على البردة أسماء أعضاء هذه الأكاديمية الذين تجاوز عددهم الثلاثين عضواً ينتسبون إلى فاس وتلمسان ومرأكش وطنجة وغيرها، وقد كان ابن خلدون أصغر هؤلاء الأعضاء سنًا.

ولستُ هنا بقصد الكلام عن حياة ابن خلدون في مدينة فاس، وما صاحبها من علوٌ ونزول ورفعة وخفض وقرب من السلطان، وإبعاد له في السجن فذلك كله معروف، فقد قضى في مدينة فاس حوالي خمس عشرة سنة في خدمة السلاطين أولاد أبي الحسن المريني وزرائهم، وهي تعتبر أكثر سنّي عمره خصباً وأشدّها خطراً، وفيها اكتسب تجربته السياسية ونضجه العلمي.

وقد أحببتُ أن أعرف هل يوجد عنده ذكر لمدينة فاس فيما كتب فرجعت إلى «المقدمة» على سبيل المثال، فوجدتُ فيها ذكرًا بارزاً لمدينة فاس خلافاً لما ذكره. لو ترجمنا Letourneau من أنها لا تحتل في تاريخ ابن خلدون (وفيه المقدمة)،

إلاً حيّاً ضئيلاً. أما الواقع فهو أن ابن خلدون نظر مدينة فاس في «المقدمة» مراراً تصريحاً أو تلميحاً، فقد ذكرها في معرض كلامه على بعض القضايا التاريخية من قبيل ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام؛ وأوردها مثلاً عند حديثه عن بعض الظواهر والحالات البيئية والاجتماعية؛ ثم جاءت ضمنياً - فيما نرى - خلال حكايات سمعها في فاس.

فمن النوع الأول كلامه على ما كان يتناوله الطاعنون في نسب المولى إدريس مؤسس مدينة فاس، فقد ذكر أن كلمات الطعن في نسب الأدارسة «صدرت - كما يقول - من بني العباس أقتالهم (أي أعدائهم)، ومن بني الأغلب عمالهم». ويضاف إلى هؤلاء بنو أمية بالأندلس الذين لم يذكروهم ابن خلدون، وفي «المقتبس» لابن حيان ما قاله شعراء الحكم المستنصر بمناسبة تغلبه على بقية الأدارسة بالمغرب من طعن في نسبهم، وقد أطرب ابن خلدون في الرد على هؤلاء الطاعنين وقرر أن نسب الأدارسة قد بلغ من الشهرة والوضوح مبلغاً لا يكاد يلحق ولا يطمع أحد في إدراكه، ثم قال «وبيت جدهم مُختلطٌ فاس ومؤسسها بين بيوتهم ومسجدٍ لصُقْ محلّتهم وقبورهم، وسيفه منتضرٌ برأس المئذنة من قرار بلدِهم». ومن الواضح أن ابن خلدون وصف هنا ما شاهده في وقته من دار القيطون ومسجد الشرفاء وسيف المولى إدريس المركب في رأس منار القرويين والروضة الإدريسية. أما سيف المولى إدريس المذكور فقد كان يتوارثه عقبه إلى أن وقع بينهم خلاف فيمن يحوزه، فاقتصر عليهم أحمد بن أبي بكر الزناتي، عامل مدينة فاس يومئذ، أن يجعله في أعلى المنار المذكور، فغدا بذلك شعاراً لمدينة فاس، وكان مشهوراً في وقت ابن خلدون الذي رأه، كما مر. وقد أورد الجزنائي في «جني زهرة الآس»، وابن الأحمر في «نشر الجuman» أشعاراً لشعراء معاصرين لابن خلدون، قالوها في هذا، وابن الأحمر المذكور جعل الباب الثاني عشر من كتابه المذكور خاصاً بما قبل من الشعر في السيف الذي بصومعة القرويين من مدينة فاس».

وقد تساءل الناس - كما يقول ابن الأحمر - لم جعل هنالك، فقال قائل «جعل طلسمًا على البلد لما كان عليه الناس حينئذ من الافتئات على الأمراء وقلة الانقياد، ولأجل ذلك لا يبيت إنسان بها إلا مغموماً، وقال الآخرون غير ذلك. وأنا أذكر إن شاء الله حقيقة الأمر فيه»، ثم أتي بعد ذلك بجملة ما قالوه في ذلك من الشعر مرتبًا حسب مراتبهم ومنازلهم. ونورد بعد هذا شعر أول شاعر فتح باب القول في هذا السيف وهو الشاعر الكاتب ابن المنان الذي يقول :

قائلٌ إن ذاك داعي اغتمام	أنكر السيفَ بالمنار بفاس
جنة الخلد تحت ظلَّ الحسام	لا يرُعُكَ الحُسَام سُلْ عَلَيْهَا

أما افتئات أهل فاس على الأمراء وقلة الانقياد لهم فكان قبل أن يقضي عليه الأمير أبو يحيى بن عبد الحق الذي فتح مدينة فاس وعاقب أهلها لانتقادهم عليه، فقتل بعض زعمائهم. قال ابن خلدون : «فقتلهم ورفع على الشرفات رؤوسهم وأخذ الباقيين بغرم المال طوعاً أو كرهاً، فكان ذلك مما عَبَدَ أهل فاس وقادهم لأحكامبني مرين وضرب الرهب على قلوبهم لهذا العهد، فخشعت منهن الأصوات وانقادت لهم، ولم يحدثوا بعدها أنفسهم بغمس يد في فتنة».

لقد أطرب ابن خلدون في الدفاع عن شرف الأدارسة والرد على خصومهم وفسر سبب إطنانه بقوله . « وإنما أطربتُ في هذا الرد سداً لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد لما سمعته أذناني من قائله المعتمدي عليهم به القادر في نسبهم بِفِرِيْتِه وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب من انحرف عن أهل البيت وارتبا في الإيمان بسلفهم، وإلا فال محل منزه عن ذلك معصوم منه ونفي العيب حيث يستحيل العيب عيب. ولكنني ناضلتُ عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عنني يوم القيمة».»

ونظن أن القادر الحاسد الذي سمعه ابن خلدون هو أبو عبد الله محمد المقربي، فقد حكى ابن الأزرق أن المقربي هذا «كان يحضر مجلس السلطان أبي

عنان، لبثَ الْعِلْمِ، وكان نقيبُ الشرفاء بفاس، إذا دخل مجلسُ السلطان يقوم له السلطان وجميع من في المجلس إجلالاً له إلا الشيْخ المقرى، فإنه كان لا يقوم في جملتهم فقال له النقيب : «أيها الفقيه مالك لا تقوم كما يفعل السلطان نصره اللّه وأهل مجلسه إكراماً لجدي ولشريفي، ومن أنت حتى لا تقوم لي، فقال له المقرى، أما شرفي فمحقق بالعلم الذي أبته، ولا يرتاب فيه أحد، وأما شرفك فمظنون، ومن لنا بصحته منذ أزيد من سبعين سنة عام، ولو علمنا شرفك قطعاً لأقمنا هذا من هنا، وأشار إلى السلطان أبي عنان، وأجلسناك مجلسه». فهذا فيما نظن هو الكلام الذي سمعه ابن خلدون بأذنيه، إذ كان في هذا التاريخ يحضر مجالس أبي عنان كما مر، وقد حكى ابن خلدون خبر وفادة الشّرِيف السبتي وأبي البركات البافيقى على أبي عنان من لدن السلطان ابن الأحمر شفيعين في المقرى المذكور الذي سخطه أبو عنان. قال «حضرت بمجلس السلطان يوم وفادتهما سنة سبع وخمسين وسبعين، وكان يوماً مشهوداً، واستقر القاضي المقرى في مكانه بباب السلطان بسبب خصومة بينه وبين أقاربه، امتنع عن الحضور معهم عن القاضي القشتالي، فتقدم السلطان إلى بعض أكابر الوزراء ببابه بأن يسحبه إلى مجلس القاضي حتى أنفذ فيه حكمه، فكان الناس يدعونها محنة. ويفهم من حديث ابن خلدون عن المقرى أنه لم يكن يحبه.

وقد ختم ابن خلدون دفاعه عن شرف الأدارسة بقوله «فليس في المغرب فيما نعلمه من أهل هذا البيت الكريم من يبلغ في صراحة نسبة ووضوحه مبالغ أعقاب إدريس هذا من آل الحسن. وكبراً لهم لهذا العهد هم بنو عمران بفاس».

وهو لاءٌ هم الجوطيون الذين كان لتقبيهم مكانة في العهد المريني، وسيأتي أحدهم في آخر العهد الوطاسي، وقد زادت مكانة الأدارسة رفعة بعد اكتشاف ضريح المولى إدريس الأزهر.

نَتَقَلُّ بَعْدَ هَذَا إِلَى النَّوْعِ الثَّانِي مِنْ حَضُورِ فَاسِ فِي فَكِيرِ ابْنِ خَلْدُونَ، وَنَجَدَهُ فِي ضَرْبِهِ الْمُثَلُ بِهَا لِبَعْضِ الظَّوَاهِرِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالاجْتِمَاعِيَّةِ، فَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا تَحَدَّثَ عَنْ أَثْرِ الْهَوَاءِ فِي أَخْلَاقِ الْبَشَرِ، ذَكَرَ وَلَعَ الزَّنْجِ بِالْطَّرْبِ وَالرَّقْصِ وَاتِّصافِهِمُّ بِالْخَفَّةِ وَالْطَّيْسِ لِسَكَنَاهُمُّ فِي الْإِقْلِيمِ الْحَارِ وَاسْتِيَلاءِ الْحَرِّ عَلَى أَمْزِجَتِهِمْ، بِخَلَافِ أَهْلِ التَّلْوُلِ وَالْجَبَالِ الْبَارِدَةِ. ثُمَّ قَالَ «وَأَعْتَبَرُ ذَلِكَ أَيْضًا بِأَهْلِ مَصْرٍ. كَيْفَ غَلَبَ الْفَرَحُ عَلَيْهِمُّ وَالْخَفَّةُ وَالْغَفْلَةُ عَنِ الْعَوَاقِبِ حَتَّى إِنَّهُمْ لَا يَدْخُرُونَ أَقْوَاتَ سَنْتِهِمْ وَلَا شَهْرَهُمْ. وَعَامَةً مَا كَلَّهُمُّ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ».

وَلَمَّا كَانَتْ فَاسُ مِنْ بَلَادِ الْمَغْرِبِ بِالْعَكْسِ مِنْهَا فِي التَّوْغُلِ فِي التَّلْوُلِ الْبَارِدَةِ، كَيْفَ تَرَى أَهْلُهَا مَطْرِقِينَ إِطْرَاقَ الْحَزَنِ، وَكَيْفَ أَفْرَطُوا فِي نَظَرِ الْعَوَاقِبِ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ لِيَدْخُرَ أَقْوَاتَ سَنِينَ مِنْ حُبُوبِ الْحَنْطَةِ وَبِيَاكِرِ الْأَسْوَاقِ لِشَرَاءِ قُوَّتِهِ لِيَوْمِهِ مَخَافَةً أَنْ يَرِزَّأُ شَيْئًا مِنْ مَدْخَرِهِ».

وَلَعِلَّ مِنْ مَظَاهِرِ هَذَا الْإِدَخَارِ عَادَةُ ادْخَارِ الْلَّحْمِ الْبَارِدِ الْمُسَمَّى بِالْخَلْيَعِ، وَقَدْ وَرَدَ ذَكْرُهُ فِي شِعْرِ لَابْنِ الْخَطَّيْبِ، صَدِيقِ ابْنِ خَلْدُونَ، وَمَا تَزَالُ الْأَسْرُ الْفَاسِيَّةُ تَهْيَءُ الْخَلْيَعَ فِي كُلِّ فَصْلٍ رِبَيعٍ وَتَدَخِّرُهُ لِفَصْلِ الشَّتَاءِ أَوْ لِظَرْفَوْنَ أَخْرَى.

وَلَمَّا تَكَلَّمَ ابْنُ خَلْدُونَ عَنِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْعُمَرَانِ فِي الْخَصْبِ وَالْجُوعِ، وَمَا يَنْشَأُ عَنِ ذَلِكَ مِنْ الْأَثْارِ فِي أَبْدَانِ الْبَشَرِ وَأَخْلَاقِهِمْ، ذَكَرَ أَمْثَلَةً مِنْ حَالِ أَهْلِ التَّرْفِ وَحَالِ أَهْلِ الشَّظْفِ تَشَهِّدُ لَهَا الْتَجْرِيَّةُ وَالْمُلاَحِظَةُ، وَمِنْهَا اخْتِلَافُ الْحَالِ بَيْنَ هُؤُلَاءِ وَأُولَئِكَ عَنْ حَولِ الْمَجَاعَاتِ. فَإِنَّ الْمُخْصَبِيَّنَ الْعِيشُ الْمُنْفَعِمِيَّنَ فِي طَيِّبَاتِهِ، إِذَا نَزَلتْ بِهِمُ الْسَّنُونُ وَأَخْذَتْهُمُ الْمَجَاعَاتِ يَسْرُعُ إِلَيْهِمُ الْهَلَاكُ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِمْ مُثَلِّ بِرَابِرَةِ الْمَغْرِبِ وَأَهْلِ مَدِينَةِ فَاسِ وَمَصْرِ - فِيمَا يَبْلُغُنَا - لَا مِثْلُ الْعَرَبِ أَهْلِ الْقَفْرِ وَالصَّحَراَءِ، وَلَا مِثْلُ أَهْلِ بَلَادِ النَّخْلِ الَّذِينَ غَالِبُ عِيشَهُمُ التَّمْرُ، وَلَا مِثْلُ أَهْلِ إِفْرِيْقِيَّةِ (أَيْ تُونِسِ) لِهَذَا الْعَهْدِ الَّذِينَ غَالِبُ عِيشَهُمُ الشَّعِيرُ وَالزَّيْتُ، وَأَهْلِ الْأَنْدَلُسِ الَّذِينَ غَالِبُ عِيشَهُمُ الذَّرَّةُ وَالزَّيْتُ. فَإِنَّ هُؤُلَاءِ وَإِنَّ أَخْذَتْهُمُ الْسَّنُونُ وَالْمَجَاعَاتِ فَلَا تَنَالُ مِنْهُمْ مَا تَنَالَ مِنْ أُولَئِكَ».

وعيش الرغد والترف في فاس على عهد ابن خلدون فاق عيش أهل الأندلس وأهل تونس، كما قال، وقد ذكر ذلك غيره كصاحب «الاستبصار» من عهد الموحدين الذي أشار إلى اتساع مكاسب أهل فاس ورغد عيشهم وكثرة تعميمهم فعظمت نفوذهم وشمتت أنوفهم وكبرت هممهم. وتوسيع في هذا الحسن الوزان. وقد أكد ابن خلدون هذا في الفصل الذي يقول فيه إن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفاه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في القلة والكثرة، ففي هذا الفصل يقول: «فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر، كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المتصدق الذي دونه على وثيره واحدة في الأصناف . القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقى مع السوقى، والأمير مع الأمير، والشرطى مع الشرطى. واعتبر ذلك في المغرب بحال فاس مع غيرها من أمصاره الأخرى مثل بجاية وتلمسان. تجد بينها بوناً كبيراً على الجملة ثم على الخصوصيات. فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان، وهذا كل صنف مع صنف أهله».

ومن أطرف الأمثلة التي ساقها في هذا الفصل مثال المسؤولين بفاس. قال: «واعتبر ذلك حتى في أحوال الفقراء والسؤال، فإن السائل بفاس أحسن حالاً من السائل بتلمسان أو وهران، ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المأكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالغربال والآنية. ولو سأله سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستذكر وعنه وجزر».

وقد تحدث الأستاذ لوتورونو عن المسؤولين، فأتي بما يقرب من كلام ابن خلدون. قال: «ولكل فاسيّ غني زيناؤه من الفقراء، ويستفيد هؤلاء المساكين بمناسبة الأعياد الدينية أو الاحتفالات العائلية من الطعام الفاخر الذي يقدم إليهم بكل سخاء».

وقد أشارت الأمثل الأندلسية والمغربية لهذا المعنى، ففي أمثال الزجالين من أهل القرنين السادس والسابع الهجريين :

«صاع بميلاق».

والميلق هو الذي يغير به الذهب،

وفي أمثال المؤرِّسُكِي الغرناطي :

«محروم بمرقوم، وساعي بقلسطون،

وفي أمثال فاس .

ساعي وبالعدلة ويضرب بالركلة».

وقد اشتهرت مدينة فاس في عهد ابن خلدون بكثرة مدارس العلم التي بناها أبو الحسن وأبو عنان وغيرهما من المدارس التي أشار إليها، ووازن بينها وبين مدارس تونس في المنهج والمحصول، ومع أنه شهد للمغاربة بسعة الحفظ، لكنه لاحظ ضعف الملكة. قال

«وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلواً من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم، فعسر عليهم حصول الملكة والحق في العلوم ، وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاؤضون». ويقول «ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم»، وسبب ذلك في نظره من قبل التعليم وانقطاع سنته. وممّا يشهد بذلك في المغرب (يعني فاس) أن المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي

بتونس خمس سنين، وهذه المدة بالمدارس على المتعارف هي أقل ما يتّأثّر فيها طالب العلم حصول مبتغاه من الملكة العلمية أو اليأس من تحصيلها، فطال أمدها في المغرب (يعني فاس) لهذه المدة لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم، خاصة لا ممّا سوى ذلك».

أما الحكايات التي سمعها ابن خلدون في فاس وساقها في المقدمة، فهي متعدّدة، فمنها هذه الحكاية التي وردت في فصل الاحتكار. قال .

«وسمعتُ فيما يناسب هذا حكاية ظريفة عن بعض مشيخة المغرب. أخبرني شيخنا أبو عبد الله الأبلّي قال : حضرتُ عند القاضي بفاس لعهد السلطان أبي سعيد، وهو الفقيه أبو الحسن المليّي، وقد عُرض عليه أن يختار بعض الجبايات المخزنية لجرياته، قال فاطرق ملياً ثم قال لهم : من مكس الخمر، فاستضحكوا الحاضرون من أصحابه وعجبوا، وسائلوه عن حكمة ذلك فقال : إذا كانت الجبايات كلها حراماً فاختار منها ما لا تتبعه نفس معطيه، والخمر قلَّ أن يبذل فيها أحدٌ ماله إلّا وهو طرب مسرور بوجданه غير أسف عليه ولا متعلقة به نفسه».

وفي فصل في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها، قال : «لا تنكرنَّ ما ليس بمعهود عندك، ولا في عصرك شيء منه فتضيق حُويصَائِك عن ملقط المكنات».

ثم حكي حكاية ابن بطوطة المعروفة التي بدأها بقوله

«وأعتبر ذلك بما نقصَه عليكم من هذه الحكاية المستطرفة، وذلك أنه ورد بال المغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوكبني مرين، رجل من مشيخة طنجة، يعرف بابن بطوطة، كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى الشرق وتقلّب، في بلاد العراق واليمن والهند. وكان يحدّث عن شأن رحلته وما رأى من العجائب بمالك الأرض فتناجي الناس بتكتيبيه. قال ابن خلدون :

«ولقيت أيامئذ وزير السلطان فارس ابن وردار البعيد الصيّت، ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكاراً أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه، فقال لي فارس : إياك أن تستذكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تَرْه ف تكون كابن الوزير الناشيء في السجن. وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين رُبَّي فيها ابنه في ذلك المحبس. فلما أدرك وعقل سأْل عن اللحْمان التي يغتذى بها فإذا قال له أبوه : هذا لحم الغنم يقول وما الغنم فيصفها له أبوه بشياتها ونحوتها فيقول : يا أبتِ تراها مثل الفأر فينكر عليه ذلك ويقول أين الغنم من الفأر، وكذا في لحم البقر والإبل إذ لم يعاين في محبسه إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر».

وبعد، فقد كانت مدينة فاس لدى ابن خلدون حاضرة المغرب الكبير وكانت لها المكانة الأولى في نفسه كما كان لملوكها من بنو مرين المقام الأول عنده، وظل يدين لهم حتى وهو في المشرق، ومما يدلّ على ذلك رسالته إلى صاحب فاس يعرّفه بما دار بينه وبين سلطان التتر تيمورلنك الذي سأله فيما سأّل عن مدينة فاس وهل هي على البحر ؟ فأجاب ابن خلدون : ليست على البحر وهي في وسط الثلول وكرسي ملوك المغرب من بنو مرين.

التفسير الخلدوني للتصوف

محمد الكَّتَانِي

تمكن ابن خلدون بفضل تكوينه العلمي الموسوعي، من استيعاب ما كان معروفاً في عصره (القرن الثامن الهجري) من ضرور العلوم العقلية والنقلية. فتمكن في نفس الوقت من تكوين نظرية شاملة عن مصادر المعرفة الإنسانية، سواء منها ما قام على التجريب أو على الاستدلال أو غيرهما. وهذا ما يقف عليه المرء في مقدمته، التي تعرض لتفاصيل هذه النظرة الشاملة. وقد ساعده على ذلك التطور الذي كانت قد حققته العلوم في ظل الحضارة الإسلامية. متبعة منهجاً تأصيليَاً بدأ من تجميع الحوادث والظواهر الجزئية في كليات، ثم بنائها في أنساق معرفية تنظيرية، في كل علم من العلوم. فأصبح لكل علم منها أصوله. مثل أصول الفقه، وأصول النحو وأصول الدين أو علم الكلام وأصول علم الجدل. وقد قام ابن خلدون بتلخيص هذه الأصوليات كلها في منتهى التركيز والإحاطة.

فهل يجوز لنا أن نقول إن ابن خلدون كان رائداً في وضع أسس الاستمولوجيا الإسلامية، بسبب هذه الشمولية المعرفية، بما تعنيه من تعددية المناهج وتزاوجها بين نقل وعقل وكشف، وتجريب واستدلال؟^(١).

الواقع أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن هذا الإنجاز المعرفي وهو صاحب الريادة في وضع أساس علم الاجتماع، لأنه جعل من طبيعة العمران البشري وظواهره الإطار العام لظهور الحضارة الإنسانية، بمختلف تمظهراتها. في السياسة والحكم والاقتصاد والإنتاج وظهور العلوم والصناعات، مع بيان تأثير البيئة الطبيعية في ظهور العمران البشري. إلى جانب العوامل النفسية والاجتماعية.

وفي إطار هذا المشروع الخلدوني الذي أخذت كل العلوم الإنسانية مكانها وتفسيرها في إطاره نال «التصوف» مكاناً يستحقه من اهتمام عند ابن خلدون في مقدمته أو في غيرها من تأليفه، ولا سيما في عصر كان فيه الصوفية يشكلون حركة دينية واجتماعية فاعلة في مجتمعات المغرب والشرق على حد سواء.

ونذكر في هذا السياق أن الرباطات الصوفية والزوايا في المغرب اضطلعت بدور تعنة الشعب المغربي في الحاضر وفي البوادي، ضد الغزو الأجنبي للثغور المغاربية، أو بتشكيل قوى دفاعية عنها، ثم تحولت إلى سلطة ضغط يحسب لها حسابها في دعم السلطة السياسية أو الوقوف ضدها. كما أن اغتيال بعض أعلام الصوفية كان من وراءه أحياناً مؤامرة سياسية كاغتيال الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش، (- 624) والشيخ أبو عبد الله بن سليمان الجزولي (- 870 هـ).

وما شغل ابن خلدون في حركة التصوف هو الجانب المعرفي لدى أهله. حيث قال «ثم إن قوماً من المتصوفة المتأخرین عنوا بعلوم المکاشفة وعکفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات»⁽²⁾ وبعد أن تحدث عن مذاهب الصوفية واختلاف علمهم وتباین طرقهم وقولهم بالظاهر والباطن وبالتأويل لاحظ أنهم لا يفارقون الإبهام والانغلاق في تعابيرهم، وأن كل من طالبهم بالدليل لجأوا إلى الوجدان، الذي لا يتعدى دليله⁽³⁾.

ولذلك ركز ابن خلدون على تصوف التحقق لا تصوف التخلق، أي التتصوف القائم على إعداد الذات لاكتشاف حقائق الوجود على ما هي عليه فيما وراء عالم الحس والشهادة. أي بلوغ درجة من العرفان تعلو كل مدارك العقل والحس. ونعتقد أنه لو لم تكن نظرة ابن خلدون إلى التتصوف باعتباره منها معرفياً وطريقاً لاكتشاف الحقيقة لما عده من جملة العلوم في مقدمته.

والسؤال الذي يتबادر إلى الذهن في هذا السياق هو هل كان ابن خلدون يعتبر المعرفة الصوفية معرفة موضوعية قابلة مثل غيرها من المعارف للتفسير والتحليل والنقد والتمحيص؟

للإجابة عن هذا السؤال نستحضر جملة من آرائه وأفكاره التي تعتبرها مركبات أساسية في تفسير ظاهرة التتصوف. والتي تفرقت في المقدمة، في عدة فصول أو فقرات.

- الفكرة الأولى هي اعتبار العالم عالمين، بما عالم الغيب وعالم الشهادة، أو عالم الطبيعة، وعالم ما وراء الطبيعة. وهذه النظرة كانت معروفة قبل ابن خلدون. إلا أنه عبر عنها بصورة أخرى، حيث قسم الوجود إلى عالم الحس، وعالم الفكر، وعالم الروحانيات.

- الفكرة الثانية وهي نتيجة للأولى أن الإنسان كائن مزدوج التركيب فهو جسد وروح، وظاهر وباطن ، حس وعقل وقلب.

- الفكرة الثالثة التي ربما كانت هي الجديدة عنده. وفحواها أن المعارف التي يحصلها الإنسان ترجع إما إلى عالم الحس، الذي هو عالم الجوارح، وإما إلى عالم الفكر الذي يدرك الأسباب والمسببات وانتظامها، بحيث تشكل معرفة تجريبية واستدلالية. وإما أن ترجع إلى عالم القلب، الذي هو فوق الحس والفكر.

- الفكرة الرابعة التي أخذها من التراث الفلسفى قبله. وهى اعتباره العالم الطبيعي قائما على تراتب عمودي أو هرمي من جماد ونبات وحيوان وإنسان، وأن كل نوع منها على هذا الترتيب يتصل أرقاه في التطور، بآدئن النوع الذي يعلوه في الترتيب. فالمعدن يتصل أدناه بالجماد وأعلاها بالنبات، والنبات يتصل أدناه بالمعدن وأرقاه بالحيوان، والحيوان يتصل أدناه بالنبات وأعلاه بالإنسان. وأن التسلسل نحو الأرقى لا يتوقف عند الإنسان، وإنما يستمر حيث يتصل النوع الإنساني بآدئن ما في عالم الغيب وهو الأعلى أي النفوس الملكية أو عالم الملائكة.

والجديد في فلسفة ابن خلدون بالنسبة لمن سبقوه في الأخذ بهذا التصور، هو قوله بالتطور العابر للحدود بين الأجناس، أي باستعداد كل كائن بعد بلوغه أقصى تطوره للاستحالة إلى ما هو أعلى منه.

- الفكرة الخامسة وهي التي تعتبر حلقة الوصل بين الأفكار السابقة وبين تفسير العرفان الصوفى، وهي أن للنفس الإنسانية في أسمى درجاتها استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية. حتى إنها تصير بالفعل من جنس الملائكة في وقت من الأوقات، أو في لمحات من اللمحات. وأن المدركين للغيب من النوع الإنساني بالفطرة هم الأنبياء الذين يتلقون الوحي، وتنكشف لهم عوالم الغيب. فالنبيوة في رأي ابن خلدون ليست سوى تأكيد لما قام عليه الكون من تواصل آدئن ما فيه بأعلى ما فيه.

ومن مجموع هذه الأفكار نستخلص الرؤية الخلدونية للتصوف، وهي اعتباره المعرفة الصوفية المكتسبة بالمنهج الصوفى ممكنة، وذلك بعد إعداد الذات لها بالمجاهدات والرياضيات التي يخوضها الصوفية السالكون، ويتدرجون في مقاماتها، حتى يبلغوا مستوى الكشف، أي مشاهدة حقائق الغيب على ما هي عليه. وأنهم يطلعون على هذه الحقائق مثل الأنبياء. إلا أن إطلاع الصوفى يحصل

له بالمجاهدة والمكاشفة. بينما الأنبياء يحصل لهم ذلك بالوحى. ويقرر في هذا السياق أن الأنبياء هم أهل المكاشفة بالفطرة وبالطبيعة. وأن ما يحصل لهم من الشهود والإطلاع على الغيب يفوق بكثير ما يحصل لأقطاب الصوفية⁽⁴⁾.

وهذا يذكرنا بقول الفرغانى إن الولاية ليست في الحقيقة إلا باطن النبوة، إلا أن باب الولاية مفتوح وبباب النبوة مسدود. أما شيخه محيي الدين بن عربي فكان يعتقد أن النبوة العامة سارية في أكابر الرجال أي الأولياء.⁽⁵⁾

والملاحظ أن ابن خلدون يستعمل مفهوم «العلم» حينما يقرر أن التصوف علم قائم على قواعد وأداب تجمعها كلمة التقوى، ناظراً إلى معنى قوله تعالى : «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ». ⁽⁶⁾

ويقول . «إن من الحق أن نعتبر مدارك الصوفي وإطلاعه على الحقائق علماً تتنكشف به خبايا الوجود على ما هي عليه، حتى إن العلوم الكسبية الأخرى لا تعدّ سوى ظلال علم الصوفي، لأنّه علم لدني يقذفه الله في قلب العارفين. إلا أنه لا يمكن نقله، ولا تبلیغه، ولا اكتسابه بالقراءة ولا بالإطلاع على مؤلفات أهله، كما أنه لا يمكن حصره ولا ضبطه بقانون، ولا جمعه في منهج معين. بل إنه لا يعدّ علمًا بحسب ما تعارف عليه العلماء في التقليات والعقليات من العلوم.»⁽⁶⁾

وهكذا تكتمل لنا الإجابة عن السؤال الأول : هل تعتبر المعرفة الصوفية معرفة موضوعية قابلة للتفسير والتحليل والنقد والتمحيص ؟ فالواضح أن ابن خلدون يعتبرها معرفة يتلقاها القلب. لا العقل ولا الحواس، ولذلك فهي غير قابلة لفصلاها عن ذات الصوفي ولا خضوعها للمنطق. ولا نقلها باللغة المصطلح عليها. إذ اللغات البشرية وضعفت لمعانٍ متعارفة من المحسوسات والمعقولات والمتخيلات، كما لا يصح اصطناع المجاز في ألفاظها، لأنعدام المعنى المشترك بين الحقيقة والمجاز في هذا الشأن.

وإذا كنا نعلم أن ابن خلدون لم يكن «صوفياً» ولا سلك طريق الصوفية، ولا اختبر التجربة الصوفية في أي مستوى من مستوياتها فإننا نتساءل : هل أمكنه أن يفهم مقاصد الصوفية وينفذ إلى عمقها وهو يثبت تعذر فهم الصوفية وولعهم بالإبهام والغموض ؟ وهل يمكن قبول أحکامه على تجارب ذوقية ومعارف لدنية لم يختبرها بوجданه، ولا اعتمد في النفاد إلى كنهها على أي أساس موضوعي ؟

الحق أن هذه الملاحظة لا تخص ابن خلدون. وإنما تعم كل العلماء الذين تحدثوا عن التصوف سواء من لدن معتقديه أو منتقديه. لأنَّ الحواجز المنيعة التي تحول دون البحث العلمي الموضوعي في التجربة الصوفية، تجعل المنهج العقلي والاستدلالي عاجزاً عن النفاد إليها للوقوف على كنهها. لأنها تجربة باطنية ذوقية، لا اللغة تحيط بها، ولا الاستقراء يستندها ولا أبوابها مفتوحة أمام غير ذوي الرياضات والمجاهدات. فاللغة التي استعملها الصوفية السالكون في مدارج الأحوال والمقامات لغة رمزية تبلغ ذروتها في الشطحات. وربما لهذا السبب حذر الصوفية أنفسهم من الخوض في مكافحتهم، وربما عَدَ بعضهم الحديث عما يجدونه هو من باب الابتلاء، فضلاً عن اعتبارهم جمِيعاً أنه لا يجوز للعارف منهم أن يبُوح بأسراره، وإلا وجب قتله واستحل دمه. يقول ابن عربي في هذا الشأن :

يارب جوهر علم لو أبُوح به لقيل أنت من يعيid الوثنا

يرون أقبح ما يأتونه حسنا ولاستحل رجال مسلمون دمي

فهل يمكن القول بأن التجربة الصوفية مادامت ذاتية إلى هذا الحد وممتنعة عن البحث الموضوعي فإنه لا يمكن إدراجها في باب «العلم» الاصطلاحي، الذي يقوم على ركائزه الثابتة المجمع عليها إما من التجربة الموضوعية، وإنما من الاستدلال العقلي الصارم ؟ علماً أن الصوفية يعلنون أنهم لا يثقون بالعقل أبداً، في اكتناف حقائق الغيب. وإنما يعتمدون الرياضيات والمجاهدات التي تصفي القلب من علائق المادة، حتى إذا انزاحت عنه الكدرات أصبح كالمرأة التي

ينعكس عليها كلما يقابلها، وانكشفت له الحقائق على ما هي عليه⁽⁷⁾ ألا يجوز لنا حينئذ القول مثل الفيلسوف محمد إقبال إن المعرفة الصوفية معرفة تجريبية بمعنى من معاني التجريب ؟

لنستحضر تحليل ابن خلدون لطبيعة هذه التجربة.

نستنتج من الفكرة الثالثة من أفكار ابن خلدون التي سبق إيرادها أنه كان يعتقد أن المعارف التي يحصلها الإنسان إما أن ترجع إلى عالم الحس، الذي هو عالم الجوارح، وإما إلى عالم الفكر، الذي تنتظم فيه الظواهر في أنساق من الأسباب والمسببات، وإما إلى عالم الروح أو(القلب) الذي هو فوق الحس والفكر.

والملاحظ أن ابن خلدون عندما حدد مصادر المعرفة الإنسانية في الإدراك الحسي وفي الفكر أو العقل فإنه لم يفصل بينهما، كما وقع في الفكر الغربي عند تقسيمه مذاهب المعرفة إلى مذهب حسي تجريبي، ومذهب عقلي استدلالي. وإنما جعل الحس في خدمة العقل. وجعل العقل رهينا بالحس. فالحواس الظاهرة عند الإنسان تجعله يدرك الواقع الموضوعي الخارج عن ذاته، وينتزع بالقوة العقلية التي ميزه الله بها عن سائر الحيوان، صور المحسوسات، ويحول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب⁽⁸⁾.

وبذلك لا ينفك نشاط الفكر عن وظائف الحس، فيكون عند إنشاء التصورات وتحديد مهاريا الأشياء عقلاً تميزياً. ويكون عند إدراك العلاقات الثابتة فيما بينها، وانتزاع المعرفة بعلتها ومعلولاتها وانتظامها وفق تلك العلل عقلاً استدلاليًا.

وبما أنه أكد في أكثر من مناسبة أن الإنسان إما أن يكون عالماً بالكسب، وإما أن يكون عالماً بالكشف⁽⁹⁾ فقد ذهب إلى أن للصوفي مسلكاً آخر للمعرفة، يتاح له عند انسلاخه من طبيعته البشرية، بالمجاهدة والرياضة، والتحاقد

بالطبيعة الملكية (نسبة إلى الملك) مما يجعله يصير بالفعل في لحظة من اللحظات أو في لمحات من اللمحات من جنس الملائكة المشاهدين للحقائق المغيبة عن البشر. ثم يرجع إلى بشريته⁽¹⁰⁾.

ومحصل هذا التفسير للظاهرة الصوفية في منظور ابن خلدون أنه إذا صحت تصديق الأنبياء فيما يتلقونه عن ربهم بالوحي. فإنه يصح تصديق الأولياء فيما يتلقونه بالإلهام والكشف، مع مراعاة التفاوت بين هؤلاء وأولئك. فالإنسان بحكم استعداداته الفطرية والمكتسبة هو الإنسان. إلا أن ما يتميز به النبي عن «العارف» هو أن علم النبي علم شهادة وعيان. لا يعتريه الزلل ولا الخطأ، فالموافقة بينه وبين معلومه تامة. بينما للعارف درجات أعلىها أنه إذا حصلت المشاهدة وقع صاحبها في العجز عن التعبير.

ويرتب ابن خلدون على هذا التفسير قوله

«إن التصوف كله راجع إلى مجاهدة سلوك، يفضيán إلى الكشف والمشاهدة، حيث يحصل للصوفي من خلالها العلم بالله وبصفاته وأفعاله وأسرار ملكه. ويقرر أن الذي يتحقق للصوفي هو نور يقنه الله في القلب الذي صفتة المجاهدة، فإذا انكشفت له الأسرار وجب أن يضن بها على غير أهلها.»

وبعد تحليله المستفيض للمجاهدات التي ينبغي أن تعتبرها بمثابة التجربة الروحية في مقابل التجربة المادية يخلص إلى القول بأن الذي يقع فيه التفاصيم حول سلوك الصوفي نوعان :

- نوع من قبيل المتعارف عليه من المدارك المحسوسة أو المعقولة فتضبطه القوانين، وتستقل بإفادته الكتب والعبارات. وهو صورة السلوك المحسوسة التي يمر بها الصوفي⁽¹¹⁾.

- نوع ليس من قبيل المتعارف عليه عند الأذهان، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية. بل هي أمور ذوقية وجذانية، يجدها الصوفي في نفسه ولا يقدر أن يصورها لغيره إلا بضرب مثال أو تجوز بعيد. فلا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية، ولا بالعبارات الاصطلاحية، ولا دخولها تحت الأبواب والفصول النقلية. وهي ما يقع للسائل من طوارئ العلل والأحوال والمقامات والمواجد. وهو من لوازم الخوض في بحار المعرفة والتوحيد. وهو سر التصوف وحقيقة التي لا يتم شيء منها دونها.

وهكذا لم يكن أمام ابن خلدون مناص من الإقرار بصدق الصوفية العارفين فيما يصلون إليه من معرفة يصر على تسميتها «علمًا»، برغم كونها تقوم على الذوق والوجدان. وبما أن القلب هو مصدر هذا العلم فقد وقف ابن خلدون طويلاً على هذه اللطيفة الربانية، التي عبر عنها القرآن بالروح وبالقلب. وقد اعتمد ما قاله عنها أئمة الصوفية، وفي مقدمتهم الإمام الغزالى، والقلب في هذا السياق يشمل كل قدرات الإنسان على الإدراك العلمي المكتسب.

ويؤكّد في هذا السياق أن من لم يشارك الصوفية في طريقهم فإن مداركه تقصر عن فهم أدواتهم ومواجدهم. ولذلك نجد أهل الفتيا (الفقهاء) بين منكر عليهم، ومسلم لهم. وليس البرهان بنافع في هذا الطريق، ردّاً أو قبولاً. إذ هي من قبيل الوجدانيات⁽¹²⁾. وأعتقد أن ابن خلدون لا ينبغي أن يستثنى نفسه من هذا الحكم.

إن ما يظل وارداً على تفسير ابن خلدون لظاهرة التصوف العرفاني، هو أنه تارة يعتبره طريقة إلى كشف الحقيقة، وأنه تجربة روحية حقيقة من جنس النبوة نفسها، إذ هما معاً انسلاخ من البشرية إلى الملكية، كما سبقت الإشارة، وإن مع تفاوت بين الولي وبين النبي في الكشف والتلقى. وتارة يعتبره بدعة خارجة عن طريقة أهل السلف، وإن من كتب من الصوفية عن علم المكاشفة، وفرق بين علم الظاهر والباطن، فقد وقع في الكفر، وابتعد من الشريعة. ويقول بالنصر ولذلك

فكتب هؤلاء «كالفصوص» و«الفتוחات المكية» لابن عربي، «وبد العارف» لابن سبعين، و«خلع النعلين» لابن قسي، يجب إحراقها لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، لأنها من العقائد المضلة⁽¹³⁾. ويؤكد نفس الحكم حين يعتبر من الضلال ما يدعوه بعض الصوفية من تجليات يبدو لهم من خلالها الكون منظومة من الحقائق التي يرمز إليها الدين باللوح والقلم والعرش والكرسي، وكل الذوات الروحانية، وأن القوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية انبثت في الموجودات، كليها وجزئتها. فالكل واحد، وهو نفس الذات الإلهية⁽¹⁴⁾ وأن الكثرة وهم. وهو مذهب أهل الوحدة المطلقة. بل نراه يرد على هذه الآراء رداً جازماً بكونها مما تأثر فيه الصوفية المتأخرة بالمذهب الباطني الشيعي.

إلا أنه يعود لتبرير ما يقع فيه الصوفية العارفون، من هذه المزالق، حينما يعتبر ما يقع فيه الصوفي أقوى مما يمكن التحكم فيه. ويقول في هذا الصدد : «وهذا مشاهد، فإن كثيراً من استحکمت فيه التصفيية وبلغت بعد رفع الحجاب مبلغها الأقصى وقع في بحر التلف، ومنهم من جذب وقد عقل التكليف، ومنهم من يثبت لهذه المشاهدة وقليل ما هم»⁽¹⁵⁾ ولذلك قال الصوفية . «لا تطلبوا المشاهدة فإن في شهود الحق ثبور الخلق» وقالوا : «كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة، فإن نفسك متحركة في طلب الكرامة، وربك يطالبك بالاستقامة»⁽¹⁶⁾.

والذي نرجحه من بين هذه الآراء المتضاربة لابن خلدون، أنه كان بحكم غلبة النزعة الفقهية السنوية عليه ونزعته العقلانية الواضحة يعتبر المعرفة الصوفية استثنائية لا مجال فيها لإقامة البراهين، أو الاستدلال العقلي. وأن علوم الصوفية مبادئ تماماً للعلوم المصطلح عليها بالعقل أو النقل، وأن ما ذهب إليه بعض المتأخرین منهم في القول بالوحدة والحلول لا سند له من الشرع أو المنطق العلمي.

فهل معنى ذلك أنه إنما كان يجارى الفقهاء في النكير على هذه المذاهب ويختفي رأيا آخر. لأن الذي يدافع عن «الكشف» ويعتبره فوق استدلال العقل، وأن

ما يحصله الصوفي هو علم فوق كل العلوم لا يجوز له أن ينكر النتائج ما دام يسلم بالمقدمات. ففي ذلك ما فيه من التناقض والتردد بين القبول والإنكار. وطلب إعمال العقل ونفيه في آن واحد.

الهوامش

- 1) ذلك ما يأخذ به الباحث التونسي الدكتور عبد السلام المسدي أنظر بحث الأسس الاختيارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون مجلة الفكر العربي، العدد 16، 1980، بيروت.
- 2) «شفاء السائل»، ص 57.
- 3) نفس المرجع، ص 58.
- 4) «شفاء السائل»، ص 55/56.
- 5) كتاب حتم الأولياء للحكيم الترمذى ط/عثمان يحيى، ص 487. و«الفتوحات المكية»، ج 90/2.
- 6) «شفاء السائل»، ص 56 وص 97.
- 7) «شفاء السائل»، ص 53.
- 8) «المقدمة»، ج 3/1009/1008.
- 9) «المقدمة»، ج 3/ ص 1015. ط/وافي
- 10) انظر «المقدمة»، ج 3/1016 ط/وافي.
- 11) «شفاء السائل»، ص 77/78.
- 12) «شفاء السائل»، ص 110/111.
- 13) المرجع 1015
- 14) «روضة التعريف»، 361/362.
- 15) «شفاء السائل»، 31/32.
- 16) نفس المرجع 33.

ابن خلدون

والعلاقات الدولية

عبد الهادي التازي

تحدث الناس عن ابن خلدون مؤرخاً وفيلسوفاً ورجل اقتصاد وعالم اجتماع... ولكنهم لم يهتموا بجانب هام من الجوانب التي أخذت بلب ابن خلدون... ويتعلق الأمر برصد العلاقات الدولية التي كان يتتبعها تلمساً منه للمحطات التي كانت تهدف إلى صلة المغرب بالشرق، وصلة كلّ من هذين الجناحين بالعالم المسيحي... هذا علاوة على الصدى الذي تركته أعمال ابن خلدون في القارة الأوروبية...

إن هذا الجانب البارز في مقدمة ابن خلدون، وتاريخ ابن خلدون يكون وحده مرجعاً ذا أهمية كبرى حول العلاقات الإسلامية أو العلاقات الإسلامية المسيحية واهتمام ابن خلدون بمعالجة هذه العلاقات أفقياً وعمودياً في العالم الذي كان يعيشه...

لقد كان ابن خلدون على صلة جيدة بهذا الجانب من التاريخ لا سيما وقد اشتغل الرجل مع عدد من الملوك والسلطانين... حيث وجدها في بلاط تونس،

وبلاد فاس وقصر غرناطة وقصر اشبيلية وفي بجاية، وقسطنطينية، ومع أمير تلمسان وملك مصر وزعماء دمشق وأخيراً مع ملك التتر تيمورلنك..

لقد حضر عدداً كبيراً من الاستقبالات والاحتفالات واللقاءات التي تخصص عادة لعلية القوم، بل وحضر عدداً كبيراً من اجتماعات القمة بين الملوك والقادة والزعماء، وشارك في مجالس على مستوى عال من التفكير والتدبیر، وكانت وراء السياسة والقرار، ففتحت له بذلك آفاقاً ما كان يمكن أن تفتح لغيره من مطلق الناس... وكان يكفي - نتيجة لذلك - أن يتحدث إلى جليسه لحظات قليلة ليكتشف في هذا الجليس منجماً ثرياً لخبير في التطورات العالمية والصلات الدولية إلى جانب أن الجالس إليه يشعر بأنه أمام تحفة في باب المفاكحة والموانسة والمصانعة والمكايسة والمحاورة والمراجعة...

شيء واحد كان ينقص ابن خلدون في أداء مهامه السياسية على الوجه الأكمل، ذلك عدم معرفته باللغات الأخرى فقد كان يجهل لغة الأفارقة السود الذين وردوا على المغرب من إمبراطورية مالي، وكان يجهل اللغة القشتالية وهو يجد نفسه مع الملك بيذرو، وكان يجهل اللغة المغولية وهو يتحدث إلى تيمورلنك...

لقد كان يكتسب قاعدة من المعارف والتجارب مما جعله منارةً مقصودة يسعى إليها الذين كانوا بحاجة إلى إرضاء استطلاعهم وهو يعيش بمدينة فاس، سجلنا عدداً من الأحداث الدولية التي وجدت صداتها في كتابات ابن خلدون، ولم يتردد في تسجيلها والتعليق عليها وإطلاع الرأي العام عليها ليكون على خبرة بما يجري على الساحة المحلية والإقليمية والكونية كذلك...

لقد اهتم في صدر ما اهتم به، بعلاقات المغرب بالشرق... من منظوره النافذ الواسع الذي كان يتطلع فيه إلى رؤية عالم إسلامي عربي موحد يجمع بين المشرق والمغرب...

وهذه لقطة في تاريخ ابن خلدون يجب أن نسجلها ونوثقها لأن سائر المؤرخين أغفلوا الحديث عنها ولم يعطوها ما تستحقه من تمييز وتبريز.

حدث أن ملوك الأندلس استنجدوا بملوك دولة المرابطين بالمغرب في شخص السلطان البربري يوسف ابن تاشفين، واستنجدوا به في أعقاب احتكاك للأندلسيين بالقشتاليين.

ولبى يوسف الدعوة وكانت المعركة الكبرى التي تحمل اسم وقعة الزلاقة سنة 479-1086 التي سنرى أنها مددت في الوجود الإسلامي والعربي بالأندلس أكثر من ستة قرون...

في أعقاب هذا النصر المبين رأى السلطان يوسف بن تاشفين أنه من غير المقبول أن يعمل المغرب لحسابه وحده. ويعمل المشرق لحسابه وحده، وأن على جناحي المغرب والمشرق أن يتوجهَا، ولم يكن يهم العاهل المغربي إطلاقاً أن يصبح تحت سيادة قادة المشرق، بل المهم عنده أن تتم الوحدة... وهكذا تنازل عن ألقاب السيادة على «المنبر» وعلى «السكتة».

تنازل للخلافة العباسية... وهذا كانت سفارة الإمام عبد الله ابن العربي صحبة ابنه أبي بكر إلى المستظهر بالله عام (490-1097).

وهنا يتحدث ابن خلدون بما لا يدع مجالاً للشك عن نص عهد الخليفة العباسى الذي اعتمد فيه السلطان يوسف بن تاشفين والذي كان متداولاً بين أيدي الناس...

ذكر ابن خلدون هذا الحدث العظيم مرتين اثننتين . مرة في «المقدمة» أولاً، ومرة في نص «التاريخ» ثانياً⁽¹⁾.

قال في «المقدمة» :

ولما مُحي رسم الخلافة وتعطل دستها وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف ابن تاشفين ملك لمتونة، ملك العُدوتين، وكان من أهل الخير والاقتداء، نزعت به همته إلى الدخول في طاعة الخليفة تكميلاً لمراسيم دينه، فخاطب المستظاهر العباسي، وأوفد عليه ببيعته عبد الله ابن العربي وابنه القاضي أبي بكر من مشيخة أشبيلية يطلبان توليته إياه على المغرب، وتقليله ذلك. فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيه في لبوسه ورتبته، وخطبه فيه بأمير المسلمين تشريفاً له واحتصاصاً فاتخذها يوسف بن تاشفين لقباً⁽²⁾.

وقال في تاريخه «العبر»

«... وتسمى يوسف بن تاشفين بأمير المسلمين وخطيب المستظاهر العباسي الخليفة ببغداد، وبعث إليه عبد الله بن محمد بن العربي المعاوري الإشبيلي، وولده القاضي أبي بكر فتلقفاً في القول وإحسان الإبلاغ، وطلباً من الخليفة أن يعقد له على المغرب والأندلس فعقد له وتضمن ذلك مكتوب الخليفة بذلك منقولاً في أيدي الناس، وانقلبوا إليه بتقليد الخليفة وعهده على ما إلى نظره من الأقطار والأقاليم⁽³⁾.

ويتساءل المرء عن سر حرص ابن خلدون لتوثيق أمر هذه المعلومة الهامة التي تعبّر - في الحقيقة - عما كان يذهب إليه من ضرورة توحيد الصف على أساس المبدأ والمذهب القائل «الخلافة لا تنعد لاثنين في الملة» بالرغم من أن أهل المغرب كانوا يعتمدون سوى ذلك منذ أن استقل الأدارسة عن بغداد على ما هو معروف...

مبادرة يوسف بن تاشفين تُعتبر خطوة رائدة ووازنة كذلك لكنها مع الأسف كانت بغير غد¹¹

ويتكرر اهتمام ابن خلدون بقضية العلاقات الدولية عندما تشتعل نار الحروب الصليبية بالشرق، حيث نجد أن السلطان صلاح الدين الأيوبي يبعث

بسفارته عام 1190-586 على ما نقرأ في الخطاب الشهير الذي أرسله صلاح الدين إلى يعقوب بن يوسف بن عبد المومن الملقب بالمنصور... هذا الكتاب الذي كان مثلاً أعلى فيما وصلت إليه الوثيقة الدبلوماسية آنذاك...

وكان الخطاب يتضمن زفَّ البشرى للخليفة المنصور الموحدى بفتح بيت المقدس وإخباره كذلك - وهذا مهم - بما ناله العاهل المغربي من أدعية المسلمين في تلك المشاهد، الأمر الذي يدل على مساعدة سابقة للمغرب في تلك الحروب الصليبية كانت مما أفصح عنه الرحالة ابن جبير⁽⁴⁾.

ويختلص صلاح الدين في خطابه لما أقدم عليه ملوك الصليبيين وخاصة ملك الألماان من جمع العدة والعدد للتمكن من بلاد الإسلام، وهنا يتوجه للعاهل المغربي الذي نعته بسلطان الإسلام وقائد المجاهدين إلى دار السلام راجياً أن يُمد غرب الإسلام المسلمين بأكثر مما أمد به غرب الكافرين، فيما لها عليهم جواري كالأعلام...

ولابد أن نرجع، بقصد الأسطول المغربي الذي تشير إليه عبارة «جواري»، نرجع إلى نص ابن خلدون في «المقدمة» وفي «التاريخ» كذلك لنعرف عن حمولة هذه العبارة، يقول ابن خلدون في «المقدمة» :

وانتهت أساطيل المسلمين على عهده (أبى يوسف يعقوب المنصور)
وتناهت في الكثرة والاستجادة إلى ما لم تبلغه من قبل ولا بعد فيما عهدناه...

ولما قام صلاح الدين... باسترجاع ثغور الشام من يد أمير النصرانية وتطهير بيت المقدس تتبع أساطيلهم بالمدد لتلك التغور من كل ناحية قريبة لبيت المقدس الذي كانوا قد استولوا عليه فأمدوهم بالعدد والأقوات، ولم تقاومهم أساطيل الإسكندرية لاستمرار الغلب لهم (أى الإفرنج) في ذلك الجانب الشرقي من البحر وتعدد أساطيلهم فيه...

وأوفد صلاح الدين على يعقوب المنصور سلطان المغرب لعهده من الموحدين رسوله عبد الرحمن بن منقد طالباً مدد الأساطيل ليحول بين أساطيل الأجانب وبين مرامهم من إمداد النصرانية لشغور الشام، وأصحابه كتابه، إليه في ذلك، وكان من إنشاء القاضي الفاضل البيساني...

وقد حمل الخليفة المنصور السفير ابن منقد على مناهج البر والكرامة... وفي هذا دليل - يقول ابن خلدون - على اختصاص، ملك المغرب بالأساطيل^(٥) وما حصل للنصرانية في الجانب الشرقي من هذا البحر من الاستطالة وعدم عناية الحكم بمصر والشام، لذلك العهد وما بعده، بشأن الأساطيل البحريّة والاستعداد بها للدولة...^(٦).

ويقول ابن خلدون في تاريخه عند حديثه عن شأن المهادأة بين ملوك المغرب والشرق... وكان صلاح الدين ابن أيوب هادى يعقوب المنصور ملك المغرب واستجاش أسطوله لقطع مدد الفرنج عن سواحل الشام حين كان معنِّياً بإرجاعهم عنها وبعث في ذلك رسوله عبد الرحمن بن منقد فاكرم المنصور رسوله.

وقد أورد أبو شامة لائحة بالهدايا الثمينة التي قدمت للخليفة الموحدي من لدن السلطان صلاح الدين كما أوردها ابن خلدون^(٧).

وفي هذا الصدد لابد أن نشير إلى استقبال الأمير ابن منقد من لدن الخليفة المنصور... وكان الذي وجدهما في صدر مرافقيه الشاعر الكبير أبو العباس الجراوي الذي كان من أكبر دعاة الوحدة الإسلامية...

ونرى من المفيد أن نسجل هنا نصاً رواه ابن خلدون، ليس في «المقدمة» وليس في المظان المقصودة من تاريخه «العبر» ولكن في حديث بعنوان فرعى (الخبر عن وصول ابن منقد بالهداية من قبل صاحب الديار المصرية).

هنا روى ابن خلدون في آخر العنوان : رُوي القولُ بأنَّ المنصور جهز لصلاح الدين مائة وثمانين أسطولاً ومنع النصارى من سواحل الشام⁽⁸⁾. والمهم من كل ما قدمناه أنَّ المملكة المغربية كانت تعيش مع تلك المعارك خلافاً لما يقوله الكونت دوماصل لاتري De mas latrie إن ابن خلدون كان بدوره يروي ما عرفه عن تلك المعارك التي شغلت العالم المسيحي والعالم الإسلامي بضع سنين على ذلك العهد ...

ونحن على مقربة من موضوع استنجاد صلاح الدين نرى من الأمانة العلمية أن نسجل هنا حقيقة ظلت غائبة عن الذين كتبوا حول هذا الموضوع، ويتعلق الأمر بسفارة لاحقة برئاسة الأمير مُرْهَف بن أسامه بن منقذ وردت على المغرب لتنقل آخر أخبار المنطقة وأن اتفاقية للهدنة قد أبرمت بين الأطراف المتنازعة.

وقد تضمنت رسالة هامة فلتلت لسائر المؤرخين للحروب الصليبية⁽⁹⁾ ومعنى كل هذا أنَّ المغرب كان له اهتمام أي اهتمام لقضية الحروب الصليبية على ما أسلفنا.

ونحن في الحديث عن الحروب الصليبية المتتابعة لابد أن نتحدث عن مواصلة ابن خلدون للحديث عن هذه الحروب التي كانت لها أصواء واسعة في أرجاء أوروبا .

وهكذا نذكر أنَّ مشاركة فرنسا في تلك الحروب الصليبية كانت من أبرز الأهمية الأساسية لملك فرنسا لويس التاسع أو (سان لوبي) كما قد يسمونه.

لقد انزعج لويس من روح التسامح التي انتشرت في الأراضي المقدسة بين المسلمين والمسيحيين في أعقاب (الحروب الصليبية السادسة).

وهكذا ففي أثناء مرض شديد ألم به نذر الملك المذكور أن يقوم بالحرب !! ومن هنا غادر باريز في يونيو - يوليه 1248 = صفر 646. وقصد مصر بهدف القضاء على الإسلام هناك (الحرب الصليبية السابعة)، ومنها اتجه نحو الأراضي المقدسة، في طريقه احتل دمياط، ثم القاهرة، بيد أنه انهزم بل وقع في أسير المصريين في معركة المنصورة 8 يبرابر 1250 = رابع ذي القعدة 647، حيث عامله المصريون بنبل وشهامة، ثم افتُنَى وأجلِّي الجيش (اتفاقية 12 ماي 1950). لقد قضى أربع سنوات في سوريا قبل أن يعود لفرنسا لكن فكرة الحرب كانت تسكنه ولم تدع ساحتة.

ومن هنا قصد تونس بهدف تنصير الأمير الحفصي المستنصر !! وتحريكه لمقاتلة ملك مصر على ذلك العهد السلطان بيبرس Baibrs، وقد احتل الملك الفرنسي مدينة قرطاج (17 يوليه 1270 = 26 ذي القعدة 668) وهناك لقي مصيره عام 669 هـ 1270.

وقد فصل ابن خلدون الحديث عن هذه الغارات مذكراً في نفس الوقت بالاتفاقيات التي تم إبرامها بين مختلف المالك النصرانية بمؤازرة البابا..

ويسوق ابن خلدون بهذه المناسبة القصيدة الشهيرة التي أنشدها سفير ملك مصر لدى ملك فرنسا، وهي من شعر جمال الدين يحيى ابن مطرود شاعر السلطان بمصر.

مقالٌ صدق من وزير نصيح من قتل عباد نصارى المسيح تحسب أن الزمر بالطلب ربع ضاق به عن ناظريك الفسيح بسوء تدبيرك بطن الضريح إلا قتيل أو أسيير أو جريح	قل للفرنسيس إذا جيئته أجرك الله على ما جرى أتيت مصرًا تبتغي ملوكها فساكم الحَيْن إلى أدهم وكل أصحابك أو دعتهم سبعون ألفاً لا يرى منهم
--	---

لعل عيسى منكم يستريح
فرب غش قد أتى من نصيح
أنصح من شق لكم أو سطيح
لأخذ ثار أو لشغل قبيح
والقيد باق والطواشي صبيح
ألهمك الله إلى مثلها
إن كان (بابكم) بذرا راضيا
فاتخذه كاهنا، إنه
وقل لهم إن أزمعوا عودة
دار لقمان على حالها

يعني بدار لقمان الموضع الذي كان فيه اعتقال ملك فرنسا بالإسكندرية،
ويعني بالطواشي في عرف أهل مصر هو الخصي، اسم لحارس السجن الذي
يوجد فيه الملك.

ولقد احتفظت الأرشيفات الأوروتوسطية بنص الاتفاقية التي أبرمتها
سلطان المستنصر، وهي مؤرخة بتونس يوم 21 نوفمبر 1270 = 5 ربیع الثانی 669
وهي متعلقة بالسلم والتجارة على ما تؤكده المصادر الأوروبيّة⁽¹⁰⁾.

ولقد صدرت بعد هذه المصالحات مراسلات من سلطان تونس إلى قادة
المنطقة... إلى جميع الملوك الذين يهمهم أمر عقد هذا السلام الجديد لصالح
العلاقات المسيحية الإسلامية⁽¹¹⁾...

ولقد كان في صدر الملوك الذين خاطبهم المستنصر الحفصي من تونس
العاهر المغربي الذي كان بالصدفة هو الملك الأول من دولة بنی مرين... ولابد أن
نذكر هنا حدثا دوليا عظيما آخر سجله المشهد الأوروبي، وهو يعبر وحده عما
كان يشغل بال المؤرخ ابن خلدون الذي كان حريصاً على أن لا يهمل كل اللقطات
والمحطات التي تتصل بعلاقات المسيحية والإسلام وبخاصة منها ما يسجل
خطوة في صالح دعم العلاقات وتبديد السحب. وهذه اللقطة التي نتناولها اليوم،
تبليغ القيمة في أهميتها ودلالتها السياسية والحضارية...

لقد حدث أن ثار الأمير القشتالي - ضون صانش Don Sanche على والده ألفونسو العاشر Alfons X وأزره معظم النبلاء واستطاع أن ينتزع العرش لنفسه...!

وحيثند اتجه أبوه الملك المخلوع إلى العاهل المغربي السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق الملقب بالمنصور - لما كان له من شبه في السيرة والأعمال بالمنصور الموحدى سابق الذكر - وهكذا أرسل في غرة المحرم = 681 أبريل 1252 سفاراة مؤلفة من عيون الأخبار إلى مراكش، تحمل رسالة تستمد من السلطان المدد والعون ضد الولد المتمرد.

وبالرغم مما كانت عليه علاقات إسبانيا والمغرب بسبب حوادث الحدود المتتجدة كل يوم، نجد أن سلطان المغرب يستجيب لصريح ألفونص ويعبر البحر من ميناء القصر الصغير إلى الأندلس في ربيع الثاني من السنة المذكورة = 681 يوليه - غشت 1282.

وقد هرع ألفونسو إلى لقاء السلطان أبي يوسف يعقوب بمحلته بالجزيرة على مقربة من مدينة رنده حيث نجد أن العاهل الإسباني يسلم التاج الذي تبقى لديه إلى العاهل المغربي الذي أ منه بمائة ألف دينار من الذهب ليستعين بها على حشد الجند...

وقد أكد ابن خلدون أن هذا التاج كان ذخيرة عند أسلاف ألفونسو العاشر وبقي عندهم فخرًا للأعاقاب لهذا العهد، ولم يقلع العاهل من الساحة إلا بعد أن وصل إلى حصن مجريط وحقق انتصارات ضد الأمير المتمرد على والده.

وقد ذكرت المصادر أن العاهل المغربي السلطان يعقوب في حديثه الخاص مع ألفونسو العاشر سأله : لم لم يتوجه بطلب النجدة إلى ملك فرنسا فيليب

لوهاردي مع أنه تجمعه به قرابة؟ وهو غير بعيد عنه، فأخبره بأن العلاقات العائلية بينهما ليست على ما يرام⁽¹²⁾.

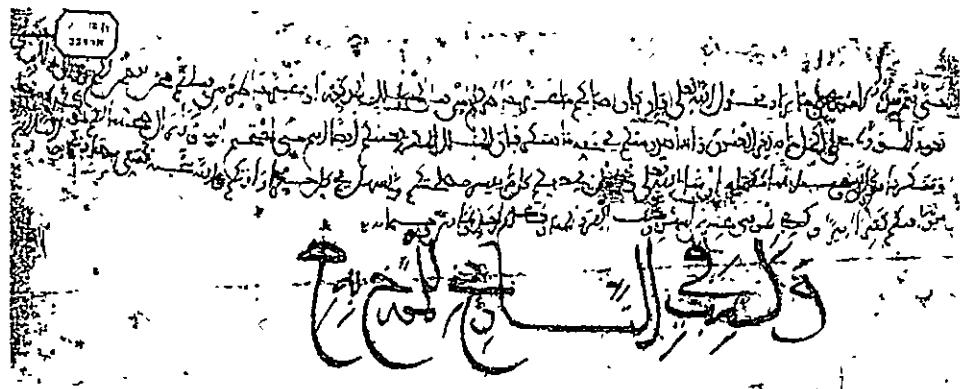
وهنا نقف على رسالة في منتهى الأهمية يوجد أصلها في متحف التاريخ بباريز تحت رقم 200 FIII A. ونفتئم هذه الفرصة لنعتبر على ابن خلدون إهمالها وعدم ذكرها !!

وقد وجهها العاهل المغربي إلى العاهل الفرنسي يتوسط فيها بين الملكين المسيحيين من أجل الصلح بينهما لخير بناء السلام في جنوب أوروبا !!

ومن المهم أن نجد أن العاهل المغربي ينعت ما وقع بين الوالد والولد بالفعل القبيح في كل الأديان... وأنه بالرغم من مخالفة ملك المغرب لملك إسبانيا في الدين، فقد رأى من واجبه أن ينفر له النفرة التي تليق بما للملك الفونصو من رتبة علية وعز سلطان...⁽¹³⁾.

وقد بادر ملك المغرب بالمناصرة لا طمعا في بلاد ملك قشتالة ولا في ماله فإن الله أعطانا. تقول الرسالة الملكية، من البلاد والمال ما كمل لنا صلة الإنعام والإحسان... وسارعنا من أقاصي بلادنا رغم أننا لستنا على صلح ملاحةً لهذا العيب العظيم... فانجح الله تعالى العمل... حتى ردتنا البلاد إلى يد الوالد ولم نترك من جيوشنا، على كثرتها، من يطأ بلاده، ولا من يشرب فيها ولو الماء..! ونحن لا نزال معه يداً واحدة...!

وفي إشارة إلى ما كان بين الملكين من تناحر كان سببا في التباطؤ... «قال العاهل المغربي مخاطبا ملك فرنسا : فإن كان أصابكم ما غير خاطركم من قبل الملك المذكور أو غير خاطره من قبلكم فنحن نضمن لكم زوال ذلك حتى تعود المودة على أكمل ما تقر به العيون».



رسالة تاريخية (1281-681) تحمل توقيع ملك المغرب، إلى ملك فرنسا
تطلب إليه مساعدة ملك إسبانيا لصالح السلام في أوروبا^١

وخلالها لما يزعم البروفسور بوتول Bouthoul الذي يذكر أن ابن خلدون لم يهتم أبداً بما يخرج عن نطاق العالم الإسلامي والديانة الإسلامية مستحقرًا كل ما يعود إلى أوروبا النصرانية^(١٤). فإن المتبع لحديث ابن خلدون في المقدمة عن مدينة روما عندما يصفها بالعظمى ويدرك أنها كانت كرسي ملك الفرنجة ومسكن (البابا) بطريقهم الأعظم وما فيها من المباني الضخمة والهيكل الهائلة والكنائس العادية (المقدمة) ما هو معروف الأخبار...

هذا إلى حديثه عن مدينة القسطنطينية كرسي القياصرة... وحديثه عن الفلسفة النافقة الأسواق ببلاد الفرنجة، وحديثه عن الرفة الذي تتمتع به الأمم النصرانية، عن الدفائن والكنوز في بلاد الإفرنج... وعن شارات الملك والسلطان في أمم النصرانية، هذا إلى حديثه عن الأساطير النصرانية في نهاية الأمر وعن اهتمام هيلانة أم قسطنطين... وفي حديثه المسهب عن اسم البابا في الملة النصرانية واسم الكومن عند اليهودية...

ومما تجب ملاحظته أن هذا الحديث عن (البابا) و(الكومن) يأتي مباشرة عقب فضول الخلافة الإسلامية وإمارة المؤمنين، ويتضمن هذا الحديث مقارنة بين الخلافة في الإسلام وبين رئيس الملة عند النصارى^(١٥)... وسنلاحظ كذلك في

المجلد الثاني سلسلة فصولٍ عن دولة اليونان والروم واللاتين والقوط وغير هذه الأمم بمعنى أن الرجل لم يقتصر حديثه على الإسلام.

وفي المجلد الرابع نجد فصلاً يحمل عنوان الخبر عن أن أصل ملوك بني أدقونش من الجالقة بعد القوط، ولعهد المسلمين، وأخبار من جاورهم من الفرنجة والبشكنس والبرتغال.

ويقارن ويفارق بين التشابه في سير الأمور عند ملوك النصرانية وعند ملوك المسلمين فيقول : وقد ركبهم من الخلاف والمنافسة في أوقات ضعفهم واختلاف ملوكهم كالذى ركبه المسلمون..!

وهذا إضافة إلى ما يلاحظه القارئ في مختلف المجلدات من حديث عن الأخبار المتعلقة بالمسيحيين والمسلمين مما قدمنا الإشارة إليه. ونحن نتحدث عن الصراعات التي كانت تنشب أحياناً بين هذا الفريق أو ذاك، وهكذا تتتأكد أن ابن خلدون لم يكن عاكفاً على نفسه بل إنه كان منفتحاً على عالمه، ورجل بيته...

وقد كان من أهم اللقطات التي أبرزها ابن خلدون في مقدمته مما استحق أن يترجم حرفياً من لدن الكونت دوماصل لاتري Demas Latrie . في موسوعته على العلاقات بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي. هذه اللقطة التي تتصل بموضوع الاستفادة من الخبرة الفرنسية في ميدان الحروب.

وهكذا نجد أن المؤرخ المغربي ابن خلدون يتحدث عن سر وجود الطائفة من الأفرنج بين جند المغاربة حيث إن الأفرنج احتصروا بنمطٍ من الحرب لا يعرفه المغاربة الذين هم بحاجة ماسة إلى ذلك النوع من الاختصاص.

ولابد أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستفادة «بالميليشيات» أدى في بعض الأحيان إلى الاعتماد على تلك «الميليشيات» أدى في تصريف الشؤون الداخلية مما كان يفضي إلى عدد من المضاعفات والمواربات⁽¹⁶⁾.

وهناك مشاهد دولية عاشهما ابن خلدون بنفسه ولم يروها عن أحد.

وعن طريق ابن خلدون قرأتنا عن حادث يعتبر من أبرز الأحداث في تاريخ العلاقات الأوروتوسطية حضره ابن خلدون وهو ببلاط فاس، ويتعلق الأمر باجتياح أحد الضباط العسكريين من جنوة لمدينة طرابلس عام 755 = 1354. حيث عاثوا في المدينة سلباً ونهباً... وحاول الأمير قابس أبو العباس أحمد ابن مكي افتداءها من الجنوبيين، لكن ذلك استعصى عليه لأنهم شرطوا أداء مبلغ من المال يقدر بخمسين ألف مثقال من الذهب العين !

ومن هنا وردت فكرة إرسال سفارة إلى العاهل المغربي السلطان أبي عنان الذي كان يأمل إرسال جيشه وأسطوله للإفراج عن المدينة غير أنه رأى أن ذلك لا يتّأتى بعد الأقطار، لكنه مع ذلك لجأ إلى فكرة افتداء المدينة بالمال. وحينئذ... بعث السلطان أبو عنان بالمبلغ المذكور. ولم يكن يخطر بالبال أن تكون خمسة قناطير من الذهب بالنسبة لأبي عنان نزراً يسيراً حتى جاء بها العاهل المغربي الأمر الذي شاع عند سائر ممالك أوروبا...

لقد كانت مكرمة بعيدة المدى وما تزال أصداءها قائمة، قل في الملوك من يأتي بأمثالها وعز عليهم مثالها على ما قال ابن بطوطة الذي عاش بدوره حدث افتداء طرابلس الغرب...

وهكذا خلصت البلاد من الهول الذي عرفته باحتلال الجنوبيين وأنقذت المنطقة كلها من مد خطير كان يهدد أطراف المغرب الكبير.

وقد اعتمدت المصادر الأوروبيّة جميعها على ابن خلدون وابن بطوطة في تسجيل هذا الحدث الكبير الذي يحتفظ الأرشيف الإيطالي بوثائق مدققة عن ظروفه وصروفه⁽¹⁷⁾.

ونجتنم فرصة حديثنا عن جمهورية جنوة لنتعب مرة أخرى على مؤرخنا الكبير إهماله لذكر العلاقات المغربية مع جمهورية بيزا التي كانت تعتمد على بنود اتفاقية معروفة البنود والشروط وهي تحمل تاريخ يوم الأحد 28 ربيع الثاني 759، 9 أبريل 1358، وهي تعطي فكرة عن صدى المسلمين في جمهوريات أوروبا⁽¹⁸⁾.

وقد حضر ابن خلدون نفسه يوماً مشهوداً في بلاد السلطان أبي سالم أخي أبي عنان بفاس كان سجلاً للحديث عن العلاقات الإفريقية الإفريقية... أي علاقات إمبراطور مالي بالملكة المغربية.

وهكذا نقرأ أيضاً في ابن خلدون عن السفاراة الفريدة التي بعثتها المانسا (المالي) إلى السلطان (المغربي)، وقد اشتهرت هذه السفاراة ب أنها حملت في جملة ما حملت إلى المغرب هدية . الزرافة، هذا الحيوان الغريب الشكل، العظيم الهيكل الذي اعتاد عظماء إفريقيا السوداء أن يتحفوا به إخوتهم من الأفارقة في الشمال منذ حكمبني أمية بالأندلس، على ما يفهم من المؤرخ الأندلسي ابن حيان...

لقد وصلت الوفادة السودانية إلى حضرة فاس في صفر من سنة اثنين وستين وسبعين (ديسمبر 1360 يناير 1361) فكان له يوماً حاشداً خرج له كل الناس.

ويتحدث ابن خلدون عن احترام «التشريفات والمراسيم» في الدولة لعادات الدولة الأخرى، فيذكر أن الوفد السوداني لما حضر بين يدي العاهل المغربي أدى رسالته بتأكيد الود والمصالحة... وأن الترجمان كان يساعد على تبليغ ما يقوله السفير، بينما كان بقية الحضور يصدقون السفير بالنَّزْع في أوتار قِسِّيهِم على العادة المعروفة لهم... وكانت تحيتها للسلطان حسب تقاليدهم، أن أخذوا يحثون التراب على رؤوسهم، على ما كانت عليه سنة ملوكهم.

وأنشد الشعراً قصائدهم، وكان في صدر الذين نظموا صاحبنا ابن خلدون الذي تحرك قريحته بقصيدة طويلة يصف فيها الزرافة التي كانت ظاهرة إعلامية نادرة المثال بالنسبة للذين كانوا يرون فيها مخلوقاً غريباً يعرف بطبيعة بيئته غريبة .

موشية بوشائع البرد في موحش البيداء بالقود شرف الصروح بغير ما جهد ولربما قصرت عن الوهد	ورقيمة الأعطاف جالية وحشية الأنساب، ما أنسٍ تسمو بجيدٍ بالغٍ صُعُداً طالت رؤوس الشامخات به
--	---

وقد تابعنا ابن خلدون وهو مقيم بالأندلس حيث مارس نفسه السفارة عن العاهل الغرناطي الغني بالله إلى العاهل القشتالي بيبرو (القاسي) ... حتى يضمن للمنطقة مستقبلاً أكثر استقراراً وأوفر راحة. Pedro el Cruel

ولم يقع اختيار السلطان الغني بالله إلا على ابن خلدون الدبلوماسي المحنك ليقوم بهذه المهمة الدقيقة في نهاية سنة 765=1364.

كانت هذه هي المناسبة الأولى التي يحتك فيها ابن خلدون مباشرةً بالعالم المسيحي.

ويحتفظ لنا التاريخ بنص رسالة الاعتماد التي حملها ابن خلدون إلى ملك قشتالة ولكن مع ذلك وبفضل المذكرات التي سجلها ابن خلدون نتوفر على معلومات عن «الهدايا الفاخرة» التي صحبت السفير إلى ملك قشتالة من ثياب الحرير وفارع الجياد التي يصفها السفير بالمقربة أي التي لم يصلها غريب عن نسبها ! أي إنها جياد عتيقة أصيلة !

وقد كانت الجياد مقرونة بالسرورج المثقلة المطرزة بالذهب.

وتمت المقابلة بالقصر الملكي في إشبيلية، الذي كان بالأمس ملتقى لملوك الأندلس وملوك العالم... حيث أثارت نقوش قاعة السفراء ذكريات الأسلاف والأجداد.

كان ابن خلدون يستعرض شرط التكريم الجم الذي لقيه من عاهل قشتالة، ولકأنما بدا له أن هناك تجاوزاً في تلقیب بيير بالقاسي "Cruel"، لقد وجد فيه مثال اللطف ودماثة الخلق وأظهر بيير اهتمامه بأوائل سلف ابن خلدون في إشبيلية يعتبرهم شركاء له في المواطنـة...

وقد كان من حسن حظه أن يصادف بمجلس العاهل الإسباني شخصية كان تعرف عليها وهو ببلاد السلطان أبي عنان بالعاصمة المغربية · فاس.

ويتعلق الأمر بالطبيب إبراهيم بن زرزر اليهودي الذي كان السلطان استدعاه من الأندلس للتداوي، وكان يومئذ يعمل بقصر ابن الأحمر عاشر غرناطة... ثم التحق بقصر العاشر القشتالي في ظروف خاصة تحدث عنها كتب التاريخ.

لقد وجد ابن خلدون في هذا اليهودي خير سند نفعه، أولاً في تقديميه تقديمه
جيداً للعاهر الإسباني، وثانياً في تسهيل المهمة التي ورد ابن خلدون من أجلها،
ولم يكن عند السفير أعز من تلك الصدفة !

ولقد أمسى العاهل القشتالي يطمع في أن يقبل ابن خلدون المقام معه
بصفة نهائية، وهو أي ملك قشتالة مستعد أن يرد على ابن خلدون تراث أجداده
بالأندلس. لقد زوده الملك بطائفة من الهدايا كان من بينها مطية فارهة بسرج
ولجام ذهبيين !

حاولت أن أجد صدى لسفارة ابن خلدون في المصادر التاريخية الإسبانية وبخاصة لدى المؤرخ القشتالي المعاصر للوبيث دي أيالا Luis de Ayala لكنني لم أجد أثراً لذلك ! من يدرى ؟ لعل «الليوميات» احترقت في حملة ما احترق ... !

وهكذا نرى، بالمحسوس استئثار ابن خلدون بمثل هذه الأحداث التي لا نجد لها صدى في الأرشيف الأوروبي، ونجد أن كل المصادر الإسبانية تعتمد على إفادات ابن خلدون.

لقد خدم ابن خلدون في هذه السفاراة أمر العلاقات بين ثلات جهات : قشتالة، والمغرب، وغرناطة...

وعندما أصبح ابن خلدون بالقاهرة عاصمة المماليك، أمسى على صلة ببلاط الملك الظاهر برقوق... إن الرجل دأب على أن يظل «خالصة الملوك والسلطانين» على حد تعبير الذين كانوا يعرفونه عن كثب، ويعرفون عن تعلقه بمجالس ذوي النفوذ..

وهناك وجدها يقوم إلى جانب وظيفته كقاضي للمالكية، يقوم بدور سفير المغرب المقيم بالقاهرة إذا صرحت بهذا التعبير... حيث نراه ما ينفك متعلقاً ببلاد المغرب الأقصى.

لقد كان يفتتن - وهو بمصر - فرصة وصول البعثات المغربية ليقدمها للملك الظاهر... على نحو ما كان يقوم بدور المستشار لدى هذا الملك الظاهر فيما يتعلق بالتعامل مع المغرب فهو دائماً حاضر لتقديم المعلومات المطلوبة.

وهكذا اغتنم فرصة وصول السفير المغربي يوسف بن علي بن غانم عام 793=1391 وعمل على تسريع اتصال السفير بملك مصر الذي أكرمه لقاء السفير المغربي يوسف وحمله هدية سنوية إلى صاحب المغرب أجاب عنها ملك المغرب بطائفة من الهدايا الرفيعة.

ومن الطريف أن نجد الملك الظاهر يبعث بوفد مصرى برئاسة مملوكته قطلو بغا Kutlo Boga وكانت المناسبة هذه المرة إرسال نسخة من تاريخ ابن خلدون هدية منه إلى خزانة العاهل المغربي أبي فارس عبد العزيز (الثاني)⁽¹⁹⁾

ابن أبي العباس بن أبي سالم، أو بالأحرى إلى خزانة جامع القرويين، كانت نسخة طبق الأصل من النسخة التي أهداها للعاشر المصري الملك الظاهر برقوق ...

هذا وقد جد في الساحة المشرقية حدث دولي جد هام، ويتعلق الأمر بظهور تيمورلنك في المنطقة وانسياب التتر في بلاد الشام، الأمر الذي حرك سلطان مصر الملك الناصر فرج لوقف الزحف التترى وكان ذلك بتاريخ ربيع الأول = 803 نونبر 1400.

وهنا وجدنا ابن خلدون يقوم بدور الوسيط مكلافاً من طرف القضاة من أجل تطويق التتر في المنطقة... لقد كان الناس في حاجة إلى طلب السلام من الملك التترى تيمورلنك !

لقد سأله تيمور عن أصله وقد رأه بزمه المغربي، وهنا أخبره بأنه ينتسب للمغرب «الجواني» على حد تعبيره، وسأله تيمور عن معنى الجواني... وقد وجد ابن خلدون الفرصة ليعرفه بالمغرب الأدنى والأوسط والأقصى، وقدم له بعض المدن المغربية كان منها طنجة وسبتة وسجلماسة وفاس... وطلب إليه تيمور أن يقدم له هذه المعلومات مكتوبة بل واقتراح عليه أن يصحبه إلى سمرقند ليكون ضمن جلسائه، من يدرى ؟ لعله كان سيجتمع بسفير قشتالة كلافيجو لدى تيمور. لقد كان هذا اللقاء تاريخياً في نظر كل الدين تحدثوا عن الرجلين.

ويذكر المؤرخ الأمريكي، ويل ديوانت Will Durant في كتابه (قصة الحضارة) أن ابن خلدون عرض على تيمورلنك ما كتبه عن الأسباب التي حملت التتر على مواجهة بخارى واجتياح بغداد، وتتلخص في أن الأمير جلال الدين بن خوارزم شاه أساء معاملة سفراء جنكيز خان الذي كان يتلقى إلى ربط علاقات تجارية مع دار الإسلام... فعوض أن يقوم جلال الدين بدراسة العرض تسرع إلى قتل السفراء⁽²⁰⁾ ،

ولقد كان ابن خلدون، كما سجل ذلك في مذكراته، كان يتوقع ظهور زعامة ما بالشرق ! كان حواراً طريفاً حول توقعات ابن خلدون، كان الترجمان يقوم بنقل كل ما ي قوله ابن خلدون... وهكذا زود الزعيم التترى بأول معلومات له عن المغرب، لقد أمسى ابن خلدون مرجعاً علمياً وتاريخياً على الصعيد الدولي فيما يتصل بعلاقات التتر بالشرق والمغرب...

لاشك أن هذا اللقاء التاريخي بين شخصية كبيرة كابن خلدون مع شخصية هامة كتيمورلنك كان له أثر ملحوظ في أدبيات العلاقات بين دولة المماليك، والمملكة المغربية من جهة. وبين الزعامة التترية من جهة أخرى علاوة على ما خلفه من أصواء هنا وهناك.

وهكذا من خلال العرض رأينا حضور ابن خلدون وعلى صُعدٍ مختلفة في عدد من المواقف ذات الطابع الدولي من التي كان لها أثر. في مختلف الجهات سواء أكانت بالقاربة الإفريقية أو الأوروبية أو الآسيوية إضافة إلى ما نلمسه من خلال السطور التي قرأناها سواء في «المقدمة» أو «التاريخ العام» منذ أن وصل صدى ابن خلدون إلى أوروبا ...

نحن على علم أن البروفسور ناتانيل شميット N. Sgmidt من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية نشر كتاباً عام 1930 عن تطورات تاريخ ابن خلدون إلى أوروبا يستهل كتابه بهذه العبارات :

أربعمائة سنة مرت على موت ابن خلدون عندما ظهرت بعض القطع من كتاباته ونشرت عام 1806 مترجمة إلى الفرنسية من قبل البارون سيلافيستر De casy دو صاسي

خلال تلك القرون العديدة المديدة كان أعظم مؤرخي العرب يكاد يكون مجهولاً في أوروبا !

ويعتقد ناتانيل شميت بأن آثار ابن خلدون كانت معلومة في أسبانيا خلال القرن الخامس عشر، ونحن نعلم من خلال ما عرضناه أن ابن خلدون زار الأندلس مرتين اثنين... ويبدو أن ما تعرضت له المخطوطات - العربية من عمليات الإحرق كانت وراء عدم انتقال آثار ابن خلدون إلى أوروبا منذ ذلك الوقت. ولابد أن نذكر هنا أن أول ذكر لاسم ابن خلدون في البلاد الأوروبية⁽²¹⁾ جرى بواسطة كتاب أحمد بن عربشاه الدمشقي، الكتاب المشهور باسم «عجائب المقدور في أخبار تيمور» فقد طبع نصه العربي عام 1636 على يد المستشرق الهولندي المعروف جاكوب گوليوس⁽²²⁾، ونشرت ترجمته للفرنسيّة عام 1658 على يد بيير فاتي P. Vattier وترجمته إلى اللاتينية عام 1767 على يد صامويل مانجر Samuel Manger.

ومن المعلوم أن أحمد ابن عربشاه وصف في كتابه هذا، من بين ما وصفه، أخبار تيمولنك واستقباله لابن خلدون على ما أسلفنا ذكره، فكان هذا الوصف أول ذكر لاسم ابن خلدون في كتاب طبع ونشر في البلاد الأوروبية... وأما الكتاب الثاني الذي نقل اسم ابن خلدون إلى الغرب فهو كتاب «كشف الظنون» الذي ترجم إلى اللاتينية والفرنسية، وقد ذكر ابن خلدون عدة مرات، لكن ذكر الرجل عن طريق هاذين التأليفين لم يكن كافياً لإخراج ابن خلدون من منطقة الظل والإهمال إلى أن أتى القرن التاسع عشر...

ويرجع تاريخ أولى الترجمات إلى عام 1806، كما أشرنا حيث نشر الأستاذ سيلفيستر دي صاسي ترجمة فرنسية لأبحاث (البيعة) و(شارات الملك)... كما نشر عام 1810 بعض الأبحاث الأخرى لكن كل ذلك لم يكن كافياً لإلقاء النظر إلى عمل ابن خلدون.

وأتى بعد هذا المستشرق النمساوي هامر بورشتغال Hammer Purgstal فنشر عام 1812 رسالة باللغة الألمانية أشار فيها إلى نظريات ابن خلدون وخلع

عليه لقب مونتيسيكيو العرب Ein arabisch montesquieu. لكن قيمة ابن خلدون لم تظهر للأوروبيين الظهور الكافي إلا بعد أن طبع كاترمير Quatremer النص العربي وجعلها في متناول الباحثين ولاسيما بعد أن نشر دوسلان ترجمتها الفرنسية.

ومن المعلوم أن طبع النص العربي ونشر الترجمة الفرنسية تم خلال الربع الثالث من القرن التاسع عشر بين سنة 1857 وسنة 1868 تقريباً في نفس التاريخ الذي ظهرت فيه رحلة ابن بطوطة مترجمة من لدن ديفريمر Defremry وسانكينيتي Sanguinetti.

وهكذا وصلت تأليف ابن خلدون إلى أوروبا إلا أن ما نلاحظه هو أن الاستفادة من ابن خلدون ظلت محدودة فيما يتصل بمرجعيته حول التاريخ الدولي على ما عرفناه مما أسلفناه.

ومع ذلك فإن المؤرخين العثمانيين سبقوا إلى ترجمة المقدمة إلى التركية واستفادوا منها حتى أن بعضهم اعتبر «واقعة أنقرة» آخر دليل على صدق نظريات ابن خلدون⁽²³⁾. ولا ننسى أن نذكر أن البرتغاليين انتبهوا بدورهم إلى ترجمة ابن خلدون ونحن نعلم أنهم كانوا السباقين لترجمة رحلة ابن بطوطة...

لقد عرفنا من خلال ابن خلدون الكثير عن العلاقات المتوسطية الأوروبية مما كان مصدراً لكل الذين كتبوا عن الغرب الإسلامي، والإشارة إلى الموسوعة الشاملة التي أصدرها الكونت دوماصل لاتري Demas Latrie في تأليفه الموثق عن العلاقات التجارية سواء في «المدخل» أو «المتن» أو «المختصر»⁽²⁴⁾.

علمنا على ما أسلفنا عن أنواع الهدايا المتبادلة بين قادة الدول على اختلاف ديانتهم ومذاهبهم، هدايا من كل نوع، وهي تعبر عن المظاهر الحضارية لمختلف الدول التي كانت تعيش حول البحر المتوسط الذي كان يحمل عند ابن خلدون اسم البحر الرومي أو البحر الشامي...

وعن طريق ابن خلدون عرفنا عن أسماء السكة التي كانت رائجة في هذا الوقت بمختلف الجهات. وما من شك في أن العملات تكون وحدتها عنصراً مهماً في دراسة التواصل الاقتصادي بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوروبي ...

ومن المهم أن نؤكد على أن «المقدمة» ومعها كتاب التاريخ كانت تحترم مشاعر الدول الأخرى، فلم ينزل ابن خلدون من أحد، بل على العكس من ذلك كان يعرف الملة الإسلامية بما توجد عليه الملل الأخرى متعمداً تعريف هذه باؤلئك إيماناً منه بأن ذلك مما يساعد على معرفة الغير واحترام الغير.

كان مما استفادته أوروبا من «المقدمة» و«التاريخ» ما كانت تقوم عليه أحوال الدول المجاورة من إبرام اتفاقيات ومعاهدات تقوم على بنود مرقمة منظمة جعلت الدول الأخرى تستفيد من فقهها وقوانينها وهو ما يؤكّد أنّنا نحن الأمة الإسلامية لم نكن أبداً أيّاماً في القانون الدولي، ولكننا كنا حاضرين في مختلف الحقول... وقد أشرنا إلى بعض الاتفاقيات التي أبرمت بين الغرب الإسلامي وبين أوروبا ...

وقد كان ابن خلدون يعتمد الإتيان ببعض النوازل التاريخية ليس من أجل مجرد السرد، ولكن ليثبت ضرورة الحوار من أجل الوصول إلى وفاق. ولنؤكّد أنّ الفكرة التي تقوم على أحادية القرار، فكرة «فائلة مارقة» مصيرها إلى الفشل، بحيث أن جميع إفاداته كانت تصب في ضرورة إنصاف الإنسان للإنسان ومعرفة الإنسان لأخيه الإنسان ١

وقد كان ابن خلدون في صدر المؤرخين الذين يؤمنون بجدوى وحدة «القيادة» من أجل عالم أفضل، قرأنا هذا عنه وهو يتحدث عن أن أمر الحكم لا يمكن أن يقوم على رأسين اثنين...!

ومن هنا لم نجد له حول تعدد الحكم في الأقطار الإسلامية ما يدل على أنه يرسم حدوداً للفضاء الذي يحكم فيه هذا الحاكم أو ذاك، بل إننا وجدهما يتصور

أن بلاد المغرب مثلاً بجميع شرائحتها تكون أمة واحدة عليها أن تتألف ولا تتخالف، وقد ظل يعمل على استئلاف هذا الفريق من أجل أن يعيش مع الفريق الآخر... لقد عاش ابن خلدون بعض فتراته في مهنة أن يشهد عدداً من الحكماء... كل منهم يرى أنه الأولى بالحكم... وكان يختار حول أيهم يختار ! كان لا يرى مبرراً لكي تختلف مصر مع طرابلس وتونس وبجاية وتلمسان وفاس... وكان يحاول أن يقنع الكل بأننا مرغمون في هذه الأرض على التفاهم والتعايش والتماسك، وأن الخلاف من أجل الخلاف أمر لا يليق بالعقلاء... ولابد أننا شعرنا من خلال تعامله سواء أكان يعيش بتونس أو تلمسان أو فاس أو القاهرة أنه ينتمي إلى وطن واحد.. إلى أمة واحدة... كان يرى الخلافات برأفة قاصرة... ولهذا فإن حكامه كلها كانت نتيجة ما كانت عيونه تقع عليه...

كان ابن خلدون يرى وينتظر منا أن نشاركه في تلك الرؤية أن على الديانات أن لا يخاف بعضها من بعض، وأن لا يحظر بعضها على البعض الآخر... ولهذا تحدث عن اليهود وكأنه كان يعيش معهم في بيعتهم، وتحدث عن النصارى وكأنه كان يعيش معهم في الكنيسة. ولهذا وجده مصدرأً ومرجعاً لكل الديانات في كل الجهات.

وقد أكد هو على ضرورة نشر هذا الوعي عندما وصل به المطاف إلى أنه لاحظ بأم عينه كيف أن ملامح هذا العالم أخذت تتغير أثناء القرن الثامن الهجري = الرابع عشر الميلادي. تغيرت الأحوال بحكم الكوارث التي نزلت بالمنطقة فغيت كثيراً من الشخصيات لا فرق بين يهودي ومسيحي ومسلم، وقضت على عدد مما كنا نعتاده بالأمس. وقد كان يتحدث ليس من منطلق ضيق محدود، ولكن من منطلق فضاء يعرفه ويعيشه. هو فضاء البحر المتوسط بكل الشرائح التي تعيش من حواليه، لا فرق بين دين ودين ولا كنيسة وبيعة ومسجد.

ومن هنا كانت «مقدمته» صالحة لكي تكون مرجعاً للكل، ومصدراً للجميع، لا فرق بين نحلة ونحلة، فقد كنا نشعر من خلال ما يكتب بأنه ينتظر من الكل أن

يسعد مع الكل، وأن بني آدم هو بنو آدم، سواء تحدثوا بهذا اللسان أو ذاك، أو لبسوا هذا اللباس أو ذاك.

و قبل أن أختتم عرضي هذا عن مدى استفاداة أوروبا من ابن خلدون أذكر أن البروفيسور أرنولد توينبي A. Toynbee الأستاذ في جامعة أكسفورد ذكر عدة مرات ابن خلدون في كتابه «دراسة في التاريخ»، وكان يشير إلى آرائه ونظرياته في أكثر من عشرة مواضيع، ويخصص بعضها أحياناً بعدة صفحات، وهو يعد ابن خلدون من العباقرة، ويرى في مقدمته دلائل ساطعة تعبّر عن سعة النظر وعمق البحث وقوّة التفكير.

وهو، أي توينبي، بعد أن يلتمس العذر لابن خلدون من بعض (النواصص) الموجودة في «المقدمة»، لا سيما من وجهاً انتباط أحكامها على تواریخ الأمم الأوروبية، بعد ذلك يقول يجب أن نتذكر القاعدة التي تقول إن كل تفكير تاريخي هو نسبي حتماً، وتابع لظروف زمان ومكان المفكر، هذا هو قانون الطبيعة البشرية التي لا يمكن لأي عبقي من النوع البشري أن يستثنى منه.

لقد لذ لي، وقد قرأت عن اهتمام ابن خلدون بالمنطقة الأورو-متوسطية ومنطقة آسيا وما احتضنته من أمم وشعوب، لذلي، وقد قرأت عن اهتمام هذه الأمم اليوم بما قاله ابن خلدون بالأمس، أن أتعرف على رأي القارة الأمريكية التي لم يعرفها ابن خلدون ولم يتحدث عنها، رأيها حول أعماله وإنماه... وذهبت أسأل في عين المكان، عما يعتقد الأmerican حول ابن خلدون وأرائه... ولشد ما كان استغرابي وأنا أرى أن المكتبة الأمريكية تنوه بما تتوفر عليه من الأعمال التي تتعلق بهذا الرجل الذي سبق زمانه في رأي عدد من العلماء الأمريكيون حول ما فاجأ الناس به من أفكار جريئة صادقة سابقة زمانها ! لم يستطيعوا الإفصاح عنها حتى جاءهم هذا الرجل من أقصى البلاد ليبلغهم الرسالة.

ومن هنا لا نستغرب الشعار الذي رفعه الأستاذ الأمريكي شارلز كالاغير Gallagher⁽²⁵⁾. الشعار الذي يقول : إن هناك ثلاثة أفارقة يرجع لهم الفضل في تعريفنا بعالم الشرق : ابن رشد وابن بطوطة وابن خلدون.

والحقيقة أن الفكرة التي كانت سائدة في منظمة اليونيسكو في منتصف القرن الماضي من أن ما يكتبه الأفارقة تبقى فائدته مقصورة على إفريقيا، أقول أن تلك الفكرة أصبحت متجاوزة ! وهكذا فإن ما كتبه الإفريقي بالأمس البعيد والقريب أمسى محل اهتمام من سائر أطراف العالم، في سائر القارات، ومن هنا وجدنا أن الجامعات الأمريكية، في مختلف الولايات، تقيم الاحتفالات تلو الاحتفالات، وتقدم البحوث تلو البحوث للاحتفاء بالرموز الإفريقية. ومن أمثال ابن رشد وابن بطوطة وابن خلدون، يعتبرون مثل هؤلاء جسوراً علمية ربطت بين الحضارة الإسلامية العربية في عالم المشرق وبين الحضارة الغربية في عالم الغرب. وينبغي لنا أن نقوم بمراجعة شاملة لكل ما كتبه الأميركيان، مثلا، عن ابن خلدون، وفلسفة ابن خلدون، وإبداعات هذا الرجل العظيم الذي سبق زمانه، والذي كان وسيظل نموذجاً يحتذى عندما نذكر الانفتاح على العالم، وعندما ندعو إلى «التنازل» كما كان يسميه في القرن الرابع عشر.

الهوامش

- 1) «المقدمة»، طبعة دار التاريخ اللبناني، 1956، ص 411 – «التاريخ» المجلد السادس، ص 386
- 2) تاريخ العلامة ابن خلدون، «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر»... المجلد الأول، القسم الأول، مشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1956، ص 411 – «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر»، 6، ص 386 - «العبر» تأليف ولی الدين عبد الرحمن محمد ابن خلدون، الكتاب الأول «المقدمة»، الجزء الأول، قرأه وعارضه أصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه ابراهيم شبوح إحسان عباس، تونس 2006، ص 399-398. عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب» من أقدم العصور إلى اليوم، المجلد الخامس، عهد المرابطين 1407-1457، ص 273-255، رقم الإيداع القانوني 25/1986 مطبع فضالة المحمدية.
- 3) تاريخ العلامة ابن خلدون «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر»، المجلد الأول، القسم الأول، دار الكتاب اللبناني 1956، ابن خلدون.
- 4) «رحلة ابن جبير» الأندلسي البلديسي، عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، مصدر سابق، ج 7، ص 294-295.
- 5) الناصرى «الاستقصا»، ح 2، ص 103.
- 6) «المقدمة»، طبعة بيروت، مصدر سابق، ص 158-159 - طبعة تونس 2006، مصدر سابق، 440-441.
- 7) ابن خلدون «العبر»، المجلد 6، ص 513. عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، مصدر سابق، المجلد 6، ص 306.
- 8) ابن خلدون «العبر»، المجلد 6، ص 513 عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، مصدر سابق، المجلد 6، ص 306.
- 9) عبد الهادي التازى سفارة السلطان صلاح الدين الأيوبي إلى الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور ... مجلة أكاديمية المملكة المغربية، عدد II، تاريخ 1994، ص 105.
- 10) تاريخ ابن خلدون، المجلد السادس، طبعة دار الكتاب اللبناني، ص 665-666-666-671، عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، ج 7، 188-189، مصدر سابق، الزركلي «الأعلام»، ج 4، ص 56-57.
- 11) ابن خلدون، ج 6، ص 671.
- 12) ابن خلدون «التاريخ»، ج 7، ص 224 - الاستقصا، ح 4، ص 84 - عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، ح 7، ص 63-63-189.
- 13) عبد الهادي التازى «التاريخ дипломатический المغرب»، ج 7، 190.

Gaston Bouthoul M "Ibn Khaldun Sa philosophie sociale" (14

15) ساطع الحضري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، طبعة ثالثة، 1387-1976.

16) مقدمة ابن خلدون طبعة بيروت، ص 493، دوماس لاتري، ص 274.

17) ابن خلدون «العبر»، طبعة بيروت، ج 6، ص 836-837 - «رحلة ابن بطوطه» تحقيق عبد الهاي التازي، نشر أكاديمية المملكة المغربية، الإبداع القانوني 1997/321، ج 4، ص 351-350 - أبو سالم العياشي «الرحلة» - الناصري «الرحلة»، عبد الهاي التازي «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، .De mas lartue relations, introduction 294، ص 172-173، 34-35.

18) عبد الهاي التازي «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 175 وما بعدها.

19) لا تنسى أن هذا السلطان رفض رفضاً باتاً أن يسلم لسان الدين ابن الخطيب الذي كان ابن خلدون يعتبره صديقاً حميراً. وقد نعت العداون عليه بالحادثة الشنعا، ونحن نعرف أن مصرع ابن الخطيب كان نذيرأً بنهاية بنى مرین.

20) تذكر بعض المصادر أن الخليفة العباسي الناصر هو الذي أغوى جنكيز خان بالهجوم على أرض جلال الدين الذي أخذ يتقوى على العباسيين في إقليم حلال الدين. «رحلة ابن بطوطه»، تحقيق عبد الهاي التازي، نشر أكاديمية المملكة المغربية 1997، III، 23، ابن خلدون، نشر دار الكتاب اللبناني 1956، ج خامس، ص 236، 1173. «قصة الحضارة»، مجلد 26، ص 47-78.

21) نجيب العقيقي «المستشرقون» III، 998.

22) «تاريخ المن بالإمام»، تأليف ابن صاحب الصلاة، تحقيق، عبد الهاي التازي، دار العرب الإسلامي بيروت، ثلاثة 1987، ص 32، تعليق 1.

23) «تاريخ الدولة العلية العثمانية» لمحمد فريد، ص 51، الحصري دراسات عن المقدمة، ص 141.

Le compte de mas latric relation et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nations (24 chrétiennes âge 1886, p 274-275

Charles F/Gallagher The United and North Africa, Harvard Universito Pres. p 249 (25

عن سيرة ابن خلدون المغربي

بنسالم حميش

كانت السنة المنصرمة 2006 سنة إحياء الذكرى المئوية السادسة لوفاة عبد الرحمن ابن خلدون. تنسى لي، من باب التخصص، الحضور في العديد من الندوات بمدن عربية وبعضها أوروبية. وما قيل عن فكر ابن خلدون وعن كتاب «المقدمة» حصراً في غرناطة وتونس والجزائر وخصوصاً في القاهرة والإسكندرية ليدل بالملموس أن هناك عند نسبة مهمة من الأساتذة والدكتورة مشكل قراءة للنص الخلدوني وتواصل معه لا ريب فيه، مشكل من صفات النصوص النظري والتسطيح التحليلي والغفلة بل العمى عن منطق النص ومدلولاته المحسوسة. ويبلغ بك الانزعاج منتهاه حينما ترى تلك الصفات كامنة حتى في كلاميات من تعتبرهم «الساحة الثقافية» ولغة الإعلام أسماء وازنة، بل قد يخامرك الشك في كون هؤلاء قدقرأوا حقاً لمن يتحدثون عنه وأخذوا نصوصه بقوة التحقيق والجد به سيرته كشخصية مغاربية شاعرة بهويتها، متاثرة بمحيطها ومؤثرة فيه، إذ تشهد لهم حتى في هذا الشق يبدون استخفافاً جائراً هو الوجه الآخر لجهلهم أو قل عزوفهم الإرادي عن ثقافة المغرب ورموزه... ولعلنا نظهر هذا

جلبا من خلال تحليل مركز لأهم اللحظات والمحطات في سيرة ابن خلدون المغربي، التي كانت مبعث فكره وحاضنته، وقيام خطابه العضوي الذي موضوعه الأساس زمنية قطر وأرض ، وقد عبر مؤرخنا - المفكر عن ذلك في «المقدمة» بكلمات لا أدق منها ولا أوضح «وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجأ في أخباره وتلويناً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأئمه وذكر معالك» دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأئمه، وأن الأخبار المتناقلة لا تفي بما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك بعد رحلته وتقبّله في البلاد كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصر في استفأء أحواله، وفوق كل ذي علم عليم⁽¹⁾.

في ظل عصر عصيّ

إن عصراً بن خلدون (1332-1406م) يعتبر بحق عصراً مفصلياً أساسياً في تاريخ أقطار المغرب والشرق العربيين، وذلك لغبطة الأزمات والنكبات فيه، من أشدّها وقعاً وتأثيراً فقدان الأندلس بفعل حرب «الاسترداد» المسيحية ، تبخر حلم توحيد المغرب الكبير (هذا التبخر الذي أعطى للقطر شكله الحدودي والوطني المعاصر)؛ توقف تجارة الذهب السوداني عبر سجلّ ماسة ، وباء الطاعون العالمي الجارف؛ بروز الأعراب البدو في العمل السياسي والعسكري ، النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي ...

إن تلك الأحداث الجسام المخالفة قد أعطت للمغرب تشكيلًا سكانياً وسياسيًا واقتصادياً وحتى بيئياً متبلاً، فلم يعُدْ ممكناً إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في فقه التاريخ التقليدي. لقد «احتاج لهذا العهد - كما يؤكد

ابن خلدون - من يدون أحوال الخلقة والأفاق وأجيالها والعادات والنحل التي تبدل لأهلها⁽²⁾، أي لقد احتج إلى مؤرخ تخول له قوته ودقته أن يقول حالة عالمه، وإن كانت أنقاضاً، وأن يصف مصير العقيدة والعادات في طوفان تغيرات الأرض. ذلك كان منطلقه الملحوظ وموضوعه المحدد، كما كان شأن هيرودوت مع الحروب الميدية، وثوسيديد مع حروب البلويونيز، وبوليب مع قصة غزو روما للعالم، والقديس أوغسطين مع واقعة غارة البربرة القوط على روما في 410م (كمؤشر أول على انحلال الإمبراطورية الرومانية...)

في ذاك العهد نفسه، كان المشرق الإسلامي لا يزال يعيش تبعات الكابوس المغولي الأول المتوج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في 656 هـ (1258م) وبالتالي زوال مشروعية نظام الخلافة، كما أنه كان يضمد جراحه من آخر الحروب الصليبية في 690 هـ (1291م). أما في خضم القرن 14م وما تلاه مباشرة، فقد كانت المنطقة مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول، صراع من أهمّ وجوهه التاريخية بายزid الأول وتيمورلنك.

سيكولوجيا طبعتها بنية المغرب

على الصعيد النفسي والسلوكي، تطبع آثار الانتكاس الرؤى والتصورات بعلامات التصدع والاتباع، وتشخيص في السلوكيات الفردية المتحالية المتقلبة. وعليه، فإن مفهوم الانتكاس قابل لأن يُستلهم ليس من قراءة تاريخ العهد الوسيط المتأخر وحده، وإنما أيضاً من سيرة صاحب كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.

إن ما نستقرئه من سيرة عبد الرحمن ابن خلدون هو أن الرجل عرف في حياته الخاصة أفحى الرزايا والهزات، ممثلة في فشو الغم والموت من حوله،

فواجهها بكثير من الصبر والثبات؛ كما أننا نستقر، من جهة أخرى، أنه استوعب مكونات عصره التي أخضعته كغيره إلى قوانين الإجتماع والتاقلم الوسيطى. ومن ثم فإن سلوکاته المتقلبة وتنكراته تنطبع وتنجلي في عمق الأطر المجتمعية والنفسية مأزومة، وذلك لأنه بات يستمد معنى الحياة العملية من ذلك العمق نفسه، مع ما يلقاءه هذا المعنى من تعليم وتحريف في العقلية المتفككة السائدة والمتجردة عن التعلقات «الوطنية» المحدودة. وهكذا كان ابن خلدون يؤدي خدماته - وأحياناً مضطراً - إلى سلاطين وأمراء العصر ولو كانوا خصماً متصارعين، من حفصيين ومربيين وزيانين ونصريين.

إن تلك البنية وما أحدثه في حياة ابن خلدون قد جعلته على أرض الغرب الإسلامي - أرض العصائب والصراعات المستديمة - يمارس السياسة كشر لابد منه، أي مكرها وعلى مضض؛ ومن ثمة كثرة استعماله لكلمات معبرة عن علاقته بأهل الدولة في جل العواصم والمدن المغاربية، منها «إظام الجو» و«اتساع الخرق» و«الاستيحاش» و«طلب إخلاء السبيل» و«التخلص من الشواغل وأحوال الملوك»، الخ؛ وكانت هذه المطالب هي أيضاً أعز مطالب أستاذه إبراهيم الآبلي. وهكذا فمن وجوه رحلة ابن خلدون «غريا» - علامة على السفاراة أو المصاحبة الملوكية للغزو أو المدافعة - هناك الرحلة كقرار من مهام صعبة أو مواقف خطيرة وتورطات لا تحمد عقباها. وهذا الفرار إما يتخذ شكل انتقال من مشايعة إلى أخرى، مع ما يحتمله من مخاطر ومزالق، وإما يكون لجوءاً إلى الريب أو إلى ما هو أعنص منها، أي أحياء الأعراب وإقطاعاتهم حيث يحقق أعز ما كان ينشده . الخلوة قصد الانقطاع للعلم والتفرغ لتأليفه.

وقائع على المسرح المغاربي كانت لها في مجرى حياة الرجل آثار عميقية مترسخة، نقتصر على أبرزها دراميةً ودلالةً :

وباء الطاعون الأعظم

في 1348/747، وهو في السادسة عشرة من عمره، فقد عبد الرحمن ابن خلدون أباه وأمه وبعض مشيخته التونسيين، وكان ذلك نصيبه من شقاء الطاعون الأعظم لمنتصف القرن. فقد حلّ هذا الوباء العالمي بالشمال الافريقي بموازاة مع جو القلاقل السياسية المستعمرة (تنامي الدور السياسي للقبائل الأعرابية / محاولة السلطان المريني أبي الحسن توحيد المغرب بضم الجزائر ثم تونس إلى حكمه) وسماه معاصروه المغاربة بأسماء شتى، منها «المرض الوافد»، لكونه أتى من آسيا الوسطى، بلاد قبائل المغول والخان الأكبر، إذ أفرزته الحروب المدمرة وتراكم الجيف بدءاً من عقود القرن الثالث عشر الأولى. وقد عملت على انتشاره في أوروبا فالشرق والمغرب الرياح وكذلك القواقل التجارية، خصوصاً منها البحرية المتنقلة عبر الموانئ، حيث تفرغ سلعها ومعها الجرذان الحاملة لجراثيم الداء والعدو.

على مسرح المنطقة التي تهمنا، اكتسى ذلك الوباء، كما الشأن في باقي مناطق سريانه، كل صفات التراجيديا المنسوبة على المجتمع برمته: سكانياً (انهيار ديموغرافي بفعل الموتان)، واقتصادياً (تضليل الزراعة والصنائع وأزمة اليد العاملة وتدهور المخزون النقدي وتوقف ضرب السكة)، وسياسياً (فشل مشروع توحيد بلدان المغرب وحكمها من مركز واحد)، واجتماعياً وثقافياً (تأجيج التفاوت الطبقي وتنامي التصوف الشعبي والذهاب إلى الحج)، إلخ. وقد لا يخطئ الصواب إن تمثلنا حدث «الطاعون الجارف» من بين أهم العناصر المنشئة لتشاؤمية ابن خلدون ولنظريته الدائيرية التاريخ، أو إن تلمسنا آثاره النفسية على علماء العصر ومفكريه، ومن أبرزهم إبراهيم الألباني التلمessianي الذي تتلمذ عليه ابن خلدون في تونس واعتبره معلمه الأبرز في العلوم الشرعية والعقلية؛ هذا

علاوة على أن الطاعون ذاك قد ساهم في هزيمة جيش أبي الحسن المريني بالقيروان، مما أنهى حلم توحيد بلاد المغرب وتقويته ضد التهدعات الداخلية ومخاطر حرب «الاسترداد» الإيبيري على ساحلية المتوسطي والأطلسي.

الدخول في غمار السياسة من بوابة السجن

في 758 (1357) قضى الشاب ابن خلدون (وهو في السادسة والعشرين من عمره) فترة سجن بفاس قرابة سنتين، وذلك بسبب اتهامه بالإسهام في تهبيء فرار أمير بجایة أبي عبد الله من إقامته الاجبارية بنفس المدينة في ظل السلطان المريني أبي عنان. وبالرغم من نفي ابن خلدون للتهمة، إلا أنه لم ينكر عطفه على الأمير المعتقل لما كان بين أسرته وسلف هذا الأخير الحفصيين من «عروق الود والتراحم»؛ هذا مع أنها سُنْرَاه بعد سبع سنوات يشغل منصب الحجابة للأمير نفسه المسترد لحكمه على بجایة. أما السبب الدفين لاحتمال تامر صاحبنا على أبي عنان فنستشفه من كونه لم يرض بوظيفة كتابة العالمة المسندة إليه، كما أنه، وهذا هو الأهم، كان يرى في قراره نفسه أن أبي عنان اغتصب عرش أبيه وتسبب في موته بجبل المصامدة طوبقال، كما لم يكن له نصيب من قوة أبي الحسن ولا من سعيه الصادق إلى إحياء المشروع الموحدي البدئي.

بعد مرض أبي عنان وموته خنقاً بيدي حاجبه الفودودي، أطلق سراح الأمير السجين وكذلك ابن خلدون الذي ولأه السلطان أبو سالم الكتابة في السر والإنشاء وخطة المظالم. ولم تمض سنتان أو أقل حتى غادر ابن خلدون فاس بسبب قلاقل بلاطية غير مأمونة العواقب.

الرحلة إلى غرناطة/السفارة إلى الملك بيدرو/العبور الاضطراري إلى بجاية

في أواخر 764 (1362) حل صاحبنا ضيفاً على أمير غرناطة محمد بن الأحمر الغني بالله ووزيره المبرز لسان الدين ابن الخطيب، اللذين خصاه بحفاوة استقبال ورعاية منقطعة النظير، تجلى مفتوحتها في إهدائه جارية رومية اسمها هند، قضى في عشرتها ليلة شهوانية معتبرة، ما كنا لنعرف عنها شيئاً لو لم يفشل سرها ابن الخطيب في رسالة إلى المعنى بالأمر، ومما ورد فيها : «سيدي، مازلت تتصرف بالوالج، بين الخالخل والدمالج، وترکض فوقها رکض الهمالج. أخبرني كيف كانت الحال، وهل حطت بالقاصع من خير البقاع الرحال، وأحكم بمرود المراءدة الاتحال، وارتفع بالسقيا الإمحال، وصح الانتحال، وحصلت الحق وذهب المحال [...] فلما انسدل جَنْحُ الظلام، وانتصفت من غريم العشاء الأخيرة فريضة الإسلام، وخاطت خيوط المنام عيون الأنام، تأتي دُنُوُّ الجلة، ومسارقة الخلسة، ثم عضُّ النهد، وقبَّلة الفم والخد، وإرسال اليد من النجد إلى الوهد، وكانت الإمالة القاتلة قبل المد، ثم الإفاضة فيما يُغبط ويُرعب، ثم الإماتة لما يشوش ويُشغب، ثم إعمال المسير إلى السرير...»⁽³⁾.

عند مطلع السنة الموالية، كلف الأمير ضيفه المجل بسفارة وهدية ثمينة إلى بيدرو ابن ألفونس بإشبيلية، وهي مدينة أجداده بالأندلس، وكان الغرض أن يظهر ملك قشتالة هذا على معاضدة ملوك المغرب له في حربه ضد عدوه ملك أرغونة وعدو المسلمين. وقبل بالمهمة مرحباً متحمساً، لا سيما وأن أخوف ما كان يخافه أن يتصالح القشتاليون والأرغونيون بحكم الضرورة وانسجام المصالح، فتصبح في خبر كان الأندلس وما تبقى للحكم الإسلامي منها ...

انتفاء إقامة ابن خلدون سفيراً عند الملك بيدرو القشتالي، المسمى عند قومه القاسي el cruel، وعند مسلمي ويهود الأندلس الطاغية، عاين عن بعد مسجد إشبيلية الذي حوله النصارى إلى كنيسة، وتتجول في حدائق القصر وعلى

ضفتى الوادى الكبير، فتملكه شعور حاد أشبه ما يكون بالمالنخوليا والحسرة الشديدة على بلاد آيلة إلى الزوال من حكم المسلمين. وذات مرة، إذ فطن الطاغية إلى شعور ضيفه ذاك، العائد من زيارة لديار أجداده وضياعهم، عرض عليه بسخاء وإلحاح تملّكه إياها إن هو رضي بالإنتظام في سلك حاشيته، فامتنع ابن خلدون عن ذلك واعتذر...

خلال الإقامة نفسها، قابل صاحبنا إبراهيم بن زرزر، وهو طبيب ومنجم يهودي في خدمة بيدهم، كان تعرف عليه من قبل في بلاط أبي عنان المريني، وتذكر حديثه سراً عن قساوة الطاغية المتأصلة وحياته الهوجاء الماجنة، ثم تأكّد للسفير مع بن زرزر ما علمه من أنباء عن تزايد الشرور التي يتبارى الأرغونيون والقشتاليون في إنزالها بالأهالي المسلمين واليهود تحت حكمهم، وحتى بمن تظاهر من هؤلاء تقيةً بملة الصليب...

بعد عودة ابن خلدون من سفارته إلى غرناطة، شاب الإظلم علاقاته بصديقه ذي الوزارتين، ابن الخطيب، الغيور على انفراده بالمنصب العالي والحظوة الأميرية. ووافق ذلك توصله في 766 (1365) بدعوة من أبي عبد الله المسترجع لسلطته على بجاية. وهكذا غادر غرناطة وتولى منصب الحجابة لدى هذا الأمير، وهي أرقى وظيفة في سلم الحكم، فجني ثمار معاوضته له أيام محنته في عهد أبي عنان، كما سبقت الإشارة. غير أن هذه النعمة لم تدم أكثر من سنة ونصف، إذ تبخرت مع مقتل واهبها على يد ابن عمّه أبي العباس سلطان قسنطينة، فاضطر صاحبنا إلى مشايعة المنتصر والإسهام في تمكينه من بجاية، حتى إذا تحين الفرصة التجأ إلى أحياء الذواودة، ثم إلى بسكرة عند ابن مزني. وهنا في حماية الأعراب، كان يخلو إلى أهله (زوجته وطفليه) وينقطع إلى التأمل وتحصيل العلم.

بين أميرين متحاربين ومقتل ابن الخطيب

في 771 (1370) : أصبح ابن خلدون، رغم عنده، طرفا في صراع هيمنة ونفوذ بين أمير تلمسان أبي حمو الزياني والسلطان المريني عبد العزيز. فهذا الأخير حنق على ابن خلدون لكونه جلب لخصمه التلمساني قبائل الذوادة، وبدا له متمردا وخارجيا عليه. فلما نمى إليه خبر توجهه إلى الأندلس ظن أنه مبعوث من غريميه لطلب التأييد والعون من أمير غرناطة، فأرسل في أثره سرية تمكنت من اعتقاله في مرسى هنین ونقله إلى حضرة السلطان في تلمسان التي غزاها. وهنا تبين لهذا الأخير، بعد العتب والاستخبار، أن سجينه لليلة واحدة بريء من الظنون السيئة الحائمة حوله، فأخرجه من معتقله وألزمته باستئلاf قبائل رياح من الزاب، وذلك قبيل أن يتوفى في 774 (1372).

في فاس قضى ابن خلدون سنتين معتكفا على التحصيل العلمي والتدريس بالقرويين في جو من الاستيحاش والريبة بينه وبين السلطان السعيد ابن عبد العزيز وبطانته؛ وفي الفترة نفسها كان ابن الخطيب سجينَ أبي العباس المستولي الجديد على الدولة المرينية، وقد مكن هذا السلطان علاء أمير غرناطة محمد الخامس (الذي كان السجين وزيره الكبير) من اغتياله خنقا في زنزانته بفاس الجديد، مقايضا بذلك تأييد الغرناطي له على العرش.

كان لمقتل ابن الخطيب على نفس ابن خلدون وقع الصدمة، لا سيما وأن مساعيه لإنقاذ حياته خابت كلها، مما جعله يستهول العاقبة ويخشى لقاء المصير نفسه.

من رباط العباد إلى قلعة ابن سالمة

هكذا فر ابن خلدون مع أهله لاجئا إلى رباط العباد بتلمسان حيث مدفن الولي أبي مدين الغوث. وهنا لم يكن له من هم إلا الخلوة والتفرغ للعلم، بعيدا عن

معترك السياسة وجائحتها. وظل على هذا الحال رديحاً من الزمن إلى أن أخرجه منه الأمير أبو حمو الزياني ليوفده إلى قبائل الذواودة لاستئلافهم إليه ، لكن ما إن حل وأهله بينهم عند أولاد عريف حتى ألغى مهمته وأقام لاجئاً عندهم في قلعة ابن سلامة ما بين ذي القعدة 776 ورجب 776 (1375 و1378)، وهي الفترة الأخصب والأثرى في حياة شخصيتنا الفكرية، والتي تعتبر بحق محطة انعطافية أساسية، وهذا شيءٌ عن بيانه :

الموقع هو قلعة ابن سلامة المقطوعة من طرف سلطان تلمسان لقبائل الذواودة الهلالية، الموجودة في ولاية تيهرت (تيارت) في جزائر اليوم على الضفة اليسرى لمينا العليا. موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر... في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقة فكرية عالية القدر والقيمة. حلقة موضوعها الأسبق والأساس ليس الغيبيات أو خلاص الروح، بل الإنسان ومنحنى حياة مجتمع وحضارة، وهو ما تزود المفكر في شأنهما بـ «زبدة» المعارف والأخبار.

كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الصحراوية والهواء الطلق، أي الخلوة وما يشبه النفس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكون نظرية تجريبية وأصلية في الاجتماع البشري. وقبيلة أولاد عريف من الذواودة ذات الذاكرة الشفوية المترحلة، التي لا علم لها بما يدور في خلد ضيفها، ستذهب هذا اللاجيء المبجل ما يحتاجه من أمن وهدوء، وهكذا كتب التاريخ على نحو مبتدع، يغذيه شوقه النظري ونزوعه النسقي... على الموقع الهداف الشفاف، اعتزال غير صوفي بل ناتج عن تخلٌّ سياسي، إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون حتى يتحقق بين التجربة والفكر القرآن الأكثر توفيقاً في تاريخ التراث العربي الوسيط. وإن كان قد أفلح في هذا فلأنه استطاع أن

يكون ليس فقط منقباً جيداً في «البئر السفلية»، وإنما كذلك المفكر المستطلع للعمق التاريخي والمهتم بأسراره. فتحت نظره الفاحص المتسع أحطنا علماً بمجموعات إنسانية كاملة متنوعة، سواء كانت من المدينة أو الجبل والتل أو من السهل والصحراء. وعليه، فإن ابن خلدون، الشغوف بالتاريخ والمعترف به كواسطة بين الفرد والمجموع وبين العالم، كان يبحث في البنى النموذجية حيث تترسخ قوانين حياة الناس، أي في العناصر المركزية للوجود التاريخي ونسائج المجتمع المدني والسياسي وقواعد حركة المنظومات...

في موته بقلعة ابن سالمة، علم ابن خلدون بنباً اغتيال أخيه الأصغر يحيى بإيعاز من أبي تاشفين أمير تلمسان الجديد، فحزن لذلك واغتم.

العودة إلى تونس وخروجه منها مكرها

في 784 (1382) رحل ابن خلدون مع أهله إلى تونس (مدينة مولده) بعد غياب عنها تعودى ربع قرن. كان الحكم إذ ذاك لـ الحفصي أبي العباس والسلطة «العلمية» بين أيدي فقهاء المالكية، يتقدمهم الفقيه محمد ابن عرفة، إمام مسجد القبة. شمل السلطان العائد بعفوه، واحتفى به متقبلاً نسخة من كتاب «المقدمة» و«العبر» بإهداء منه، وبعد ذلك شرع عالمنا في التدريس بجامع الزيتونة، فلقيت حلقاته إقبالاً كبيراً من الطلبة والجمهور، مما أثار حسد زميله في الجامع ابن عرفة الذي انفض عنه الجمع وكسر تعليمه، فما كان منه إلا أن أوغر قلوب حاشية السلطان على غريمه وتحرش به. عندئذ لم يجد ابن خلدون مفرأ إلا في استئذان الحفصي أبي العباس لقضاء فريضة الحج، فكان له ذلك بعد أن قبل شرط السلطان في استبقاء أسرته بتونس ضمانته إليها، وكان رحيله من مرسى المدينة منتصف شعبان 784 (1382) في حفل توديع مؤثر لطلبه ومحبيه...

الحلول بمصر والحدث الفاجعة

حين وصل ابن خلدون إلى ميناء الإسكندرية نزل براً إلى القاهرة، مؤجلاً حجه إلى موعد لاحق، فحل بها في فاتح ذي القعدة 784 (يناير 1383)، واستقبله ثانٍي الأتابك الطنبغا الجوياني الذي قدمه إلى السلطان الظاهر برقوم، مؤسس دولة المماليك البرجية، وظل يحميه ضد عوادي عصبية الولاء ويضمن جرايته من تعيينه أستاذًا في مدرسة القمحية ثم قاضي قضاة المالكية بالمدرسة الصالحية بين القصرين.

في 786 (1384) تلقى ابن خلدون الإنذن باستقدام أسرته من تونس، وذلك بعد قبول السلطان أبي العباس الحفصي شفاعة السلطان المملوكي برقوم في ذلك، إلا أن تلك الأسرة فنيت في غرق السفينة المبحرة نحو مرفأ الإسكندرية. ولم يقل صاحبنا في مصابه الجلل (المواري لاستقالته من مهامه الرسمية) سوى كلمات متغيرة مقتضبة، هي : «فكث الشغب على من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة. ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم الجزء، ورجح الزهد»⁽⁴⁾.

أمضى ابن خلدون سنتين ويزيد في حالته تلك، وفي رمضان 789 (1387) أدى فريضة الحج. وبعد رجوعه منه، يعتقد أنه تزوج امرأة، وذلك حسب إشارات نصية مثبتة هنا وهناك⁽⁵⁾، وأيضاً لكون تولي ابن خلدون القضاء والتدريس يرجح احتمال زواجه وتأهيله.

في مصر المماليك، التي هي، كما كانت دائمًا، «سلطان ورعية»، أي لاعصائب فيها ولا قبائل مسلحة، أصبح ابن خلدون في غنى عن انتقام عقلية التقلب والتلون، وبالتالي ميالاً، وهو يزاول خطة القضاء المالكي، إلى التحلي

بالاستقامة والتقوى في تطبيق أحكام الشريعة، أخذًا بحق الضعيف من المحتملين، معرضًا عن الشفاعات والوسائل من الجانبيين، جانحا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البر منهم مختلطًا بالفاجر، والطيب متلبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون بما يظهرون من هناتهم، لما يموهون به من الإعتصام بأهل الشوكة... «وفي جو فساد القضاء هذا ما كانت استقامة المالكي لأن تدرك إلا كتشدد وبالغة، فكثرت عليه السعايات والدسائس، حتى أن عزله عن القضاء بلغ ست مرات وعن ولاية الدروس والخوانق نصف هذا العدد. ومما كان يعاب عليه، علاوة على إعراضه عن الشفاعات و«فتكه» في كثير من أعيان الموقعين والشهدود»، هو «مبالغته في العقوبات»، إذ أنه «قلب للناس ظهر المجن، وصار يعزز بالصفع ويسميه الزوج. فإذا غضب قال زوجه، فيصفع حتى تحرر رقبته»⁽⁶⁾؛ بل قد ذهب الأمر إلى التشنيع على المتثبت بالزي المغربي (البرنس) والخط المغربي وإلصاق تهم به لا يخلو أكثرها من التطرف والتعریض، من ذلك : «أنه توسع بالسكنى على البحر، وأكثر من سماع المطربات ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها آخر أمرد ينسب للتخليط»⁽⁷⁾.

فتنة الناصري

بعد تعيين السلطان برقوق لابن خلدون معلماً في مدرسة الصراغتمشية ثم ناظراً لخانقاًه بيبرس، حدثت في 791 (1389) ثورة الناصري (نائب دمشق) والأميرين الجوياني ومنطاش على الظاهر برقوق؛ فكان أن استدعي منطاش القضاة إلى القصر الأبلق، وبينهم ابن خلدون، وأرغمهم على توقيع فتوى بعزل برقوق بدعوى ملفقة «أنه يستعين على قتال المسلمين بالنصارى». ولم يحل صفر من السنة نفسها حتى تمكن السلطان المخلوع من هزم منطاش واسترجاع تخته،

فعفا عن الجوباني والناصري واكتفى بعزل ابن خلدون عن ولاية خانقاہ بیبرس، حتى إذا ما انقضى عقد من الزمان سماه قاضي المالكية قبیل وفاته في (٨) 801 (1399).

ابن خلدون وفرج

أما مع السلطان فرج خليفة برقوق، فقد اكتسبت علاقة صاحبنا به نوعاً من النفور والفتور، وكان من أبرز ما حصل له في عهده - علاوة على مخضه بين التنصيب والعزل في القصاء - مصاحبه له إلى دمشق، حيث تمكّن من زيارة القدس وبيت لحم والخليل، وكذلك وبالأخص ذهابه سنة 803 (1400) في موكب جيش السلطان لحماية دمشق من تهديد الغزو المغولي. لكن هذه الحملة لم تدم أكثر من ثلاثة أشهر، عرفت مدة شهر محاولات غير حاسمة بين الجيشين، وذلك لأن السلطان فرج أثر الرجوع إلى القاهرة للقضاء على تمرد ضد حكمه، فترك دمشق لقدرها المحظوم، مما حدا بأعيانها وبالقضاة المخالفين، ومنهم الحنبلي ابن مفلح والمالكي ابن خلدون، إلى مفاوضة تيمورلنك في طلب الأمان مقابل تسليم مفاتيح المدينة، فكان أن دخلها الغازي وخرق قلعتها عقاباً لحملاتها على مقاومتهم...

«الغریب غریبین» في حضرة تیمور الأعرج

إن كلام ابن خلدون مع تیمور الأعرج بن جغطای يقول الشيء الكثير عن نصيب الشرق الإسلامي من شقاء المحن والتضييعات. فلقائه معه، وقد تخللتها مأدبة أو أكثر وحوارات متقطعة بواسطة الترجمان القاضي ابن النعمان، هذه

اللقاءات جرت للعلامة تحت سيطرة الوجل والتوجس، التي كان من مظاهرها عنده إبداء علامات الطاعة للطاغية وموافقته في الرأي والطلب. فابن خلدون المفجوع بسقوط دمشق بين أيدي المغول لم يستطع مواجهة أسئلة تيمور الفضوليّة النفعية حول «المغرب الجواني» سوى بأجوبة مقتضبة متحفظة. غير أنّ الخان المنتصر لم يقنع بها، فكلف مؤرخنا بموافاته كتابة بتقرير مفصل حي عن طبيعة المغرب وجغرافيته وساكته وسلطانه. وهكذا رأى ابن خلدون نفسه وقد تحول من رجل علم إلى مخبر يحرر في الموضوع بأمر من الطاغية اثنى عشر كراساً. وهل كان بإمكانه الاحتماء أو التعلق بأهداب حس وطني أو قومي ما؟ لقد اعتبر هذا كله غفولاً وتهوراً بلا شك، فاستحسن لسلامته هو ومن معه وضع الحدثان والقرانات الفلكية في مجرى الإعلان عن المجيء الضروري للغازي العظيم. وما كان يدفعه أيضاً إلى هذا الموقف هو خبر تدمير مدينة حلب وحمة من قبل مشهد هدم قلعة دمشق وأماكن أخرى على أيدي الجيش المغولي المتعطش للقتل وحيازة الغنائم.

على هامش هذا الحوار الافتتاحي، لابد من التنبيه إلى عنصر قلما يقف عنده الباحثون، وهو جواب العلامة الملتبس عن سؤال تيمور : «أين ولدك؟»، أي «بالمغرب الجواني كاتب للملك الأعظم هنالك» [كذا في أصل التعريف وكل النسخ]⁽⁹⁾. فلماذا يذكر المستجوب المغرب الجواني وليس الأذنی (إفريقياً أو تونس) ويوضح بما يقطع الشك بما يقصده، ناعتاً إياه بالأبعد والأقصى، ذاكراً مدناً منه (طنجة وسبتة وفاس وسجلماسة)؟ ولماذا يخص ابن خلدون السلطان المريني أباً سعيد، دون غيره، برسالة ينبعه فيها بما جرى له مع الطاغية تيمور ويحذر منه، واصفاً التتر بكونهم على عادة الأعراب، كائناً هو يوصيه بالتعويل عليهم في حالة إقدام المغول على محاولة غزو المغرب؟ هل يكون ابن خلدون إنما خص بالإشارة المغرب الجواني كحلقة وعرة ومنطقة مستعصية كأداء لشيء عزم الغازي وإحباط أطماعه؟ قد يظهر الرد بالإيجاب هو الأقرب إلى الترجيح...».

أما في لقاء ابن خلدون الثاني بتيمور فلعل أشد اللحظات تأثيراً يتمثل في بحثه عن الفكاك من ظل الطاغية، إذ خاطبه بعد أن أتحفه ببعض الهدايا الرمزية «لي كلام أذكره بين يديك، فقال : قل. فقلت أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشائي، وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال : قل الذي تريد أفعله لك، فقلت : حال الغربة أنسنتني ما أريد، وعساك - أيدك الله - أن تعرف ما أريد...»⁽¹⁰⁾.

يختص ابن عربشاه بإيراد تفاصيل مثيرة حول استقبال تيمور للقضاة الطالبين منه الأمان، ومنها المتعلقة بالمائبة التي أقامها الطاغية لهم، حيث أنشدهم بيبيا معناه : «كلوا أكل من إن عاشَ أخْبَرَ أهْلَهُ وإن مات يلقَ اللهُ وهو بطين». ومما يكتبه ابن عربشاه أيضاً : «وكان من جملة الأكلين قاضي القضاة ولـي الدين [ابن خلدون]، وكل ذلك وتيمور يرمقهم وعينه الخزاء تسرقهم. وكان ابن خلدون أيضاً يصوب نحو تيمور الحدق، فإذا نظر إليه أطرق، وإذا أولى عنه رمق». وحسب نفس الرواية أن مؤرخنا خاطب تيمور بكلام جاء في معرضه «فإن كان طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعم مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف...»⁽¹¹⁾.

رجوعاً إلى صاحبنا، فقد كان له ما أراد بعد لف ودوران . الترخيص بالعودة إلى مصر. وكان له هذا وزيادة : أخذ عقد أمان للمختلفين في دمشق عن السلطان المملوكي من العمال والمستخدمين. وقبل دخوله القاهرة في شعبان 803 هـ (1401م) تعرض وصحبه في طريقهم إلى صفد لنهب قطاع الطرق من الأعراب، كما أتاه خبر إحراق المغول أماكن من دمشق وجامع الأمويين بها، وذلك قبيل رحيل تيمورلنك عنها.

في القاهرة ما صح من أخبار العائد المرهق، ويستحق التسجيل، يتمثل في خبرين متirين، هما :

الأول : أنه تلقى من رسول ثمن البغالة التي أخذها منه تيمور كهدية وليس على سبيل الابتياع، فأبى تحصيل المبلغ قبل إطلاع السلطان فرج على الأمر واستشارة فيه. ولا نفهم هذا السلوك سوى من باب حرص صاحبه على رفع كل لبس ودفع كل شبّهات الارتشاء أو الخيانة. وهكذا لم يهدا روع المتوجس إلا بعد أن تيقن من عدم اكتراث السلطان بالأمر، فسجل قائلاً : «وحمدت الله على الخلاص»، ثم «وحمدت الله تعالى على الخلاص من ورطات الدنيا»(12).

أما الخبر الثاني فهو مسارعة ابن خلدون إلى بعث رسالة إلى سلطان المغرب المريني لذلك العهد (أبو سعيد)، حكى له فيها قصة حصوله في ظل الطاغية تيمور، وعرفه باقتضاب على تاريخ التتر الخارجيين من المفارزة وراء النهر، منذ ملكهم جنكيز خان إلى بنيه المتقاسمين ممالكه الشاسعة بين الشرق وأسيا الصغرى والوسطى، وكلها ملكها تيمور بن جفطاي، «هالك الحرش والنسل»، الذي زاد في توسيعها... فهل أرسل ابن خلدون هذه الرسالة للتکفير عن تقييده لتيمور في وصف المغرب بتتبّيه المريني إلى الخطر المغولي ؟ قد نميل إلى الإجابة بالإثباتات معمولين على مؤشرين : أحدهما أن الرسالة خالية من أي تلميح إلى ذلك التقيد، مع أنها تتضمن الإشارة إلى جزئية هي قضية البغالة الآنفة الذكر ، وثانيهما أن صاحب الرسالة يصف التتر بأنهم «على عادة بوادي الأعراب»، كأنه بهذا يرمي للسلطان بضرورة التعويل على هؤلاء بالإجلاب والاستئلاف في حالة مثل التهديد المغولي على المغرب.

في أواخر شهر رمضان 808 (1426) توفي ابن خلدون عن سن تناهز ستة وسبعين سنة، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، ولا أثر يُرى لهذه المقبرة اليوم.

إن سيرة ابن خلدون الذاتية والفكرية، بالرغم من التباساتها وحتى غلطاتها، تقوم وتبقى كحقل مرجعي أصيل لكل مؤرخ باحث ولكل مفكّر متأمل.

ويصبح هذا حتى وإن لحق التقى والتداعي بعض موضوعاتها التاريخية أو بعض مقوماتها المعرفية، وذلك لأن الحقل الأساس - حيث تبرز كملمة مضيئة - هو حقل تاريخنا الوسيط الذي لم نرقَ بعد بكثير من مكوناته الخفية الدالة إلى نور المعرفة الكاشفة الدقيقة. أما ما ذهبنا إليه في هذا البحث فيعارض كل أنواع التحيط في شأن مؤرخنا المفكر، سواء كانت بقصد تقديسه أو سعيًا إلى إقباره، وذلك اهتماءً بما نبهنا إليه وأوصانا به، إذ قال : «وأنا من بعدها موقد بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز من المضاء، في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف الفضاء، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثر عليه بالإصلاح والإغضاء»⁽¹³⁾.

الهوامش

- 1) «المقدمة»، دار الفكر، بيروت 1981، ص 43.
- 2) نفس المرجع والصفحة.
- 3) ابن الحطيب، «الإحاطة في أخبار عرنطة»، تحقيق محمد عبد الله عtan، القاهرة، 2001، ج 3، ص 501 وما يليها) . ينقل الرسالة أيضاً الشيخ أحمد بن المقري في «نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب»، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1997، ج 6، ص 174-180. وبالطبع لا أثر ولا حتى إشارة لهذا الحديث في «التعريف»... أما عن حياة ابن خلدون الزوجية فإن علمنا لا يتعدى إشارات حافظة، من صنف «وصرفت ولدي وأمهم إلى أخواهيم، أولاد القائد محمد بن الحكيم بقسطنطينة...» «التعريف»، ص 79.
- 4) «التعريف»، ص 259.
- 5) راجع ابن القاضي شهبة، «النيل على تاريخ الإسلام»، نسخة باريس، رقم 1599، ورقة 171، وكذلك «التعريف»، ص 377 و 379.
- 6) راجع ابن حجر العسقلاني، «رفع الإصر عن قضاة مصر»، القسم الأول، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1975، ص 344 . وينقل نفس الكلام السحاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، القاهرة (د.ت)، ص 146.
- 7) العسقلاني، المرجع نفسه، ص 346 ، السحاوي المرجع نفسه، ص 147.
- 8) انظر تفاصيل تلك الأحداث في «التعريف»، ص 310 و 314-335-335 ، «العبر»، ج 5، ص 549-560.
- 9) «التعريف»، ص 369-370.
- 10) «التعريف»، ص 377-378.
- 11) انظر كتاب «عجائب المقدور في أخبار تيمور» طبعة (د.ت) بالخزانة العامة، الرباط، رقم 14907 ، ص 102-103.
- 12) «التعريف»، ص 380 و 381.
- 13) «المقدمة»، ص 10 ، «التعريف»، ص 284.

ما وراء جدلية البداءة والحضارة

أبو يعرب المرزوقي

تمهيد : الجدلية السطحية

يقتضي فهم جدلية البداءة والحضارة عدم حصرها في المعنى الإضافي الذي يستنتج من فرضية مراحل تكون العمران الفرضية النظرية لبداية مطلقة يكون فيها العمران البدوي متقدما بإطلاق على الحضارة. فالبداءة تعتبر عندئذ مرحلة العمران الأولى التي تليها الحضارة مرحلته الثانية - فلا تكون الجدلية بهذا المعنى إلا علاقة بين مرحلتين متتارجتين - بل لا بد من الغوص إلى الجدلية التي تفسرها هي دورها بوصف حدديهما رمزيين لقطبي التوتر الدائم المحرك للعمران والتاريخ حتى بعد اكتمال التكون وتلو الحضارة للبداءة. وتكمّن هذه الجدلية في أعمق العمران ذاته سواء كان بدويًا أو حضريًا بالمعنى المرحلي في التكوينية النظرية للعمران : إنها جدلية فواعل التاريخ الطبيعي (وهي الغالبة في مرحلة البداءة بمعناها المرحلي) وفواعل التاريخ الحضاري (وهي الغالبة في الحضارة بمعناها المرحلي) في كل عمران بشري.

فهذه الجدلية العميقية ليست مقصورة على مرحلة أولى فرضية يكون فيها العمران في طور النشوء، أعني قبل الوصول إلى مرحلة ثانية هي مرحلة الحضارة

ثم تكون البداوة بعد ذلك ظاهرة قادمة إليها من خارجها دائمًا كما قد يفهم من هجوم بعض من هم أقل تحضراً على من هم أكثر تحضراً يعني الظاهرة التي ظلت مفتاحاً لفهم التاريخ عند ابن خلدون. وإنما الفرضية التي نريد إثباتها تعتمد على التناوب الدائم بين الأمرين داخل العمران نفسه سواء كان في طور النشوء أو في طور الكمال الحضاري الفرضيين. ذلك أن هذه الجدلية تلزم مستويات التاريخ الخمسة التي ميز بينها ابن خلدون يعني :

- 1 - في التاريخ الحديي الخاص بأمة معينها : وحدته أي حدث يؤرخ له في لحظة معينة سواء كان مما يعم كل أبعاد العمران أو أحد أبعاده.
- 2 - في تاريخ الحقب الخاصة بحضارة معينة . وحدته التغيرات الجوهرية في نفس الحضارة سواء كانت عامة بالمعنى السابق أو خاصة بأحد أبعاد العمران.
- 3 - في التاريخ الحديي العالمي : وحدته اللحظات الدولية وعلاقتها بـ 1 . بنفس المعنيين الذين وصفنا فيه.
- 4 - في تاريخ الحقب الخاصة بالتاريخ العالمي : وحدتها الحضارات المتوازية وعلاقتها بـ 2 . بنفس المعنيين المشار إليهما فيه.
- 5 - في وحدة هذه المعاني أي في العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين من خلال نظرية استخلاف الإنسان وتحقيق معاني الإنسانية في العمران.

ويمكن الدخول إلى هذه المسائل إما من 1 و 2 يعني من التاريخ الخاص بحضارة معينة ككل أو من أحد أبعادها إلى التاريخ الإنساني ككل أو من حيث أحد أبعاده أو العكس فيكون الدخول إليها من 3 و 4 أي من التاريخ الإنساني ككل أو من أحد أبعاده إلى التاريخ الخاص بحضارة معينة ككل أو من أحد

أبعادها أو من وحدة المعاني أعني من الجمع بين المدخلين بفضل العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين. فتكون أبعاد التاريخ بهذا المعنى قابلة للحصر . 5 (= أنواع التاريخ) مضروب في (= 3 المداخل) مضروب في عدد أبعاد العمران (وهي خمسة عند الاقتصار على المقومات) مع واحد فيكون المجموع 76 نوعا أساسيا . وابن خلدون دخل إليها من المداخل الثلاثة بمعنيتها دون أن يشمل كل أبعاد العمران إلا لاما .

والجمع بين المدخلين هو المدخل الثالث والأكثر صوابا لأنه هو الذي يبين طبيعة العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين ذلك أن التاريخ العالمي هو الأقرب إلى حيز العلاقة بين الإنساني عامه والعالم ككل ومن ثم فهو السبيل إلى فهم مصير الإنسانية في مجرى أحداث الكون التي تتجاوز ما يتصوره الإنسان مقصورا على مقاصده الذاتية فلا يرى علاقته بما يتعالى عليها .

ولما كان ابن خلدون مؤسسا لهذا العلم الجديد من أجل نقل علم التاريخ من جنس الخطاب الأدبي والحكمة الوعظية إلى جنس الخطاب العلمي والحكمة العقلية احتاج إلى علاج مسألة الجدلية بين البداوة والحضارة من وجهيها : في مدلوها المرحلي وفي مدلولها المقوم . فمن حيث فرضية النشوء كان لا بد من دراسة العمران البدوي بوصفه مرحلة تليها مرحلة العمران الحضري . أما من حيث البحث في آليات الحركة العمرانية فكان لا بد من فهم العلاقة المقومة للعمران من حيث هو عمران العلاقة بين الطبيعي والثقافي في كل لحظات التاريخ العماني أيا كان الشكل الذي تتكلم عليه أعني بدويا كان أو حضريا .

وقد وصل به الأمر إلى تفسير فساد الحضارات بآليات التدجين التي تقتل الطبيعي في الإنساني من أجل الثقافي في التربية والسياسة خاصة أعني ما يمثل صورة العمران عن ابن خلدون . كما استعمل المدخلين الذين ميزنا وكذلك المدخل الجامع بينهما . وفي النظرية يدخل ابن خلدون إلى المسألة من 3 و 4

وفي التمثيل لنظريته من أجل توضيحيها يدخل إليها من 1 و 2. وعند الجمع بين النظرية والتمثيل يجمع المدخلين. وذلك لأن منطلقه في تعليل الظاهرات منظور عميق إلى علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين من خلال بناء نظريته كلها على مفهوم الاستخلاف بمعانيه التالية

1 و 2 - استخلافان غايتان : كون الإنسان من حيث هو إنسان رئيساً بالطبع ونتيجة الحرية المدنية والسياسية تحققًا مؤسسيًا لحرية الخلقة.

3 و 4 - استخلافان أداتان : كون الإنسان من حيث هو إنسان عاقلاً بالطبع ونتيجة السيطرة على ما دونه من الكائنات (سيطرة تكون رعاية دون فساد في الأرض عند اعتبار 1 و 2).

5 - ووحدة المعاني جميـعاً . كون الإنسان واعياً بأن لعالم الشهادة ما وراءه بمعنى ما قبله وما بعده ومن ثم كونه مؤمناً كرهاً في الاستخلافين الآخرين (الدين الطبيعي حيث يكون الله ربّاً أو عالم الربوبية والمشيئة الكونية) وطوعاً في الاستخلافين الأوليين (الدين المنزل حيث يكون الله إلهًا أو عالم الألوهية والمشيئة الأمريكية).

ويقتضي إدراك هذه الأبعاد من فكر ابن خلدون أن تتجاوز الفهم التوظيفي المجرد لفكرة فنقوص إلى المعاني العميقة متجاوزين سطح الأمثلة التي ضربها في توضيح نظرياته إلى المعنى المجرد الذي تعتبر أمثلته في المقدمة أعياناً منه. لن يكون هنا التوظيف العقلي المباشر لنظرياته رغم كون هذا الهم مشروعًا بل فهم القوانين الخفية التي تحكم الظاهرات العمرانية فهمها بما يمكن أن تؤدي إليه ثورته من معرفة ذات فائدة سياسية واجتماعية في الدنيا غير الملغية للأخرة (فلسفة التاريخ) وفائدة خلقية وروحية في الآخرة غير الملغية للدنيا (فلسفة الدين) : فيكون التكامل بين علم الغایات في الثانية وعلم الأدوات في الأولى. وبذلك يكون بحثنا مؤلفاً من المسائل التالية :

المسألة الأولى مستويات الجدلية بين البداوة والحضارة.

المسألة الثانية : التناظر بين ثورة ابن خلدون وثورة أرسطو.

المسألة الثالثة من جدلية البداوة والحضارة إلى جدلية الطبيعة والثقافة.

المسألة الأخيرة : الخلدونية غاية الأشعرية تجاوزاً للفكر اليوناني.

المسألة الأولى **مستويات الجدلية بين البداوة والحضارة**

ننظر في وجهين يحصلان في العمق من تفاعل مضمون الظاهرة العمرانية (ما قاله عن العلاقة بين البداوة والحضارة) وشكالها (ما قاله عن العلاقة بين صورة العمران أو الدولة وال التربية وما داته أو الاقتصاد والثقافة) في اتجاهين متعاكسيين. وكلاهما يشبه إخراج الميت من الحي والحي من الميت في العملية العمرانية التي بعلمهها يمكن عمل التاريخ على علم تماماً كما تكون العلاقة بين العلوم النظرية الطبيعية والتكنولوجيا فيكون ابن خلدون بذلك مؤسساً للتكنولوجيا العمرانية التي لم يستفدها فكر المسلمين إلى الآن : ذلك أنه لو قرئ كما ينبغي لما حصلت كل النكبات التي عرفها نصف القرن الأخير من تاريخها الحديث. وذلك هو جوهر الحداثة التي يمكن اعتبار أفلاطون مؤسس شكلها الخradi وابن خلدون شكالها العلمي : أي عمل العمران على علم قبلي يصحبه تعديل دائم بالعلم البعدي وذلك هو الجدل بين النظرية والتطبيق^(١) :

الوجه الأول

فائز الوجه الأول (المضموني) في الوجه الثاني (الشكلي) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت تشبه الثوابت العضوية. فلا يوجد مجتمع يخلو من الطبقات العميقية للعمران البشري، أعني ما يقربه من التاريخ

ال الطبيعي الذي يؤدي الدور الأول في تفسير ظاهرات العمران البدوي لكونه عينا منه في شكل بداية الانتقال إلى ظاهرات العمران الحضري. فأساس الحياة العمرانية الدائم حالة من الاجتماع شبه فوضوية أو شبه ما قبل حالة الاجتماع الخاضع للقانون والنظام لكنه الفوضى التي يصدر عنها النظام. ويشبه هذا الأمر بورة البركان التي تقذف الحمم السائل في الحياة العمرانية. وتنتظم هذه الحياة مؤسسيًا بما يشبه التجمد الحاصل بعد أن يبرد الحمم.

وهذه الحال عنده قانون عام يجعل العمران البشري يتجدد في التاريخ الطويل بمنطق تحريك الترسب الجيولوجي للمآثر الرمزية أي بالعلاقة الجدلية بين ما يصدر عن صفاتيه الباطنة (الإنسان الأقرب إلى الغرائز الطبيعية ذات السيلان الدفاق) التي تصعد إلى صفاتيه الأظهر (الإنسان الأقرب إلى التكلف الحضاري الذي يبدو حصيلة لتوقف الدفق السياحي وهو ما يسميه ابن خلدون بالدعة والراحة). وتلك هي العين الأولى من جدلية البداوة والحضارة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جديتيهما في وجهها الصاعد كما سنبين.

الوجه الثاني

وأثر الوجه الثاني (الشكلي أي صورة العمران التي هي الدولة وال التربية. وهمما يصدران عن التاريخ الحضاري أو الفعل التصويري للنبع الحي بمؤسساته الدولة والتربية) في الوجه الأول (المضموني أي مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة. وهمما يصدران من النبع الحي للتاريخ الطبيعي أعني الصفات الداخلية للكائن البشري (مطالب الجسد والنفس) والصفات الخارجية لمحيطه الطبيعي والتاريخي (معين الإشباع لتلك المطالب) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت من نفس الجنس ولكن في الاتجاه المقابل بمنطق تسكين التربض الجيولوجي بواسطة المآثر الرمزية مع عكس التأثير. فيكون أثر الصفائح الظاهرة التنظيمي نازلا إلى الصفائح الباطنة الدفقة بخلاف الحالة السابقة حيث

يصعب أثر الصفائح الباطنة إلى الصفائح الظاهرة. إنها حالة شبه آلية من الإجراءات النظمانية أو المؤسسة التي تشبه موت حيوية العمران لفرط خضوعه للنظام والقانون. فلكأن العمران يصبح في حال الموت الذي تنحل فيه قوى الإنسان الطبيعية استعاضة عنها بالعوائد الآلية . الترويض الحضاري أو تدجين الحيوان من الإنسان.

ومن علامات ذلك تناقص شهية الحياة المدجنة. فشلالها ينضب وانجاسها يضطرب فينقص التوالد وتستنوق الرجال وتستجمل النساء ويصبح العمران بحاجة إلى التجدد البايولوجي من الخارج في حالات الجهل بهذه الجدلية لأن العلم بها سيغنى عن الحاجة إلى المدد الخارجي (وهو خارجي عند الاقتدار على التاريخ الوطني لكنه داخلي عند الكلام في تاريخ المعمورة كلها وذلك هو غرض ابن خلدون من علمه)⁽²⁾. ونحن نرى ذلك جاريا بام العين في الغرب الذي بلغ أرذل العمر بايولوجيا فاضطر إلى تجديد العمران باستيراد السكان بسبب الهرم وفقدان تنور الحياة فيه غليانه. كما أن التاريخ يمدنا بعدة أمثلة من التجدد البايولوجي للحضارات التي هرمته بالموجات البشرية الناتجة عن الغزو البربرى في التاريخ السابق. وتلك هي العين الثانية من جدلية الحضارة والبداءة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جديتهم في وجهها النازل.

فيتوالى على إيقاع التاريخ البشري الطويل⁽³⁾ أمر أشبه بالتناوس النبضي بين العينين الأولى والثانية لكون البشرية كلها تمثل كائنا حيا واحدا له قلب ينبض لكن نبضاته هي الحضارات المتولدة والمتوارثة خلال تناوب الصعود والنزول في انتقالها من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ذهابا بينهما وإيابا . والحدان الأقصيان لهذه الجدلية هما التصوران المجردان للطبيعة والثقافة وأولاهما منبع الإمداد الدائم للحضارة والحياة موضوع قيامها، والثانية منبع التصوير الدائم لما يفيض عن هذا المنبع . وال عمران يحيا بما بين هذين الحدين اللذين يمكن أن يكونا قاتلين بمجرد أن يزول التوازن بين دوريهما . والمعلوم أن

ابن خلدون يربط هذه النظرية بفلسفة التاريخ القرآنية فلسفته المتعلقة بتداول الوارثين والمستخلفين في خطة إلهية تنتسب إلى الغيب وهي عنده محكومة بقانون التاريخ الخلقي المحرر من قانون التاريخ الطبيعي والموظف له من أجل جعل الإنسانية أمة واحدة مبدأ شعوبها التعارف ومعيارها التقوى لئلا تبقى أمماً متاحرة فيكون مبدأ شعوبها التناكر ومعيارها العداون.

لكن القارئ فاقد البصيرة لا يمكن أن يلحظ هذه المعانى في ثورة ابن خلدون فيعتبر العودة إليه لفهم قوانين العمران وأثرها في الحاضر هروبًا إلى الماضي ويتهم العائد بالماضوية إما لفروط نظره المتهم التاريخيانة أو لجهله بطبيعة العلم الذي يعني به ابن خلدون: علم قوانين عمل التاريخ أو علم العمران لفهم عمل التاريخ ولنقد علمه نظريًا ثم لعمل التاريخ فعليًا أو علم السياسة وعملها اللذان يتحققان غایيات العمران على علم بقوانينيه. وإغفال هذه القوانين المجردة يلغي كل إمكانية للغوص إلى العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين في فكر ابن خلدون فيكثر التأويل السطحي الذي يرجع تردد الإحالات القرآنية في المقدمة إلى ظاهرة عائدة إما إلى عوائد عصر ابن خلدون الأسلوبية في الكتابة أو إلى التقى التي يلجأ إليها ابن خلدون لإخفاء نظرياته المزعومة مادياً⁽⁴⁾.

المسألة الثانية التناظر الشكلي والتقابل المضموني بين ثورة أرسطو وثورة ابن خلدون

ومثلما لم يفهم دور القرآن في ثورة ابن خلدون فإن دور الفلسفة فيه لم يفهم كذلك. ويمكن أن نشير مقدمًا إلى هذا الدور كما فعلنا بالنسبة إلى دور القرآن فنجزم أن الثورة الخلدونية أبرزت البنية الكلية التي نجدها في كل محاولات التأسيس الجذرية لعلم من العلوم. ولعل مجرد المقارنة بين محاولة

أرسسطو لتأسيس علوم الطبيعة ومحاولة ابن خلدون تأسيس علوم العمران التي هي جامحة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية كافية لإبراز هذه البنية ومن ثم لتحديد النقلة الفلسفية التي حدثت بفضل نقل التاريخ من جنس الفنون الأدبية (ظاهر التاريخ) إلى جنس الفنون الفلسفية (باطن التاريخ)⁽⁵⁾.

فأرسسطو كما هو معلوم لم يستطع أن يخرج العلوم اليونانية المتقدمة عليه في أرقى أشكالها قصدت شكلها الأفلاطوني من علم الكلام أو الرد على الخطاب السوفسطائي بما يشبه كلامهم إلى كلام العلم المستند إلى معايير منطقية ونسقية قابلة للتحرر من الخطاب السوفسطائي قبل تحقيق مرحلتي التأسيس الضروريتين

1 - فلا بد من تأسيس أداة هذه العلوم وهي عند اليونان المنطق الذي يعالج مبادئ المعرفة العلمية أي صورة العلم ومنهج تطبيقه على مادته (وهو ما أشار إليه بصريح العبارة في غاية كتاب التبكيتات إشارة شديدة الشبه بإشارات ابن خلدون في مقدمة المقدمة).

2 - ولا بد من تأسيس الميتافيزيقا التي تعالج مبادئ العلوم العامّين قصدت نظرية المعرفة ونظرية الوجود الطبيعي (ومن دون ذلك يمتنع الانتقال من التحليلات الأوائل إلى التحليلات الأواخر في النظرية الأرسطية إذ إن دور هذا الوصل شديد الشبه بدور المنطق المتعالي عند كنط).

فيكون التأسيس منطقياً من حيث أساسي المنهج العلمي صورةً ومنهج تطبيق وميتافيزيقياً من حيث الأساسين المعرفي والوجودي. وبفضل هذه العملية التأسيسية ذات البعدين المضاعفين نقل أرسسطو علوم اليونان من الجدل الكلامي (الذي يورده عادة في الباب الأول من كتبه بمنهج النقد التاريخي للنظريات المتقدمة عليه كما نجده خاصة في مقالة الألف الكبri من ما بعد الطبيعة أو في المقالة الأولى من السماع) إلى الكلام العلمي الذي هو مضمون كتبه كلها.

وبنفس الطريقة حق ابن خلدون ثورته التأسيسية رغم أنه لم يكن مدركاً لبنية فعل التأسيس العلمي أو بنية النقلة من علم الكلام في العلوم (مجرد جدل قوله حول مجال معين) إلى كلام العلم فيها (جدل قوله متلازم مع جدل مع عناصر المجال التي تصبح موضوع علم يحتمكم إليه حتى وإن كان تحديده فرضياً لحصر مجال الملاحظة المحتمكم إليه). فالعلم أن العلوم العملية (ومنها العلوم النقلية التي هي هي ولكن بمنظور ديني) لها منهجه نظير منهجه العلوم العقلية. فال التاريخ فيها يؤدي دور المنطق والعلوم العملية تؤدي فيها دور العلوم الطبيعية وعلم العمران الذي اكتشفه ابن خلدون يؤدي دور ما بعد الطبيعة. لذلك فهو قد حاول تأسيس العلوم العملية التي تمتد إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية مسحاً كلامياً ليجعلها علوماً من جنس العلوم النظرية.

فكان ذلك يقتضي عملية تأسيس مناظرة لعملية التأسيس الأرسطية: تأسيس المنهج التاريخي نظير المنهج المنطقي وتأسيس علم العمران الذي هو نظير الميتافيزيقاً. ذلك أن نسبة علم العمران إلى علوم الإنسان هي عينها نسبة الميتافيزيقاً إلى علوم الطبيعة ونسبة التاريخ إلى الأولى هي عينها نسبة المنطق إلى الثانية. لكن التأسيس الخلدوني أشمل من التأسيس الأرسطي لأن العلوم النظرية (علوم الطبيعة خاصة) جزء من العلوم العملية وخاصة عند النظر إليها في تطبيقاتها التي تجعل العلوم نظاماً عقد كل الممارسات الاجتماعية إذ هي أهم أدوات فعل التاريخ الحضاري في فعل التاريخ الطبيعي (علوم المجتمع خاصة). فيكون التأسيس الخلدوني رغم تشاكله البنوي مع التأسيس الأرسطي تجاوزاً لهذا التأسيس واستبدالاً لما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والمجتمع الإنساني. ومن ثم فعل مقومات العمران التي سُنِّدَّ لها هي العلوم الجزئية. وفيها يكون ما بعد الطبيعة نفسه أحد العلوم الجزئية وعلم العمران هو العلم السيد لكل العلوم نظريها وعمليها.

أولاًً كيف حق ابن خلدون النقلة من علم الكلام إلى كلام العلم.

يمكن أن نفهم ثورة ابن خلدون التي أوصلت إلى ما وصفنا من تأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية نظير تأسيس أرسطو للعلوم الطبيعية والكونية بتحديد وجهها النقي لالمتقدم عليه من نظر المتكلمين وال فلاسفة (نظريه أفعال العباد الكلامية والفلسفه العمليه) ومن عمل الفقهاء والمتتصوفه (الأمر بالمعروف والأمر بالصوفيه) في مجال التاريخ. فقد أدرك ابن خلدون علل فشل هذه المدارس التي لم تستطع تأسيس نظرية في معرفة التاريخ العلمية وعمل التاريخ على علم تأسيساً يقطع مع المقابلة بين العالمين الطبيعي والتاريخي ويستثمر ما حصل من نقد بقي في إطار الجدل الكلامي الخالص أو الجدل الكلامي الفلسفي فلم يتجاوز مرحلة علم الكلام إلى مرحلة كلام العلم كما في ذروة بداية هذه المرحلة ممثلة بمحاولات الغزالى النقدية⁽⁶⁾. وفي ذروة غايتها ممثلة بمحاولات ابن تيمية النقدية⁽⁷⁾.

ففي نظرية علم التاريخ غالب تصور المتكلمين و الفلسفه وفيه أخلاي العالم الطبيعي من دور العالم الخالي لتوهم التقابل بين قانونيهما: الضرورة للأول والحرية للثاني. فعلم العلم يكون غير قابل للحصول لو كانت الطبيعة مطلقة الحتمية. إذ عندئذ يكون تصور نظريات في المعرفة متعددة ومشتركة بين العقول أمرا مستحيلا لأن العقل يكون في تلك الحال مجرد مرآة عاكسة لما يتراهى عليها من الوجود. فلا يمكن أن نتصور الخطأ والصواب ممكنين فضلا عن استحالة تصور غير ترائيات الوجود المختلفة في المختلف من المرايا غير القابلة للتوكيد إلا بمرأة هي بدورها منفعلة تمام الانفعال بما يتراوى على سطحها الصقيل. وتلك هي نظرية المعرفة القديمة التي كانت تتصور التطابق بين ما في الذهن وما في العين أو الترائي الصادق أمرا ممكنا وتعتبره علما وما عداه أخطاء فلا يكون العلم إلا ميتافيزيقيا ويتردد العقل بين العلم واللام علم دون وسائله. ولما كان

ممتنعاً أن يغادر المرء علمه الذي في الذهن ليقارنه بالحقيقة التي في العين كما هي في نفس الأمر بات الزعم بأنّ تصوراً ما صادق مجرد دعوى ليس عليها أدنى دليل عدى الاعتقاد الساذج بالمطابقة والترائي بين ما العين وما في الذهن استناداً إلى معتقد بارمينيدس الغفل إذا كان قصده ما فهمه منه المترجمون فجعلوه قائلاً بالوحدة بين الوجود والعقل⁽⁸⁾.

وفي نظرية عمل التاريخ غلب تصور الفقهاء والمتصوفة وفيه أُخلي العالم **الخلقي** من دور العالم الطبيعي لتورم الخلق معارضاً للخلق، التورم الذي حصر السلوك **الخلقي** في نفي النوازع الخلقية يبدأ فقهياً بالكتب الشرعي وينتهي صوفياً بنفي الدنيا وما عليها. لم يعد عمل العمل قابلاً للحصول إذ لو كان العمل الإنساني مطلق الحرية بالقياس إلى النوازع لاستحال تصوره ذا انتظام قابل للمعرفة العلمية. وتلك هي نظرية العمل القديمة التي كانت تتصوره حاصلاً بمجرد نداء المثل من غير شروط تحقيقها فيصبح الأمر والنهاي الخالقين كافيين للفعل في التاريخ ويتحول الأمر بالمعروف والنهاي عن المنكر أو الرزد في الدنيا بدليلين من الفعل السياسي بأسبابه كما يتبيّن من نقد ابن خلدون للثورات الفاشلة التي قام بها رجال الدين في التاريخ الإسلامي. لذلك كان منطلق الثورة الخلدونية تصفيّة حساب فكري صارم حصلت خلاله مناقشتان جذريتان حتى وإن لم تردا بصورة نسقية قابلة للفصل في نص المقدمة بالإحالة على فصول بعينها بل هي ترد ضمن كل الفصول :

مناقشة الفلسفه والمتكلمين في نظريات العمل أجابت عن سؤال : ما نظرية العلم التي يجعل علم التاريخ على علم يصبح ممكناً ؟

مناقشة المتصوفة والفقهاء في عمليات النظر أجابت عن سؤال: ما نظرية العمل التي يجعل عمل التاريخ على علم يصبح ممكناً .

ورغم الطابع الضمني لهاتين المناقشتين فإنه يمكن أن نستنتج من مقومي النظرية الخلدونية الوعيين مقومين يعدان من ضمائر نظرياته ومن شروطها رغم أن ما ورد منها صراحة لم يتجاوز نظرية المعرفة النقدية التي تعتبر ثورية ولم يُنْتَبِه إليها لاقتصر الاهتمام بفكرة ابن خلدون على التاريخ والاجتماع وللঁغفلة عن التأسيس الفلسفى للثورتين في علم التاريخ وعمله أي في النقد التاريخي وعلم العمران :⁽⁹⁾

والمقومان غير الوعيين في ثورة ابن خلدون يمكن إدراكتهما بمجرد التحرر مما ظنه ابن خلدون مجرد إلهام في اكتشافه. فالتحليل الدقيق لمراحل تطور الفكر العربي الإسلامي في سعيه إلى التخلص من العوائق التي حالت دون ما صار ممكنا في مقدمة ابن خلدون يبيّن أن الأمر ليس مجرد إلهام طرأ في ذهنه بل هو نتيجة حتمية لنقد الفكر الإسلامي نظرية المعرفة ونظرية الإنسان اليونانيتين. ومن ثم فما حصل في إلهام ابن خلدون ليس إلا ثمرة نظريته المعرفية والأنثروبولوجية رغم عدم ملاحظته العلاقة ملاحظة تمكّنه من إدراك ما يصل بين الأمرين.

لذلك فلا بد من اعتبار ما ورد في الباب السادس من نقد لنظرية المعرفة اليونانية ومن تعريف لمفهوم الإنسان في كل أبواب المقدمة جزءا من تأسيس ثورة ابن خلدون وكان ينبغي أن يوضع في مقدمة المقدمة :⁽¹⁰⁾ وابن خلدون لم يفعل لأنّه لم يكن واعياً بأسس ثورته التي ظنها مجرد إلهام في حين أنها حصيلة كل التيار النقدي في الفكر العربي الإسلامي بوجهيه الكلامي والفقهي للفلسفى والصوفى والفلسفى والصوفى للكلامى والفقهى. فنظريته في المعرفة تعتمد على فلسفة نقدية تحد من العقل الميتافيزيقي نظرية معرفية بينة المعالم. كما أن نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله وعلى صراع القوى الحيوية في العمران البشري صراعها الذي

يحقق عمارة الأرض بما يحصل له من انتظام ذاتي بمنطق جدل هذه القوى المحايث لمجالات عملها الخمسة: مجال قيم الرزق (التعاون) ومجال قيم الذوق (التأنس) ومجال قيم السلطان على الرزق أو السلطة السياسية (الوازع في التعاون) ومجال قيم السلطان على الذوق أو السلطة الروحية (الوازع في التأنس) ومجال قيم كل القيم أو القيم الوجودية (أساس كل وجود جماعي أو العصبية الروحية). ذلك أن هذه القيم الوجودية هي التي تجعل العمران ضرباً من الوجود المتعالي على الوجود المقصور على قانون التاريخ الطبيعي.

لكن دوافع التاريخ الطبيعي (الرزق والذوق) متقدمة دائمًا على مقام التاريخ الثقافي (السلطان الزماني والسلطان الروحي) في العمران البشري. فيبقى لذلك بوسع الحضارات أن تنهر من جديد لما يتميز به التاريخ الطبيعي من تجديد دائم. ذلك أن دوافع التاريخ الطبيعي هي التي تحدد الغايات الحيوى منها والخليقى اللاواعي والواعي من محركات الوجود الإنساني. أما مقام التاريخ الحضاري فيقتصر دورها على تحديد الأدوات المعرفى منها والخلقى، الأدوات تؤطر تلك الدوافع لتحقق مطالبها. ونسبة الغايات إلى التاريخ الطبيعي تبين أن هذا التاريخ عند الإنسان يسمى على نظيره عند الحيوان بما ترفعه إليه الأدوات التي تنسبها إلى التاريخ الحضاري أعني السياسة والتربية المحققتين للغايات والغايتين في تاريخ الحيوان الطبيعي. وذلك هو الكسب الذي يجازى عليه الإنسان سلباً أو إيجاباً.

لكن أهم ما يتصل ببحثنا يتعلق بنقد الميتافيزيقا التي رفعت ما كان ينبغي أن يكون من مجال الأنثروبولوجيا إلى مقام الثيولوجيا بصورة غير واعية لمجرد رفعها علم الإنسان وعمله إلى درجة علم الله وعمله فتحول الأدوات إلى غايات ومن ثم تقتلها فيموت أسمى ما في الإنسان أعني فطرته السوية التي توازن فيها دور التاريخين .

1- نقد الميتافيزيقا الأصل: للتخلص من الميتافيزيقا القديمة لا بد من تجاوز أصلها أعني المسلمة البارمينيدية التي وضعت مبدأ الوحدة بين العقل والوجود حسب فهمها الغربي في ضوء الحلولية المسيحية⁽¹¹⁾. فهذه المسلمة الكامنة في كل الفلسفات القديمة والحديثة تتناهى مع نظرية القرآن الكريم نظرية التي تقول باشتمال الوجود على الغيب المحجوب واقتصار العلم الإنساني على الشهادة إذا كان الكلام على العقل الإنساني وليس على العقل بإطلاق خاصة إذا نسب إلى الذات الإلهية. فتكون هذه المسلمة في الحقيقة قائمة بالتطابق بين عقل الإنسان المتناهي وعقل الإله اللامتناهي بتوسيط مطابقتها مع الوجود⁽¹²⁾. اعتبر ابن خلدون ما تصورته الفلسفة تطابقاً بين العقل والوجود أكبر أوهامها الذي ترد إليه كل أخطائها وأهم أسباب امتناع تاريخية العلم لتردداته بين الخطأ المطلقاً والصواب المطلقاً (ويشتراك التصويف المتفاسف مع الفلسفة في هذا الوهم) وكلاهما ممتنع في المنظور النافي لهذا التطابق⁽¹³⁾.

2 - نقد الميتافيزيقا الفرع . للتخلص من فرع الميتافيزيقا الأساسي لا بد من تجاوز التقابل بين المعرفتين النظرية والعملية بالمعنى القديم وتوحيد العلم الإنساني فيزول التقابل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ولكي يتحقق ابن خلدون ذلك أرجع ما تصورته الفلسفة بعدها ميتافيزيقياً من المعرفة ينفذ إلى أصل هذه المقابلة بين ما ينتمي إلى التجربة الطبيعية وما يتعالى عليها، أرجعه إلى المعرفة الوجدانية وأخرجه من قابلية الانقياد والاستدلال العلميين (ما يجرب ولا ينقل ومن ثم فهو معرفة وجданية صوفية)⁽¹⁴⁾ فنفي التمييز بين العلوم الإنسانية التي هي آخر مستويات المعرفة المتعالية في الفلسفة القديمة وأرجعها إلى العلوم الطبيعية بعد أن خلصها النقد المتقدم عليه عند الغزالى من الضرورة السببية مكتفياً بمجرى العادات . العالم الخلقي جزء من العالم الطبيعي وليس خارجاً عنه⁽¹⁵⁾.

المسألة الثالثة

من جدلية البداوة والحضارة الظاهرة إلى جدلية الطبيعة والثقافة الباطنة

أما المقومان الوعييان في التفسير الخلدوني للظاهرات العمرانية فهما واردان في المقدمة ورودا صريحاً ومحددان لترتيب المسائل فيها بخلاف المقومين غير الوعييين اللذين أشرنا إليهما في المسألة السابقة وللذين اضطررنا لاستباطهما بتحليل يبدو شديد التعقيد. فهما يمثلان مبدأي التفسير الأساسي فيها أعني التفسير بمؤشرات التاريخ الطبيعي ومصدرها مادة العمران (ذهاباً من باب المقدمة الأول إلى بابها الأخير) وبمؤشرات التاريخ الحضاري ومصدرها صورة العمران (إياباً من باب المقدمة الأخير إلى بابها الأول)⁽¹⁶⁾.

1 - الشروط الناتجة عن جدل المستوى الفعلي من العمران : أ- فاعالية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداخلية أي بدن الإنسان ونفسه)، ب- وفاعلية الإنسان في التاريخ (من المستوى الفطري من الرمز والمعرفة في السحر والكهانة والتنجيم والنبوة في الباب الأول إلى المستوى الصناعي من الرمز والمعرفة في الباب السادس).

2 - الشروط الناتجة عن جدل المستوى الرمزي من العمران : أ- فلسفة الطبيعة التي تنفي الضرورة الميتافيزيقية شرطاً للانتقال من السببية إلى الانتظام القانوني (نقد الغزالي لمابعد الطبيعة النظرية) ب- وفلسفة التاريخ التي تنفي الحرية الميتافيزيقية شرطاً للانتقال من تحكمية السلوك الإنساني إلى انتظامه القانوني (نقد الغزالي لما بعد الطبيعة العملية أو لما بعد التاريخ الاعتزالي والباطني).

وبذلك يصبح بوسعنا أن نقرأ المقدمة قراءة تذهب من بدايتها (الباب الأول: تقدم المقوم الطبيعي ممثلاً برأس حربته أو الرزق والتعاون عليه أو التنافس على

المقوم الرمزي) إلى غايتها (الباب السادس: تقدم المقوم الرمزي ممثلاً برأس حربته أو الذوق والتأنس به أو التواحش على المقوم الطبيعي) لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الطبيعي الخارجي والداخلي ثم قراءة تعود من الغاية إلى البداية لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الحضاري الخارجي والداخلي. ولا تكون قراءة ابن خلدون كاملة إلا بالجمع بين القراءتين المحددتين لأنّ الفاعليتين اللتين تلتقيان في القلب أو في العمران الحضري ممثلاً بالمدينة .

فقبل المدينة وبعدها مباشرة يوجد العاملان الأساسيان من صورة العمران ومادته أعني أداتي فعل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري الأكثر وقعاً: السياسة في الباب المتقدم على المدينة والاقتصاد في الباب المتأخر عنها.

ثم قبل المدينة وبعدها بصورة غير مباشرة توجد ذروة الفاعلية الطبيعية وذروة الفاعلية الحضارية أعني ثقافة العمران البدوي وتربيته قبلها وثقافة العمران الحضري وتربيته بعدها.

والمهم في هذين المسارين هو تبادل التأثير بين الفاعليتين الطبيعية من البداية إلى الغاية والحضارية من الغاية إلى البداية كما يمكن وصفه إجمالاً على النحو التالي وهو عاملان ضمبيان في النظرية كما أسلفنا⁽¹⁷⁾.

1 - الشروط الناتجة عن آثر الفواعل الطبيعية في الفواعل الحضارية بتوسط العمل: أ- الفاعلية الكيماوية والبايولوجية شرطاً في تغيير العمران البشري ومن ثم التاريخ الإنساني بـ- الفاعلية النفسية والخلقية شرطاً في تغيير العمران البشري ومن ثم الظاهرات التاريخية.

2 - الشروط الناتجة عن آثر الفواعل الحضارية في الفواعل الطبيعية بتوسط العلم :

أ - نظرية التكنولوجيا أو تحويل الرياضيات إلى أداة فعل سالب أو موجب في الطبيعة. ب - ونظرية الإيديولوجيا أو تحويل السيميولوجيا إلى أداة فعل سالب أو موجب في التاريخ.

لكن أصناف الشروط أربعتها ضمنيتها وصرح بها يوحى بينها أصل واحد هو الشرط الأصل في ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية . إنه التطابق التام بين موضوع فلسفة الدين (طبيعة العلاقة بين فاعلية مطلقة تنسب إلى الله وفاعلية نسبية تنسب إلى الإنسان كما يقصهما القرآن الكريم) وموضوع فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (نفس هذه العلاقة كما يقصها التاريخ) : ومن ثم فالفرق الوحيد بين الفلسفتين هو منطلق النظر إلى العلاقة فنزولا من الله إلى الإنسان هي فلسفة دين وصعودا من الإنسان إلى الله هي فلسفة تاريخ. لذلك كانت أحكام الشرع التي يفهم بها مجرى التاريخ في الدين الإسلامي كما أولها ابن خلدون وأحكام الوجود التاريخي التي يفهم بها التاريخ في نظرية عمل التاريخ الخلدونية أحكاما واحدة أو من نفس الطبيعة : الشرع مطابق للوجود في النظرية السياسية أو استناد الحكم إلى القوة خاصة إذا صاحت بها الشرعية إذ لا يحكم أمّة إلا من غالب عليها أي كانت طبيعة الغلبة بحسب مجال الحكم إن ماديا فغلبة مادية وإن رمزيا فغلبة رمزية⁽¹⁸⁾.

ومثلاً أن فلسفة الدين القرآنية تتضمن فلسفة تاريخ مطابقة لفلسفة التاريخ الخلدونية فإن فلسفة التاريخ الخلدونية تتضمن فلسفة دين مطابقة لفلسفة الدين القرآنية . كلتا هما تعتبر حصول الشأن الإنساني المتحقق في التاريخ الفعلي ممتنعاً من دون صراع الإرادات ذاتي الانتظام ومن دون عنایة من وراء هذا الصراع يجعله أداة لتحقيق غايات متعلالية عليه وتنسب إلى غيب الوجود عامة وغيب الوجود الإنساني خاصة. ومن ثم فليس هو إلا ثمرة الدور (الاستخلاف) الذي توليه العناية المتعالية لجدل القوى المتحايدة والمتدخلة في

مجال واحد يتقوم بجدلها الرمزي في الاجتهد والتواصي بالحق وبحدتها المادي في الجهاد والتواصي بالصبر من أجل تعمير الكون ورعايته : وضمن هذا الدور يحدد القرآن دور المسلمين بكونهم الأمة الشاهدة شهادة مشروطة بما تتحققه يجعلها خير أمة⁽¹⁹⁾. ذلكما هما بعدها الاستخلاف · التعمير والرعاية. وفي التعمير والرعاية يكون التعدد والاختلاف بكل أصنافهما من شروط الفاعلية. لكن التعدد والاختلاف يمكن أن يكونا سبباً للتناكر ومنع المتعاونين إذا تركا على الغارب وتلقاء النفس فإن الشرائع الطبيعية المنزلة مثلها مثل الفلسفات تسعى إلى جعلهما سبباً للتعرف والتعاون.

لكن هذا المقوم (التطابق بين الفلسفتين) الجامع بين صنفي المقومات الصريح والضمني ورد بصورة غائمة وغير محللة في المقدمة لأنه ذكر ذكراً خافتًا يجعله شبه أمر عارض في حين أنه هو الأصل الذي يفسر كل الحلول الأخرى التي اختارها ابن خلدون في السياسة (جدل العصبيات حول الجلال) وفي التربية (جدل العقول حول السؤال) وفي الاقتصاد (جدل الإرادات المادية حول المال أو الرزق) وفي الثقافة (جدل الإرادات الرمزية حول الخير والجمال أو الذوق).

المسألة الأخيرة

غاية الأشعرية أو ثورتا الغزالى النظرية والعملية

هل كان يمكن لهذه الثورة المعرفية في تصور علم التاريخ والثورة القيمية في عمله أن تحصل في المحاولة الخلدونية لو لم يتقدم عليها بلوغ النقد الموجه لما كان يقوم مقامهما مرحلة السؤال الجذري الموجه إلى أصولهما العميقة في الفكرين النظري (عند الفلاسفة والمتكلمين) والعملي (عند الفقهاء والمتتصوفة) ؟ لا شك أن ابن خلدون قد أدرك شروط تغيير نظرية عمل التاريخ فغيرها قبل أن يدرك شروط تغيير نظرية علم التاريخ ليغيرها. إنه قد صاغ الوعي بالتغيير

الجذري في تصور عمل التاريخ فنجح في الصوغ النظري لتصور علم التاريخ⁽²⁰⁾.

لكن التغيير في تصور عمل التاريخ المعد للتغيير في تصور علمه ليس من ثمرات عمل ابن خلدون الفكري وحده حتى وإن عادت صياغته العلمية إليه دون سواه، إنما هو من ثمرات التغيير الذي حصل في الفكر النقدي الذي انطلق من نظرية العلم (المقابلة كشف الشهادة وحجب الغيب) ونظرية العمل (المقابلة كسب الفعل وخلقه) اللتين تؤسسان لفلسفة التاريخ القرآنية كما صاغها الفهم الأشعري في جدله مع كلام الاعتزاز والفلسفة والفقه والتتصوف. فيكون عمل ابن خلدون غاية مسار طويل واستثماراً للتغيير الذي حصل قبله في مجال الجدل الكلامي الفلسفي نظرياً وعقدياً وفي مجال الجدل الفقهي الصوفي عملياً وشرعياً. ويمكن أن نوجز ذلك على النحو التالي :

1 - المسألة الأولى : في كيفية الخلاص من نظرية التحليل⁽²¹⁾ الفلسفية والكلامية : ويتحقق ذلك بنقد ما بعد الطبيعة وخاصة بتغيير مفهوم السببية والتحليل للفصل بين الضرورة المنطقية والضرورة الوجودية ومن ثم للتخليص من الآلية والضرورة الطبيعية والاقتصار على ما سيؤدي إلى القانونية العلمية في المجال الطبيعي.

بينا في غير موضع سخافة التهمة التي وجهت إلى الغزالى الذى يُحمل جرماً يقول به أصحاب إيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية فينسبون إليه قتل الفكر الفلسفى لكان تجاوز الميتافيزيقاً القديمة ليس ضرباً جديداً من التفاسف الأرقى⁽²²⁾ لكننا هنا نثبت أن هذه التهمة هي التي حالت بـإيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية دون مفكرينا وإدراك أهمية الثورة التي حصلت فنكصنـت بـفكـرـهم إلى استئناف الترميم الفلسفـي⁽²³⁾ الذى حصل بعد ثورة الغزالى المجهولة. فـمحاـولة نـقدـ النقـدـ الرـشـديـةـ منـ أجلـ إـحـيـاءـ المشـائـيـةـ فىـ تـهـافتـ التـهـافتـ أـسـاسـهـ هـدمـ فـهـمـ هـذـهـ العـبـارـةـ الـوجـيـزةـ التـيـ مـرـتـ مـرـورـ الـكـرـامـ وـكـانـ الغـزالـىـ قدـ قالـهـ رـدـاـ عـلـىـ

اشترط الفلاسفة أساساً للضرورة المنطقية في التحليل العلمي (الحقيقة في النظرية) الضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي (الحقيقة في الوجود) ومن هذا الخلط تتبّع كل ردود ابن رشد عليه.

فهو يقول داحضا اعتراضهم باستحالة العلم إذا كان ما يحصل في الوجود خاضعا لجهة الممكн كما يريد أن يثبت لا لجهة الضروري كما كان الفلاسفة يعتقدون فرض الضرورة علىه الظن أن الممكн الوجودي ليس قابلا للعلم ولما كان العلم ممكنا فالضرورة واجبة. يتصور الفلاسفة نفي الضرورة مقتضيا صيرورة كل شيء ممكنا ومن ثم امتنان العلم. لكن الغزالى يريد هذا الاعتراض بنظرية العادة⁽²⁴⁾ التي تجعل العلم ممكنا بالاقتصر على الضرورة المنطقية المتحررة من الضرورة الوجودية : «إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه الحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها (= ما ينتج من محتملات عن نفي الضرورة والاقتصر على الإمكان في الوجود بعد نفي الغزالى الضرورة السببية) فإن الله تعالى خلق لنا علما بآن هذه الممكنتات لم يفعلها. لم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسينا لا تنفك عنه»⁽²⁵⁾.

إن هذا الفصل بين الضرورة المنطقية في التحليل العلمي و الضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي هي الثورة الأولى التي خلصت المعرفة الإنسانية في مجال الطبيعيات من الحال الأأساسي دون تطورها . فإذا كان ما تستند إليه المعرفة العلمية هو مجرى العادات باتت الضرورة التحليلية في العلم أداة لصوغ مجرى العادات وليس مطابقة مع ضرورة وجودية مزعومة: وفيها إذن ما يشبه الحياد الوجودي أو هو التزام وجودي يقتصر على ما يكفي لتأسيس الحقيقة العلمية التي تصبح محدودة بالتجربة من حيث الحصيلة دون أن تكون نابعة منها

من حيث المنطلق الفرضي للنظريات العلمية. فيمتنع عندئذ زعمها علما مطلقاً بل تبقى علماً فرضياً محدودة نتائجه بما أيدته التجربة ومن ثم فهو قابل للدحض إذا توسيع التجارب فأثبتت خطأه. وتنافي كل إمكانية للمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعيات لأن المعرفة العلمية تصبح ذريعة وفي تطور دائم: عندما يتغير مجرى العادات الناتج عن التجربة أو ما في الأحداث من علاقات منتظمة تتغير النظريات المفسرة لها.

2 - المسألة الثانية: في كيفية التخلص من نظرية التأويل الفقهية والصوفية. ويشترط ذلك نقد ما بعد التاريخ أي تغيير مفهوم الحرية والتأويل للتخلص من الغائية والحرية الميتافيزيقية التي تزعم الإنسان خالقاً لأفعاله وتعويضها بما سيؤسس لقانونية العلمية في المجال الإنساني.

وإذا كانت الثورة الأولى في كتاب تهافت الفلسفه تتعلق بتأليص العلم التحاليلي في الطبيعيات من الحاجة إلى الضرورة الطبيعية المطلقة في موضوع العلم النظري (الطبعيات)⁽²⁶⁾ فإن الثورة الثانية في كتاب فضائح الباطنية⁽²⁷⁾ تتعلق بتأليص العلم التأوليلي في التاريختيات من الحاجة إلى الحرية الخلقيه المطلقة⁽²⁸⁾ في موضوع العلم العملي (التاريختيات). فيبدو العمالان وكأنهما ذوا توجه متقابل بل ومتناقض أحدهما ينفي الضرورة فيبدو وكأنه يثبت الحرية والثاني ينفي الحرية فيبدو وكأنه يثبت الضرورة. لكن النفيين والإثباتين يلتقيان في حد أو سط بين الضرورة والحرية المطلقتين هو مفهوم مجرى العادات أو انتظام السلوك الطبيعي والخلقي دون فصل وجودي بينهما إلا في مستوى الإدراك النفسي وليس في مستوى الإدراك العلمي لقوانينهما فيؤولان إلى نظام مختلف في المجالين حيث يلتقيان في الشكل الأول من القانونية أعني مجرى العادات المنطبق على جميع الظاهرات سواء كانت طبيعية (حدا من ميتافيزيقا الضرورة) أو إنسانية (حدا من ميتاتاريخ الحرية) : ومعنى ذلك أن ثورة الغزالى

المضاعفة هي نزوة الأشعرية التي تبين أن الحرية المطلقة وهم ميتاتاريخي ينسب إلى الإنسان فاعلية خلاقة مثلها مثل الضرورة المطلقة التي هي وهم ميتافيزيقي ينسب إلى الطبيعة فاعلية خلاقة.

نفي سببية الضرورة في عمل الطبيعة ألغى اعتماد العلم الطبيعي على الضرورة واكتفى بمحرى العادات. ونفي سببية الحرية في عمل الإنسان ألغى اعتماد العلم الإنساني على الحرية وأرجعه إلى محى العادات كذلك: عمل الإنسان يخضع لانتظام وقوانين من جنس محى العادات الطبيعية. وهكذا تم تجاوز العائدين الأساسيين اللذين ينفيان كل إمكانية لجعل التاريخ يصبح علما :

فزعم الآلية والضرورة في علوم الطبيعة ليس ضروريا للتحليل. فالتحليل العلمي يقنع بالضرورة المنطقية بين القضايا الواصفة لمجرى العادات الطبيعية.

وزعم الغائية والحرية في علوم الإنسان ليس ضروريا للتأنويل . فالتأويل العلمي يقنع بالتناسق المعنوي بين القضايا الواصفة لمجرى العادات التاريخية.

وبين أن التحرر من الزعم الأول يمكن العقل الإنساني من جعل العلم الطبيعي مبنيا على نماذج حرة تستمد فاعليتها من نجاعتتها التفسيرية لمجرى العادات وليس من مطابقتها المزعومة لحقائق الأشياء وأن التحرر من الزعم الثاني يمكن من اعتبار الظاهرات التاريخية ذات قوانين من جنس قوانين الظاهرات الطبيعية التي تخضع لنفس النموذج المعرفي حتى وإن كانت تأويلية لا تحليلية⁽²⁹⁾.

وإذا تم رفع الفاصل بين العالمين الطبيعي والتاريخي تحريرا للأول من الضرورة اسطلقة والثاني من الحرية المطلقة والاستعاضة عنهما بمحى العادات جدا وسطرا يفيد معنى الانتظام القانوني باتت نظرية العلم واحدة في كل علم موضوعه ذو وجود خارج الأذهان أي في الأعيان سواء كان طبيعيا أو تاريخيا.

والفاصل الوحيد في نظرية المعرفة بعد ذلك يصبح مقصوراً على المقابلة بين العلوم الصورية التي ليست بذات موضوع عيني والعلوم المادية التي لها موضوع عيني. فالعلوم الصورية هي العلوم التي يكون موضوعها من وضع العقل ف تكون كلها ذهنية مادتها وصورتها. والعلوم المادية هي العلوم التي يكون موضوعها معطى حتى وإن كان مجهولاً من حيث صياغته بعبارة العلم. ف تكون ذهنية الصورة وخارجية الموضوع. وإذا وصفنا النوع الأول من العلوم بكونه أكسيومياً وجّب أن نصف النوع الثاني بكونه تجريبياً. وكلاهما غير مستغنٍ عن الآخر.

ذلك أن العلوم الأكسيومية نوعان إذ هي علوم غنية عن التجربة بطرح الموضوع من الاعتبار إما بإطلاق أو بإضافة. فأما حالة الاستغناء عن تعريف الموضوع بإطلاق فهي المنطق لأنها تستغني عن المضمن وتكتفي بالعلاقات الشكلية للدوال الخالية من كل مضمون طلباً لشروط الدالة الصورية الخالصة. وأما حالة الاستغناء بإضافة فهي الرياضيات التي لها موضوع فرضي. إنها تستبدل الموضوع المعين في الوجود الفعلي حتى وإن كان تعينه في الوجود التصوري مستنداً إلى تحديدات فرضية تستبدل ببني المشار إليه في الخارج عامة ومن ثم فهي تتعلق بشروط قيام الموضوع عامة أعني ببني مادتها من حيث هو موضوع فرضي شأنها شأن النظرية المنطقية التي تتکفل بوصف مقومات الصورة المنطقية للقول العلمي.

والرياضيات إذ تعالج بني الموضوع المادية بصرف النظر عن طبيعته القائمة في تلك البنى المادية. وقد حصر ديكارت هذه البنى في بني القياس والترتيب متتجاوزاً القدامي الذين حصروها في نوعي الكم. ويمكن أن نتجاوز ديكارت بتحرير عناصر الموضوع المقاييس والمرتب من شرط الوجود الفعلي لكونها أباديع فرضية بإطلاق يضعها العقل وكأنها ألعاب فكرية لذلك فنحن نعتبرها من جنس الأباديع الأدبية حيث تكون الشخصوص والأحداث في القصة

الأدبية في نسبتها إلى التاريخ من جنس الكائنات وال العلاقات الرياضية في نسبتها إلى الطبيعة، وعندئذ تنقلب العلاقة فيصبح الموضوع تالياً عن الصياغة التي لا تكتفي بوضع صورة العلم بل وكذلك مادته. وهذا هو النوع الثاني من العلم الأكسيومي.

كما أن العلوم التجريبية نوعان، إذ هي علوم البني المستقرأة من أعيان الموضوع وتلك هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة التجريبية، ثم البني الفرضية حول الموضوع التي يستنتج منها توالياً تعرض على ما يمكن تخيله من تجارب للتحقق منها إيجاباً أو سلباً فتصبح بني المادة التجريبية تالية عن بني الصورة الصوغية⁽³⁰⁾. الواقع أن العلم التام جامع بين النوعين الأكسيوميين والنوعين التجريبيين. فالأولان يمثلان معين النماذج النظرية التفسيرية للمكن بإطلاق والثانيان يمثلان معين تنزيل النماذج إلى الأمثلة الموجودة التي تقرب في وجودها الفعلي من الصورة المثالية للنماذج الواردة في الأولين. وهو ما يشبه علاقة القانون الوضعي أو الشرعي بالنوازل التي ينطبق عليها: فتكون كل العلوم راجعة إلى فعل التشريع النظري وفعل التنزيل التطبيقي في المؤسسات التشريعية والقضائية في المجتمعات البشرية سواء كانت تلك المؤسسات وضعية أو شرعية.

وتتحدد هذه الأصناف الأربع في أصل كل العلوم: وحدة توجهي الإدراك وتلازمهما فهو إدراكُ موضوع وإدراكُ إدراك يكون من حيث هو إدراك غفل على هذا النحو من الترتيب وينعكس في حالة الإدراك العلمي حيث يتقدم إدراك الإدراك (التشريع) على إدراك الموضوع (التنزيل) أي إن المعرفة العلمية معرفة بذاتها قبل أن تكون معرفة بموضوعها. فإذا كانت الموضوع من وضع العالم كان ضمن إرادته فكان النوعان الأولان وذلك هو جوهر التنظير المجرد حيث يصبح العلم إبداعاً خالصاً. أما إذا لم يكن الموضوع من وضعه فإنه يكون خارج إرادته

فيكون النوعان الثانيان وذلك هو جوهر التنظير المطبق حيث يصبح العلم اتباعاً خالصاً. لكن الإبداع لا يتم من غير الاتباع ومن ثم فهو تحرر من الذات متدرج. وأعلى أجناسه الإبداع الأدبي وأدنها الإبداع العلمي لأن الأول إبداع أكسيومي للأحداث الخلقية التي هي أكثر تعقيداً من الأحداث الطبيعية أعني مبدعات الثاني. والاتباع لا يتم من غير إبداع ومن ثم فهو تحرر من الموضوع متدرج. وأعلى أجناسه العلوم الإنسانية وأدنها العلوم الطبيعية لنفس التعليل فضلاً عن العلاقة بين قسمي النوعين بالتناظر . الإبداع الأدبي مع الإتباع في العلوم الإنسانية والإبداع العلمي مع الإتباع في العلوم الطبيعية.

الخاتمة

نريد أن نختم هذه المحاولة بفائدة أساسية تحررنا من قراءات ابن خلدون العجل. فلعل تركيز ابن خلدون على العناصر التي أهلتها الفلاسفة والمتكلمون في نظرية عمل التاريخ هو الذي غلط مؤولى نظرياته من المفكرين المحدثين. فالظن بأن العصبية هي المفهوم الرئيسي في المقدمة والظن أن ابن خلدون مادي النزعة كلاماً ناتج عن هذا التركيز الخلدوني المفهوم من منظوره المحکوم بمعطيات لحظة التأسيس وغير المفهوم عند من يقرأ المقدمة متحرراً من خصائص رد الفعل الخصامي في مرحلة التأسيس. لا شك أن العصبية مثلاً أمر مهم لأنها أهم مقوم من أهم مقوم في العمران : فهي أهم مقومات الدولة التي هي أهم مقومات صورة العمران. لكن التركيز عليها دون مقوم الدولة الثاني والتركيز على الدولة دون مقوم الصورة الثاني على أنه هذين المقومين كانوا وخاصة عند الفلاسفة خارج النقاش لأن دور العصبية يهم بالاطلاق ودور الدولة ينفرد بكل شيء.

لكن التحليل الدقيق لنظريات ابن خلدون يبيّن أن العصبية بمفردها مفهومية للهرج وأنها بحاجة إلى الشرعية وهي أربعة أنواع مثلاً مثل العصبية: فالعصبية التي تستند إليها الأسر الحاكمة نوعان وهي عصبية النسب وعصبية الاصطنانع كلتاها تستبعان الشرعية وتغلبان عليها لكنهما تحتاجان إليها : المساواة في المنزلة والكرامة في الأولى هي السر في عصبية النسب، والمتساوية في المصلحة والمنفعة هي السر في عصبية الاصطنانع. لذلك كأن الأولى تفسد بمجرد أن يشمخ الحاكم ويتعالى على مشاركيه في النسب من أسس معه الدولة وهو أمر متباين النسبة مع صعود العصبية المصطنعة بالمال والنفوذ بدل المنزلة والكرامة.

وهذا كله يتعلق بالأسر الحاكمة ولا يتعلق بالدولة. ذلك لأن العصبية التي تقوم عليها الدول والتي لا ينطبق عليها قانون أعمار الدول الذي هو بالأحرى قانون يخص الأسر لا الدول هذه العصبية هي بدورها مضاعفة ومضاعفة التأسيس وهي «عقدية اثنية» و«عقدية حضارية». فمن جنس الأولى الخلافة التي هي عقدية وتتدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول لأن الأسر فيها تصبح رموزاً عقدية وليس فقط سلطاناً دينوباً وتلك هي العلة في سعي الأسر الحاكمة إلى أن تصبح خلافة، وغاية هذا الجنس تعدد الخلافات في نفس الجنس الإثني كأن يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مصر وصعود دولة البربر في المغرب ودولة العجم في المشرق. لكن العصبية لها حد أقصى هو العصبية العقدية الحضارية. فأقول دولة العرب التي يشير إليها ابن خلدون وصعود دولة البربر مغرباً ودولة العجم مشرقاً لا يعني أفال دولة حضارة الإسلام.

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربع ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربع: التاريخ قصير وطويل ولكل منها معنيان. فالقصير معناه يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم كله فيكون عندئذ تاريخاً صورته عصبية حاكمة في إحدى

مناطق العالم أو تاريخا صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكون في مستوى الأدنى تاريخ الدولة العقدية إثنى (دولة العرب ودولة العجم ودولة البربر مثلا) وفي حد الأقصى تاريخا عقديا حضاريا (تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأمم فضلا عن تقدم عليهم). لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون لاقتصر نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوه على الفلسفه الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران.

وفي الجملة فإن العصبية من حيث هي بعد القوة الناتجة عن التلامم تتحدد بسر التلامم فهو النسب والمال والشرعية العقدية الإثنية بداية ثم الحضارية غاية. وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ التي تجعل العصبية تعصب كلها متعاونة ومتجانسة: فالنسبة يكون في الأصل دمويا ثم يصبح ماليا ثم يصبح اثنيا ثم يصبح حضاريا. وكلها تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة: فداخل نفس المجتمع يتمايز الناس بالنسبة والثروة والعقيدة والإثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك. فبالمقابل مع المسيحي يعرف الفرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم وفي مدینته يعرف الإنسان نفسه قبالة من هو أسرة أخرى بأسرته وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته إلخ.. أما بالنسبة إلى الظن بأنه مادي النزعة فإن التفسير واحد : التركيز على البعد الاقتصادي ليس إلا لأن الفلسفه والمتكلمين في نظرية الدولة يهملون هذا الأمر ويتصورون البعد السياسي كافيا إلخ...

لكن الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس العصبية. فمثلاً أن العصبية مبدؤها ليس فيها بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها فكذلك الاقتصاد ليس مبدؤه منه بل من الثقافة التي يستمد منها قيامه. وهذه الثقافة مناسبة للشريعتيات التي أشرنا إليها. فمن ثقافة المنزلة الواحدة في عصبية النسب إلى ثقافة منزلة الصنائع في عصبية الاصطناع وثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين

أي أسرة الخلافة التي لها ثقافة المنزلة الواحدة وحكم الشرع (رئاسة الأشراف) وهي بالأساس خلقيّة لأنّها تستند إلى التّركيز الطوعي من قبل المؤمنين) والأسر المتناولة على السلطة ولها ثقافة الصنائع وحكم الأمر الواقع والقوّة (سيادة الأعناف وهي بالأساس مادّية لأنّها تستند إلى إكراه المسودين).

وقد دعا ابن خلدون إلى تعميم المنازل كما يحدّدها حكم الشرع فكان قائلاً بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاغتصاب واعتبر الخطط الخلافية ذات ضمانة دينية وخلقية لشروط العدل في العمران وهو يعتبر العدل مبدأ كل اقتصاد مزدهر لأنّه يقوى الأمل ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع: الاقتصاد في نسبته إلى الثقافة بهذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشرعية. لكن الإيديولوجيات العربية بتأثير من الجاكوبينية الفرنسية أهملت هذا التحليل وتصورت الثورية كافية لتغيير سنن الأمم فكان أن استبدلوا ملكيات بذات تستقر على شرعية تابعة من قيم الأمة بجمهوريات ليس لها أي أساس فأصبحت ملكيات متّنكرة أقل خضوعاً للقانون من كل الملكيات البدائية.

لم تفهم النخب التنويرية الرايّفة أن ما استنبطه ابن خلدون من تاريخ المؤسسات في الحضارة الإسلامية كان يمكن أن يكون الأساس المتين لتحديث ناجح في صورة العمران (الدولة والتربية) وفي مادته (الاقتصاد والثقافة). فتطورها مع شرعيتها يجعلها قابلة لتحقيق ما وصفه ابن خلدون من فصل بين سلطة رمزية تحقق وحدة الأمة (الخلافة سابقاً ويناظرها رئيس الدولة لو تم التحديث المبني على العلم) وسلطة فعلية تعالج قضايا الحكم (السلطنة سابقاً ويناظرها رئاسة الحكومة لو تم التحديث المبني على العلم). وتلك هي العلة حسب رأيي في أن الجمهوريات العربية تعاني من تخلفها حتى على الملكيات العربية: فهذه أقرب إلى تحقيق شروط الدولة القانونية من تلك.

الهوامش

- 1) والفرق بين ابن خلدون وأفلاطون هو المحدد الحقيقي لطبيعة الثورة الخلدونية. فـ«أفلاطون» يؤسس «عمل التاريخ على علم» على ميتافيزيقاً تجعل النفس مثال المدينة ومن ثم يكون التاريخ ثمرة نظرية النفس في حين أن ابن خلدون يعكس تماماً فيعتبر التاريخ متقدماً على النفس التي هي حصيلة التطور التاريخي للنفس في العمارة البدوي غيرها في العمارة الحضري. أفلاطون لم يكتشف الظاهرة العمرانية بل اعتبرها نتيجة للظاهرة النفسية (المدينة نفس كبرى والنفس مدينة صغرى) في حين أن ابن خلدون اكتشف الظاهرة العمرانية واعتبر علمها هو المؤسس لعمل التاريخ على علم إنه يستعيض عن ما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ. لذلك اعتبر أفلاطون الدولة من صنع الفيلسوف مثلاً أن العالم من صنع الإله الصانع في حين أن ابن خلدون اعتبر العمارة من صنع قوى جماعية في صلتها بمحيطها الطبيعي والتلفيقي لا وجود لفيلسوف ولا لإله صانع في عمل التاريخ. فالله يعمل المقومات الفاعلة للتاريخ دون أن يفعل التاريخ والفيلسوف يعلم التاريخ دون أن يعمله حتى وإن كان علمه يؤثر في المقومات العاملة للتاريخ بتوسيط التصوير السياسي والتربوي بل أكثر من ذلك فابن خلدون يعتبر الفيلسوف والعالم من أكبر الأخطار على العمارة إذا كان لهم سلطان إذا لم يميزاً بين أوهامهما وقوانين الظاهرة العمرانية ولعل تصرف النخب العربية أكبر الأدلة على صحة نظرية ابن خلدون. فهم يهدمون الموجود من منطلق أوهامهم الأيديولوجية دون علم بالظاهرات العمرانية فينقلب البناء تهديماً.
- 2) وهذا هو الداء الأول الذي ينبغي علاجه. والعلاج مضاعف كيف نمنع المفعول الثاني والمفعول الأول أي كيف نجعل الحضارة غير قاتلة للغراز وكيف نجعل البداوة غير مهدمة للمآثر الحضارية. والجامع بين العاملين هو كيف تتحرر من العود الأبدي للهُوَّ وهو فيكون التحدد فيه ما تجدد دون تكرار.
- 3) المعلوم أن ابن خلدون قد ميز بين إيقاعين للتاريخ طويل أو تاريخ الحقب الإطار وقصير أو تاريخ الأحداث العادي. وكلها مضاعف خاص بحضارة بعينها و شامل لكل المعمورة. ف تكون المعانى أربعاً. وهي معانٍ تتعدد تعداداً لا يكاد يحصر عندما تتفرع بتفرع الطوائف الخمسة إذا أرخنا لموضوعاتها كلًا على حدة في حضارة بعينها أو في الحضارة الإنسانية ككل. وإذا فتариق الحقب أو تاريخ الأحداث يمكن أن يكون شاملًا لكل الحضارة الخاصة أو العامة أو لأحد الموضوعات الجزئية الأربع التي هي أوجه العمارة الجرئية وقد ذكرناها حين التعريف بأصناف العلوم. وهو يعتبر نفسه قد أرخ لحقبة وليس لأحداث بسبب ما اعتبره انقلاباً في إطار تاريخ الأحداث. وهو يفرج للحقيقة المنشدية وليس للحقيقة المقبلة وبصورة أدق هو يفرج لغاية الحقبة السالفة ويدايه الحقبة الخالفة من خلال دراسة العلامات الدالة على النهاية والبداية. ويشمل تاريخه كما يبين العنوان تاريخ الحقبة الخاصة بال المسلمين مدخلاً للحقبة الشاملة لكل المعمورة. لكنه لم يهمل تاريخ الأحداث.
- 4) وطبعاً فكل من يلجا إلى مثل هذا الكلام يشي بجهل طبيعة التفسير الديني للتاريخ على الأقل في القرآن فكل التاريخ يدون حول أدوات عيش الإنسان المادية وغياثيات عشه الروحية. والأولى يمكن ردتها إلى

الرزق وشروط الحصول عليه ومنها الأمان والعدل فيقتضي تأسيس السلطة الزمانية لإدارة الرزق إدارة تجعل التعاون ممكناً والثانية يمكن ردها إلى الذوق وشروط الحصول عليه ومنها الطمانينة والمعنى فيقتضي تأسيس السلطة الروحية لإدارة الذوق إدارة تجعل التعارف ممكناً. فيكون العمران دائراً من حيث الأدوات حول الرزق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في الرزق وشروطه كما يكون دائراً من حيث الغaiات حول الذوق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في الذوق. لذلك فلا يخلو العمران البشري من المطلبين والسلطانيين ومن التفسير بأخذهما هذا أو ذلك أو بالعلاقة بينهما تقديمها لهذا على ذاك أو العكس. والإسلام يستعمل هذه التفسيرات الأربع ويوحد بينها بما يتعالى عليها أعني بفلسفة الدين أو بالقوانين الممحوبة للمشروع الإلهي من الوجود الإنساني.

(5) إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تتمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخلية كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتفاع وحان منهم الزوال (= ظاهر التاريخ جنس أدبي مثل الأغاني لأنه قص لليوم يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال) (وهو) في باطن نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادرتها دقيق وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميقة فهو لذلك أصليل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علمها وخلق (= باطن التاريخ جنس فلسفى مثل ما سيمحاول تقديم ابن خلدون لأنه تعليل للإحداث يغلب عليه المطابقة مع موضوع معين لذلك فهو مقصود على العلماء «ابن خلدون المقدمة» دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1947 ص 3-2).

(6) نقد الغزالي للكلام والفلسفة والفقه والتصوف، كله نقد بأسلوب علم الكلام لأن العلة في عدم نقلته من بيان وجه فكر هذه المدارس إلى تأسيس البديل كما حاول ابن خلدون في «المقدمة» هي أنه لا يزال يقصر العلاج على مناقشة النظريات بعضها بالبعض من دون عرضها إلى موضوعها التي تقاس به بوصفها نماذج نظرية تحليلية أو تأويلية لوصف ما يحدث فيه. وهذا النقاش المقتصر على العلاج المنطقي لدعائى الخصوم هو الأسلوب الكلامي الذي يقتل الفكر إذا استفرد به ولم يغضبه النقاش التجربى لدعائى الخصوم من خلال عرض نتائجها وكأنها فرضيات على الظاهرة لامتحانها واحتياط أو لاما بتفسير الظاهرة. والوجه الثاني من الاحتکام بالإضافة إلى الاحتکام إلى المنطق مما وجها كل معرفة علمية حقيقة.

(7) كان النقد التيمى أكثر حذرية من نقد الغزالي لأنه قضى نهائياً على ميتافيزيقاً الفكر الكلامي والفلسفى وميتا تاريخ الفكر الفقهي والصوفي سعياً إلى تأسيس ما يمكن أن يعد بنور الثورة الخلدونية كما بينا في رسالة الدكتوراه وخاصة في جزئها الثاني بعنوان «إصلاح العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية ط. 3، بيروت، 2004.

8) أنظر في ذلك مراجعة الترجمات السابقة لنصر الشنرة 5 لبيان أن التوحيد بين العقل والوجود لم يكن قصد بارمينيdes Michael Theunissen, Metaphysics Forgetfulness of Time · On the Controversy over Parmenides Fragment 8 5 (trans By William Rehg) in Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment MIT Press 1992 pp 3-28

9) التأسيس الفلسفى يتعلق بنظرية المعرفة (النقد المحدد لقدرات العقل فى ما له شروط التحقق التجريبية) ونظرية العمل (القدرة المشروطة فى كل عمل سياسى أو مفهوم العصبية) وخصائص الإنسان (حب التأله رئاسة الإنسان أو حريرته الخلقية الطبيعية أو إباء الضيم والظلم) وعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ (التطابق بين النقل الصحيح والعقل الصريح فى علم التاريخ وال عمران).

10) انظر في ذلك بحثنا حول وحدة المقدمة أو كتابنا حول Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes الدار العربية للكتاب تونس 2006.

11) لا أتصور ما حصل في ترجمة الشنرة البارمينيية مجرد خطأ في الترجمة بل هو تأويل لها في ضوء النظرية المسيحية التي تقول بحلول الله (الوجود) في الإبن (الكلمة أو اللوجوس أي العقل) ومن ثم التطابق بينهما . لذلك فبارمينيdes قد مسع بهذه الترجمة كما مسحت فلسفة أفالاطون وأفلاطونين من بعده بدءاً بإنجيل يوحنا وختماً بذرة المثالية الألمانية عند هيجل في معنى الروح - الجوهر وهيدجر إذ إن الدارزين ليس شيئاً آخر غير ابن الله أو الكلمة كما بینا في غير موضع.

12) في الحقيقة ما حصل بسبب امتناع هذه المطابقة هو عكسها أصبح الوجود هو بدوره متناهياً لكي يطابق العقل المتناهي . ولهذه العلة اعتبرنا الفلسفة الحديثة كلها بعينية لأنها عكست مسلمة الفلسفة القديمة فجعلت الوجود لا متناهياً واعتبرت بتناهياً العقل ومن ثم حضرته إما في علم ما يجربه منه أو في علم مظاهره.

13) بارمينيdes الشنرة الخامسة.

14) انظر في ذلك كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل» واعتراضات ابن خلدون على مجاهدة الكشف والعلم بالحقائق الغيبة.

15) وهذه من ثمرات الثورة القرآنية التي تعتبر الدين من الفطرة والخلق من الخلقة.

16) ويلتقي المساران في غايتى فعلهما فغاية فعل القوة الطبيعية هي الدولة أو السياسة (الباب الثالث) وغاية القوة الرمزية هي المدينة أو العمارة الحضري (الباب الرابع) وقبل الغايتين تجد الواسطتين . فالباب الثاني هو واسطة قيام الدولة من منطلق ما توفره الطبيعة الخارجية من أسباب العيش والتنظيم الطبيعيين والداخلية أو العمارة البدوي . والباب الخامس هو واسطة قيام المدينة من منطلق ما توفره الثقافة من أسباب العيش والتنظيم الصناعيين . ويكون البابان الأول والأخير بابي الدين المتجادلين

حد تقدم المقوم الطبيعي على الرمزي وحد تقدم المقوم الرمزي على المقوم الطبيعي. وتلك هي بنية المقدمة قاعدها البابان الثالث (الدولة) والرابع (المدينة) وجناحها الأول (المحدد الطبيعي) والثاني (عمان الرزق الطبيعي) قبل القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الطبيعي والسادس (المحدد الحضاري) والخامس (عمان الرزق الصناعي) بعد القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الحضاري. وتتغلق الدائرة فتكون ذروة الجناح اللاحق بالقاعدة بحرفيتها النوقية في الأداب منفتحة على ذروة الجناح السابق على القاعدة بحرفيته الرزقية. ولقاء الرزق والنوق هو مبدأ مادة العمران الأول والأخير والسلطان على الرزق (السلطة الزمانية) وعلى النوق (السلطة الروحية) هو مبدأ صورة العمران الأول والأخير.

17) وهو ما لا نجد له أثرا صريحا في الصياغة النظرية الخلدونية رغم أن افتراضه ضروري لفهم ما يقدمه من تفسيرات فهو يتكلم مثلا عن تأثير البواء والغذاء في الأخلاق ويتكلم عن تأثير التربية في المقومات العضوية والنفسية للإنسان دون أن يبين الوسانط التي تنتقل ذينك الأثنين من العامل المؤثر إلى العامل المتأثر.

18) كل من تصور مفهوم العصبية بإطلاق دون وصف أمرا أساسيا عند ابن خلدون مجانب للصواب حسب رأينا. فالعصبية عند ابن خلدون شأنها شأن القوى الطبيعية ليس بمطلقاً مبدأ للعمران بل هي كذلك بما تتصرف به من شروط تجعلها مؤدية لهذا الدور. فهي في ذاتها مفخخة للهرج. لكنها تصبح أصلاً بمجرد أن يصاحبها الشرط الذي يجعلها مبدأ قيام الوجه الأول من الصورة العمراهنية أعني الدولة. وتكون العصبية مبدأ سياسيا إذا اعتمدت شرعية دينية أو عقلية أعني ما يحول دونها والبقاء قوة طبيعية تقضي إلى الهرج. وهذا الشرط ليس أمرا يطرأ عليها من خارجها بل هي متضمنة له لمجرد كونها عصبية إنسانية هادفة. ومن ثم فينبغي اعتبار العصبية مبدأ الاجتماع على غاية لكونها شرط الشوكة التي هي أحد وجهي الدولة الشوكة والقانون. وبعبارة أوضح ليست العصبية هي المبدأ الأساسي في الفكر الخلدوني بل العلاقة بينها وبين الشرعية سواء كانت دينية أو عقلية أو جامعة بينهما وهي جامعة بينهما بالذات وخاصة قبل أن تفسد أي في لحظات التأسيس لأن الدولة عنده تبدأ أرستوقراطية وتنتهي استبدادية مروراً بالأليغارشية.

19) كما يتبيّن من العلاقة الشرطية الواضحة بين الآيتين 104 و 110 من آل عمران فال الأولى تبدأ بأمر «ولتكن منكم أمة» والثانية بجوابه «كنتم خير أمة».

20) أريد أن أتبّه إلى أمر مهم يهمه الباحثون العجلون. فإن ابن خلدون استعمل منهجه في التاريخ الجديد الذي يسعى إلى تأسيسه في مقدمة المقدمة. ومن ثم فهو بين لنا طبيعة هذا التاريخ إنَّه نقد الخبر بقوانيين علم العمران. ومن ثم فعلم التاريخ الذي يمكن أن نقول إن ابن خلدون قد أنسسه ليس علماً مختلفاً عن علم العمران بل هو منتهج نقد الخبر حول العمران بالاستناد إلى علم العمران أي إنَّ العمران يعلم بنويها وبصورة ما بعد تاريخية ويعلم تكوينها وبصورة تاريخية وكل العلمين يغير بالآخر دون دور كما حاولنا بيانه في بحث المفارقات الخلدونية. فيكون هذا العلم النقيدي منهج الاستعلام على العمران الذي

أصبح فاعل التاريخ من حيث هو عمل رغم كونه موضوع التاريخ من حيث هو علم وهو كذلك في الوجهين بابعاده التي حددها عندما حددنا العلوم التي يعتبر علم العمران علمها الناظم أو السيد. تاريخ العمران هو نقد الأخبار المتعلقة به أي نقد الأخبار المتعلقة بابعاده الخمسة

1. علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يقبل بنظرية الاقتصاد المنزلي بالمعنى الفلسفى التقليدى..

2. وعلم الإنتاج الرمزي الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوماً وأدباً لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس من «المقدمة».

3. وعلم السلطة السياسية الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المتصرفة في نظام إنتاج الرزق وتوزيعه وتبادلها.

4. وعلم السلطة الرمزية الذي يناظر ما نطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها.

5. والعلم الجامع بينها أربعتها أو العلم السيد البديل من ما بعد الطبيعية إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والمجتمع الإنساني. وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر العماني من حيث هو عماني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكشفه من قوانين كلية تمثل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التارىخي.

(21) المقصد بالتحليل العلم الذي يعتبر وصفاً مطابقاً للموضوع فيزعم علمًا موضوعياً لقابلية الاحتكام فيه إلى التجربة لذلك كانت قاعدته الأساسية هي نظرية الحقيقة القائلة بالموافقة بين ما في الذهن قوله وما في العين حقيقته.

(22) مقال النقد ومقال 100 سنة من الفلسفة.

(23) ترميم الفلسفة كان ذا توجهين ترميم المشائنة عند ابن رشد وترميم الأفلاطونية عند السهروردي. وتنبع عن هذين الترميمين تعليم الكلام بالأفلاطونية عند الرازى الذى صار يقول بنظرية المثل وطبعيم التصوف بالأرسقية عند ابن عربى الذى صار يقول بالأعيان الثابتة فى العدم وهى فى الحقيقة عين نظرية المادة الأولى القوية على كل الموجودات والتي تشرتب إلى محاكاة العقل الذى يعقل نفسه أو الفعل المطلق لتمر من القوة إلى الفعل بتوسط حركات الأفلاك.

(24) والمعلوم أن نظرية مجاري العادات بخلاف نظرية الضرورة لها مزنة لم ينتبه إليها فلاسفتنا الذين يتبعون نظرية الغزالي بالقصور القول بالضرورة لا يؤسس للعلم بل يؤسس للاستغناء عن التجربة إذ بمجرد الظن أن العلم الذي توصل إليه الفيلسوف بعقله متناسب ومطابق للظاهر من معطيات الوجود الحسي أو حتى العلمي الحالى يصبح بوسعه أن يكتفى بذلك وأن يستنتج منه بالعقل وحده كل نتائجه

المنطقية بمجرد احترام التناسق المنطقي. وهذا الاطمئنان الزائف للضرورة السببية هو الذي يخلصنا منه مفهوم مجازي العادات. فهو من جنس القول إن ما توصلت إليه في علمي هو ما تؤيده التجربة إلى حد الآن وعلى أن أعرضه دائماً على التجربة لكي أوسع معرفتي بحسب مجازي العادات في المجرى الطبيعي الذي لا أدرى عنه إلا ما علمته بالتجربة.

(25) العزالى «تهاافت الفلسفه» تحقيق سليمان دنيا، ص 231-230.

(26) وذلك هو موضوع المقالة السابعة عشرة من «تهاافت التهاافت» أعني المقالة التي يناقش فيها الغزالي نظرية السببية الفلسفية انظر في ذلك كتابي «حول مفهوم السببية عند الغزالي» دار بوسالمة للنشر الطبيعة الثانية تونس 1983.

(27) وفيه يناقش الغزالي نظرية التأويل التحكمي عند الباطنية تهكمياً ببيان أن كل تأويلاً لهم قبل الفهم يعكس ما ذهبوا إليه ثم بصورة جدية عندما بين أن التأويل التحكمي يفترض أن دال الكلام عدم القواعد ومدلوله عدم القوانين. فلا يكون الكلام خاصعاً لمعايير علوم اللغة ولا يكون المقول فيه خاصعاً لمعايير مجاله. وفي الجملة فإن أصل كل الدعوى الباطنية هو نفي كفاية العقل وزعم الحاجة إلى الإمام المعصوم وأصل هذا الأصل هو نفي أن تكون الظاهرات الخلقية التي يتعلق بها التشريع خاصعة لمجرى العادات التي يكتفي العقل لمعرفتها ما يغنى البشر عن الإمام المعصوم. وحتى اعتراض الرازى على حجة الغزالي فإنه واضح فافتراض الواسطة النبوية هدفها حل معضلة الاتصال بالغيب فإذا لم تحلها فلن تحلها وساطة الإمام بيننا وبينه. خطاب النبي هو بمقتضى الفرض لحل معضلة الغيب فلا يمكن فيه شيء من الغيب وإلا تسلسل الأمر. لذلك فالرسالة وساطة الولى أو الإمام. فإذا كانا بحاجة إلى إمام لفهم خطاب النبي بات من الواجب أن نحتاج إلى وسيط بيننا وبين الإمام إلى غير نهاية.

(28) قد لا يدرك القارئ علاقة فضائح الباطنية بهذه الإشكالية للظن أن الباطنية ممكنة من غير نظرية الحرية المطلقة في عالم التاريخ التي يستند إليها التأويل التحكمي استناد التحليل الفلسفي إلى الضرورة المطلقة في عالم الطبيعة. فلنشرح الأمر ليزداد وضوحاً التأويل التحكمي لا يكون ممكناً إذا كان الوجود ذات انتظام يدركه العقل فيغنى عن العلم اللذى يلجأ إليه الإمام المعصوم لمعونة ما لا يدركه عقل. فإذا أرجعناها إلى الانتظام ونفينا الحرية المطلقة بات العالم الخلقى منتظماً مثل العالم الطبيعى وبات علمه بالعقل ممكناً فلم يبق للتحكم التأويلي مجال. ويوجد وراء الموقفين الفلسفى في الطبيعة والباطنى في الشريعة موقفان أكثر تطرفاً وكلاهما لا يذهب إلى الغزالي. فعندما يتفق الضرورة الطبيعية فإنه لا يذهب إلى زعم الطبيعة حرمة وعندما يتفق الحرية الإنسانية فإنه لا يذهب إلى زعم الإنسان مجرماً بل هو يصعب وراء الفعلين فاعل لا يوصف لا بالضرورة ولا بالحرمة بل يوصف بال فعل القصدى المنتظم أو الحكيم وهو الله ثم ينسب الفعلين الطبيعى والخلقى إلى كائنات منتظمة سلوكها بحسب مجازي العادات دون أن نعلم ما هي عليه في ذاتها بالقياس إلى مبدأ الحرية ومبدأ الضرورة. كل ما نعلم هو أننا لا نعلم إلا ما كان ذاتاً انتظاماً وذلك ينطبق على كل الظاهرات الخلقية كانت أو طبيعية وهو انتظام يكتفى فيه القول بمجاري العادات التي تجعل العلم التحليلي والتأويلي ممكنين.

(29) وينبغي تجاوز إشكالية التمييز الحديثة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة من منظور جديد ببناء علوم الإنسان على الوضعية الطبيعية كان ضروريا في العصور الحديثة والتمييز بينهما بعد ذلك أصبح ضروريا كذلك، لكن بيان خطأ النظرية الوضعية قرب العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية مثلما قربها فرضه عليها من العلوم الطبيعية وأصبح النوعان خاضعين لنفس المنوال الصورة تحليلية في الحالتين من حيث علم نحو القضايا النظرية syntaxe لكن مضمونها من حيث علم دلالة الحدود وعلاقتها في المجال المدروس تأويلي بالضرورة.

(30) وأغلب العلوم التجريبية تعمل بهذه الطريقة فهي تعتمد على الشرطية المتصلة إيجاباً بحيث يبقى المقدم مقبولاً ما لم يكذب التالي ويكتنف بمجرد تكذيب التالي فتكون النظرية من حيث هي فرضية أخذت مقدماً مقبولة في العلاقة الشرطية بينها وبينها ما يختبر من توالياً ما لم يكتنفها التالي الذي اخترناه للاختبار التجاري.

ابن خلدون بين تحديات المحيط وطموح الذات

الحسين وڭاڭ

إنه لعمل عظيم، وإنجاز كبير، هذا الذي أقدمت عليه أكاديمية المملكة المغربية المطبوعة على فعل الخيرات، وإنجاز البركات، بينما أخرجت إلى الوجود، ما قررته بعض لجانها العاملة - مندفعة من أجل تحقيق أهدافها التي رسمها مولانا الحسن الثاني مؤسس الأكاديمية رحمة الله، ورعاها مولانا محمد السادس نصره الله - تنظيم هذه الذكرى العلمية حول : «المغرب في فكر ابن خلدون» بمناسبة مرور ستمائة سنة على وفاته، وفي هذه المدينة التي عرفته وعرفها بما هيأت له من شيوخ أثروا طموحة، وباركوا عظمته العلمية المتعالية عبر القرون.

ومن عادة المؤرخين والمفكرين أن يولوا اهتمامهم لتميز الأزمنة التاريخية بالكشف عن الخصائص السياسية والاجتماعية والفكرية والعلمية التي تميز فترة عن فترة وذلك عبر البحث عن العوامل التي رسمت توجهها الذي سيتمكنها من استجلاء الخصائص العامة المميزة للقرن الثامن الهجري، عصر ابن خلدون في

تأثيراتها على الحياة في الأندلس والمغرب الأدنى والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى، وذلك لأن هذه المراكز شكلت قبل هذا القرن الإمبراطورية الموحدية العظيمة التي حققت لأول مرة في تاريخ المنطقة الوحدة المغاربية العظيمة وحفظت بها وحدتها المنيعة، وحمت بها عزة الإسلام والمسلمين في الأندلس قرونًا.

أولاً : تحديات وإكراهات

كانت سياسة الموحدين لضمان استمرار قوتهم وعظمتهم تولية أمراء باسمهم كبني عبد الواد بتلمسان (الجزائر) وبني حفص في تونس حيناً من الدهر، وذلك للمساهمة في تقويب أجزاء الإمبراطورية فيما بينها.

غير أنه بعد وقعة «العقاب» بين الموحدين وجيوش النصارى بدأ ضعف الموحدين وظهرت أطماع أمرائهم السابقين في تقطيع جسد الإمبراطورية الموحدية يوماً بعد يوم، وبرزت قبائل بني مرين بدورها في المغرب الأقصى تنخرط في حروب ضد الموحدين أزيد من خمسين سنة حتى انهارت الإمبراطورية الشامخة بعد أن خلفت مجدًا أثيلاً وعظمة باهرة وحضارة سامة ووحدة مغاربية عزيزة.

أ. الوضع السياسي

حاولت هذه الدولة المرinية أن تعيد المجد السابق عبر السعي إلى توحيد أجزاء الإمبراطورية الموحدية السابقة، فدخلت في حروب وصراعات بين أجزائها السابقة وامرائها عليها: بني عبد الواد في تلمسان وبني حفص في تونس يتداولون النصر والهزائم والدسائس والفتن والهدايا والإقطاعات والمناوشات والعداءات يترجمه التسابق المحموم نحو السلطة بين أبناء الأسرة الواحدة، (بل

بين الابن وأبيه والييه كمثال أبي عنان مع أبيه أبي الحسن) تحولت إلى حروب سجال لا تفتر والى انتصارات كثيرة لبني مرين على بني عبد الواد دون أن تستطيع القضاء عليهم بحكم احتمالها بقبائل زناتة القوية.

وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة حلية للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ، أضرت كثيرا بالاستقرار السياسي وبالوضع الفكري والعلمي والاجتماعي عامه، فسادت العداوات واستفحلا الوضع بانتشار الأوبئة والطاعون الجارف. ومما زاد الوضع تفاقما واضطرااما عدم استقرار ولاء القبائل.

لقد كانت القبائل في هذا العصر (قوة سياسية وقوة عسكرية تقلب الموازين بسرعة لأن أفراد القبيلة كلهم جنود يحملون السلاح وينخرطون في المعارك، وكلما قوي بلاؤهم وعظم كلما كانت مكافئتهم الاجتماعية موفورة وتحقق الترقي الاجتماعي في سلم القيادة والنفوذ والتدبير السياسي فالقبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش متحرك يعيش دوما على أهبة الاستعداد ... شبابه الأقوىاء بمثابة أسوار المدن المنيعة)⁽¹⁾.

ب. الوضع الاجتماعي

واضح أن وضعنا كهذا، لا يتحقق فيه الاستقرار السياسي إلا على قدرة السلطة المركزية على ضمان الامتيازات للقبيلة التي تشكل في هذا العصر الجيش الذي تحارب به أعداءها، لأن السلطة المركزية ليس لها جيش نظامي تكونه وتعتمده وتحكم فيه وتدفع به إلى المعارك مؤمنا بأهداف الدولة مدافعا عنها، وإنما الولاء للقبيلة ولشيخها أولا، ثم لمن شاعت أن تكون حليفه وتدعمه في هذه المعركة، وقد تكون ضدّه في المعركة المقبلة بحكم استمرار أو عدم استمرار الامتيازات للقبيلة/الجيش.

وهذا ما جعل الانفجارات السياسية غير مأمونة في كل لحظة في شكل ثورات أو عصيان أو تبديل اتجاه لدعم عدو الأمس الذي يضمن الأكثر ...

(وهكذا كانت الحرب إذن مصدراً اجتماعياً للعيش والرزق والثروة والعزّة للقبيلة وللسلطة المركزية معاً، وكانت القبائل تتجدّد كلها عند أقل طلب)⁽²⁾.

وهكذا يتغير ميزان القوى بسرعة ويترنّح الكيان السياسي والاجتماعي وتسود الفتن والدسائس والمكايد وتبدأ نذر الحرب قادمة في مسلسل من الفتن والعداوات والمؤامرات والمخامر وأسلوب التشويش وإيقاظ الفتن الداخلية.

ج. الوضع الفكري والعلمي

إن سلامة الوضع السياسي واستقراره وضمان الطمأنينة الاجتماعية لهما البيئة المثالية للنشاط الفكري والعلمي.

غير أن التاريخ أحياناً معدودة يؤرخ لنماذج بيئات ثقافية نشيطة في ظل ظروف صعبة غير عادية سياسياً واجتماعياً وأمنياً وصحياً مثل بيئـة القرن الثامن الهجري. فقد نشط مركز القيروان ومركز تلمسان ومركز فاس ومركز غرناطة بالأندلس واحتضنت بيئات فكرية متميزة وأنجبت قمماً فكرية وعلمية عالية، وكانـها تعيش على هامش الفتن والقلائل لا تأبه بها ولم تصرفـها عن رسالتـها.

(ومع ذلك فقد كانت هذه القصور المضطـرـية تـسـطـعـ في فـترـاتـ السـلمـ القـليلـةـ... وـتـجـذـبـ إـلـيـهاـ رـجـالـ التـفـكـيرـ وـالـأـدـبـ... وـنـلـاحـظـ فيـ تـارـيخـ المـغـرـبـ فيـ هـذـهـ الحـقـبةـ أـنـ الـحـرـكـةـ فـكـرـيـةـ تـزـدـهـرـ وـتـسـتـقـرـ وـتـنـتـقـلـ طـبـقاـ لـأـحـوـالـ الدـوـلـ وـتـقـلـبـاتـهـاـ...ـ وإنـهاـ لـاـ تـكـادـ تـحـشـدـ حـوـلـ قـصـرـ معـيـنـ حـتـىـ تـهـرـعـ إـلـىـ غـيـرـهـ...ـ وـكـانـتـ غـرـنـاطـةـ لـاـ تـزالـ مـهـدـ حـرـكـةـ فـكـرـيـةـ زـاهـرـةـ وـكـانـتـ الأـنـدـلـسـ تـضـيـقـ بـعـلـمـائـهـ وـأـدـبـائـهـ بـفـعـلـ مضـايـقـةـ النـصـارـىـ وـلـذـكـ نـرـىـ كـثـيـراـ مـنـ عـلـمـاءـ الـأـنـدـلـسـ وـأـدـبـائـهـ يـنـزـحـونـ إـلـىـ المـغـرـبـ باـعـتـبارـهـ أـوـسـعـ آـفـاقـاـ وـأـوـفـيـ طـمـآنـيـةـ وـأـيـسـرـ رـزـقاـ)⁽³⁾.

ولقد ساهمت همة بعض السلاطين في العناية بالحركة العلمية رغم كل شيء مثل السلطان أبا الحسن المريني الذي ظلت إقاماته في فاس وتلمسان وبجاية مجتمعات للعلماء والمفكرين والأدباء والساسة، ويحتفظ لنا التاريخ بمقاساة غرق أربعينات عالم (400) مغاربيين في البحر عند عودته من تونس إلى فاس يوم إعلان ابنه أبي عنان نفسه سلطاناً عليها. فهذا العدد الجليل من العلماء والمفكرين مضرب المثل في النهضة الفكرية والعلمية بلا جحود، فضلاً عن كون أولئك من الصفة الممتازة المقربة من الشيوخ والعلماء الفضلاء المشاركيين.

وعند استقراء أسماء العلماء والمفكرين البارزين في هذه الفترة يزداد المرء اعتزازاً بكوكبهم المتنورة في كل التخصصات والفنية بكل التأليف في كل المراكز الأربعية السابقة، وارتئاناً الاقتصرار فقط على إدراج بعض شيوخ ابن خلدون - محور مساهمتنا - مثلاً على الكثرة العددية والنوعية لأولئك النجوم الزاهرة في العلوم والفنون أغنوا بها المكتبة الإسلامية، وميزوا بها المساهمة المغربية والمغاربية في المجهود الفكري والعلمي العربي والإسلامي للقرن الثامن الهجري، عنواناً على الهمة والعبقرية المغاربية في الأزمنة الصعبة الحادة.

ثانياً : العناصر المغذية لطموح ابن خلدون

لن تتبع لحظاته الحياتية بمنهج كاتب السيرة الغيرية فحسبنا الوقوف عند لحظات حياتية حاسمة شكلت منعطفاً بارزاً في صوغ حياته وهو ينخرط في عمليات نسج أحداث عصره بتفاعلاتها وانعكاساتها على شخصيته وعلى طموحه، وعلى فكره، وعلى نتاجه وهي بصورة أخرى عناصر مغذية لشبوب طموحة ومغامراته.

أ. نسبة

إن قارئ ترجمة ابن خلدون لنفسه في كتابه (التعريف...) تستوقفه قوة تركيزه على نفسه وأجداده، كما يحرص على تسجيل حضورهم النافذ في الأحداث السياسية، وأن لهم اليد خفية أو ظاهرة في كل مجريات السياسة في الأندلس حتى سقوطها.

فاسمها، عبد الرحمن، وكنيته أبو زيد ولد سنة 732 هـ من أصل يمانى بحضرموت يرجع إلى الصحابي الجليل وأئل بن حجر الذي روى عن النبي ﷺ سبعين حديثاً، وبعثه ﷺ مع سيدنا معاوية بن أبي سفيان إلى اليمن يعلمهم القرآن والإسلام ويذكر (أنه جده) وقد على النبي ﷺ في عام الوفود فبسط له رداءه وأجلسه عليه وقال ﷺ: «اللهم بارك في وأئل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيمة»⁽⁴⁾ وأورد ابن خلدون باعتزاز كبير سلسلة من المواقف لأجداده، وقد عرفوا دوماً بالشورة منذ عهد سيدنا معاوية، وبسببيهما هربوا إلى اشبيلية بالأندلس (وكانوا من أعظم ثوار الأندلس)⁽⁵⁾ وداوموا عليها واختصوا فيها (وانمحت عنهم الإمارة بما ذهب لهم من الشوكة)⁽⁶⁾.

ورغم انحساء إمارتهم لم ينقطع فيهم المجد، واحتاج الأمراء الجدد إلى خدماتهم السياسية من خبرة واستشارة (فاستوزرهم بنو عباد واستعملوهم في رتب دولتهم)⁽⁷⁾.

ولما استولى الموحدون على الأندلس ولوا على اشبيلية الشيخ أبي حفص الهناتي (فكان لسلفنا يقول : (ابن خلدون) اتصال بهم (ابناء الهناتي) فأنهدي بعض أجدادنا من قبل الأمهات جارية اتخذها أبو زكرياء الحفصي أم ولده... تلقب أم الخلفاء)⁽⁸⁾.

ولما خشي بنو خلدون سوء العاقبة من الطغاة المسيحيين هاجروا إلى سبتة ثم إلى المغرب الأوسط والمغرب الأدنى (فكان لهم (جدوده) معهم صهر مذكور)⁽⁹⁾.

والمتتبع لتاريخ ابن خلدون لنسبه ولأجداده منذ القرن الهجري الأول حتى عهده كما سجله في التعريف بنفسه ليستوقفه حرصه الشديد على إبراز جدوده أنهم صناع القرار السياسي في كل المحطات السياسية الإسلامية من الحجاز إلى الأندلس ثم إلى الشمال الإفريقي حتى عهده ليسجل اعتزازه أن سلسلتهم موصولة الحلقات في نفس المهمة والمأمورية وأنه سيواصل بلاده ليضيف الحلقة الأخيرة متميزة لسلسلتهم الذهبية وفاء لمسيرة جدوده وارضاء للإحساس بالعظمة التليدة وترجمة لطموح يتجدد ويجهل هويته ولا ينتهي مداه، فقد تسلسلت فيبني خلدون الزعامة والرئاسة والوزارة والثورة وما يصاحبها من الفتنة الملزمة للمكائد والدسائس لانتزاع السلطة أو التطلع إليها.

بـ. شيوخه

كان حرصه على إبراز عظمة نسبه وأصالته ومن خلال مسيرة أجداده وعمق نفوذهم دليلاً ليقرر في الأذهان حضورهم المشهود في كل الحقب التاريخية التي عرفتها الدولة الإسلامية منذ الأندلس حتى المرينيين وطيلة قرون في الشأن السياسي والعلمي والفكري، وحرصه ذاك لا يعادله إلا تنويهه وإشادته بشيوخه وافتخاره بعظمتهم العلمية كل في مجاله وشخصه وبمجدهم ونفوذهم في الحياة العامة، إنهم من الصفة العلمية، وكثير منهم من حاشية السلاطين العلماء، كل ذلك ليعكس عظمتهم على عظمته من باب توارثها بالتلقى والإضافة معاً ليقرر حقيقة ثانية هي : (عظيم يأخذ عن عظامه).

رغم أن عظمة هؤلاء الشيوخ العلماء لا مرية فيها، وهي عظمة مستحقة مشهود لها، فإن ضغط ابن خلدون عليها وحرصه على إضفاء صفات مطلقة على إمامتهم كل في مجاله، فإنه ينتشلي بتلك النعوت، كما يسعد بإجازاتهم إياه وهم من التونسيين والأندلسيين والتلمسانيين والمغاربة، أفرد لهم صفحات مهمة في كتابه التعريف عددها أربعة وخمسون صفحة (54) قائلاً

(هذا ذكر من حضرنا من جملة السلطان أبي الحسن من أشياخنا وأصحابنا⁽¹⁰⁾ وقد عنى بذكر أسماء شيوخه وأساتذته ووصف مناقبهم ومكانتهم وعلومهم ومؤلفاتهم، ومن شيوخه في تونس:

محمد بن برايل : إمام القراءات لا يلحق شاؤه، قرأ عليه تأليف عديدة في الفقه والأصول والحديث والערבية.

الشيخ الحصايري : إمام في النحو وله فيه تأليف.

الشيخ بن بحر : إمام في علوم اللسان.

الشيخ القيسي الواديashi : أخذ عنه «الموطأ» والأمهات الخمسة وأجازه.

الشيخ الجياني : إمام في الفقه وتأليف عديدة في المالكية.

وقدم عليه شيخ عظام من المغرب في جملة السلطان المريني أبي الحسن: (كان يلزمهم شهود مجلسه ويتجمل بمكانتهم فيه ... كنت أنتاب مجلسه وأفتت عليه)⁽¹¹⁾ نذكر منهم :

الشيخ السطي المالكي : إمام الفتوى، وإمام المحدثين والنحو بالمغرب.

الشيخ الرواوي : إمام في القراءات.

عبد المهيمن الحضرمي : إمام الحديث والأدب والمعقول (الفلسفة والرياضيات والمنطق والفالك ...) وسائر الفنون صاحب التأليف في الفقه المالكي وعلوم العربية.

الشيخ الآثري : شيخ العلوم العقلية (الفلسفة والمنطق والرياضيات ...) والمنقول.

الشيخ ابن رضوان المالقي من مفاحر المغرب في الترسل والخطابة (هؤلاء الأعلام هم سباق الحلبة في مجلس السلطان أبي الحسن اصطفاهم لصحبته من بين أهل المغرب)⁽¹²⁾.

ويظهر من حديثه عن شيوخه رغم كل ما أحاطهم به من تقدير جليل وإشادة عظيمة، فإنه أفرد التعظيم والتقدير الكبير لشيخين اثنين هما :

الشيخ أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي، وأبو عبد الله محمد الأబلي لهما أكبر أثر في ثقافته الشرعية والعقلية : الفلسفة والحكمة والمنطق والتعليم (الرياضيات والفالك والعلوم الأخرى) بل خص كلاً منها بترجمة في كتابه للتعریف به وبشيوخه وهو دليل مكانتهما في نفسه وتكوينه ومنهجه. وقد أودع سيرته "التعریف" إشادات بشيوخه بلغت منتها الإكبار وأقصى الاعتبار ولا يعني هذا أنهم دون ذلك، وإنما لما يطبعها من إطلاقيته لا تخلو من دلالة تقديرية اعتبارية تتجاوز شخص الشيخ ومشيخته علما وأستاذية إلى ما يمكن أن ينعكس من تلکم العظمة وسمو الرفعة على شخص الطالب ابن خلدون من عظمة يصيّبه نصيب منها، فكيف وقد أجازوه ..؟ وسنرى أن هذا الإحساس بعظمة شيوخه سينضاف إلى إحساسات أخرى ستكون لديه إحساساً حاداً يكون له بالغ الأثر في سيرته.

ثالثاً : منعطف حاسم

لقد سايرنا ابن خلدون الطالب الشغوف بالعلوم العقلية والنقلية والفاخر بشيوخه وحظوظه العظيمة بتلقيه منهم وهم أئمة في مجالاتهم مغاربة وتونسيون لم يخف اعتزازه بهم ولما يبلغ الثامنة عشرة من عمره، ولكن حدث عارضان خطيران لهما أثر بالغ في مجرى حياته إنهم :

1) حادث الطاعون الجارف 749 هـ الذي أحدث نكبة عظيمة في حياته بممات أبويه وجميع من كان يأخذ عنهم العلم من شيوخه (فذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبوابي رحمهما الله... وهلك ابن عبد المهيمن فيمن هلك)⁽¹³⁾.

2) أما الحادث الثاني فهو هجرة معظم العلماء والأدباء والشيوخ إلى المغرب الأقصى مع السلطان أبي الحسن بعد حادث الطاعون المروع.

وبعد هذين الحادثين تغدر عليه متابعة الدراسة، وأخذ يتطلع إلى تولي المناصب والوظائف والسير في الطريق نفسه الذي سار فيه كثير من قدامى أسرته.

رابعا : التطلع إلى المناصب

يمكن أن نميز في حياة ابن خلدون مرحلتين بارزتين

أ. مرحلة التوسيب والطموح إلى المناصب والوظائف وما يوازيها من نكبات ومحن وأزمات وسجن وسخط وتشرد وملاحقات ولجوء إلى البايدية وتقتيسش للمنزل وكيد ومصادره للمال.

وتوازي هذه المرحلة فترة تنقله بين القصور في بجاية وتلمسان وقسنطينة وفاس وغرناطة.

ب. فترة هدوء وتأمل وإنتاج وتأليف، وتوازي فترة إقامته بقلعة ابن سلامة أربع سنوات (776 هـ / 1375 م) ثم بعضا في مصر.

إن تألق ابن خلدون ونبوغه جعل المناصب تسعى إليه تطلبه وهو دون العشرين من عمره يرتقي فيها فترة بعد فترة، تتنافس عليه القصور لحذاقته وذكائه وفصاحته وقدرته على الاستعمال ونجاحه في السفارات بين بنى الأحمر والقشتاليين النصارى، وبين الدول المغاربية بنى حفص وبين قبائل مناوية لهم، وبين بنى عبد الواد وقبائل تتناوشهم مرات في مناسبات عديدة متكررة فانطلقت درجات الوظائف تسمى به رفعة وصعدا من .

- أ. «كاتب علامة» لدى الأمير ابن تافراكين الحفصي.
- ب. «كاتب علامة» لدى أبي الحسن مع إكرام زائد واعتبار مشهود حيث جعله في حاشيته وأدرجه فيها وأحضره في مجالسه.
- ج. «كاتب السر والإنشاء» لدى أبي الحسن المريني.
- د. ثم ارتقى لديه إلى «خطة المظالم» وهي مرتبة في القضاء عالية لا يتولاها إلا قضاة أكفاء.
- هـ. ثم بلغ ذروة المناصب السياسية في وطنه تونس حيث تولى «الحجابة» في بجاية لدى صديقه أبي عبد الله الحفصي سجين أبي الحسن المريني في سبتة والذي ساهم ابن خلدون في تسهيل تهريبه، وسجن (ابن خلدون) بسببها سنتين كاملتين حتى كوفئ بالحجابة.
- و. ثم مناصب التدريس بالأزهر وهي مرتبة علمية سامية مرات عديدة، ومصر موئل العلماء والفقهاء العديدين المتنورين.
- ز. ثم ارتقى في القاهرة إلى منصب «قاضي قضاة المالكية» وهو قمة المناصب لا يتولاه قاض خارج مصر عادة، ولكن توليته إياه دلالة كافية على الأهمية العظيمة المستحقة وقد راجع القضاء مرات متعددة بسبب العداوات والمكايد من المنافسين.
- ولم يكن بترقيه هذه المناصب كلها السياسية والتدريسية والقضائية هادئاً ومرتاحاً دون منفعة أو ضريبة في مستوى رفعة المنصب، فهي الوجه الآخر لل Mage والسوء الذي حظي به ابن خلدون فأورده : التشرد والنكبة والهروب لجوءاً إلى الباادية مختلفياً، وهو الذي كان السلاطين يحتفلون بمقدمه عليهم، وييهيئون له المواكب من الأعيان والوزراء تكريماً واحتفاء، فاستمع إليه وهو يصور

أحد الاستقبالات الوزارية والشعبية له منتسباً ببالغ الحظوة وسعيراً ليمن ما كان يتتصوره ولا يخالد بباله : (وتهافت على أهل البلد من كل أوب يمسحون أعطاكي ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً) ⁽¹⁴⁾.

إنه استقبال ملوكى بكمال مواصفاته حرص على تصويره وتسجيله والتدقيق فيه بكل الوسائل البلاغية التي تحفظ المشهد هالته وهبته وعظمة الذي أقيمت المناسبة بمقدمه.

ولكن لعنة السياسة تخبيء له هذا القدر الذي لم يكن ينتظره عظيم بلغ قمة الوظائف كالحجابة (وهي بمثابة الوزارة الأولى حاضراً)، إنه الملاحة التي انتهت به إلى زراعة عظيمة لوثت كبراءه ومرغت عزته وكان منهاها تجريده من ثيابه وبقائه عارياً في القفر يومين لا يستره حتى من الشمس ساتر واستمع إليه بنفسه يسجل هذه الواقعه (... فاعتراضونا هناك، فنجا من نجا منا على خيولهم ...) وانتهوا جميع ما كان معنا، وأرجلوا الكثير من الفرسان وكانت فيهم، وبقيت يومين في قفر ضاحياً (لا يستره من الشمس ساتراً) عالياً إلى أن خلصت إلى العمران ولحق بي أصحابي ووصلت إلى فاس في حالة يرثى لها) ⁽¹⁵⁾.

خامساً . تحول من صخب القصور إلى سكون رباط الوالي أبي مدین الغوث.

لقد بلغ ابن خلدون قمة مطامحه، وقمة مجده السياسي، كما هبط إلى حضيض التشرد والمصادرة والملحقة والتفيش والعربي.

وقد كان لهذه النكبة في نفسه أثر عميق، فقد أظلمت الدنيا في عينيه بعد أن تنكر له الدهر واستخلص الدروس وال عبر من صروفه، واهتدى إلى سبيل آمن مفيد مريح قائلاً .

(رجع الله بنا إليه... نزعت من غواية الرتب... فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك... وطال علي إغفال المطالعة والتدريس)^(١٦).

إنه انقلاب حيatic وتحول نفسi عميق : لقد ودع الحاضرة حيث الملوك والقصور إلى البايدية حيث القبائل والتفكير، وغادر القصور العايمرة في جميع جهات البلدان المغاربية إلى رباط الولي أبي مدين الغوث تلمسان، وهاجر مجمع الوزراء ورجال السياسة والمنافسين والحساد إلى جماعة العباد والنساك، ومج السياسة ومناصطاتها فا قبل على التصوف والمطالعة والتأليف، وامتعظ المكاييد والدسائس فاختار الهدوء والراحة وخلد إليهما.

إنه حقا انقلاب حيatic ونفسi بالغ الحدة انتهى إلى الانعزال دام سبع سنوات (٧ سنوات) أربع منها بقلعة ابن سالمة بتلمسان أثمرت تأليف «مقدمته» المشهورة بجوار رباط الولي أبي مدين الغوث موئل العباد والنساك المنقطعين للعبادة والنسك، وكان ذلك خيرا كله أثر في سنوات معدودات خيرا عظيما للإنسانية جموعه وللمسلمين خاصة ميز المساهمة الإسلامية في الجهد الفكري والعلمي العالمي، يلهج به المفكرون وال فلاسفة والمؤرخون والعلماء وغيرهم كشفت عن جانبية خلدونية أخرى مهمة مقابل جانبية الشأن السياسي العكر المورث للأحزان والمحن.

ويتساءل كل باحث مصاحب لمسيرة ابن خلدون الفكرية والحياتية :

ما هي دوافع ومبررات هذا التحول الذي لم يفصح عنه بنفسه في سيرته الذاتية (التعريف) ؟ وكان من أهداف السير الكشف عن النقط الغامضة في حياة أصحابها بما ينير الأجيال ويسلط الأضواء على الزوايا المظلمة في مسيرة حياتهم.

سادساً : من الشهرة إلى العظمة :

يمكن أن تدخل الشخصية المحبوبة جوانب من التنفير، ولكنها لا تثبت كثيراً أمام شموخ الصفة المتمكنة في الشخصية المحبوبة.

والشخصيات من هذا النمط العقري لفهم أصول عقريتها لابد من الاهداء إلى معرفة مفتاح شخصيتها.

ومفتاح الشخصية هو الاهداء إلى الجوهر الذي تنطوي عليه عقريمة شخصية معينة، لمعرفة حدود عظمتها وتفسير ما يصدر عنها من تصرفات وأفعال وقيمتها بالنسبة للإنسانية.

والمفتاح جعل أصلاً لفتح كل مستغلق، وهو كما يفتح الصندوق الصغير، يفتح أبواب القصر المنيف.

وهكذا فالمحور الذي تدور حوله شخصية ابن خلدون في كل مراحلهحياتية سواء في مرحلة التلمذة والتلقي أو في مرحلة العراق السياسي، أو في مرحلة الإنتاجية والتأليف أو في مرحلة التدريس والقضاء هو «البحث عن العظمة والتميز».

فإحساس بها لديه معيش مستبطن يلح عليه في داخله، وتنفسه عباراته وكل تصرفاته وتترجمه كل سلوكياته ترجمة لا يفهمها إلا عظامه مثله، ويغريه ضغط الإحساس بها إلى التضخيّة من أجلها.

فهاهو يتهالك على ساحات السياسة ومعاركها ومغرياتها، فلاقي منها ما لقي مما يستقبحه منه كل إنسان عادي أو في مستوى مكانته علماً ومرتبة وجاهة وحظوة، بل تنفر منه النفوس جانبها مستكرها آخر مما لا يتزدّد ملاحظ بتسميته انتهازية ممقوّة صارخة وجشعاً مهوساً وغريباً لا يليق بهذه العظمة العلمية، كما

يستقبح منه التنكر لذوي الفضل الذين أحسنوا إليه وقربوه وأعلوا شأنه من الملوك والعظماء فيجازيهم بالكيد لهم لصالح أعدائهم وهو يرفل في عزهم ومفعتم بأفضالهم يرتع في بحبوبة عيشهم ... إنها حقاً تصرفات مضطربة غريبة ممقوته لا تقبل من إنسان عادي فكيف بتصورها عن شخصية ذات مركز مثله، عالمة محنكة معززة، فهي تصرفات جنونية لا تفهه ضالتها فلا يشبعها ولا يرضيها كل مستحق أو مرتبة، مهما علت وحضرت مهما سمعت فقد نال فوق ما تمنى واشتهر ...

إنها شخصية غريبة الأطوار تستحق البحث عن السر الذي انطوت عليه كامن في داخلها يضغط عليها تأتمر باحساساته وبأملاكه لا تنتهي في كل المحطات رغم كونها كلها ترقيات تلو ترقيات ومجد يهدي لمجد، ورغم ذلك لم يرتح لكل ذلك، فيختار الباحث عما يبحث ويريد بعد كل هذه المكاسب المتشامخة المتعاظمة؟ تشم زهو الإعجاب والإحساس بالعظمة والتميز وهو يتحدث عن نسبة العريق في المجد والسياسة والإمارة والثورة والوزارة، وتحس وهو يستكشف أن تسند له وظيفة «كاتب العالمة» وهي أول مهمة رسمية يتقلدها في زمن الحاجة والطاعون الجارف مدعياً أنها دون ما يعهد به لأسرتنا . وتحس بالعظمة وهو يتحدث عن جده الأول حجر بن وايل في دعاء النبي ﷺ له بالبركة ولولده ولولد ولدته إلى يوم القيامة. وتحسها وهو يتحدث عن تسلسل الإمارة والوزارة والجاه والنفوذ بل يفتخر بأن أهله صناع الثورات .. وتحسها وهو يتحدث عن شيوخه وكأن الدهر انتقام (عظماء لعظيم) وتحسها وهو يتحدث عن تلهف القصور والسلطانين إلى احتوائه وجعله من خاصتهم، وتحس بالعظمة كذلك وهو يصف استقبال الخاصة من الوزراء وحاشية السلطان أبي عبد الله الحفصي له عندما استقدمه ليتولى عنده الحجابة. وتحس الإحساس نفسه وهو يتحدث عن نجاحاته في السفارة والتصالح بين بنى الأحمر وبين القشتاليين وطلب الملك القشتالي بعدها منه أن يبقيه ليستخلصه لنفسه. والإحساس نفسه في استقبال

سيد مصر له في أول قدومه على مصر وحشد له في موكب المستقبلين الوزراء والفقهاء والعلماء والقضاة والأعيان.

والخلاصة أن ما كانت نفسه تبحث عنه لم تجده في وظائف السياسة والزعامة والواسطات رغم كل ما استعمله في سبيلها من نباهة ومؤهلات ومكائد ودسائس فشق طريقا آخر بحثا عن العظمة حيث لم تستطع الوظائف السياسية والتدريسية والقضائية على سموها إلا أن تحقق له الشهرة ولكن بلا عظمة.

وهكذا كانت فترة انعزاله على قصرها (سبع سنوات) قادرة على أن تشرم الخير الكبير الدائم والموصول للإنسانية قاطبة فكانت سنوات التأليف والإنتاج تفضل عنده تلكم السنوات العجاف فترة الغواية بالسياسة بامتداداتها كما سماها.

وابن خلدون لا يبحث عن الشهرة لذاتها وإنما الشهرة لديه وسيلة للوصول إلى العظمة والعظمة تكون بالمفید الخالد المخلد لصاحبها، فما اهتدى بعد تجربة السياسة وأهواها إلى تجربة التأليف والإنتاج فخلف للإنسانية ما جعله يزهو ويفتخر فنتاجه الفكري العظيم سعدت به الإنسانية كلها وما تزال الندوات تعقد والمحاضرات تنظم في كل ربوة الدنيا احتفاء بابن خلدون المفكر لا السياسي الذي خلف للإنسانية ذلكم العلم الجديد وهو فلسفة التاريخ الذي أحس ابن خلدون بأنه اهتدى إليه قبل غيره فسماه العلم الجديد فانشغل به علماء الغرب قبل علماء الشرق في كل التخصصات وفي كل اللغات العالمية فكان القرن السادس عشر حتى القرن العشرين وما بعدها هي قرون الاهتمام والانشغال بفكرة ابن خلدون وليهناً ابن خلدون وليقرب عيناً لأنه حق وحدة ما لم يحققه مجموع مفكري الأجيال السابقة له بل التي بعده لأنها عالة عليه.

أليس تمام العظمة في اعتراف العلماء الصحفة في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والسياسة والفلسفة بالإضافة النوعية المتميزة لهذا العالم العربي

الإسلامي، وهو يثنون عليه ثناء النيابة عن الإنسانية كلها من مثل لنين وماركس وغوركي وأينشتاين عندما عثروا لأول مرة على نتاجه وخاصة مقدمته وبعدما تجاهلو استقائهم منها أزمنة فانطلق لسان لنين أخيراً بالحق وهو يستزيد من الحصول على بقية مؤلفات ابن خلدون، استزادة المقدر لنفاسة هذا الكنز المنبهر بهذه العظمة الوافدة من أعماق فاس وتلمسان وبجاية في تساؤل الشغوف الواثق بأن أمثال هذه الكنز إنما يحتضنها الشرق الذي هو عموم البلدان الإسلامية في مقابل الغرب المسيحي قائلاً: (ترى أليس في الشرق آخرون أيضاً أمثال هذا الفيلسوف...)⁽¹⁷⁾.

خاتمة :

هكذا إذن لم يفهم ابن خلدون في عصره، كما لم يفهم الهوس الذي يعتمد في داخله ولم يحس أحد من معاصريه بدرجة الفوران المضطرب في أعماقه فرموه بالانتهازية والجشع حتى قيظ الله له في الأزمنة المعاصرة عقولاً كبيرة في كل الثقافات تظاهرت في تشخيص سر عظمة الرجل، فاهتدت إلى جوهرها فأعلنت للإنسانية كلها عظمة وأصالحة هذا المفكر العربي المسلم، وصاغها تويني مورخ أوروبا والغرب الحديث في قوله وتقديره هذا رسالة لكل الذين يمارون أو يجدون في كل البلدان وكل الثقافات أن دخائر ابن خلدون: (هي بلا مراء أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان)⁽¹⁸⁾.

ترى بأي مداد تستحق هذه التقديرات أن تكتب وتخلد؟ فمداد من ذهب يتيم شرفاً إن نال تلك الحظوة؟

هذه هي العظمة الحقيقة التي كان ابن خلدون يحلم بها في زمنه ويتنظرها من التاريخ أن يخلد اسمه بالمفيد المخلد من النتاج الذي يجعل أجيال كل الثقافات الإنسانية تلهج بإضافته النوعية وتعظم فعله كشفاً وبحثاً لتزداد عظمته

وإفادته توهجا كلما تناولتها الندوات والمنتديات فهي ككل جيد أصيل تميز تميز المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا.

وختاما فالعظمة - أيها السادة - كما قال أحد⁽¹⁹⁾ الكتاب . «إنما هي قصر مشيد مرفوع على ساريتين منحوتين من حب الناس وبغضهم، فلا يزال ذلك القصر ثابتًا في مكانه، لا يتزعزع ولا يتحامل ما بقينا في مكانهما، فإذا سقطت إحداهما عجزت الأخرى عن الاستقلال به، فسقطت بجانب أختها فسقط هو بسقوطهما.

ورحم الله الشاعر العربي الذي قال :

وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام

الهوامش

- 1) «العصبية والدولة» للدكتور محمد عابد الجابري، ص 24.
- 2) «العصبية والدولة» للدكتور محمد عابد الجابري، ص 26.
- 3) «ابن خلدون» محمد عبد الله عنان، ص 29.
- 4) «التعريف»، ص 10.
- 5) «التعريف»، ص 11.
- 6) «التعريف»، ص 15.
- 7) «التعريف»، ص 16.
- 8) «التعريف»، ص 17.
- 9) «التعريف»، ص 18.
- 10) «التعريف»، ص 64.
- 11) «التعريف»، ص 27.
- 12) «التعريف»، ص 37.

- (13) «التعريف»، ص 36.
- (14) «التعريف»، ص 116.
- (15) عبد الواحد وافي «ابن خلدون»، ص 74.
- (16) «التعريف»، ص 123.
- (17) «مشروع رؤية جديدة»، ص 396.
- (18) «التصصيل الإسلامي»، ص 111.
- (19) مصطفى المنفلوطي، «النظارات»، ج 3، ص 57.



نظارات ابن خلدون في علوم اللسان العربي وصيرورته في المغرب

عمار الطالبي

يشير ابن خلدون في التعريف بنفسه إلى تلقيه صناعة العربية عن والده أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (749 هـ) الذي وصفه بأنه نزع «إلى طريقة العلم والرباط»⁽¹⁾ وأنه «كان مقدماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه، عهدي بأهل الأدب يتحاكمون إليه فيه، ويعرضون حُوكِمَهم عليه»⁽²⁾. كما أخذ هذه الصناعة عن أبي عبد الله محمد بن سعد بن بُرَّاك الأنصاري، ودرس عليه كتاب تسهيل الفوائد، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الجياني (ت 672 هـ)، ومن أساتذته في العربية الشيخ أبو عبد الله محمد بن العربي الحصائرى، ويصفه ابن خلدون بأنه «كان إماماً في النحو، وله شرح على التسهيل»⁽³⁾، ومنهم أبو عبد الله محمد بن الشواش الزَّرْزالي، وأبو العباس أحمد بن القصار، وينذكر أنه «كان ممتعاً في صناعة النحو»⁽⁴⁾، ومنهم إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بحر، لازمه وأقاد منه ونعته بأنه «كان بحراً زاخراً في علوم اللسان»⁽⁵⁾.

حفظ ابن خلدون من الشعر كتاب الأشعار الستة، والحماسة للأعلم (476 هـ) وشعر أبي تمام (ت 226 هـ) وأجزاء من شعر المتتبّي (ت 354 هـ) ومن

أشعار كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ت 356 هـ) وهو في نظره «الغاية التي يسمو إليها الأديب، ويقف عندها، وأنّي له بها»⁽⁶⁾ وحفظ كتاب سقط الزند⁽⁷⁾ لأبي العلاء المعربي (ت 449 هـ) والمعلقات، كما لقي في البلاط المريني بفاس طائفة من الأدباء أمثال أبي البركات محمد بن إبراهيم البافيقى (ت 770 هـ) وكان فيما يصفه به «من أهل البصر باللسان، والقريحة في ذوقه»⁽⁸⁾ «شيخ المحدثين والفقهاء والأدباء والصوفية والخطباء بالأندلس وسيد أهل العلم بإطلاق». واعتبره شيخاً له، وممن لقيه في مجلس السلطان أبي الحسن المريني (ت 752 هـ) أبو العباس أحمد بن شعيب الفاسي الجزنائي (ت 750 هـ)، وكان بارعاً في اللسان والأدب⁽⁹⁾، وكانت له إمامية في نقد الشعر وبصرُّ به، كما له من الشعر ما سبق به كبار الشعراء المقدمين، والمتاخرين، وأورد قطعة من شعره⁽¹⁰⁾، ومن شيوخه أبو القاسم محمد بن أحمد السبتي (ت 760 هـ) «وكان شيخ هذه الصناعة، أخذ بسببة عن مشيختها من تلميذ الشلوبين واستبحر في علم اللسان، وجاء من وراء الغاية فيه»⁽¹¹⁾ وهو الذي شرح⁽¹²⁾ مقصورة حازم القرطاجي (ت 684 هـ)، وصفه بأنه : «شيخ الدنيا جلاله وعلماً ووقاراً، ورياسة، وإمام اللسان حُوكماً ونقداً في نظمه ونثره»⁽¹³⁾، ومن أصحابه الكتاب عبد الله ابن يوسف بن رضوان النجاري حذق في العربية والأدب «وكان مجيداً في الترسيل»⁽¹⁴⁾ «وكان من مفاخر المغرب والبلاغة في الترسيل عن السلطان وحْوْكَ الشِّعْرِ»⁽¹⁵⁾.

استعمل السلطان أبو سالم إبراهيم بن السلطان أبي الحسن (ت 762 هـ) ابن خلدون للإنشاء والتلوّي، والسرّ والترسيل عنه⁽¹⁶⁾ سنة 760 هـ، ولم يسلك ابن خلدون مسلك كتاب ذلك العهد في طريقة السجع والتنميق، والإغراق في المحسنات البديعية، بل «كان أكثرها يصدر عنِّي بالكلام المرسل (...) فانفردت به يومئذ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة»⁽¹⁷⁾. وينظر أنه انتالت عليه أيضاً بحور من الشعر «ثم أخذت نفسي بالشعر فانتالت عليَّ منه بحور، توسيطت بين

الإجادة والقصور»⁽¹⁸⁾، وكان له حوار مع ابن الخطيب (ت 776 هـ) في شأن قصة ابن خلدون عن الشعر، واستصعبه عليه، متى قصد إليه، مع بصره به، وحفظه للجيد منه، وأشار إلى أن سبب ذلك راجع إلى أن ملكته الشعرية خدشها ما سبق أن أكثر من حفظه من المنظوم في القوانين العلمية من الشاطبية، وكتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول، وجمل الخُونجي في المنطق، فتعجب ابن الخطيب من هذا التعليل، وقال له «لله أنت هل يقول هذا الكلام إلا مثلك»⁽¹⁹⁾ وصف ابن خلدون صديقه هذا بأنه «كان الصدر المقدم في الشعر والكتاب»⁽²⁰⁾.

ومن الذين أثروا في ثقافته اللغوية والأدبية أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي (ت 749 هـ) إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، على حد تعبيره⁽²¹⁾.

وصف تقي الدين المقرizi (ت 845 هـ) أسلوبه بأنه «أبهى من الدر النظيم، وألطف من الماء سرى به النسيم»⁽²²⁾، وسلم له بالطريقة الجاحظية ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) مع ما يبدو منه من كراهية له، وشهد له بمهارة في الأدب والكتابة⁽²³⁾، كما اعترف بقيمة نظمه ونشره إبراهيم الباعونى الدمشقى (ت 870 هـ) : «وله من النظم والنشر ما يزري بعقود الجمان»⁽²⁴⁾ كما وصف نثره إسماعيل بن يوسف بن الأحمر بأنه «نشير فرائد الزمان»⁽²⁵⁾، وامتدح السنحاوى (ت 902 هـ) مهارته في الأدب والكتابة، ووصف نثره وشعره بأنهما كالسحر⁽²⁶⁾.

ويبدو أن ابن خلدون لم يطلع على كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجي (ت 684 هـ) الذي جمع بين الأثر اليوناني الهليني، والطريقة العربية، وتاثر بابن سينا تأثرا واضحا، ولكن لم يشر إلى ابن رشد بتاتا، ولعل ذلك كان لأسباب سياسية، ويبدو أن ابن خلدون لم يكن من أنصار العناية بكتاب الشعر عند أرسطو، ولا بشرحه كالفارابي وابن سينا، وابن رشد، وهو في ذلك مثل ابن الأثير (ت 606 هـ) الذي رفض آراء أرسطو وابن سينا، «كل

ما ذكره ابن سينا لغو، لا يستفيد به صاحب الكلام العربي⁽²⁷⁾ كما أن قدامة بن جعفر (ت 337 هـ) استوحى من كتابي الخطابة والشعر بأرسطو، لكن على استحياء⁽²⁸⁾، ولا شك أن القرطاجني صاغ البلاغة صوغاً منطقياً فلسفياً، وبين أصولها ومعاقدتها، ولم يكن منهجه في ذلك تجزيئياً لظواهر اللسان وتراثه، وبذلك تجنب صناعة اللسان الجزئية، ويمكن القول بأنه جمع بين البلاغة الذوقية والبلاغة العلمية⁽²⁹⁾.

لئن كان بعض المحدثين من الباحثين عندنا يرون صلة معقودة بين اليونان والعرب بأرسسطو خاصة كإبراهيم سلامه⁽³⁰⁾ فإن بعضهم الآخر، ينكر ذلك كأمجد الطرابلسي⁽³¹⁾، ولو أن رسالة ابن الهيثم (ت 430 هـ) «رسالة في صناعة الشعر ممتزجة بين اليونان والعرب» وصلتنا لأدركنا مدى الجمع بين الطريقة الهلينية والعربية في نقد الشعر. أما عبد الرحمن بدوي فيرى أن القرطاجني هو صاحب أول محاولة عربية في علم الجمال⁽³²⁾.

ولا يشير ابن خلدون إلى النظرية اليونانية في الشعر، ولا إلى فكرة «التخيل» التي أخذ بها الفلاسفة الإسلاميون، عدا إشارة عابرة عند ما تكلم عن المنطق وتعرض للخطابة والشعر باعتبارهما قياساً منطقياً يعتمد على إفادة «التمثيل والتشبيه» وخاصة ما يستعمل في الشعر «من القضايا التخييلية»⁽³³⁾ وأما الخطابة فهي عنده قياس يفيد «ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم»⁽³⁴⁾ وهذا ما جرى عليه الفلاسفة الإسلاميون في عدم الخطابة والشعر من أقيسة المنطق وأقسامه، وعقدوا الصلة بين الشعر ونظرية المعرفة، فأرجعوا إلى «التخيل» وإلى المعرفة التخييلية⁽³⁵⁾، وربما كان هذا من قبيل «مذهب الكذب» لا من قبيل مذهب الصدق في عدم المطابقة والخيال بالمعنى المعرفي لا بالمعنى الأخلاقي.

والواقع أن النقد العربي القديم تغلب عليه السمة التجzierية، وتخالف مدارسه بين العناية باللفظ أو بالمعنى أو بالتوافق بينهما، وأغلب معايير الجودة

في الأدب إنما هو معيار الماضي، من محاكاة أساليب القدماء في النثر والشعر، فهم النموذج الأعلى الذي ينسج على منواله، فتجد الاتجاه إلى التأصيل لدى ابن رشيق (ت 463 هـ) مثلاً كما تجد الاتجاه إلى الموازنة والمقارنة عند الأمدي (ت 371 هـ).

وإذا كانت اللغة ظاهرة اجتماعية، وعلمًا إنسانياً فإن ابن خلدون عُني بها عنایته بتاريخ العلوم وبالظواهر الحضارية، ورموز التعبير والتبلیغ، ولا تخفي علاقة علوم اللسان والأدب بالمجتمع والحياة سواء في ذلك المبدع أو المتلقّى، حتى ظن بعض المنظرين أن ذلك محاكاة لواقع الاجتماعي ونقل له.

أركان علوم اللسان العربي عند ابن خلدون أربعة : اللغة، والنحو، والبيان، والأدب، دفعته صناعته الفقهية إلى أن يؤكد أولاً ضرورتها لأهل الشريعة، فلا بد للفقيه من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان، وأهم هذه العلوم عنده النحو «والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو إذ به تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة، فيعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولو لا جهل أصل الإفادة»⁽³⁶⁾.

وإذا كانت اللغة هي مادة النحو والأدب، وكان النحو صورتها كان من المنطقي أن يكون حق اللغة التقديم في النظر والبحث إلا أن ابن خلدون برر تقديم النحو لأن «أكثر الأوضاع (في اللغة) باقية في موضوعاتها لم تتغير، بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند، والمسند إليه فإنه تغيير بالجملة، ولم يبق له أثر، فلذلك كان علم النحو، أهم من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليس كذلك اللغة»⁽³⁷⁾.

واللغة عنده من العلوم الآلية كالحساب، ويرى أن المتأخرین توسعوا في صناعة النحو بما أخرجها عن كونه آلة، وصيّرها مقصوداً لذاته، وكذلك صناعة المنطق والأصول.

وإذا كانت علوم اللغة هي علوم معيارية وقوانين كلية تبين الصواب من الخطأ، فإن النحو يأخذ هذه المكانة، فهو قوانين ضبط اللسان وصورة كلية لمادة اللغة بخلاف فقه اللغة الذي يعني بتفسيرها والعلاقة بينها وبين الفكر، ودراسة تطورها التاريخي⁽³⁸⁾.

1 – النحو

يرى ابن خلدون كفيره أن سبب نشوء النحو يرجع إلى ما طرأ على اللسان العربي من فساد وتحريف، لمخالطته أهل اللغات الأخرى كالفارسية، والتركية والبربرية عندما فارق العرب الحجاز، وخالفوا العجم، وطرقت أسماعهم مخالفات في النطق والإعراب، والسمع كما يصفه «أبو الملوك اللسانية» فتطرق إلى العربية ما يغايرها، فخشى أهل العلم من فساد الملكة اللغوية رأساً، مما يؤدي بطول الزمان إلى انغلاق القرآن والحديث على الأفهام، فرأوا الحاجة ماسة إلى وضع القوانين النحوية، والضرورة داعية إلى استتباط قوانين من مجاري الكلام العرب واستعمالها، تحفظ على الناس الملكة اللغوية، وتحميها من الضياع، وسط اللغات الأخرى، ف تكون هذه القوانين مطردة، باعتبارها شبه كليات وقواعد، ومقياساً يقاس عليه أنواع الكلام، وتلحق فيه الأشباء بالأشباء، ولما رأوا أن تغير الدلالة يكون بتغيير الحركات اخترعوا اصطلاح «الإعراب» للدلالة على هذا التغيير، وسموا الموجب لهذا التغيير، عاماً كما اخترعوا كثيراً من المصطلحات الخاصة بهذا العلم، ودونوا ذلك في الكتب، وأصبح ذلك كله صناعة خاصة، وسموها «علم النحو»⁽³⁹⁾ كما احتاجت العلوم الشرعية إلى وسائلها، فكانت معرفة قوانين العربية وكلياتها هي الوسيلة الرئيسية لذلك.

وبين أن ميزة العربية دلالتها على المعاني المقصودة بتغيير الكلمات مثل الحركات التي تميّز بين الفاعل والمفعول مثلاً «ومثل الحروف التي تفضي

بالأفعال إلى النوات من غير تكاليف ألفاظ أخرى، وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب، وأما غيرها من اللغات، فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة، فصار للحروف في لغتهم، والحركات، والأوضاع أي المئات اعتبار في الدلالة على المقصود»⁽⁴⁰⁾، وهذه ملاحظة مهمة لأن اللغة اللاتينية والفارسية أو الانجليزية أو الفرنسية تحتاج في الرابط بين الكلمات إلى فعل الكينونة مثلاً.

وبما أن تأسيس العلم ووضع قوانينه ظاهرة حضارية لذلك بين ابن خلدون كعادته فيربط نشأة العلوم وتطورها بازدهار الحضارة أن أولى الناس بتأسيس هذا العلم هم أصحاب الحضارة، فكان العجم أصحاب الحضارة «أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس، فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي من بعده، والزجاجي من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما رُبوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي، ومخالطة العرب، وصيروه قوانين، وفنا لمن بعدهم»⁽⁴¹⁾ ولأن «الصناعات من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضورية، وبعُد العرب عنها، وعن سوقها، والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي»⁽⁴²⁾.

وشغل العرب أيضاً بالرياسة عن القيام بالعلم، وتأسيسه، وأنفوا من انتقال الصنائع والمهن، ومنها صناعة العلم، إلا أنه عندما تكلم عن نشأة النحو تاريخياً ذكر أن أباً الأسود الدوري (ت 69 هـ) البصري من أوائل أئمة النحو، وأنه هو الذي وضع أساسه، وأول من كتب في هذه الصناعة بإرشاد من الإمام علي كرم الله وجهه، لما رأى من تغير في ملكة الناس السانية، ففرز إلى ضبطها بقوانين حاصرة مستقراء، ويدرك أن الناس كتبوا من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) وما سيبويه إلا تلميذ من تلاميذه، هذا حذوه، وواصل سبيل من سبقه، وهو أبرز من وضع أصول النحو، وحصر اللغة في معجم صوتي بطريقة رياضية منهجية واضحة، وكان الناس في أشد الحاجة

إلى ذلك، «فهذب الصناعة وكمل أبوابها وأخذها عنه سيبويه فكمّل تفاريعها واستكثر من أدلةها وشهادتها، ووضع فيها كتابه المشهور الذي كان إماماً لكل ما كتب فيها من بعده»⁽⁴³⁾ كما يذكر حلقات أخرى من تاريخ هذا العلم مثل أبي علي الفارسي (ت 377 هـ)، وأبي القاسم الزجاجي (ت 337 هـ)، ونشأت المدارس النحوية كمدرسة الكوفة والبصرة ومدرسة بغداد، واختلفت طرق التعليم فيها وفي إعراب آيات من القرآن لاختلافهم في القواعد النحوية، وتأصيلها، وذكر طريقة المتأخرین من النحاة ومذاهبهم في الاختصار مثل ابن مالك الجياني (ت 672 هـ) في التسهيل، والزمخشري (ت 538 هـ) في المفصل، وابن الحاجب (ت 646 هـ) في المقدمة، ونظموا في ذلك أراجيز كافية ابن مالك، ومن قبله ابن معطی الزواوي (ت 628 هـ)⁽⁴⁴⁾ وأشار إلى اختلاف طريقة المتأخرین من النحاة عن طريقة المتقدمين، كما تختلف طريقة الكوفيین، والبصرىین والبغدادىین، والأندلسىین، ويختتم كلامه عن تاريخ النحو وتطوره في مناهجه وتأليفه بأن «هذه الصناعة كانت تؤذن بالذهب لما رأينا من نقص فيسائر العلوم والصناعات بتناقض العمران»⁽⁴⁵⁾ إلا أنه استثنى ما وصل إليه في المغرب من ديوان جمال الدين بن هشام المصري الذي استوفى في النحو أحکامه مجلمة ومفصلة، وعني بالكلام عن الحروف والمفردات والجمل، وهو كتاب «مغني اللبيب عن كتب الأعرايب» ضبط فيه الإعراب، وقف فيه : «على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة، ووفر بضاعته منها، وكأنه ينحو في طريقته منحى نحاة أهل الموصل، [الذين] اقتدوا أثر ابن جنی، واتبعوا مصطلح تعليمه، فائتى من ذلك بشيء عجيب، دال على قوة ملكته و اضطلاعه»⁽⁴⁶⁾.

وانتقد ابن خلدون النحاة المتأخرین واختصارتهم لكتبه مثل ابن الحاجب، وابن مالك، وبين أن ذلك «فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصیل، ولا يحصل الطالب منه إلا على ملکة قاصرة، ولا يتمکن من الملکة النافعة»⁽⁴⁷⁾.

2 - ملكة اللسان والتمكن منه غير الإعراب

يرى ابن خلدون أن الملكة اللغوية المتمكنة ليست بالضرورة صناعة العربية وقوانينها النحوية، وعلل ذلك بأن النحو هو قوانين الملكة اللغوية، ومقاييسها، فالنحو علم بكيفية هذه الملكة، وليس هو الكيفية ذاتها، فالنحو يمثّل بمثابة من يعرف صناعة من الصناعات نظرياً، ولكن لا يتقنها عملياً، كالخياط الذي يصف عملية الخياطة وصفاً دقيقاً، ولكنه لا يُحكم شيئاً منها إذا طلب أن يقوم بذلك⁽⁴⁸⁾، وكذلك النجار وغيره، ومن ثمة فإن العلم بقوانين الإعراب هو غير الملكة في ذاتها، فهو علم بكيفية العمل، وليس هو ذات العمل، وبين أننا نجد كثيراً من المهرة في صناعة النحو الخبراء بدقائقها يعجزون عن كتابة أسطر، في خطاب مودة أو شكوى أو في غرض، وإذا كتبوا وقعوا في اللحن، وجانبهم الصواب، ولم يستطعوا في كتاباتهم على أساليب اللسان العربي⁽⁴⁹⁾، ومن جهة أخرى فإننا نجد كثيراً من تمكن من ملكة اللسان، ويجيد نسجه شعراً ونثراً، لكنه لا يحسن الإعراب، ولا شيئاً من قوانين الإعراب، ولذلك انتهى ابن خلدون إلى قاعدة وهي: أن «الملكـة هي غير صناعة العربية وأنـها مستـغنـية عنـها بالـجملـة»⁽⁵⁰⁾، لكن أن تجد بصيراً بالإعراب، هذا ملكة لسانية راسخة في أن واحد فامر نادر، واتفاقٍ، ويحصل هذا غالباً للذين يعتمدون على كتاب سيبويه لأن هذا الكتاب لم يقتصر مؤلفه فيه على مجرد قوانين الإعراب، بل حشد فيه من شواهد العرب الشعرية وأمثالهم، وأما الذين يقتصرن على دراسة مؤلفات النحاة المتأخرین التي تخلو من هذه النصوص الأدبية الرفيعة من الشواهد أو تقل، «فتجدهم يحسبون أنـهم قد حصلـوا على رتبـة في لـسان العـرب وـهم أـبعد النـاس عـنه»⁽⁵¹⁾. وهو يميز في هذا بين طريقة الأنـدلـسيـين، وأـهل المـغـرب وإـفـريـقـية (تونـس)، فـالأنـدلـسيـون أـقـرـبـ منـ التـمـكـنـ منـ مـلـكـةـ الـلـسـانـ منـ غـيرـهـمـ، لأنـ طـرـيقـتـهـمـ فيـ الـأـخـذـ بـهـاـ وـتـعـلـمـهـاـ تـقـومـ عـلـىـ شـواـهـدـ الـلـسـانـ الـعـربـيـ، وـأـمـالـ الـلـسـانـ، وـالـتـقـقـهـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ النـصـوصـ، فـتـنـطـبـعـ فـيـهـمـ مـلـكـةـ الـلـسـانـ، وـتـرـسـخـ، وـأـمـاـ أـهـلـ الـمـغـربـ وـتـونـسـ فـسـلـكـواـ فـيـ صـنـاعـةـ الـعـربـيـةـ

وقوانينها مسالكا علميا محضا، وصرفوا النظر عن إدراك سر تراكيب اللسان العربي، والتفقه فيه، واقتصرت على القوانين الذهنية وغفلوا عن أساليب اللسان وتراكيبه، ولذلك أصبحت صناعة النحو كأنها من قبيل قوانين المنطق العقلية، ومن الجدل الذهني، فأبعدت هذه الطريقة طلابها عن ملكة اللسان كلية، وكأنهم لا يدرسون اللسان، بسبب انتصارهم عن البحث في شواهد، وسر تراكيبه، وخصائص أساليبه، والمرانة على تذوق ذلك كله، فأجروها على غير ما قصد منها، وجعلوها علما مجردا، فلم تحصل لهم ثمرتها، ولم ينظروا إلى النحو على أنه آلة، فتوسعوا فيه وفرعوا مسائله، فأخرجوا ذلك عن المقصود منه، فصار الاشتغال بذلك عبثا، ومعيناً عن ترسیخ ملكة اللسان، وتضييقاً للعمر، وهو ما فعله المتأخرون من أهل صناعة النحو والمنطق أيضا، فأصبحت الآلة مقصدًا، وبعدت عن تحقيق الغرض منها، وأضرت بالمتعلم الذي إذا قضى عمره في الوسائل فمتى يصل إلى المقاصد؟⁽⁵²⁾ وهذه نظرة تربوية نقديّة لهذا العلم وغيره من علوم الوسائل كالمنطق وأصول الفقه.

3 - نظرة ابن خلدون في مشكلة الإعراب

يرى ابن خلدون كما أشرنا أن الإعراب مقدم على اللغة، لأن الإفاداة للمعنى تتوقف عليه، وهو ميزة العربية في حركاتها في أواخر الكلم، وكما يرى أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ) أن «الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل، والفهم من السامع [إنما] يقع ذلك بين المخاطبين من وجهين : أحدهما الإعراب، والآخر التصريف (...) فاما الإعراب فهو تمييز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين (...) وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني»⁽⁵³⁾، بل إنه يرد على من يزعم أن الفلسفه عرفوا هذا اللون من الإعراب، «وزعم ناس يتوّقف عن قبول أخبارهم، أن الذين يسمون الفلسفه

قد كان لهم إعراب، ومؤلفات نحوٍ. قال أحمد بن فارس : وهذا كلام لا يخرج على مثله، وإنما تشبهه القوم أنفًا بأهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا، وغيروا بعض الأفاظها، ونسبوا ذلك إلى قوم ذوي أسماء منكرة، بترجمات بشعة، لا يكاد لسان ذي دين ينطق بها⁽⁵⁴⁾ وأن عنایة علماء الشريعة واللغة في الإسلام «بدقيق النحو وجليله، ومن علم العروض الذي يربى بحسنه ودقته، واستقامته على كل ما يتبعج به الناسبون أنفسهم إلى التي يقال لها : الفلسفة»⁽⁵⁵⁾.

ولكن لابن خلدون رأي آخر في الإعراب، فهو «لا مدخل له في البلاغة»⁽⁵⁶⁾، وأنه «لا عبرة بقانون النحاة في ذلك»⁽⁵⁷⁾، ودافع عن شعر العرب من أهل المغرب الذي سموه «بالأصماعيات» كما دافع عن «الحوراني»، من أشعاربدو أطراف الشام والعراق، وأشار إلى أن لهم «في الشعر بلاغة فائقة وفيهم الفحول»⁽⁵⁸⁾، ولهم أساليب الشعر وفنونه إلا أنهم لا يلتزمون «حركات الإعراب في أواخر الكلمات، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول، والمبتدا من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب»⁽⁵⁹⁾، وبين أن النحاة أصحاب صناعة اللسان يستنكرون هذا الشعر، ويستهجنونه لفقدانه الإعراب، لأن هؤلاء المنكرين لم تحصل لهم ملحة هذا اللسان المحدث، لذلك لم يتذوقوه، وفقدان الإعراب لا يضرير هذا الشعر، ولا ينقص من قيمته، فلهم فيه ألحان يتغنى بها، وإن كانت لا تجري على طريق الصنعة «الموسيقارية»⁽⁶⁰⁾، ولذلك يقول : «وفقدان الإعراب ليس بضائق لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد»⁽⁶¹⁾.

وأكثر من هذا فإن ابن خلدون دعا إلى الاستعاضة عن الحركات الإعرابية، واعتماد وسائل أخرى يستقيم معها الكلام : «ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد، واستقررنا أحکامه نتعاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى، وكيفيات موجودة فيه، وتكون لها قوانين تخصها، أو لعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مصر، فليست اللغات

وملكاتها مجنوناً»⁽⁶²⁾، وذلك مثل التقديم والتأخير وقرائن أخرى تفيد ما يفيده الإعراب.

وما تزال العرب في عهده تسلك مسالك البيان والبلاغة، وينكر على النحاة تعصبهم للإعراب وقوانينه : «ولا تلتقطن في ذلك إلى خرفشة النحاة، أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد اعتبارا بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه، وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفقتهم»⁽⁶³⁾، ويبيرر هذا التغير في الإعراب والوقف على السكون في أواخر الكلم غالبا، وهذا ما نراه اليوم في حديث كثير من المتعلمين الذين يلجأون إلى السكون، يبرر هذا بما وقع للسان الحميري مع اللسان المضري، إذ تغير كثير من موضوعات اللغة الحميرية، وتصريف كلماتها، ويشهد لذلك على حد تعبيره النقول التي وصلت إلى عهده، فهما ليستا لغة واحدة، ولا تجري المضري مجرى القوانين الحميرية، ولا على مقاييسها : «ولغة حمير لغة أخرى، مغايرة للغة مصر، في الكثير من أوضاعها، وتصاريفها، وحركاتها، كما هي لغة العرب لعهدهما مع لغة مصر، إلا أن العناية بلسان مصر من أجل الشريعة كما قلناه (...) وليس عندنا نحن لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه»⁽⁶⁴⁾.

وضرب لذلك مثلا من الصوتيات في نطق بالقاف، فالجيل العربي في عهده ينطق بها بين الكاف والقاف فلا تخرج من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى، وهو مخرج القاف عند أهل الأمصار، كما لا ينتظرون بها من مخرج الكاف، ويرى أن هذا النطق متواتر من لغة مصر، فيبني سليم، وبيني عامر، وأغلب الجيل العربي لعهده منهم، وهم من سلالة مصر، وهذا النطق خاصية يختص بها العربي، ويتميز بها عن الهجين، والحضري، فأهل الأمصار ينتظرون بها من أعلى الحنك، فالرجوع عنده والأولى أنها لغة سلفهم من مصر، فلا يستتبّع ذلك ولا يستهجن.

4 – لسان العرب في المغرب في عهده

وصف ابن خلدون وضع اللسان العربي في إفريقيا تونس والمغرب والأندلس، بأنه غلب عليه العجمة، وصار لغة أخرى ممتزجة، وإن كانت العجمة فيها أغلب، ولذلك بُعد عن المضريّة الأولى، بسبب مخالطة العرب للبرابرة، ولكثرة هؤلاء الذين لا يخلو منهم مصر، ولا بادية، فأصبح هذا الامتزاج اللغوي ظاهرة اجتماعية واضحة متولدة عن هذا الذي يسميه «الاختلاط»⁽⁶⁵⁾ الاجتماعي كما أشار إلى هذا الاختلاط العربي بالعجم من فرس وترك في المشرق، وما حدث من تداول اللغات بينهم، حتى في أوساط الفلاحين، والأكرا، وبسبب الخدم (الخول) والدايات (المربيات) والمرضاع، وما كان لديهم من السبي، والزوجات : «فسدت لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبوا لغة أخرى»⁽⁶⁶⁾.

وينطبق هذا الاختلاط على سكان الأندلس لمساكنتهم لعجم الجالقة، والإفرنجية، وبهذا أصبح لكل إقليم لغة خاصة، ولكل مصر أو مدينة لسان خاص «وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم (إفريقيا والمغرب والأندلس والمشرق) أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تختلف لغة مصر، ويختلف أيضاً بعضها بعضاً (...) وكأنها لغة أخرى لاستحکام ملكتها في أجيالهم»⁽⁶⁷⁾، وأصبحت لغة المشرق مبادنة للغة المغرب في بعض استعمالاتها وأوضاعها، وخاصة الإعراب، والخروج عنه وهو ما يعدّ لحنا عند النحاة، كما أن لغة العرب خارج المدن والحضر مغايرة للغة الحضر كأنها لغة قائمة بذاتها⁽⁶⁸⁾، ولغة أهل الأندلس تختلف مع لغة المغرب، والمشرق، وهكذا، وقانون التغير عنده هو «المخالطة الاجتماعية» فمن خالط من العرب العجم أكثر أشتدّ بعده عن العربية وملكتها، وهذا الاختلاط أدى إلى امتزاج ملكتين ملكة لسان العرب وملكة لسان العجم، «فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة، ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى»⁽⁶⁹⁾، ووجه هذا الاختلاف والبعد عن المضريّة يرجع إلى مخالفة «الإعراب جملة، وفي

كثير من الموضوعات اللغوية، وبناء الكلمات»⁽⁷⁰⁾ وقد لخص لنا وضع اللسان العربي في المغرب لعهده في هذه الفقرة .

«ولما فسد لسان مصر، ولغتهم التي دونت مقاييسها وقوانين إعرابها، واختلفت اللغات من بعدهم بحسب ما خالطتها ومازجها من العجمة، فكانت لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مصر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللغوية، وبناء الكلمات، وكذلك الحضر أهل الأمصار، نشأت فيهم لغة أخرى، خالفت لسان مصر في الإعراب، وأكثر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضاً لغة الجيل من العرب لهذا العهد، واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الأفاق، فلأهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره، وتخالفها أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره»⁽⁷¹⁾ ويسمى ابن خلدون العرب من أهل الجيل الذي عاصره «المستعجمين»⁽⁷²⁾ كما يسمى سلفهم «بالمستعربين»⁽⁷³⁾، وبذلك اكتسب اللسان العربي طوابع إقليمية في شعره ونثره واستعماله اليومي خاصة. وبين ابن خلدون أن الأذواق تختلف باختلاف الأمصار، فلا الأندلسي يشعر «بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي يشعر بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب لأن اللسان الحضري وترابكيه مختلفة فيهم وكل واحد منهم مدرك لبلاغة لغته وذائق محسن الشعر من أهل جلدته»⁽⁷⁴⁾.

وكان ابن خلدون في وصفه هذا وبيان أسبابه، بالإشارة إلى الفلاحين والأكرة والمرضعات، والخدم، يشير إلى أثر الطبقات الاجتماعية في اللغة بالإضافة إلى العجمة، ولا يخفى كيف يؤدي نظام الطبقات الاجتماعية إلى تقسيم لغوي فرعي داخل اللغة الواحدة، وهذه قاعدة عامة في جميع اللغات، أشار إليها اللغويون في الانجليزية والفرنسية والاسبانية والهندية، وغيرها فلقة ساكن المدينة غير لغة ساكن الباادية، وهذا يتصل بفقه اللغة وتعلم اللغة في الدراسات الحديثة،

لأن الظروف المحلية لها أثراًها في طبع اللغة بطبع خاص، إن في النطق وإن في الاستعمال، كما أن للهجرة ولدخول عناصر بشرية إلى مناطق أخرى، والتلاقي السمعي، والمحاكاة تأثيرها في إحداث عاهات في شكل اللغة، وفي ظهور لهجات فرعية متنوعة، منفصلة عن اللغة الأم، ويحدث فيها التغير الصوتي على بعض الكلمات والصيغ، كما يضطر أهل هذه اللغة أو تلك في هذه المنطقة أو غيرها إلى ابتداع ألفاظ جديدة، من حياتهم اليومية، لا تعرفها مناطق أخرى، كما تستعير ألفاظها وصيغها من لغة أخرى مجاورة فتتغير الألفاظ والدلالات والظواهر الصرفية، وتنمو الثروة اللغوية، وتتعدد فروعها، وقد تفطن الجاحظ قدماً إلى ظاهرة لغة المتسولين والمحتالين والملصوص، في كتاب البخلاء وكتاب الملصوص⁽⁷⁵⁾، واهتمام ابن خلدون بمشكلة الإعراب ومخالفته يدل على شعوره بضرورة تطور اللغة، وتغيير أواخر الكلم بحسب التراكيب ووظائفها وهي ظاهرة موجودة في اللغة السننسكريتية واللاتينية والألمانية، عندما دخلت شعوب كثيرة على المجتمع اللغوي العربي أدى ذلك إلى التخفيف من قيود الإعراب، ولذلك اختفى الإعراب تماماً من اللغات واللهجات الحديثة المستندة من القديمة، فاللغات المشتقة من اليونانية واللاتينية وهي من لغات الإعراب مثل الفرنسية والإيطالية والاسبانية والبرتغالية اختفى منها الإعراب وإن كان ما يزال موجوداً في الألمانية⁽⁷⁶⁾.

ولا تخرج اللغة العربية عن هذا القانون التطوري الذي يميل إلى تخفيف القيود، ويلاحظ اللغويون أن ظاهرة مخالفة الإعراب بدأت في الجاهلية لدى بعض القبائل، ومثل له النحاة بقول الشاعر .

إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتها⁽⁷⁷⁾

ومن ذلك «مُكْرِهُ أخاك لا بطل» ولم تكن بعض لهجات العرب القدماء تعرب المضاف، وقد عثر على نقش كتب فيه : «علي بن أبو طالب»⁽⁷⁸⁾، وما هذه اللهجات

العاميةاليوم إلا تفريعات لغة مصر، تخلصت من الإعراب⁽⁷⁹⁾ لما حدث من تفاعل وتدخل بينها وبين لغات الأمم التي دخلت في الإسلام، وأصبح التركيب المعرب بذلك تركيباً موقوفاً، ونشأت أزدواجية بين اللغة الفصحى، لغة القرآن، واللهجات التي تعبّر عن تمرن لغوي إلى فروع من اللهجات متباudeة، فقيرة، وتبللت الألسن، لولا القرآن لكان الأمر على غير هذا الوضع الذي احتفظ فيه بالفصحي التي أخذت اليوم أيضاً في التغيير في تراكيبها ومفرداتها ودلالتها على المعانى، ولا شك أن الصراع بين اللغات اليوم أقوى ما يكون وربما اختفت لغات، واندثرت لهجات بعد مدة قصيرة، كما يتوقع اللغويون، وإذا قويت الحضارة وازدهرت لغتها فإنها تؤثر في اللغات الأخرى ويتعلّمها أهلها كما وقع لللتار فيأخذهم بالعربية لساناً، والإسلام ديناً.

استعمل بعض اللغويين كلمة «لحن» بمعنى ترك الإعراب، وال fasid من الكلام ومن ذلك :

منطق رائع وتلحن أحيا نا وخير الحديث ما كان لحنا⁽⁸⁰⁾

ويطلق عند اللغويين على فرع صغير من لهجة معينة. وتعرض متن اللغة وهو الألفاظ ودلالتها على المعانى فيما يراه ابن خلدون للتغيير، وضرب أمثلة من الشعر في عهده في أواخر المقدمة تحتاج إلى دراسة خاصة لمعرفة أضرب التغيير في الصوت، ومواضيعات اللغة وتركيبها وإعرابها في منطقة المغرب في عهد ابن خلدون.

وإن كان ابن خلدون يرى أن «أكثر الأوضاع (في اللغة) باقية لم تتغير بخلاف الإعراب»⁽⁸¹⁾ ولكن ينبغي أن نشير إلى أن ابن خلدون يعطي أهمية كبرى للنحو، وأساسه الإعراب في مقدمة كلامه على علوم اللسان، ثم لا يعطيه أهمية كبرى عند حديثه عن تفرع اللسان المصري إلى لهجات، يسميها لغات، وصرّح

بأن ذلك لا يضير، ودعا إلى دراسة هذه اللغة الجديدة، ووضع قوانين لها، وقرائن تفيد المعاني، وهذا تنازل من ابن خلدون عن الفصحي، واعتراف بالعاميات ولهجاتها المختلفة، وكأنه ينحو منحى الدعوة إلى العامية في القرن الماضي التي تشبه ما دعا إليه ابن خلدون باعتباره عالم اجتماع، بما في ذلك ظاهرة اللغة وأوضاعها، ونجده عندما يتكلم عن الأسلوب العربي يشترط معرفة علوم النحو والبيان والعروض.

«ثم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها»⁽⁸²⁾ ولعله يميز بين لغة الخواص الفصحي، ولغات العامة، ولذلك يرى أن «أساليب اللسان وفنونه من النظم والنشر موجودة في مخاطباتهم (أي العرب المعاصرين له) وفيهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم والشاعر المفلق على أساليب لغتهم والذوق الصحيح، والطبع السليم شاهدان بذلك، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط، الذي لزم في لسان مصر طريقة واحدة ومهيئاً معروفاً، هو الإعراب وهو بعض من أحكام اللسان»⁽⁸³⁾ أما اللغات المتفرعة فهي لم تقتصر على مخالفة الإعراب، وإنما اختلفت في كثير من أوضاعها وتراكيزها ونطقوها، وهل لم يخش ابن خلدون اندرس اللغة التي نزل بها القرآن، واعتياص فهمها وفهم لغة السنة على الفقهاء وغيرهم من المسلمين الذين تقطعت صلتهم بالمصرية وهو ما خشيء واضطروا النحو وقوانينه أول الأمر؟

وهو الذي نجده يشكو من قصور أهل إفريقيا والمغرب في ملكة اللسان وما أتاهم من القصور في طريقة التعليم ولأنهم : «أعرق في العجمة، وأبعد عن اللسان الأول»⁽⁸⁴⁾، وانتقد أشعارهم ووصفها بأنها بعيدة عن الملكة نازلة عن الطبقة العليا، «ولم تزل كذلك إلى عهده ولم يكن بافريقية من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف وأكثر ما يكون فيها من الشعراء طارئين عليها، ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائة إلى القصور»⁽⁸⁵⁾، وبين أن حال أهل الأندلس

«ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقيه بعد العرب بالشرق، وزناته، والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لو لا ما حفظه من عنایة المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين وصار ذلك مرجحا لبقاء اللغة الحضرية بالأمسار العربية، فلما ملك الططر والمغول بالشرق ولم يكونوا على دين الإسلام، ذهب ذلك المرجح، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم بالممالك الإسلامية في العراق وخراسان، وببلاد فارس وأرض الهند، والسندي، وما وراء النهر، وببلاد الشمال، وببلاد الروم، وذهبت أساليب العربية من الشعر والكلام إلا قليلا يقع تعليمه صناعيا بالقوانين المتدارسة من علوم العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله، لذلك وربما بقىت اللغة العربية الحضرية بمصر، والشام، والأندلس، والمغرب فانحفظت بعض الشيء وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق له أثر ولا عين، حتى إن كتب العلم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس»⁽⁹³⁾.

5 – علم اللغة

يغلب استعمال «اللسان» في اصطلاح ابن خلدون، ولا يستعمل كلمة «اللغة» إلا قليلا، وهو على حق في ذلك، إذ يقال إن كلمة لغة ليست أصلية في العربية وإنما جاءت من الكلمة يونانية «لوغوس»⁽⁹⁴⁾.

يعرف ابن خلدون علم اللغة بأنه : «بيان الموضوعات اللغوية» أي ما وضعت له الألفاظ من الأشياء والمعاني، ويشير إلى أن سبب نشوء هذا العلم في الإسلام أيضا الخشية من فساد مملكة اللسان، بمالبسة العجم ولغاتهم، حتى دخل ذلك الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من لسان العرب في غير

موضوعه مسايرة لما يسميه «بهجنة المتعربين»⁽⁹⁵⁾، فاحتاج العرب إلى حفظ الموضوعات اللغوية، بكتابتها وتدوين مفرداتها، خشية ذهابها، والجهل بالقرآن والحديث، وانفلات نصوصهما على الأفهام، فاجتهد أئمّة اللسان في ذلك وأملوا، ودونوا الدواوين وسابق الحلبة في هذا إنما هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 160 هـ) ووصف ابن خلدون كتاب العين بدقة، وبين أنه «غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللغة العربية» وأنه اعتمد فيه ترتيب مخارج الحروف، وسماه على طريقة القدماء في تسمية مؤلفاتهم بأول ما يقع فيه من الكلمات، لذلك سماه «العين»، وبهذا استوعب اللغة أفضل استيعاب وأكمله، وبين أن استعمال الثلاثي هو الغالب على اللسان العربي، ثم جاء أبو بكر محمد الزبيدي (ت 378 هـ) الأندلسي فاختصر العين وحذف منه المهمل، وكثيراً من شواهده.

وألف الجوهرى (ت 398 هـ)⁽⁹⁶⁾ من المشارقة كتاب «الصحاح» على ترتيب حروف العجم، فكانت البداية بالهمزة والترجمة الكلمة بالحرف الأخير منها، لأن الناس يحتاجون غالباً إلى آخر الكلمة، ثم يأتي بحروف الكلمات على ترتيب المعجم، ويجعلها فضولاً، وحصر اللغة بحصر الخليل واستيعابه⁽⁹⁷⁾، وإن كان أحمد بن فارس (ت 315 هـ) ينكر على الخليل بن أحمد أنه استوعب العربية وحصرها، في قوله في خاتمة كتاب العين : «هذا آخر كلام العرب» وقال إنه «أروع واتقى لله من أن يقول ذلك»⁽⁹⁸⁾ وذهب بعيداً، وقال : «إن في الكتاب الموسوم به من الإخلال ما لا خفاء به على علماء اللغة»⁽⁹⁹⁾.

وذكر أيضاً من ألف من الأندلسين ومنهم ابن سيده علي بن إسماعيل (ت 548 هـ) صاحب كتاب «المحكم» سار فيه على ترتيب كتاب العين، وزاد فيه الاشتقاقات، وتصارييفها، ووصفه ابن خلدون بأنه من أحسن الدواوين اللغوية، وذكر أنه لخصه من بعده ابن أبي الحسين (ت 671 هـ) في عهد دولة الحفصيين بتونس، إلا أنه غير ترتيبه، واتبع فيه ترتيب الجوهرى في الصحاح⁽¹⁰⁰⁾، وألف

كراع علي بن الحسين (من أهل القرن الرابع الهجري) كتاب «المنجد» وكذلك ابن دريد (ت 321 هـ) صاحب كتاب «الجمهرة»، وابن الأباري (ت 328 هـ) صاحب كتاب «الزاهر» ووصف ابن خلدون هذه المعاجم بأنها تمثل «أصول كتب اللغة»⁽¹⁰¹⁾، ولم يغفل ابن خلدون «أساس البلاغة» لمحمود جار الله الزمخشري (ت 538 هـ) الذي اختص بمجازات العرب، وصفه بأنه «كتاب شريف الإفادة»⁽¹⁰²⁾ وهو كعادته في تأريخ العلوم يذكر أهم المؤلفات، والمؤلفين في كل علم، يؤرخ له. كما أنه وأشار إلى المؤلفات التي تناولت الألفاظ المشتركة مثل : الألفاظ لابن السكikt (ت 247 هـ) والفصيح لثغلب (ت 291 هـ).

وتثبت اللغة عنده بالنقل عن العرب أنهم استعملوها، أي استعملوا الألفاظ للمعنى، ولا تثبت بأنهم وضنعواها، لأنه يتعدى معرفة أنهم وضعوا ألفاظاً معينة لأشياء معينة، كما أن اللغة لا تثبت عنده بالقياس إلا إذا عرف استعماله لعلة جامعة تشهد باعتباره كما في الأقىسة الفقهية، لأن مدركه في الفقه، مدرك الشرع الذي دل على صحته من أصله، وليس في اللغة مثل ذلك، إلا باستعمال العقل، وإعمال العقل في اللغة تحكم، وكذلك ابن سريح أبا بكر الباقلاني (ت 403 هـ) الذي مال إلى القياس في اللغة، وكذلك ابن سريح أحمد بن عمر الشافعي (ت 306 هـ)، ورجح ابن خلدون القول بنفي القياس في اللغة لأن الإثبات هو أن لفظ كذا لمعنى كذا⁽¹⁰³⁾، وهو أمر لا ينال بالقياس⁽¹⁰⁴⁾، ويرى أحمد فارس : «أن اللغة لا تؤخذ قياساً نقيسه الآن... وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه، لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها»⁽¹⁰⁵⁾.

ويفرق ابن خلدون بين الوضع في اللغة، والاستعمال فقد يستعمل اللفظ على العموم ثم يستعمل على الخصوص بالألفاظ أخرى مثل الأبيض لكل ما فيه بياض ثم اختص الأبيض من الخيل بالأشهب، والأبيض من البشر بالأزهر، ومن الغنم بالأملح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه المفردات لحنا، وخروجاً على

استعمال العرب في لسانها، وهذه الفروق بين الوضع والاستعمال اختص بدراستها فقه اللغة العزيز في مأخذ، وقد ألف فيه الشعاليبي (ت 429 هـ) «فقه اللغة وأسرار العربية» وهو في نظره «من أكد ما يأخذ به العربي نفسه، حتى لا يحرّف استعمال العرب عن مواضعه، ولا يكفي الوضع الأول في التركيب حتى يشهد له استعمال العرب، وأكثر ما يحتاجه الأديب في النثر والنظم حذرا من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية، مفرداتها وتراتيبها، وهو أشر من اللحن في الإعراب وأفحش»⁽¹⁰⁶⁾.

ومعنى هذا أن ابن خلدون يفرق بين علوم اللسان المعيارية وقوانينها الكلية، كالنحو، وفقه اللغة الذي يعني بوصف اللغة وطرق استعمالها وتطورها التاريخي واستقراء الظاهرة اللغوية الاستعملالية من خلال النصوص، وخاصة التراكيب، لأن الأعمال الأدبية إنما هي أبنية كلية، لها علائقها الداخلية وترتبطها ووظائفها الجمالية حسب استعمالاتها وأوضاعها في النص، كما يؤكد ذلك تفالز في نظراته النقدية، واللغة هي مادة الأدب.

6 – الأسلوب

لابن خلدون نظارات نقدية تدل على حس جمالي وذوق لأساليب العرب في نظمها ونشرها، يعرّف الأسلوب بأنه «عبارة عن المنوال الذي تنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي ترصن به»⁽¹⁰⁷⁾ وهذا الأسلوب أو المنوال لا يكتسب بمجرد معرفة قوانين البلاغة والبيان ولا بمعرفة القوانين النحوية، وإنما يرجع سر اكتساب هذه القوالب إلى «صورة الذهنية للتركيب المنتظمة، كلية باعتبار انطباقها على كل تركيب، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب، وأشخاصها ويصيّرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار

الإعراب والبيان في رصّها كما يفعله البناء في القالب، أو النساج في المنوال، حتى يتسع القالب لحصول التراكيب الواقية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملقة اللسان العربي فيه، فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة⁽¹⁰⁸⁾ إن هذا التحديد الرائع، وهذا المثال الواضح، وهذا الاصطلاح الجيد : القالب، المنوال، الصورة الذهنية الكلية، والتراكيب المنظمة، جعله كأنه أوضح من عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) في نظرية النظم، يقول ابن خلدون «ومكان كل كلمة من الأخرى يعرفك به ما تستقيده بالارتياض في أشعار العرب، من القالب الكلي المجرد في الذهن من التراكيب المعينة، التي ينطبق ذلك القالب على جميعها، فإن مؤلف الكلام هو كالبنيان، أو كالنساج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبني فيه، أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه، أو عن المنوال في نسجه، كان فاسداً»⁽¹⁰⁹⁾ تعمدت نقل كلامه هذا حتى لا أفسد نظريته هذه البنوية إن صح أنها كذلك، في انتظام الأسلوب واتساقه الذي لا يرجع إلى معرفة قوانين البيان العلمية القياسية والقوانين الإعرابية، ولذلك يقرر ابن خلدون أن «هيئة الأساليب التي نحن (ابن خلدون) نقررها ليست من القياس في شيء إنما هي هيئة ترسخ في النفس، من تتبع التراكيب في شعر العرب (أو نثرها) بجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها، فيستفيد العمل على مثالها، والاحتفاء بها في كل تركيب، تركيب من الشعر، وأن القوانين العلمية من الإعراب والبيان لا تفيid تعليمي بوجهه»⁽¹¹⁰⁾ فهذه الأسلوبية القريبة من البنوية وإن كنت لا أريد أن ألبس مذهب ابن خلدون لباس الإصلاحات المعاصرة، وإنما يمكن أن يقرأ على هذا النحو أو ذاك من أنحاء النظم والبناء الذي سماه قالبا كليا، ومثلا، ومنوالا للنسج، ويكتفي أن نسميه مذهب ابن خلدون الأسلوبى النقدى، في النثر والنظم، لا نجد له نظيرا في النقد العربي القديم بهذا الوضوح، وعلى هذا النحو من الدقة والذوق والتحليل إذا استثنينا عبد القاهر الجرجاني، وهو في الوقت نفسه، يشير إلى أن هذه

القوالب كما تكون في الشعر «بالقطع الموزونة، والقوافي المقيدة، واستقلال الكلام في كل قطعة»⁽¹¹¹⁾ وهو وحدة البيت، يكون أيضاً في النثر «بالموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد يقيدوه بالأسجاع، وقد يرسلونه»⁽¹¹²⁾.

ولم يعقل ابن خلدون عن طريقة اكتساب هذه الأساليب، فهي لا تحصل إلا لمن حفظ من كلام العرب نظماً ونثراً ومارس ذلك ممارسة، وارتاض بها ارتياضاً «حتى يتجرد له في ذهنه من القوالب المعينة المشخصة، قالب كلي مطلق، يحذو حذوه في التأليف، كما يحذر البناء على القالب، والنساج على المنوال»⁽¹¹³⁾ ويسمى ذلك «فن تأليف الكلام» ويفرده كما قلنا عن نظر النحاة والبيانيين والعروضيين، وإن كانت قوانين هذه العلوم شرطاً في تمام ذلك، وغير كافية وحدها بل لا بد من انضمام هذه الصفات كلها، ليحصل نوع من النظر اللطيف على حد تعبيره، في تلك القوالب التي تسمى بالأساليب⁽¹¹⁴⁾، ولا شك في وجود علاقات تربط الأسلوبية هذه بمنظومة العلوم المتداخلة مثل علم اللغة والبلاغة، وأهم مجال للدراسة الأسلوبية إنما هو تحليل خواص اللغة الأدبية وأنساق الصور والمجازات، وتقنيات التعبير، التي تتولد منها الأبنية التصورية الكلية للأعمال الأدبية الرفيعة، وذلك يتجاوز الميزات الجزئية للوصول إلى الطوابع الكلية الخاصة بالأساليب، وهذا ما فعله ابن خلدون عن طريق التجريد من النصوص المشخصة، وهذا ما تقوم به الدراسة الأسلوبية اليوم معتمدة على الطريقة التجريبية والإحصائية وعينات من النصوص قابلة لأن تدرج في جهاز الكمبيوتر⁽¹¹⁵⁾، في نطاق المنهج الأسلوبي، وقد حاول في القرن الماضي الشيخ أمين الخلوي في «فن القول» له، وأحمد الشايب في «الأسلوب» أن يمهداً لهذا الاتجاه، لاستخلاص قوانين الخطاب الأدبي⁽¹¹⁶⁾، لم ينطلق ابن خلدون من ميتافيزيقاً، ومما وراء اللغة، وإنما انطلق من الأدب باعتباره نظاماً ينسجه الأدباء، ويجرؤونه على قوالب أسلوبية، وهذه ميزة التي جعلته ينفذ إلى إدراك الأبنية الكلية لهذا النظام وعلاقتها الداخلية، وترتبط نسيجها في سياق الأعمال

الأدبية لم يركز فيه على السياق التاريخي والاجتماعي، وإنما انصب بحثه على طبيعة المنظوم والمنثور نفسه بالدرجة الأولى، وفكرة الأبنية الكلية في الآثار الأدبية من وجهة نظر النقد الأدبي ذات أهمية في الدراسات الحديثة، وربما كان هذا جوهر البنائية وعلاقة الكلمات فيما بينها، في سياق القول الذي ينتظمها، وهذا أيضاً وثيق الصلة بالنظرية اللغوية، وإن كان ابن خلدون ربط ازدهار الإبداع الأدبي بازدهار الحضارة مع أنه قد ينبع الأدب ويرقى في وضع يسوده الانقسام والاضطراب السياسي والاجتماعي كما وقع في العصر العباسي الثاني، فإن العلاقة بين الأبنية الثقافية والوضع الاجتماعي ليست علاقة مباشرة ولكن تأخذ طريقها ببطء حتى تختبر ويقتضي ذلك مدة ليست بالقصيرة، وهو ما يسميه الماركسيون «بالصور الطويلة»⁽¹¹⁷⁾ وهنا يطرح سؤال : هل أن مقاييس الأدب وأسلوبه مجرد محاكاة للقدماء والنseg على منوالهم ؟

يذهب ابن خلدون مذهب شيخ له، يعيّبون على المتنبي (ت 354 هـ) والمعرّي (ت 449 هـ) عدم نسجهما على الأساليب العربية القديمة⁽¹¹⁸⁾ وذلك ما جعل شعرهما في نظره كلاماً نظرياً «نازلاً عن طبقة الشعر» مستنداً في ذلك إلى «حاكم الذوق» ويؤكد هذه النظرة بأن : «ما كان من الكلام منظوماً، وليس على تلك الأساليب فلا يسمى شعراً، وبهذا الاعتبار كان الكثير من لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعرّي ليس من الشعر في شيء»، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب فيه⁽¹¹⁹⁾.

ويذكر أنه وضع تعريفاً للشعر لم يسبق إليه أحد من المتقدمين، ولم يرتكض تعريف العروضيين، وذهب فيه هذا المذهب المحافظ، ومن شروط الشعر عنده وعند شيوخه أن «تسابق معانيه ألفاظه» ولذلك عاب شيوخه شعر ابن خفاجة (ت 533 هـ) شاعر شرق الأندلس «لكثره معانيه وازدحامها في البيت الواحد»⁽¹²⁰⁾ ولم يرد أن يصرّح بباعث من بواعث الشعر أو الصدق فيه، وهو «العشق» وإنما أشار إليه على استحياء ونسبة إلى غيره وهو الفقيه القاضي المحدث، فقال :

«وربما قالوا إن من بواته العشق، والانتشاء»، ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب «العمدة»⁽¹²¹⁾ ومن بواته هواتف الشعر فيما كتبه : المناظر الجميلة، من مياه وأزهار، وملاد السرور، التي تحصل بالسماع، وكان هو ذاته يستمع إلى الأصوات المطرية في القاهرة، وهو مما يستثير القرحة وينشطها على حد تعبيره.

إلا أننا نجده في كلامه على حفظ الشعر، ونماذج القول من الأدب العربي القديم «الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أشعارهم وأشعارهم» يضيف على هذا «وكلمات المؤلدين أيضا»⁽¹²²⁾ كما نجده يرفع قيمة شعراء الإسلاميين ونشرهم على شعراء الجاهلية، ويعلل ذلك : «بأن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث، التي عجز البشر عن الإتيان بمثلها، لكنها دخلت قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم، وارتقت ملكتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ومن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونشرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقا، من أولئك، وارصف مبني، وأعدل تثقيفا، بما استقادوا من الكلام العالي الطبقة، وتأمل ذلك يشهد لك به نوتك إن كنت من أهل الذوق، والبصر بالبلاغة»⁽¹²³⁾، وهذا الرأي الذي ذهب إليه في هذا المجال النقدي لما عرضه على شيخه أبي القاسم الشريفي قال : «يا فقيه هذا الكلام من حقه أن يكتب بالذهب»⁽¹²⁴⁾ ونظره في هذا السياق نظر إلى الصياغة الفظوية، ورصف المبني وسبكهها، ولم يلتفت فيه إلى المعاني الأخلاقية والروحية العليا التي جاءت في القرآن، وأعطت للنثر والشعر روحانية ونفسا آخر، وذوقا جديدا على خلاف ما كان عليه الشعر الجاهلي من الظاهرة الحسية التي غلبت عليه، كما يقول ابن رشد في تلخيصه لكتاب الشعر لأرسسطو، فهذه الآفاق الجديدة لم يعرها ابن خلدون عنایته، ولذلك كان مذهبـه، مذهبـالألفاظ لا المعاني في النقد الأدبي . «صناعة النظم والنشر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها»⁽¹²⁵⁾، لأن «الذي في اللسان إنما هو الألفاظ، وإنما المعاني في

الضمائر»⁽¹²⁶⁾، ويعتقد كالجاحظ أن المعاني موجودة عند كل أحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، وإنما الذي يحتاج إلى تأليف وصناعة هو العبارات التي هي قوالب للمعنى، ويضرب لذلك مثلاً بالأواني التي يعرف بها الماء، فالماء واحد، والأواني تختلف، فمنها ما هو من الذهب والفضة، ومنها ما هو من الزجاج، والخزف، والصدف، كذلك جودة اللغة، وجمال الاستعمال يختلفان باختلاف جمال القول في بنائه وحبكه، أما المعاني والمقاصد، فهي واحدة في ذاتها، والذي لا قدرة له على هذا البناء والنسج المحكم للألفاظ وأساليبها إذا حاول التعبير عن أغراضه فخانه هذا البناء الجيد إنما هو بمثابة «المُقدّع» الذي يقصد إلى النهوض فتخونه ركابه⁽¹²⁷⁾ فمذهبة مذهب الصورة، والصيغ، لا مذهب عمق المعاني، وجدة الأفكار وإبداعها. مع أنه مفكر متميز.

7 – الذوق

الذوق في تصوره ملكة وجدانية حاصلة بمارسه كلام العرب، في أساليبها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسان الكاتب أو الشاعر ونطقه⁽¹²⁸⁾ وتأليفه، إذا عرض على صاحب الذوق ما يخالف أسلوب اللسان العربي في نظم كلامهم مجّه وأعرض عنه، وربما عجز عن إبداء حجة، كما يفعل أصحاب القوانين النحوية والبيانية، التي أخذوها باستقراء كلام العرب، وهذه الملكة الذوقية الراسخة استغير لها لفظ «الذوق» الذي اصطلاح عليه أصحاب صناعة البيان. والأصل في الذوق أنه موضوع لإدراك الطعوم، ولما كان اللسان محلاً لإدراك الطعوم كما هو محل النطق استغير لهذه الملكة، وهو من جهة أخرى وجداني لساني، كما أن الطعوم محسوسة⁽¹²⁹⁾ له (ماديّة)، ورفض دعوى من يرى أن هذه الملكة الذوقية تكتسب بتعلم القوانين البيانية، ووصف ذلك بأنه «غلط وغالطة»⁽¹³⁰⁾ وإنما يحصل الذوق بالمارسة والاعتياض والتكرّر لكلام

العرب ولئن كان سيبويه وأبو علي الفارسي، والزمخشي عجمًا بالنسب فإنهم عرب بالمربي والمنشأ، فأخذوا من لسان العرب غاية، وما وراعها غاية، «لأنهم أدركوا الملة في عنفوانها، واللغة في شبابها، لم تذهب آثار الملكة منها، ولا من أهل الأمصار، ثم عكفوا على المدارسة والممارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته»⁽¹³¹⁾ نشأوا في أحضان المجتمع الذي سادت فيه العربية نقية ملكتها من سيطرة العجمة، وإفسادها، وهكذا يسير فكر ابن خلدون في الإطار الاجتماعي الحضاري لأهل اللغة السائدة ثقافياً وسياسيًا، وتربوياً، ولذلك بين أن الذوق لا يحصل للمستعربين غالباً، إذا سبقت إليهم ملكة العجمة وأما إذا كان الشخص عجمياً في نسبة، عربياً في مرباه ومنشئه، فإنه لا يعوقه ذلك عن التمكن من اللسان وتذوقه، وليس معنى البلاغة إلا حصول ملكتها في اللسان، ومطابقة الكلام للمعنى، بخواصٍ في نسيج التراكيب، تجعلها تفي هذا المعنى للبلاغة، ولأن الملكة إذا رسمت واستقرت بدت كأنها «طبيعية وجبلية»، ويظن كثير من المغفلين على حد تعبير ابن خلدون أن الصواب في لسان العرب أمر طبيعي وسلبية، وأن «العرب كانت تتنطق بالطبع» والأمر عنده على خلاف ذلك، إنما اللسان «ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت، فظهر في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع»⁽¹³²⁾، وهذا ما يذهب إليه وايسمن⁽¹³³⁾ من أن القدرة على استعمال اللغة ليست حاصلة منذ الولادة إنما يجب أن تكتسب⁽¹³⁴⁾.

أما الذوق من الناحية الجمالية، فإن ابن خلدون يرجعه إلى شكل الإنسان وهيئته شبه البيولوجية وهذا ما يفسر لنا اهتمام ابن خلدون بالقيمة الشكلية في الإنسان، فالانسجام والاتساق والتناسب في الشكل وتوازنه، هو عنصر جمالي في نظر ابن خلدون : «ولما كان أنساب الأشياء إلى الإنسان، وأقربها إلى أن يدرك الكمال في تناسب موضوعها هو شكله الإنساني، كان إدراكه للجمال والحسن في تناسب تخاططيه، وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فطرته، فيليهـ كل إنسان بالحسن المرئي أو المسموع بمقتضى الفطرة، والحسن في

المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة (...) والتناسب فيها هو الذي يوجب لها الحسن⁽¹³⁵⁾ وكذلك الحروف وعدم تناقضها في تأليف الكلام، والنغمات في تأليف الألحان، وفي «الموازين الشعرية، وتوقيع الرقص»⁽¹³⁶⁾، وما يتکفل به أهل الموسيقى من التلحين، وخاصة المطبوعين منهم، ويلاحظ ابن خلدون وخاصة في مصر أن كثيراً من قراء القرآن بهذه المثابة «يقرأون القرآن، فيجيرون في تلحين أصواتهم، كأنها المزامير، فيطربون بحسن مساقهم، وتناسب نغماتهم»⁽¹³⁷⁾ وتعرض لمذهب مالك في إنكار التلحين في القرآن، وإجازة الشافعي لها، ولا يقصد بذلك التلحين الموسيقي الصناعي، فلا خلاف في منعه، لأن صناعة الغناء مبaitة للقرآن، فهي محظورة عند الفقهاء جميعاً، وإنما أداء القرآن تلاوة لا ينبغي أن يتحول إلى تلحين موسيقي صناعي، ومن التناسب، التناسب في الشعر وأبياته وأجزائه ومقاطعه وحركات وسكناته في حروفه، وهو قطرة من بحر تناسب الأصوات التي حددت قوانينها كتب الموسيقى والترنم بالشعر عند العرب، وغناؤه، بنغمات مناسبة يسمونه «سناداً» كما وضحته ابن رشيق في العمدة، والخفيف منه يرقص عليه بالدف والمزمار، ويسمونه «الهزج» وهو من التلحين البسيطة⁽¹³⁸⁾ ولما دخل المغنوون من الفرس والروم بلاد الحجاز غنووا بالآلات، وسمع العرب ذلك فلحنوا عليها أشعارهم. وانتقل ذلك إلى العراق والأندلس عن طريق زرياب الموصلي، وخاصة اشبيلية ومنها إلى العدوة، إفريقية والمغرب⁽¹³⁹⁾ كما فعل ابن خلدون القول في ذلك في الفصل الخامس من مقدمته، وهو : «في صناعة الغناء»، وذكر فيه أصناف الآلات في المغرب بأسمائها ووظائفها كالشبيبة والزلامي، والبوق، وألات الأوتار كالرباب والبربيط والقانون⁽¹⁴⁰⁾.

ويحدث من التناسب ملامعة للنفس فتلتذّ بذلك سواء في المرئيات أو في المسموعات . «وأما المرئيات والمسموعات فالملازم فيها تناسب الأوضاع في أشكالها وكيفياتها، فهو أنساب عند النفس، وأشدّ ملامعة لها، فإذا كان المرئي

متناسباً في أشكاله وتخاططيه التي له بحسب مادته، بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك، كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة فتلذت بإدراك ملائمها⁽¹⁴¹⁾، ولهذا تجد العاشقين يرومون امتزاج أرواحهم بروح محبوبهم، وترغب أن تمتزج بما رأت فيه هذا الكمال من التناسب وتتحدد به، ونسب ابن خلدون إلى الحكماء أن كل ما سوى الإنسان من الموجودات إذا تأمله وجده بين وجوده وجودها اتحاداً، ويشهد بذلك اتحادهما في مبدأ الكون، وكأنه يريد القول بوحدة الوجود، والتناسب بين الموجودات تناسب الأنعام والعدد كما هو الأمر في فلسفة الفيثاغوريين : «العالم عدد ونغم».

ولعله استمد هذا من قراءته لرسائل إخوان الصفاء⁽¹⁴²⁾ وفكرة التناسب وسمتها الجمالية تجدها عند كثير من المفكرين مثل أبي حامد الغزالى، وابن حزم وغيرهما. وكان لما نقل من محاورة المأدبة لأفلاطون أثرها كذلك، في أن الحب اتصال بين الأرواح لتشاكلها وتناسبها، والربط بين الحب وحركات النجوم، وما ورد في كتاب الزهرة لأبي بكر محمد بن داود الأصبhani (ت 297 هـ) من القول بالمناسبة القديمة وأن كل نصف يميل إلى نصفه من الأرواح والأجساد فيما نقله عن بعض المتألفسين، وما نقله ابن حزم عنه من مناسبة قوى الأرواح في عالمها العلوي، ولا شك أن هذا صدى لمحاورة المأدبة، وإخوان الصفاء في أن الله هو المعشوق الأول الذي تشთاق إليه كل الموجودات، وكذلك ما انتهى إليه ابن سينا (ت 428 هـ) من فكرة الاتحاد⁽¹⁴³⁾.

وبين ابن خلدون أن الغناء كان في الصدر الأول جزءاً من أجزاء فنّ الشعر، وتابعوا له «إذ الغناء إنما هو تلحينه، وكان الفضلاء من الكتاب في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم لتحسين أساليب العرب، ولم يكن انتقاله قادحاً في العدالة والمروعة، كما كان سلف أهل الحجاز بالمدينة وهم الحجة على من

سواهم يأخذون بذلك. وكتاب أبي الفرج الأصفهاني **بني على الغناء**، وعلى مائة صوت اختارها المغنون، ووصفه بأنه ديوان العرب، وجامع أشتات المحاسن، والغاية التي يسمو إليها الأديب، ولا يعدله كتاب فيما يعلمه ابن خلدون⁽¹⁴⁴⁾، والشعر الجاهلي إنما هو شعر غنائي في أساسه، وفي ذاتيته⁽¹⁴⁵⁾، وكان الأعشى يوقع على آلة المعروفة باسم الصنج، ولذلك سمي بصنّاجة العرب، ومن شعر حسان بن ثابت :

تغنَّ بالشعر إِمَّا كُنْتَ قَائِلَهُ
إِنَّ الْغَنَاءَ لِهُذَا الشِّعْرِ مُضِمَّنٌ
فِيمَا أُورَدَهُ أَبْنَ رَشِيقٍ⁽¹⁴⁶⁾، الَّذِي اعْتَدَ عَلَيْهِ أَبْنَ خَلْدُونَ فِيمَا كَتَبَهُ عَنِ
الشِّعْرِ وَنَقْدِهِ.

وفصل ابن خلدون القول في الشعر، وأنه «كلام يفصل قطعاً قطعاً، متساوية الوزن، متحدة في الحرف الآخر من كل قطعة»⁽¹⁴⁷⁾، وتتكلم عن وحدة البيت، والروي والقافية، وأنه يخرج فيه الشاعر من فن إلى فن، ومن غرض إلى آخر، ويصفه بأنه «غريب النزعة، عزيز المنحى»⁽¹⁴⁸⁾، وأنه شريف عند العرب فهو ديوانهم في علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم، ومرجع حكمهم، استحكمت ملكته فيهم، ولصعوبته كان محكماً للقراء في جودة أساليبه، وشحد الأفكار في تنزيل الكلام في قوله وتراثه⁽¹⁴⁹⁾ وهو مصدر اللغة ومرجعها، وحجة فيما أشكل فيها من غريب لفظ في الكتاب أو حديث شريف⁽¹⁵⁰⁾ والشعراء أمراء الكلام، والعروض فيه إنما هو إيقاع، ولا فرق بين صناعة العروض، وصناعة الإيقاع، بيد أن صناعة الإيقاع تستند إلى تقسيم الزمان بالنغم، وصناعة العروض إلى تقسيم للزمان بالحروف المسموعة بالأصوات⁽¹⁵¹⁾ إلا أن ابن خلدون نقد الشعر الذي أصبح مدحاً لأمراء العجم طلباً لمعروفهم، وبذلك أصبح الشعر غالباً إنما هو كذب واستجداً، ولذلك أنف منه أهل الهمة والمراتب من متأخري الشعراء، وتغير وضعه، وأضحى تعاطيه هجنة، ومذمة لأهل

المناصب العالمية، وهذا ما كان يفعله في رأيه حبيب والبحتري، والمتنبي وابن هاني، ومن جاء بعدهم⁽¹⁵²⁾.

وتعرض ابن خلدون لعلم البيان من علوم اللسان، وبينَ أنه حادث في الملة بعد علمي النحو واللغة، وكونه من علوم اللسان يرجع إلى أنه يتعلق بالألفاظ وما تفيده من الدلالة على المعاني، والأمور التي تكتنف الواقع الخارجية والداخلية التي تدل على أحوال المخاطبين والقائلين، وما يقتضيه حال الفعل⁽¹⁵³⁾. من الدلالات الزائدة على دلالات الألفاظ المفردة والمركبة لأنها «هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كل بحسب ما يقتضيه مقامه»⁽¹⁵⁴⁾. وذكر أقسامه من البلاغة أو المعاني والبيان والبيع، وإن كان أطلق عليه علم البيان عند المحدثين، لأنَّه أول ما تكلم فيه الأقدمون، وأشار إلى تاريخه من نشأته إلى عصره، من جعفر بن يحيى، والجاحظ (ت 255 هـ) وقدامه، والسكاكى (ت 626 هـ) والقزويني (ت 739 هـ)، وما ألف كل واحد منهم من تأليف مشهورة.

إلا أنه يرى أن المشارقة أقوم على هذا الفن من المغاربة، ويفسر ذلك بأنَّ هذا العلم كمالي من بين العلوم اللسانية، وهو من الصناعات الكمالية وهي تختص بوفر العمran، والشرق أوفر عمراناً من المغرب، وأكثر حضارة فيما يقول، كما عللَه بتعليق آخر هو شدة عناية المداركة بتفسير الزمخشري، وهو القمة في البيان وأسراره، وأصل هذا الفن ومصدره، وبينَ أنَّ أهل المغرب اختصوا بعلم البيع نوعاً فيهم، وفرعوا، وبوبيوا، وأحصوا، ذلك من لسان العرب، دفعهم إلى ذلك ولو عهم بزينة اللفظ وسهولة مأخذ البيع، وتجافوا عن البلاغة والبيان لغموض معانيها ودقة الأنوار فيها، ومن ألف فيه ابن رشيق في كتابه «العمدة»، وقلَّده كثير من أهل افريقية والأندلس، ونحووا منحاه في هذا الفن. وبينَ أن ثمرة فن البيان هي فهم الإعجاز في القرآن، وبالتمكن منه يدرك صاحب الذوق

ولهذا سميت السبع المثاني، ودعا إلى مقارنة رأيه بآراء المفسرين في معنى المثاني ليتبين رجحان رأيه⁽¹⁶¹⁾، في أن القرآن كله مثاني، ولا يختص هذا المعنى بآيات الفاتحة السبع، وضرب لذلك أمثلة من القرآن تتوافر فيها ضروب من التحسينيات البديعية، مثل «وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى، وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّ» (الأياتان 1-2، من سورة الليل)، «فَمَمَّا مَنْ أَعْطَى، وَأَتَقَى، وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَأَسْتَغْنَى وَكَذَبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَى» (الآيات 5-10 من السورة نفسها) وما في ذلك من الفواصل والتقسيم والتقابل بين الآيات الثلاثة الأولى، والآيات الثلاثة الثانية⁽¹⁶²⁾، ومثل «فَمَمَّا مَنْ طَغَى وَأَثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى، وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (الآيات 37-41 من سورة النازعات)، وما فيها من التقابل، كما يبدو المحسن البديعي الجناس في قوله تعالى : «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (الآيات 103-104 من سورة الكهف)، لا تكاد تخلو سورة من هذه الألوان الإيقاعية التي يعبر عنها بالفواصل، وقد أبدع سيد قطب رحمة الله في بيان التصوير الفني في القرآن، وفي عرضه لمشاهد القيامة. وكان طه حسين أخذ من ابن خلدون القول بأن القرآن ليس شعرا ولا نثرا فيما يبدو، ولما كتب ذلك كان زكي مبارك فيما يقول يظنه هازلا، وهو مقيم في باريس، فلما عاد إلى مصر وجده مصرًا على ذلك، فعجب من أمر هذه البدعة التي ابتدعها طه حسين، وما كان له أن يعجب، لو أنه اطلع على ابن خلدون وابتداعه لهذا الرأي.

- الملكة

عني ابن خلدون بفكرة «الملكة» في مقدمته باعتبارها عنصرا نفسيا راسخا ووجودانا متمكننا في نفس الإنسان يدل على امتلاكه لعلم من العلوم، فهي ملكات

متنوعة، منها الملكة الشعرية، وملكة الكتابة، وملكة العلمية، والفقهية، والصوفية الربانية، فالملكة الشعرية تنشأ من حفظ الشعر والتمكن من إيقاعه وموسيقاه وأسلوبه، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بممارسة العلم، والأنظار والأبحاث، والفقهية بمزاولة الفقه وتنظيم المسائل وتخريج الفروع على الأصول وابتئالها عليها، والصوفية الربانية بالعبادة والأذكار والخلوة وتعطيل الحواس حتى يرجع الصوفي إلى حسه الباطن وينقلب ريانا⁽¹⁶³⁾.

وتحصل الملكة بتكرار الأفعال التي يراد التمكن من ناصيتها، فتكتسب النفس من هذا التكرار صفة، وبمضي التكرار والتعمود عليه يحصل لها حال، وهي صفة غير راسخة، وبزيادة التكرار تصبح هذه الحال صفة راسخة، وهذه الصفة الراسخة هي الملكة⁽¹⁶⁴⁾، وما يسميه عامّة الناس طبعاً، ويقولون إن اللغة للعرب بالطبع، ليس إلا هذه «الملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم»⁽¹⁶⁵⁾ وما الطّبع في تصورهم إلا وهم لأنّ الأفعال الاختيارية لا يكون شيء منها بالطبع، وإنما يقع بالمران والارتياض حتى يصير ذلك ملكة راسخة، فيظنّها الناس طبيعة وفطرة، فالقول بأنّ العرب كانت تُعرب، وتتنطق بالطبع وهم لا حقيقة له⁽¹⁶⁶⁾، وهذا صارت الألسن تتنقل من جيل إلى جيل بتعلمها واكتسابها منذ الطفولة⁽¹⁶⁷⁾. فالألسن كلها عند ابن خلدون ملكات في اللسان يعبر بها عن المعاني، وتتوقف جودتها، وتصورها على رسوخها وتمامها أو نقصانها وعدم تمكنها. وليس هذه الملكة اللغوية البلاغية بالنظر إلى مفردات اللغة، وإنما بالنظر إلى التراكيب، تراكيب الألفاظ للتعبير بها عن المعاني المقصودة وجودة التأليف الذي يراعي فيه مقتضى الحال، وبذلك يبلغ المتكلم الغاية من توصيل مقصوده للمخاطبين، وليس البلاغة إلا هذا التركيب وما يكتتبه من مقامات وأحوال⁽¹⁶⁸⁾.

وتكون جودة الملكة بجودة المحفوظ من الشعر والنثر، وأخذه عن الطبقة العالية من الشعراء، والمحفوظ من أشعار العرب الإسلاميين أو شعر ابن تمام

أو العتّابي، أو الشريف الرضي أو رسائل سهل بن هارون وابن المقفع وهذا أجود وأعلى مقاما في البيان من حفظ أشعار المتأخرین كشعر ابن النبیه أو ترسیل العماد الأصفهانی، لنزول طبقة هؤلاء عن أولئک⁽¹⁶⁹⁾، ولیست تحصل الملكة بمعرفة القوانین العلمیة، من صناعة العربیة وصناعة البيان وإنما بالتفطن لخواص تراکیب الشعر والنشر، والتمکن من قوالبه، فهذه القوانین تفید علما، ولا تکسب ملكة وذوقا، ويظهر ذلك للبصیر الناقد⁽¹⁷⁰⁾. لهذا كان أهل العلم من الفقهاء والنحاة والمتكلمين قاصرين في البيان، بسبب سبق حفظهم القوانین العلمیة، والعبارات الفقهیة التي فقدت أسلوب البلاغة وخصائصها ومنهم ابن خلدون نفسه الذي اعترف بقصوره في الشعر لما كان من سبق محفوظه من الشاطبیة وغيرها من متون العلوم كالنحو والفقه. وعندما أنشد ابن خلدون لابن رضوان هذا البيت ولم يذكر قائله :

لم أدر حين وقفت بالأطلال ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال على البديهة : هذا شعر فقيه، فسأل ابن خلدون كيف عرفت ذلك ؟ أجاب من قوله : ما الفرق ؟ إذ هي عبارة من عبارات الفقهاء وليس من أساليب کلام العرب، فقال له : ابن خلدون لله أبوك : إنه ابن النحوی، وهو يوسف بن محمد (ت 513 هـ). وهذا اللون من النقد قائم على الذوق، والملكة الراسخة، التي ما انفك ابن خلدون من الإشارة إليها في حديثه عن اللسان العربي في استقامته بالحفظ على مضريته ونقائصها، وفساده باستيلاء العجمة عليه وكثرة تأثيرها فيه.

الهوامش

- (1) «تعلمت صناعة العربية على والدي»، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، طبعة ثانية بمناسبة الاحتفال بالمئوية السادسة لابن خلدون، تقديم عبادة كحيلة، الهيئة العامة للقصور الثقافية، القاهرة، 2006، ص 14.
- (2) المصدر نفسه، ص 15-14.
- (3) المصدر نفسه، ص 17.
- (4) المصدر نفسه، ص 17 وله شرح على قصيدة البردة.
- (5) المصدر نفسه هو الذي أشار عليه بحفظ الشعر.
- (6) مقدمة تحقيق الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ج 3، ص 249.
- (7) ابن تعري بردي، «المنهل الصافي»، نقلًا عن عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ص 289.
- (8) «المقدمة»، ج 3، ص 299.
- (9) «التعريف»، ص 48.
- (10) المصدر نفسه، ص 48، مطلعها دار الهوى نجد وساكنها أقصى أمانٍ النفس من نجد «المقدمة»، ج 3، ص 233 وأنه «كان المقدم في البصر باللسان لعبيده».
- (11) «المقدمة»، ج 3، ص 295.
- (12) «رفع الحجب المستورّة عن محاسن المقصورة».
- (13) «التعريف»، ص 61.
- (14) «التعريف»، ص 41.
- (15) المصدر نفسه، ص 22-23، «المقدمة»، ج 3، ص 293 «صحبنا الفاضل».
- (16) المصدر نفسه، ص 70.
- (17) المصدر نفسه، ص 70.
- (18) المصدر نفسه، وذلك سنة 762 هـ - نظم قصيدة في المولد النبوى أمام السلطان أبي سالم مطلعها أسرفنا في هجرى وفي تعديبي وأطلن موقف عبرتى ونحبي

- (19) «المقدمة»، ج 3، ص 294.
- (20) المصدر نفسه، ج 3، ص 294.
- (21) «التعريف»، ص 20.
- (22) بدوي، «مؤلفات ابن خلدون»، ص 284، و من تلامذته الأوفقاء.
- (23) في كتابه «إنباء الغمر ببناء العمر»، نقلًا عن بدوي «مؤلفات ابن خلدون»، ص 285، قال فيه «كان لسنا فصيحاً بل يغا حسن الترسيل، وسط النظم».
- (24) نقلًا عن بدوي «مؤلفات ابن خلدون»، ص 27.
- (25) المصدر نفسه، ص 273.
- (26) المصدر نفسه، ص 298.
- (27) ابن الأثير، «المثل السائرة»، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مصر، 1358هـ/1939ج، 1، ص 311.
- (28) حازم القرطاجني، «منهاج البلاغة وسراج الأدباء»، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص 118 (المقدمة).
- (29) المصدر نفسه، ص 9.
- (30) «بلاغة أرسطو بين العرب واليونان»، القاهرة (د.ت.).
- (31) «نقد الشعر عند العرب»، دمشق 1956.
- (32) حازم القرطاجني، ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، القاهرة، (د.ت) 1961، ص 6.
- (33) «المقدمة»، ج 3، ص 94.
- (34) المصدر نفسه، ج 3، ص 94.
- (35) محمود أمين العالم «الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر»، ضمن الفلسفة العربية المعاصرة، بحوث المؤتمر الفلسفى العربي الثاني، نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، 1988، ص 72.
- (36) «المقدمة»، ج 3 ص 326.
- (37) المصدر نفسه، ج 3، ص 236، وسيأتي في كلامه عن الإعراب ما يتناقض مع هذا الرأى، وأن الإعراب يمكن أن يستغني عنه بالقرائن الأخرى التي تكتف الكلام.
- (38) حسن ظاظا، «السان والإنسان، مدخل إلى معرفة اللغة»، دار المعارف، القاهرة، 1971ص 10.
- (39) المصدر نفسه، ج 3، ص 238.
- (40) المصدر نفسه، ج 3، ص 237.
- (41) المصدر نفسه، ج 3، ص 230.

- (42) المصدر نفسه، ج 3، ص 230.
- (43) كوفي الدار، بصرى المنشأ واسمها ظالم بن عمرو، أما من وضع الصرف فهو معاذ بن مسلم البراء نسبة إلى بيع الثياب الهرامية.
- (44) المصدر نفسه، ج 3، ص 239.
- (45) المصدر نفسه، ج 3، ص 239.
- (46) المصدر نفسه، ج 3، ص 238-239.
- (47) المصدر نفسه، ج 3، ص 212.
- (48) المصدر نفسه، ج 3، ص 261.
- (49) المصدر نفسه، ج 3، ص 262.
- (50) المصدر نفسه، ج 3، ص 262.
- (51) المصدر نفسه، ج 3، ص 262.
- (52) المصدر نفسه، ج 3، ص 219.
- (53) الصاحبى فى «فقه اللغة وسzen العرب فى كلامها»، تحقيق مصطفى الشويفى مؤسسة بدران للطباعة والنشر بيروت 1383هـ/1964م، ص 190-191، يقول أيضاً «من العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب الإعراب الذى هو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ، وبه يعرف الخبر الذى هو أصل الكلام ولو لاه ما ميز فاعل من مفعول ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام»، ص 77.
- (54) المصدر نفسه، ص 77.
- (55) المصدر نفسه، ص 72.
- (56) «المقدمة»، ج 3، ص 305.
- (57) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.
- (58) المصدر نفسه، ج 3، ص 30.
- (59) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.
- (60) المصدر نفسه، ج 3، ص 304.
- (61) المصدر نفسه، ج 3، ص 257.
- (62) المصدر نفسه، ج 3، ص 254. في نسخ أخرى مجاناً أي عبثاً.
- (63) المصدر نفسه، ج 3، ص 253.
- (64) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

- (65) «أما أفريقية والمغرب فخلط فيها العرب البربرة من العجم لوفر عمرانها بهم، ولم يك يخلو عنها مصر، ولا جيل فغلبت العجمة على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة والعجمة فيها أغلب»، المصدر نفسه، ج 3، ص 257-258.
- (66) «وكذلك المشرق لما غلب العرب على أمهه من فارس والترك فخلطوهن وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفالحين والسيبي الذين اتخذوهم خولاً ودبابات، وأنصاراً ومرأضع»، المصدر نفسه، ج 3، ص 258.
- (67) المصدر نفسه، ج 3، ص 257، «واعلم أن ملكة اللسان المصري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجيل كلهن مغايرة للغة مصر التي نزل بها القرآن وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها».
- (68) المصدر نفسه، ج 3، ص 257.
- (69) المصدر نفسه، ج 3، ص 258.
- (70) المصدر نفسه، ج 3، ص 303.
- (71) المصدر نفسه، ج 3، ص 303.
- (72) المصدر نفسه، ج 3، ص 304.
- (73) المصدر نفسه، ج 3، ص 304.
- (74) المصدر نفسه، ج 4، ص 1354، من تحقيق عبد الواحد وافي.
- (75) إبراهيم السامرائي، «دراسات في اللغة»، بغداد 1961، ص 199.
- (76) حسن ظاظا، «اللسان والانسان»، مدخل إلى معرفة اللغة، دار المعارف، مصر 1971، ص 117.
- (77) البيت لأبي النجم في رواية الجوهرى، ونسبت هذه اللغة إلى خثعم وهمدان، وزبيد، وانشد الجوهرى قبله واهأ لريأ ثم واهأ واهأ هي الفنى لو أتنا ننانها
ياليت عيناما لنا وفاما بشمن ترضي به أباها
- (78) المصدر نفسه، ص 118.
- (79) خرج الرضي في شرح الكافية الحاحبية، بيت الفرزدق على قاعدة تجويز المخالفة في الإعراب إذا عرف المراد، انظر عبد السلام السلطاني، شرح شواهد الأشموني، تونس 1347 هـ، ج 1، ص 12.
- (80) وهذا يستملح من الجواري خاصة فيما يرى النقاد.
- (81) «المقدمة»، ج 3، ص 236.
- (82) المصدر نفسه، ج 3، ص 282.
- (83) المصدر نفسه، ج 3، ص 253.
- (84) المصدر نفسه، ج 3، ص 268-269.
- (85) المصدر نفسه، ج 3، ص 269. استشهد بقصور أهل افريقية في النثر أيضاً بما نقله ابن الرقيق أن أحد كتاب القيروان كتب إلى صديقه له (يا أخي، ومن لا عدمت فقده، أعلمني أبو سعيد كلما أتاك كنت ذكرت أتك تكون مع الزيت تأتي ...) «المقدمة»، ج 3، ص 268.

- .269. (86) المصدر نفسه، ج 3، ص .269.
- .270. (87) المصدر نفسه، ج 3، ص .270.
- (88) المصدر نفسه، ج 2، ص 351، «إن سند العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب كلهما باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه، فلما خربت القิروان وقرطبة انقطع التعليم عن المغرب إلا قليلا في دولة الموحدين».
- .222. (89) المصدر نفسه، ج 3، ص .222.
- .221. (90) المصدر نفسه، ج 3، ص .221.
- .257. (91) المصدر نفسه، ج، ص .257.
- .252. (92) المصدر نفسه، ج 3، ص .252.
- .241. (93) المصدر نفسه، ج 2، ص .241.
- (94) Logos وتعني الكلام، والقانون ومعاني أخرى.
- .239. (95) المصدر نفسه، ج 3، ص .239.
- .400. (96) وقيل توفي سنة 392 أو 400.
- .241. (97) المصدر نفسه، ج 3، ص .241.
- .47. (98) الصاحبي في «فقه اللغة»، ص .47.
- .48. (99) المصدر نفسه، ص .48.
- .242. (100) «المقدمة»، ج 3، ص .242.
- .242. (101) المصدر نفسه، ج 3، ص .242.
- .242. (102) المصدر نفسه، ج 3، ص .242.
- .243. (103) المصدر نفسه، ج 3، ص .243.
- (104) يرى أحمد بن فارس أن اللغة تؤخذ اعتمادا وسماعا كالصبي العربي يسمع أبيوه وغيرهما، كما تؤخذ تلقنا من مُلْقِنٍ، وتؤخذ سمعات من الرواة الثقات وذوي الصدق والأمانة ويُتقى المظنون. الصاحبي، ص .62.
- .67. (105) الصاحبي، ص .67.
- (106) وألف في ذلك أيضاً أحمد بن فارس كتاب «الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها».
- .279. (107) المصدر نفسه، ج 3، ص .279.
- .279. (108) المصدر نفسه، ج 3، ص .279.
- .282-283. (109) المصدر نفسه، ج 3، ص .282-283.

- (110) المصدر نفسه، ج 3، ص 283.
- (111) المصدر نفسه، ج 3، ص 283.
- (112) المصدر نفسه، ج 3، ص 283.
- (113) المصدر نفسه، ج 3، ص 283.
- (114) المصدر نفسه، ج 3، ص 283.
- (115) صلاح فضل، «مناهج النقد المعاصر»، افريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص 90.
- (116) كتب في هذا المجال بعد ذلك عبد السلام المسدي «الأسلوب والأسلوبية»، وصلاح فضل «علم الأسلوب»، وشكري عياد «اتجاهات البحث الأسلوبي»، وحميد الحمداني «أسلوب الرواية»، ومحمد الهادي الطرابلسي «الشوقيات» دراسة أسلوبية.
- (117) صلاح فضل المرجع السابق، ص 40.
- (118) «المقدمة»، حد 3، ص 286.
- (119) المصدر نفسه، ج 3، ص 287.
- (120) المصدر نفسه، ج 3، ص 286.
- (121) المصدر نفسه، ج 3، ص 286، يبدو أنه اعتمد في هذه الشروط على كتاب «العمدة» لابن رشيق ويصفه بأنه «الكتاب الذي تفرد بهذه الصناعة (صناعة النقد للشعر) وأعطي حقها، ولم يكتب أحد فيها قبله ولا بعده»، «وبالجملة بهذه الصناعة وتعلمتها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق، وقد ذكرنا منها ما حضرنا حسب الجهد، ومن أراد استيعاب ذلك فعليه بذلك الكتاب، ففيه البغية من ذلك»، ص 287.
- المصدر نفسه، ج 3، ص 259.
- (122) المصدر نفسه، ج 3، ص 259.
- (123) المصدر نفسه، ج 3، ص 295.
- (124) المصدر نفسه، ج 3، ص 295.
- (125) المصدر نفسه، ج 3، ص 290-291.
- (126) المصدر نفسه، ج 3، ص 290.
- (127) المصدر نفسه، ج 3، ص 291.
- (128) المصدر نفسه، ج 3، ص 265.
- (129) المصدر نفسه، ج 3، ص 266.
- (130) المصدر نفسه، ج 3، ص 267.
- (131) المصدر نفسه، ج 3، ص 266.

- .264) المصدر نفسه، ج 3، ص 132.
- 133) Waismann.
- 134)"The ability to use language is not present from birth., it has to be acquired" In The principles of linguistic philosophy, The macmillan Pres LTD, London,1971,P 94 .327-326) المصدر نفسه، ج 2، ص 135.
- .327) المصدر نفسه، ج 2، ص 136.
- .327) المصدر نفسه، ج 2، ص 137.
- .329) المصدر نفسه، ج 2، ص 138.
- .331) المصدر نفسه، ج 2، ص 139.
- .324-325) المصدر نفسه، ج 2، ص 140.
- .326) المصدر نفسه، ج 2، ص 141.
- .279-280) ط. بيروت 1957، ج 3، ص 142.
- .18) ابن سينا، «رسالة في ماهية العشق»، تحقيق أحمد أنش، استنبول، 1953، ص 143.
- .249) «المقدمة»، ج 3، ص 144.
- .145) ومن شعر الأعشى في معلقته
ومستجيبٍ تحال الصنْجَ إذا ترجع فيه القيمةُ الفُخْلُ
- .241) «العدمة» ط. أمين هندية، ج 2، ص 146.
- .277) «المقدمة»، ج 3، ص 147.
- .277) المصدر نفسه، ج 3، ص 148.
- .278-279) المصدر نفسه، ج 3، ص 149.
- .275) أحمد بن فارس، المرجع السابق، ص 150.
- .274) المرجع نفسه، ص 151.
- .1314) المصدر نفسه، تحقيق عبد الواحد وافي، ج 4، ص 152.
- .244) المصدر نفسه، ج 3، ص 153.
- .245) المصدر نفسه، ج 3، ص 154.
- .208) المصدر نفسه، ج 3، ص 155.
- .272) المصدر نفسه، ج 3، ص 156.
- .399) المصدر نفسه، ج 3، ص 157.

- 158) المصدر نفسه، ج 3، ص 300.
- 159) المصدر نفسه، ج 3، ص 297.
- 160) مثاني مفاعل حمع المثنى، وهو مشتق من الشتيبة بضم الثاني إلى الأول ويذكر ذلك (ابن عاشور، التحرير والتنوير ج 1، ص 133). ومعنى متشابه هنا متشابهة، متماثلة أجزاؤه، في فصاحة ألفاظها، وشرف معانيها، فهي متكافئة في الحسن والشرف فيما يقول ابن عاشور رحمة الله.
- 161) «المقدمة»، ج 3، ص 273.
- 162) «المقدمة»، تحقيق عبد الواحد، ج 4، ص 1309، الهامشان 1791، 1793.
- 163) المصدر نفسه، ج 3، ص 293.
- 164) المصدر نفسه، ج 3، ص 250.
- 165) المصدر نفسه، ج 3، ص 251.
- 166) المصدر نفسه، ج 3، ص 206.
- 167) المصدر نفسه، ج 3، ص 251.
- 168) المصدر نفسه، ج 3، ص 250.
- 169) المصدر نفسه، ج 3، ص 292.
- 170) المصدر نفسه، ج 3، ص 292.

حركة الصلاح في عهد ابن خلدون : ابن عاشر نموذجاً⁽¹⁾

عبد السلام الشدادي

جعل ابن خلدون من الدين محوراً جوهرياً لنظريته للحضارة والنظام الإنساني بصفة عامة كما يتجلّى ذلك بوضوح عند تصفّح «المقدمة». أولاًً يخصّص للمسألة الدينية المقدمة السادسة من الفصل الأول. في هذا النص يبحث في الدين كشرع منزل، وفي ذات الوقت يستعرض جميع أشكال الصلات مع الغيب، ويفسّرها بطريقة فلسفية، وكلامية، وسوسيولوجية، ونفسية اجتماعية. وهدفه هنا عرض نظرية شاملة لنماذج الصلات بما فوق الطبيعة، مع محاولة شرح أساسها الميتافيزيقية (مكان الإنسان في الكون) والنفسانية (أنواع النفس وأنشطتها)، وعرض الأشكال التي تتجلّى فيها في المجتمعات البشرية (الكهانة، السحر، الشعوذة، الإخبار بالمستقبل، الولاية، الرؤيا، وغير ذلك).

ثم يتعرّض للمسألة الدينية في ثلاثة أماكن أخرى من «المقدمة».

- 1) في الفصل الثاني الذي يعالج الأصل القبلي للملك.
- 2) في الفصل الثالث الذي يتطرق فيه إلى تشكيل الدولة والنظم السياسية.
- 3) وأخيراً في الفصل السادس الذي يعالج العلوم والإنتاج الفكري.

في هذه المداخلة، ساكتفي بالتأكيد على الأهمية التي يوليه ابن خلدون إلى المسألة الدينية في نشاط المجتمع والنظم السياسية. وينظر ابن خلدون إلى الدين على الصعيد الاجتماعي كشكل أساسي للتضامن، وهو ما يسميه «الاجتماع الديني»، ذلك التضامن الذي يتم العصبية القبلية دون أن يحل محلها بصفة كاملة. وفي الواقع، يذهب ابن خلدون إلى القول إن هذا الشكل من التضامن الديني يوحده يجعل من الإمكان تأسيس الدول العامة الكبرى، وذلك بجمع قلوب الناس حول أهداف ومُثُلٍ عليا تفوق المصالح الضيقية للجماعات والأفراد.

ويرى ابن خلدون أنه من الممكن أن توجد مجتمعات ذات نظم سياسية لا تتبني على شرع إلهي. واستناداً إلى الشواهد التاريخية، يبين أن النبوة ليست ضرورية، بما أنها نلاحظ أنه كانت دائماً ولا تزال توجد مجتمعات تعيش بدون نبوة. لكن ابن خلدون، من جهة أخرى، يعتقد أن الشرع الديني الإلهي يوحده يعطي للإنسان قاعدة مثبتة لتجاوز انشقاقاته وأنانيته الطبيعية، ويمده بأساس شرعي عادل ومستدام. إلا أن ذلك ليس إلا مثلاً أعلى، لأن ما نراه غالباً، سواء في المجتمعات الإسلامية أو غير الإسلامية، هو سيطرة النظم السياسية التي لا تعتبر سوى مصلحة الحاكم وإدارته. ولا تزيد الأنظمة الإسلامية على ذلك أكثر من أنها تحاول التوفيق بين مصالح الحاكم التي تتجلّ في الواقع الاجتماعي، والمصالح العامة التي تجد في الدين أمتن أساس لها. يقول ابن خلدون في هذا الباب :

الوجه الثاني أن تراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وأداب حلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة العصبية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في أدابهم والملوك في سيرهم⁽²⁾.

هذا التصور لدور الدين وضرورة التوفيق بين متطلبات الشرع والحياة الاجتماعية والسياسية كان متجلداً في الواقع التاريخي المغاربي، وخصوصاً في المغرب الأقصى، حيث قضى ابن خلدون حوالي عشرة سنوات، أولاً فيما بين 1353 و1361، ومن بعد ذلك فيما بين 1372 و1374. وكان المغرب المريني، بعد أن سئم من النقاشات النظرية لفترات السابقة، قد التحول حول المالكية. متخذًا موقفاً معتدلاً وشرعياً سواء في علم الكلام أو في الفقه. ومن جهة أخرى، تمّ اندماج الصوفية رسمياً في الحياة الدينية بدخولها في سلك التعليم العالي وبانتشارها من خلال طرق متعددة في المدن والبوادي. غير أن هذا التصوف كان مشرباً بثلاثة قيم أساسية : احترام كامل للشرع، وإقصاء جميع أنواع التطرفات الشعبية أو الفكرية، والاعتدال في الطقوس الصوفية. وكانت هذه الروح تتجسد بصفة قوية في حركة الصلاح، التي خلف لنا عنها كتاب «السلسل العذب» للحضرمي شهادة ثمينة. سوف أركّز كلامي في هذا التدخل حول تقديم أحمد بن عاشر وبعض الشخصيات الأخرى المعاصرة له من أجل إعطاء فكرة مشخصة عن الأساس الواقعي التاريخي الذي استند إليه ابن خلدون لبناء نظريته حول العلاقات بين الدين والسياسة.

شخصية ابن عاشر

إذا كان القرنان السادس والسابع الهجري في الغرب الإسلامي، وبخاصة في المغرب، قرني المتتصوفة والأولياء الكبار، فقد كان القرن الثامن أساساً قرن الصلحاء. ذلك لا يعني أن تلك الفترة كان يعوزها الأولياء، لكن هؤلاء إذا اعترف بهم كأولياء كانوا أولاً وقبل كل شيء يظهرون بمظهر الصلاح.

كان الصلاح، كما يتجلّى ذلك من خلال أدبيات التراجم والمناقب، نموذجاً أخلاقياً ودينياً يفرض نفسه على المجتمع بأكمله. كان الملوك والرعايا، والأغنياء

ذاته، لكونه يعطي أسس الفقه، لأنَّه لم يكن يشتمل إلا على الأحاديث ذات الطابع الفقهي. وانطلاقاً من ذلك، قام ابن عاشر بخطوة حاسمة : إشراك أصحابه محبته للعمدة وتكوين مجموعة من الطلبة لا يعيشون إلا من أجل نشر الكتب الدينية، ويقضون وقتهم في قرائتها ودراستها ونسخها حتى تنتشر في البلاد بأجمعها. وأضيفت تدريجياً إلى المجموعة حول الحديث كتب أخرى من أنواع مختلفة لكن دائماً مرتبطة بالفقه. لا يعطينا الحضرمي عن تلك الكتب الأخرى سوى بعض الأمثلة ككتاب النصائح وكتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبى (المتوفى سنة 858-857/243)، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي (المتوفى سنة 996-386)، و«الإحياء»، الموسوعة الدينية العظيمة لغزالى (المتوفى سنة 1111/505) حيث يطيل الكلام عن الوجهين الظاهري والباطنى للدين والفقه. غير أنه يمكن أن نفترض أن ابن عاشر كان يستعمل كتبًا عديدة أخرى متخصصة في الفقه.

قبل أن نعود إلى مسألة اهتمام ابن عاشر بكتب الحلال والحرام، ينبغي أن نتوقف هنا قليلاً لنعطي بعض الإيضاحات حول الطريقة التي كان يتبعها في تعليمه، لأنَّها سوف تكشف لنا عن شخصيته. كان ابن عاشر، على حد قول الحضرمي، يكرر قراءة كتب الصوفية، وبخاصة كتاب النصائح للمحاسبى، «إلى أن تصبح كالدم الذي يجري في عروقه». ثم يحاول أن يبلغ شغفه الحار إلى أصحابه ومعارفه. وهكذا حد الملك أبا عنان، الذي كانت له معه مكتبة، على قراءة كتاب «النصائح»⁽⁴⁾. وكانت مجالس القراءة التي يقيمها مع أصحابه تعقد في دار بالقرب من داره، حبسها بعض أتباعه على التعليم. كان أحد التلاميذ يقوم بالقراءة، أما هو، فكان يجلس مستمعاً عن بُعد، في انتظار الإجابة على الأسئلة التي قد توجه إليه من أجل التوضيح أو حل بعض الصعوبات. وكان يأخذ احتياطات كبيرة ليشرح أنه لا يتمتع بائي امتياز على الآخرين، وأنَّه لم يكن معلماً لهم ولا مشرفاً عليهم وإنما واحد منهم ومرشدتهم. وكان يظهر لهم كامل

الاحترام، ويجلس بينهم، ويخاطبهم بكليتهم مردداً : «يا أصحابي، لست إلا واحداً منكم، لست لا معلمكم ولا شيخكم. اقرؤوا كتب العلماء وأعمال الفضلاء. ولا يتخذني منكم أحد كقدوة إن لم يجد قاعدة في كتب العلماء. لست مثالاً يجب اتباعه، وإنما أنا مجرد مسلم». ⁽⁵⁾

ليس في كل هذه التصرفات ما يخرج عن المعتاد، حقاً، من المحتمل أن تجتنبنا طريقة ابن عاشر التربوية بطبعها غير السلطوي، غير أنه من المؤكد أنه ليست تلك الظاهرة هي التي أثارت إعجاب معاصرى ابن عاشر. فالقراءة الشخصية أو الجماعية للنصوص الدينية كانت شيئاً وارداً ومتداولاً حسب العديد من الشواهد التاريخية من القرن الثامن وفي الفترات السابقة، إما في المنزل وإما في المساجد الصغيرة والزوايا. إلا أنه لابد من أن نشير إلى أن مسألة ممارسة قراءة الكتب الصوفية على انفراد أثارت في ذلك الوقت نقاشات حادة. على أن هذا لا يهمنا هنا، لأن مترجم ابن عاشر يؤكّد قبل كل شيء على أدبيات الحلال والحرام⁽⁶⁾ وعلى مهارة ابن عاشر الاستثنائية فيها.

في الواقع، نلمس هنا سر شخصية ابن عاشر الدينية كما كانت تتجلّى لمعاصريه، وشهرته العظيمة. نجد في صميم تصرفاته وتعليمه قبل كل شيء الدعوة إلى تعلم الشرع والسعى إلى تطبيقه بكل صرامة. كان ابن عاشر يوصي إلى زواره من فاس ومكناس «الخوف من الله»، و«احترام أوامر ونواهيه»، و«اتّباع سنة الله وسنة نبيه»، و«دراسة العلم»، أي العلم الديني، وبخاصة الفقه، والعمل حسب ذلك العلم⁽⁷⁾. وأكثر ما يأتي في النصائح التي كان يقدمها إلى تلامذته الحث على «ترك الشبهات»، والورع عن المنهيّات، ورد التبعات، وترك الغيبة والنسمة، وبذل النصيحة، والاجتهاد في اتباع السنة، واجتناب البدعة⁽⁸⁾. كل هذه التصرفات يمكن أن تلخص في كلمة واحدة : الورع. أي التطبيق الصارم، والدقيق، والمتيقّظ، والمتوالي لمقتضيات الشرع. تلك هي الخاصية التي يوكّد عليها الحضرمي عندما يريد أن يحدد ما يتميّز به ابن عاشر⁽⁹⁾.

ويؤكّد الحضرمي على هذه الخاصيّة الأساسية التي تجعل من ابن عاشر تجسيداً حياً للورع بطريقتين : أولاً بتركيز جميع النعمات التي يصف لنا بواسطتها حياة الولي حول هذه الفضيلة. وثانياً بالتشديد على أنه كان رجلاً عادياً، ومسلماً بسيطاً.

كانت وسائل المعاش التي يستغلُّها ابن عاشر - تعليم القرآن للصبيان ونسخ الكتب الدينية - يُحثُّ عليها الدين لوجهين : لكونها أحسن وسيلة للمعاش الحال، وبما أنها تمثل نشاطاً دينياً مموداً في حد ذاته. بمجرد ما تجاوز سن المراهقة، قام ابن عاشر بفرضية الحج إلى مكة، مما يدل على حرصه في وقت مبكر على اتباع الشرع بصفة دقيقة وصارمة. لكن ما هو أهم من ذلك، هو كونه بعد مغادرته لوطنه وتخلّيه عن الدنيا، كرس حياته لتعلم الشرع وتطبيقه ونشره.

غير أن ابن عاشر، إذ يتُّصف بأقصى درجة من الورع، يتُّجنب الإفراط. فإن كان يتذوّق الانعزال للتعاطي إلى الصلاة والتفكير، ويتردد إلى المقابر، ويتمسّك بالقبض الذي يُثبط من عزيمة من يريد مخاطبته عندما لا يبتدئه بالحديث، لا يسعى إلى قطع العلاقات مع المجتمع. فهو يستقبل الزوار ويخصّص لهم مجلساً مرة في الأسبوع عند باب داره، بعد عودته من صلاة الجمعة. لكنه لا يهتمُّ بشؤون الناس إلا بقدر ما يمكنه ذلك من تعميق معرفته للشرع ونشره. وزهده في الدنيا يُعلّي عليه أن يتقيّد بأقل ما يحتاج إليه من الملابس والمأكل للعيش. فغالباً ما يرتدي ثوباً خشنأً من الصوف، بكمين قصيرين، يشدد بحبل أسود.. وفي يوم الجمعة، يذهب إلى الجامع للصلاحة مرتدياً جلباباً صوفياً أخضر، ونعلاً معززاً بصفائح من حديد. ويتجذّر بالزرع الذي يُنتجه من الأرض التي اشتراها بالمال الذي حصل عليه بنسخ الكتب الدينية، ولا يقبل هدية طعام، حتى من أصحابه الأقربين، إلا نادراً وإذا تعلّق الأمر بالقليل. لكنه لا يفرط في التقشف، ويصوم بصفة معتدلة، ويستذكر أن يواصل الصيام باسترhalt. وأخيراً

يرفض كل التصرفات في الأكوان التي يمكن أن تجلبها له عبادته. وقد أشار إلى ذلك لبعض تلامذته قائلاً : «كنت في بعض خلواتي ليلة، فأتاني رجلان من الجن يحملان في أيديهما شمعتين موقدتين، فقالا لي : نريد خدمتك وأنسك. فأبىت ذلك خشية الفتنة». (نفس المرجع، ص 24).

إن المفارقة إذن تكمن في أن ما يجعل من ابن عاشر شخصية استثنائية هو أنه كان يعتبر نفسه مسلماً عادياً بسيطاً. فمترجمه يخبرنا أنه كان يتهرب من الحديث حول أصله وماضيه. وعلى الرغم من تبنيه من لدن أهل سلا، فإنه بقي غريباً بعيداً عن وطنه الأصلي. والمرتبة التي وصل إليها ليست مرتبطة لا بوضعيته الاجتماعية ولا بنسبة. ومن جهة أخرى، فالشيخ الذين ينتسب إليهم لا شهرة لهم ولا يشير مترجمه إلى سندهم العلمي ولا الصوفي. وقد رأينا أن ابن عاشر، عندما يجلس بين تلامذته كان يرفض أن يخاطبوه كشيخ أو أستاذ. والظروف التي مات فيها تتسم كذلك بجو من البساطة. فبعد أن مرض مدة قصيرة، لاحظ تلامذته بعض التحسن في حاله. وأخذ ابن عاشر يذاكرهم بابساط وبشاشة، ويشارطهم أطراف الحديث في العلم والدين. مبدياً عن معارف وأفكار راقية. وفي ساعة متأخرة من الليل طلب منهم أن يتركوه ويدهبوا ليناموا. وبعد فترة قصيرة، قدم أحدهم ليخبر الآخرين أن الشيخ توفى أجله. وعندما سأله عن الأمر، أخبرهم أنه رأى في المنام رجلين عليهما أثر الصلاح، أحدهما خارج من عند الشيخ والأخر داخل. فقال الداخل للخارج : ما الخبر ؟ فقال له : «انبسط الشيخ لنفسه ومات...»⁽¹⁰⁾.

وهكذا فإن ابن عاشر، وهو من أعظم الشخصيات الدينية في القرن الثامن بال المغرب، يمثل أمامنا منعزلاً وحيداً، لا يرتبط لا بمدرسة فكرية أو دينية، ولا بشيخوخ من الأجيال السابقة. والأخبار عن حياته تصوره لنا ببساطة نموذجية كرجل عادي، لا يمتاز عن الآخرين إلا بكونه يحترم في قيامه بدينه مقتضيات الشرع احتراماً تاماً.

ألقاب الشريعة وتضنه على مغرم من المغارم !» فضربه أبو الحسن غيظاً. لكن سرعان ما شعر بالألم في يده لم يذهب عنه إلا عندما اعتذر للعالم⁽³³⁾. ويورد ابن قنف وغيره أمثلة كثيرة من هذا النوع.

ولنرجع الآن إلى ابن خلدون. لقد تأثر المؤرخ المغاربي بالجوانب الدينية السائد في زمانه، واستنقى منه الطابع الأساسي، أي التدين الموجه نحو المصلحة العامة، والتصوّف المعتمد، المبتعد عن كل أنواع التطرفات، والتقييد بالشريعة في جميع الأمور وكل الحالات. وفي ذات الوقت الالتزام بنوع من العقلانية. ثم انطلاقاً من هذه الأرضية، حاول إدماج كل هذا في نظرية شاملة للدين وال العلاقات بين الواقع الديني والواقع الاجتماعي والسياسي. وعلى هذا المستوى، يكون أهم إسهام له بالنسبة لنا اليوم هو اعترافه بأن مستوجبات الحياة الدينية والروحية ومستوجبات الحياة الاجتماعية والسياسية تشكل توازناً غير مستقر، يجب بنائه على الدوام.

الهوامش

- 1) نورد في هذه المداخلة التحاليل حول حركة الصلاح التي عرضناها بصفة أوسع في كتابنا «ابن خلدون، الرجل ومنظر الحضارة» (*Ibn Khaldun l'homme et le théoricien de la civilisation*)، غالمار، باريس، 2006، ص 97-70.
- 2) ابن خلدون، «المقدمة»، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والأدب، تمارة، 2005، ج 2، ص 112.
- 3) يقول بول نوييا Pal Nwuya بدون تردد أن الأمر يتعلق ببني فارس عبد الغزيز الأول، لكن لا شيء يعزز ذلك، فيبقى من الممكن كذلك أن يكون المراد هو أبو فارس عبد العزيز الثاني الذي عاش في نهاية القرن الثامن.
- 4) نفس المرجع، ص 22.
- 5) نفس المرجع، ص 23.

- (6) انظر «السلسل العذب»، ص 22.
- (7) نفس المرجع، ص 21.
- (8) نفس المرجع، ص 23.
- (9) نفس المرجع، ص 29. انظر كذلك آخر الترجمة، ص 28-26.
- (10) نفس المرجع، ص 25.
- (11) لا نجد في القرن الرابع عشر مؤلفات في كرامات الأولياء مثل «المقصد الشريفي» لعبد الحق التادسي، أو «التشوف إلى رجال التصوف» للتادلي.
- (12) «السلسل العذب»، ص 26-27.
- (13) نفس المرجع، ص 27.
- (14) للمزيد من المعلومات حول هاتين الشخصيتين الدينيتين، انظر عبد السلام الشدادي "Ibn Khaldūn, l'homme et le théoricien de la civilisation", Gallimard, 2006, pp 82-87
- (15) كما حرت العادة منذ ابن الزيارات التادلي، خصص كل من ابن قنفدي في «أنس الفقير» وأحمد بن إبراهيم الماحري في «المنهاج الواضح» نقاشاً مطولاً لمسألة الولاية وكرامات الأولياء
- (16) انظر نفس المرجع، ص 2-3.
- (17) نفس المرجع.
- (18) نفس المرجع.
- (19) انظر «أنس الفقير وعز الحقير»، ص 77.
- (20) نفس المرجع، ص 79.
- (21) انظر إسماعيل بن الأحمر، «روضتا النسررين في دولة بنى مرين»، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، 1991/1411، ص 24.
- (22) نفس المرجع.
- (23) نفس المرجع، ص 28.
- (24) نفس المرجع، ص 35.
- (25) نفس المرجع، ص 38.
- (26) نفس المرجع، ص 44.

1 – أبو يعرب المرزوقي

تعليقًا على تدخل الأستاذ بنسلم حميش، نبه الأستاذ عبد الهادي التازي إلى أن التونسيين قد يغصون من كلمة الأستاذ بنسلم حميش. وقد حدث ذلك فعلاً، لكنني لم أغضب أنا لكوني تونسيًا، بل لأن القسمة كانت ضئيلًا. أراد أن يرضي الجميع فأغضب الجميع. أعني كأن ابن خلدون كان جاهلاً ولم يولد علمياً إلا لما أتى إلى فاس. وهذا لا يقبل !

ابن خلدون هو ثمرة الحضارة العربية الإسلامية في مراكز الإشعاع الفكري. ولا أعتقد أن الشيوخ الذين أتوا إلى المغرب وجدوا أن ابن خلدون لم يكمل ثقافته العقلية والنقلية، ومعلوم أن كل من اكتملت ثقافته في موقع من موقع التنوير الفكري يحتاج إلى المزيد. فلما التقى بالشيوخ الذين أتوا من فاس، وكان سنة إدراك حوالي 22 سنة، وجد من يمكن أن يزيده علمًا فازداد علمًا. ولذلك فإن اعتبار مولده العلمي قد حصل في فاس فيه شيء من عدم احترام مراحل تكون ابن خلدون دون أن يكون ذلك قد وقع في تونس أو في غير تونس. ثم إن حتى المساهمة في الحياة السياسية سبقت قدوم المرينيين إلى تونس لأن ابن خلدون ينتسب أولاً إلى أسرة علمية، وينتسب إلى أسرة ذات صلات بالبلاطات وبالمارسة السياسية. وهذه ملاحظة سريعة حتى يكون العرض علمياً.

وأريد أن أعلّق على أمرين اثنين :

الأمر الأول هو مغاربية أو مغربية ابن خلدون. ينبغي، وأظن أن الزميل بنسلم يرى نفس الرأي، ألا ننظر إلى هذه القضية إلا كما نظر إليها ابن خلدون في النص الأساسي الذي أشار إليه الأستاذ بنسلم، هذا النص هو في الحقيقة كان يريد أن يزيل عقدة عند المغاربة الذين كانوا يتصورون أنهم عضويًا دون المشارقة، فأراد أن يفسر ذلك الاختلاف في المستوى المعرفي بمستوى

الحضارة، وليس بصفة عضوية في الكائن البشري، وفسر ذلك بظاهرتين : الظاهرة الحضارية وهي أن مصر كانت مركز المعرفة في ذلك الوقت، والظاهرة الجغرافية المناخية عندما قال إننا ننتمي إلى نفس المؤثر المناخي الجغرافي. ولذلك فإننا في وقتنا هذا ينبغي ألا نعود إلى العقدة الذي أراد أن يحررنا منها.

ابن خلدون مغربي من حيث موطنها ومغربي من حيث موضوع معرفته. إنه أراد ذلك لأنه كان مختصاً في ذلك، ومغربي أيضاً من حيث ممارساته وعاداته، ولكنه لم يكن ذا إيديولوجية مغربية، لأننا اليوم عندما نقول : مغربي أو مغاربي، صرنا نتكلّم عن إيديولوجيا، عن موقف من المشرق. وهذا الموقف بلغ ذروته في نظرية الجابري التي تقول : إن المغاربة عقلانيين والمشاركة غير عقلانيين، ولا أتصور أن الأستاذ بنساليم حميّش يفكر بهذا التفكير. ولذلك فينبغي أن تكون محترزين في كلّمنا عن مغاربية ابن خلدون. فابن خلدون ابن الثقافة العربية الإسلامية، ولكن هذه الثقافة لها عدة أعراف في اللباس وفي المعاش. وكان يحافظ على هذا اللباس وعلى هذا المعاش ليس لتعصب مغاربي وإنما لأنه لم يكن هناك داع للتخلص مما يميزه من حيث أعراف المعاش وأعراف اللباس. كما أن ممارسته للقضاء المالكي لم تكن لنزعة مغاربية، وإنما لأن ذلك هو اختصاصه، فقد كان أوثق معرفة بالفقه المالكي.

النقطة الثانية هي الانتساب إلى الأشراف. بوصفك خلونياً تعلم علة الانتساب إلى الأشراف. فابن خلدون لا يعتبر النسب أمراً دموياً أو عضوياً، هو رمز بالأساس. ومن تمة فطبيعة النسب هي التي تجعل الانتساب إلى الأشراف انتساباً رمزاً، له دلالة رمزية، وهو الانتساب إلى علية القوم، وذلك تنتج عنه وظيفة الرمز، وهو أن هذا النسب يساعد المرأة في طموحه السياسي، ومن تمه فإن النسب رمز يحقق وظيفة هي القيام بوظيفة سياسية. فكانت كل قبيلة لكي تعلل رمزاً طموحها السياسي تحتاج إلى هذا النسب. ولا يزال الأمر على ما كان

عليه لأن النسب سواء كان بمعناه الظبقي أو بمعناه الدموي أو بمعناه الديني له هذه الوظيفة في جميع الحضارات. في فرنسا ينبغي أن تكون منتسباً إلى جهة من الجهات حتى يكون لك طموح سياسي.

2 - إدريس خليل

استوقفني في حديث الأستاذ بن سالم حميش ما جاء في قوله بخصوص التوجه الإصلاحي أو عدم التوجه الإصلاحي عند ابن خلدون في بحثه عن البديل للعصبية كعامل من عوامل نشأة الدولة. وأتساءل لماذا لم يأت بهذه الأفكار الإصلاحية التي كانت تروج في باهله؟ هل لضيق الوقت أو لأسباب سياسية أو لمحدودية أفقه الفكري أو على الأصح لمحدودية ما كان يطعّم به فكره، أي الثقافة العربية الإسلامية؟

نعلم أن ابن خلدون كان يؤمن بالاحتمالية التاريخية أو بالاحتمالية الكونية أو على الأصح بالقضاء والقدر. ألم يكن هذا، ربما، هو السبب في توقفه على الإتيان بأفكار إصلاحية؟ كثير من الباحثين تساءلوا عن عدم إتيان ابن خلدون بأفكار إصلاحية. لاسيما أنه كانت له جميع المعطيات، كان له العلم، وكان له المناخ للإتيان بأشياء. لقد تساءلوا في مقارناتهم عن ابن خلدون ومونتيسكيوه، فقالوا: لماذا لم يأت ابن خلدون بما جاء به مونتيسكيوه في كتاب «روح الشرائع»، بينما كان أكثر تأهيلًا من مونتيسكيوه؟ وكانت هناك مقارنات كذلك مع ما جاء به ماكيافيلي. وكان عبد الله العروي قد قام ببحث في هذا الموضوع، بينما ماكيافيلي جاء باقتراحات وباإصلاحات، بقي ابن خلدون متوقفاً عند حدوده. ألم تكن الثقافة الإسلامية العربية هي السبب في ذلك؟ اعتقاده بالقضاء والقدر، وأن الإصلاحات كيما كانت لا يمكن أن تجدي نفعاً في تقدم المجتمعات والتاريخ.

أما بخصوص ما جاء به الأستاذ أبو يعرب المرزوقي، فأننا غير متفق معه، وإن لم يكن متخصصاً في ابن خلدون، وحسب اطلاعي فإني أعتقد بأن تفكيره كان قبل كل شيء تفكيراً ينطلق من الواقع.

3 - علي واحدي

أريد أن أطرح سؤالاً على الأستاذ حميش، أين وصل النقاش بينه وبين الدكتور محمود إسماعيل الذي كتب كتاباً تحت عنوان : «نهاية أسطورة»، واتهم ابن خلدون بأنه نقل كل نظرياته من إخوان الصفا ؟ قرأت مجموعة من الردود التي أصدرها الأستاذ حميش، ولكن أريد أن أعرف أين وصل هذا لنقاش ؟

حسب اطلاعي على الندوتين اللتين نظمتا بالرباط سنة 1959 وسنة 1960 حول ابن خلدون، هناك تأثر لابن خلدون بالمؤرخين الإغريق واللاتينيين، ولا عيب في ذلك، أما اتهامه بأنه أخذ من أفكار إخوان الصفا، فهذا شيء أريد فيه توضيحاً. كما أنني لاحظت أن في محاور هذه الندوة لم تقع الإشارة إلى ذلك، أو ليس هناك محور مخصص لما ورد عند ابن خلدون عن بلاد المغرب في فترة ما قبل الإسلام.

4 - عزيز الحدادي

استمعت لثلاث مداخلات لم تصل إلى ما كنت أرجو منها.

أراد الأستاذ محمد بنشريفة، أن يجعل ابن خلدون فاسياً، لكنني لاحظت غياباً لسؤال أعمق وهو : مازا استفادت فاس من ابن خلدون ؟ وماذا استفاد ابن خلدون من فاس ؟ أعني حينما نتحدث عن انتماء المفكر الفيلسوف إلى مدينة ما، كما تحدثنا عن أفلاطون وعلاقته بأتينا وأرسطو، فإن أثينا استفادت من أفلاطون،

كما أن أفلاطون استفاد من أثينا، وأرسطو أيضاً استفاد من أثينا لأنها هي التي جعلت منه أرسطو، لأنه تلمنذ على أفلاطون في الأكاديمية، وأصبح فيلسوفاً. هذه هي المؤاخذة التي أثارتني في ورقة الأستاذ محمد بنشريفه.

في حين أن المتتدخل الثاني أبهرنني لأنّه اعتمد على الأمثلة وأراد أن يعطينا دليلاً عن مغربية ابن خلدون من خلال أمثلة كاللباس والماكل، وربما الاستماع إلى الأغاني، فهذا شيء متثير للاستغراب، لأن الأمثلة هي كالعكاكيز في الفلسفة، هي كالعربات التي نقل عليها الأطفال المعوقين، إنها لا تحس في الفلسفة، لأن الفيلسوف، أو الذي يستمع إلى نص يقرأ مثلاً حينما نتحدث على الانتماء إلى وطن أو إلى فكر فإننا نريد أن نسائل هذا الفكر. الحقيقة أن ابن خلدون يمكن أن نجد مغريبيته انطلاقاً من أنه حاول أن يمتد في نصوص، وأن يقرأ نصوصاً، مثلاً كابن رضوان. وحينما نتحدث عن مغربية ابن خلدون، ربما نذكر أنه استفاد من ابن رشد، ولكنه لا يذكره في «المقدمة»، بل هاجم الفلاسفة واعتبرهم ملحدة، كما اعتبرهم الغزالى أيضاً. لأن ابن خلدون كان غزاليًا في تصوره للفلسفة. في «المقدمة» هناك فصل يقول بأن زعيهم هو ابن سينا، ويذكر أرسطو وقد استفاد من قراءته لكتاب : «الأخلاق». أين تظهر هذه الاستفادة ؟ إذا رجعنا إلى كتاب «الأخلاق النيكوماكية» فسنجد فصلاً مخصصاً للصدقة. إن صلات الصدقة عند أرسطو هي إذا كانت هناك جماعة تتبادل الخيرات فيما بينها فربما تكون هذه الجماعة هي بمثابة القدرة التي يمكن أن تنشأ منها الدولة، إذن أن تكون بمثابة عصبية. إذن ابن خلدونقرأ كتاب «الأخلاق»، ولكنه لا يذكر هذا الكتاب. وهنا مكمن الغرابة.

ابن خلدون ينتمي إلى وطن من خلال قراءته لنصوص في زمنه وفي عصره. كان مغرياً لأنه تلمنذ على مدرسة مغربية، ولأنه استفاد من قراءة النص مباشرة، كما فعل ابن رشد مع أرسطو، وكما فعل ابن باجة، وهو فاسي أيضاً، مع أرسطو، وكما فعل ابن طفيل، وكما فعل كل المغاربة الذين كان لهم هذا الارتباط.

إذن ما يهمنا هو : من هو ابن خلدون ؟ مازا قدما ابن خلدون ؟ وما هي رمزية ابن خلدون الآن ؟ هل النص الخلدوني بإمكانه الآن أن يفيدهنا إذا قمنا بقراءته من جديد ؟

5 - أحمد الأزمي

النقاش مطروح حول مصادر ابن خلدون. فزميلي الأستاذ وحيدى طرح سؤالاً عن مصداقية ما طرحته الدكتورة محمود إسماعيل. سؤالي هو : هل هناك مصادر لم يذكرها ابن خلدون في كتاباته ؟ لأن هناك من يذهب إلى هذا ويتساءل مثل هذا التساؤل.

تساؤلي الثاني يتعلق «بالمقدمة» أو «العبر» و «شفاء السائل». يعني أن النقاش مطروح حول من السابق في التأليف ؟ هل «المقدمة» أو «العبر» سابقة عن «شفاء السائل»، أم «شفاء السائل» هو السابق ؟

تساؤلي الثالث هو : إذا كان ابن خلدون صادقاً فيما كتبه عن التصوف، أي كان ممارساً ذاكراً ورعاً متصوفاً، فإن هذا يتناقض مع الصورة التي قدمتموها في عرضكم حول ما سميت وهو بالإسلام المرح ؟

6 - عبد الإله قيدي

بصفتي متخصص في مادة النقد وتحليل الخطاب، أقول نحن أمام جنس خطابي. وعندما نعود إلى الفلسفة وخاصة أرسطو نجد أن هناك حضوراً لثلاثة مسارات هامة لهذا الخطاب : الخطاب التاريخي، الخطاب الفلسفى، وخاصة ما يسمى بالشعر أو أجناس الإبداع. ونجد أن هذه المسارات اهتم بها حتى الفلاسفة الذين أتوا فيما بعد كالكندي وإسحاق ابن حنين والفارابي الخ. إذن ثمة حضور

للجوانب الأدبية. وثمة حضور الهاجس الأدبي في التركيبة العلمية والفكرية لابن خلدون. نحن نعلم أن أرسطو جعل المؤرخ في باب الضرورة، بمعنى أنه يرصد الواقع ويرصد الأحداث، ويتحدث عن هذه الأحداث بأمانة علمية، بمعنى أن حدود المؤرخ ليست هي حدود الشاعر الذي ينخرط مثلاً، في باب المحتمل، بباب الإيحاءات، بباب الخيالات إلى غير ذلك. إذن لا شك أن هذه الحدود هي تقترب إلى حد ما من حدود الفيلسوف الذي يتأمل في الجانب الذهني. ولا شك في استناد ابن خلدون على الكتابات الأدبية والكتابات الإبداعية في فكره وفي تصوراته التاريخية.

7 - محمد الكتاني

عندما طرحت قضية المصادر بالنسبة لابن خلدون وددت أن أستحضر مع الإخوة مثلاً حياً عشته مع ابن خلدون، ومع ابن الخطيب. للإشارة فإبني حققت كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» لابن الخطيب. وكان هذا الكتاب بالنسبة لي بمثابة اختيار قوي عشت معه سبع سنوات. ووضعت السؤال من أين استقى ابن الخطيب كل هذه الموسوعة المعرفية عن التصوف؟ وهو يقول بأنه ألفه في ظرف شهرين، لأنه طلب منه السلطان محمد عبد الغني بالله، سلطان غرناطة، أن يؤلف كتاباً في المحبة على غرار بعض كتب المشارقة.

عندما كنت أحقر النص، كنت أشعر بأن ابن الخطيب ينتقل من أسلوب إلى أسلوب، ومن طبيعة إلى أخرى، فتعلمت بالتأكيد أنه ينقل، فأسلوب ابن الخطيب يبدو واضحاً، وعندما يقتبس النصوص يحتفظ بها كما هي، فتظهر التفاوتات ما بين أسلوبه وأساليب الذين سبقوه. فأشرت في المقدمة إلى أنني عثرت على 17 مؤلف في التصوف والفلسفة أخذ منهم ابن الخطيب دون أن ينص عليهم. فلعلت أن هذه ربما طريقة ابن الخطيب، لكن لما وجدت في «شفاء السائل» ابن خلدون ينقل عن ابن الخطيب دون أن يشير إليه، قلت هذه عادة أصحابنا في ذلك الزمان؟

8 - محمد بنشريفة

بالنسبة إلى الأخ الذي تساءل : مَاذَا استفاد ابن خلدون من فاس، ومَاذَا استفادت فاس من ابن خلدون ؟ أودَ قبل الإجابة أُقول إن حديثي عن ابن خلدون في فاس مبرر بحكم هذه الندوة التي تعقد في مدينة فاس.

استفادة ابن خلدون من مقامه بفاس واضحة لا غبار عليها، وهو يتحدث عنها في كتابه «التعريف». فالشيوخ الذين لقيتهم مَاذا قرأ عليهم، مَاذا سمع منهم الخ، هذه هي استفاداته من مدينة فاس من الناحية العلمية. كما أن استفاداته من مدينة فاس من حيث ملاحظته لواقع فاس، ولما يظهر في أسواقها وفي معاملات أهلها الخ. وطبعاً، استفادت مدينة فاس منه كذلك بحكم أنه خدم الدولة، المرينية بصفات متعددة، كاتباً وزيراً وسفيراً الخ. يعني أنه خدم الدولة. وإذا قلنا إنه خدم الدولة فإنه خدم فاس لأن فاس هي مقر الدولة ومركزها.

أودَ أن أقول كذلك بأن كثيراً من الأسئلة التي تطرح، تطرح وكأننا نبدأ لأول مرة الكلام عن ابن خلدون. هناك شيء، قد لا يُلتفت إليه وهو أننا عندما نتحدث عن ابن خلدون مؤرخاً، لا بد أن نذكر مجموعة من أهل عصره كتبوا في التاريخ، وكتبوا في الاجتماع، ذكر على سبيل المثال ابن مرزوق صاحب «المسند الصحيح الحسن»، ولا بد أن نقرأ معاصره الخزاعي، ولا بد أن نقرأ «الشعب اللامعة» لابن رضوان الخ. هناك مناخ واسع لا يمكن أن يُتحدث عن ابن خلدون دون استحضاره، أو دون معرفته والإلمام به.

9 - بنسالم حميش

يا أبا يعرب ! ابن خلدون في كل كتاباته يبرهن بأن لغة الضاد هي لغة البيان والبلاغة، فلسنا في حاجة إلى لغة أخرى لنكون أكثر بياناً وبلاهة.

لا يليق بنا نحن المغاربة أن نفتح سجالاً حول هذا الموضوع. سأطرح عليكم سؤالاً واحداً لماذا هذه الغيبة الطويلة عندما غادر ابن خلدون تونس بعد أن مارس كتابة العلامة وكان فتياً سنّه حوالي 20 أو 21 سنة، ثم بعد ذلك لم يعد إلا بعد مضي ما يقرب من أربعة عقود، هذا شيء مذهل حقيقة ! لكن عندما عاد في زمن أبي العباس الحفصي وجد أمامه كارثة الفقيه بن عرفة ! وأنت تعرف ما جرى له.

يجب أن نتكلّم كتجمع إقليمي، ليس ضدّاً على المشرق، بل لتنافس في الخير. أنا أتذكر مثلاً، ابن فضل الله العمري عندما يتكلّم عن البلدان المغاربية فيسمّيها بكلّ اللباس. وأنذرك بقصة ابن عبد ربّه في «العقد الفريد» مع الصاحب بن عباد ... الخ.

أنا أرى، حتى نصل الماضي بالحاضر، من كان يمهّد إلى ما نسمّيه الآن اتحاد المغرب العربي، أو المغرب العربي الكبير، والإسلامي، والأمور بخواتتها وبينتائجها، وأقول العربي قياساً على أمريكا الجنوبية أو اللاتينية، فقط كمرجعية لغوية ثقافية... لا أكثر ولا أقل. فأنا أرى أن ابن خلدون قد نجده مرجعية مفيدة ومحفزة. لأنّه فعلاً كان عنده هذا الهم لبلاد المغرب. كما أن شعوب الاتحاد الأوروبي لهم الماهدون المؤسّسون والآباء الروحيون، فلا بد أن نسلك هذا المسلك.

عندما قلت بأن قضية الاستقراء، هي عملية استقرائية، وقام كمفکر بمفهمة، أو كما نقول بلغة فولتير *La conceptualisation*، مفهمة، رفع الواقع إلى سدة مفهوم، فإن روعة «المقدمة» تكمن في هذه العملية التي اختص بها دون ابن رضوان دون ابن الأزرق والآخرين.

وجواباً على الأستاذ إدريس خليل أقول، إن فكرة البديل لم تكن عنده كثيراً. أنا أستحضر هنا فكرة مهمة عند گرامشي عندما يتحدث عن تشاوئ الذكاء المحلل، وتفاؤل الإرادة. إعجاب ابن خلدون بابن تومرت وبعبد المؤمن، أعتقد لأنّه رأى فيهما فرصة حقيقة ضيعها المغرب لكي يتوحد، يعني من أقصاه إلى أدناه. ومن

أجمل ما يمكن أن نقرأ عند ابن خلدون، وقد صدرت بها كتابي «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ»، يقول ابن خلدون «متى توقفت العبرورية وتعطل الطموح وتقلصت التطلعات، توارى النور وأفل الأمل، وحكم الأمواتُ الأحياء»، غريب أن نجد هذه القولة الرائعة والمشوقة عند ابن خلدون.

جواباً على الأستاذ الواحيدى، أقول إن ابن خلدون لم يعرف أحداً من «تو سيديد»، ولا «هيرودوت»، ولا «پوليب». انظر «فهارس الأعلام»، فلن تجد أى ذكر لهؤلاء. وهذا أفق كان غائباً عنده، فهو لم يعرف هؤلاء المؤرخين اليونان أبداً، وحتى عند من ترجم له «فانسان مونتاي»، أو «دوسلان» أو «فرانز روزنثال». هذه الأسماء كلها كانت مجهولة عنده.

والنقطة الأخيرة فيما يخص الترتيب . هناك «باب المحصل»، كتبه وهو صغير جداً، أقل من عشرين سنة، ويليه «شفاء السائل». وقصة «شفاء السائل» قصة طويلة جداً. هو فقط أحب أن يؤطر التصوف سنيناً، ولم يكن متصوفاً. عاش مرة واحدة في كيانه لحظة زهد ! وهي عندما فقد أسرته التي كان ينتظر قدومها من تونس عبر الأسكندرية : «فاستائر بها البحر فغلب الرُّهُدُ»، ودام هذا الزهد مدة سنتين. أما أن نقول إنه متصوف فلا.

10 – أبو يعرب المرزوقي

لا ننسى أن ابن خلدون في القرن التاسع عشر كان يعد بالنسبة إلى النهضويين بصفة عامة المعين الأول لنظريات الإصلاح : كيف يقع إصلاح الحكم، كيف يقع إصلاح المؤسسات ؟ حيث بهذا المعنى اختير اسم ابن خلدون.

فيما يتعلق بأفق الإصلاح هذا، هل كان ابن خلدون يعرض أفق إصلاح ؟ أنا أعتقد أنه كان يعرضه وبصراحة حتى وإن كان ذلك لم يُؤلف في كتاب مخصوص. وقد أشار أخونا بنسالم إلى نص أساسى، وهذا النص فيه إشارة صريحة إلى أن

الدولة لا تتأسس على العصبية وإنما تتأسس على عصبية ذات شرعية إما عقلية أو دينية. يضاف إلى ذلك كل ما قاله ابن خلدون حول إصلاح التربية، حول إصلاح التعليم، حول نظرته إلى الأدب وإلى اللغة، وحول نظرته إلى التمييز بين السلطة الرمزية ممثلة بالخلافة، والسلطة الفعلية ممثلة بالسلطنة، حتى إنه ميّز بين وظائف هذه ووظائف تلك. ومن ثمة فإن لابن خلدون أفقاً إصلاحياً واضحاً وبيناناً وصريحاً.

11 - منيرة رشيدة شابوتو

أكيد أن لابن خلدون أفكاراً إصلاحية واضحة، وقد برهن عليها في عدد من صفحات «المقدمة»، وللأسف الشديد أعتبر أنه ولا سلطاناً واحداً في زمانه كان بإمكانه أن يسمع لمفكّر مهما كانت أهميته. لذا فلا أعتقد أنه حاول أن يصلح أو أن يساعد سلطة سياسية في زمانه على الإصلاح^١ لأنه يعتبرهم مستبدین بالسلطة.

12 - محمد مصطفى القباج

لن أدخل في نقاش مضمون العرض القيم الذي أمتعنا به الزميل الأستاذ أبو يعرب المرزوقي الذي ترجع علاقتي به إلى أوائل السبعينيات من القرن الماضي، لكنني سأطرح إشكالاً إپستيمولوجيًّا ومنهجياً أثاره هذا العرض. عندما نتناول متننا من المتن ثم نفكّكه لنعيد تركيبه من جديد ونعطيه حالة نظرية انطلاقاً من التركيبة الجديدة وليس من المقول المتنبي فإننا نبتعد عن جوهر وروح المتن. وبهذه المقاربة نقدم ابن خلدون كما نتصوره وليس كما هو، أي أننا ننوب عنه، بعد قرون عدّة، في صياغة منظور يتجاوز ما كان يهتم به ويراه، وكأنَّ الذي يقوم بالتركيب الجديد يحكم على كتابات ابن خلدون بأنها كتابات هاوٍ وليس كتابات مفكر محترف يعي ما تَخُطِّه يداه، ولم يُحسِن تركيب عناصر متنه. هذا إشكال

إِپستيمولوجي ومنهجي لابد من إيجاد حل له، ليس بالنسبة لابن خلدون فقط ولكن بالنسبة لأي مفكر آخر، خاصة وأن جميع الدراسات، سواء المغاربية أو المشارقية أو الأوروبية تؤكد أن اجتهادات ابن خلدون مُوفقة، أَسْسَتْ علوم جديدة في التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد... إن الزميل الأستاذ المرزوقي قلب المعادلات نهائياً لكي يقدم لنا ابن خلدون بعيداً عن سياقه الإِپستيمولوجي (*épistémologique*) ، وهذا يعني أننا لن نتقدم في الإدراك الصحيح للتراث الماضي، وأننا نُسقط اهتماماتنا الفلسفية أو السياسية أو النظرية الراهنة على حقائق الماضي، فالفعل الفلسفى والفعل التئصيري حين يتجاوز حدود منطوقات المتن قد يأتي بشيء جديد لا علاقة له بالمتن الأصلي. وبالتالي فإن ما استمعنا إليه هو «ابن مرزوقي» وليس «ابن خلدونية» في صورتها الحقيقة، يعني أن الزميل أعطانا صورة لتأويلات قد تفيد في بناء نظرية تتلاءم مع فكر هذا العصر الذي يبحث عن الارتباط المنطقي بين العمران وبين الأبنية المادية والفكريّة، وبين الأنظمة الاقتصادية والأنظمة الرمزية من جهة أخرى. المحصلة النهائية أننا نقع في «عدم تناسب زمني»(*anachronisme*) يُبعِّدُنا عن تلمس الحقائق والوفاء للاحتجاهات التي سبقنا إليها الأقدمون.

13 - بنسالم حميش

بالنسبة لما جاء به الأستاذ محمد الكتاني، أعتبر أن لسان الدين ابن الخطيب لم يلق ذلك المصير المأساوي لأسباب صوفية أو لأسباب نظرية، لكن لأسباب سياسية بحثة. إن أبا العباس دخل في مقايضة لتأييد محمد الخامس كي يبقى على العرش، ولهذا سمح لعلماء محمد الخامس بخنقه في سجن، لكن الرائع في بعض الأحيان هو أن بعض الناس يقدمون هذا الاغتيال على أنه تم بالإحرق، أي

وقد إحرقه حياً، وهذا ليس صحيحاً ! لماذا أقول هذا ؟ لأن السيد الشدادي الذي أحترمه، قال بأنه أحرق حياً كل ما حدث هو أن الرجل بعد دفنه، قد مات ! قام بعض المتسكعين وأخرجوا جثمانه وأحرقوا شعره. طبعاً ذكر الأستاذ الشدادي هذا أمام العموم، ولكنني أخذته منفرداً لأحاول أن أقول له ما أعلم.

ما حصل للسان الدين ابن الخطيب حصل لأخيه يحيى ابن خلدون صاحب كتاب «المرتاد في ذكر ملوكبني عبد الواد»، هو كذلك اغتيل من طرف تاشفين حمو الزيني . وأعتقد أن هذه الأحداث مجتمعة وأخرى كثيرة جعلت الاعتقاد يسود وكأن ابن خلدون من الممكن جداً أن يُغتال في سجنه في فاس أيام أبي عنان، بل حتى في تلك الليلة الوحيدة التي قضاهما في السجن أيام المريني الآخر عبد العزيز. وكان كذلك من الجائز ومن الممكن أن يُغتال في فتنة الناصر أيام السلطان المملوكي برقوق.

فمن هنا أنا أعتبر أن كل من يقول إن الرجل كان متآمراً، وكان ثعلباً، أجيبه : لا أبداً ! إني أقارنه بموقف أرسطو بعد إعدام سocrates، إذ قال لا أسمح للفلسفة أن تُغتال مرة ثانية، ثم تحالف مع الإسكندر الأكبر، وصار معلمه، بل دخل عضواً في الحزب المقدوني. وابن خلدون كذلك كان يحاول أن يسلك بين هذه الوعرات وبين هذه المشاكل. وأعتقد أنه كان في قراره نفسه يمارس السياسة مكرهاً. وكان همه دائماً الفرار من أحوال الملوك وشواغلهم (هكذا يقول)، وحتى عندما حرر «المقدمة»، بعد أن أعطى وعداً لأبي حمو الزيني في أن يستألف قبائلبني عريف، فبدل من أن يفعلوا هذا طلب منهم ما نسميه الآن باللجوء السياسي وحرر بالمناسبة مقدمته. وكذلك حتى بالنسبة للتونسي الحفصي أبي العباس، قال له : أنا أريد أن أؤدي فريضة الحج، فما كان له أن يمنعه من ذلك، لكن ترك أسرته رهائن عند أبي العباس. كان هذا في سنة 84 ولم يذهب إلا في سنة 89. ونخلص للقول بأن العوامل المشتركة لابد من أن تتمثلها.

المتصوفة المتأخرن فقد اعتمد فيهم على شروح كثيرة لابن الفارض، ودراسات كثيرة للمتأخررين من المتصوفة، وبطبيعة الحال لم يكن ابن عربي بعيداً من عهده.

ففي هذه الدراسة اعتمد على مؤلفاتهم، ولكن قال إنها غير مفهومة، هنا نجد نقده للغة بحيث قال إن القضايا الصوفية ليس لها معنى محدداً، لأن اللغة لا تساعد على ذلك، ولأنها تستعمل في المحسوسات والمعقولات والمتخيلات. والتتصوف لا يدخل في أي واحد من هذه الأشياء الثلاثة، ولذلك فلا يمكن التعبير عنه ولا يمكن نقله، وإذا نقلوه فلا يفهمون إلا من جرب تجاربهم وذاق أذواقهم. أما من كان غريباً عن هذا الباب فلا مفهوم لأنفاظهم ومصطلحاتهم ورموزهم في كتبهم. وقال إنه لا يمكن للتتصوف أن يُدَوِّن، لكن نقول كيف فهمت إذاً المتصوفة؟ فهم المتصوفة الذين همُّهم السلوك من العبادات وما إلى ذلك، أما النتائج التي تنتج عن ذلك فهذه تتوقف على الذاتية الصوفية وعلى أذواق المتصوفة التي لا يمكن لنا نحن أن نفهمها إن لم نذق ماذا قيل.

كثير من الدراسات تثبت أن تصنيف كتابه «شفاء السائل» كان في فاس بين 774 للهجرة و776 أثناء إقامته الثانية بهذه المدينة. أما الظروف الأخرى فلا يمكن أن نتصور أنه كتب فيها. لأنه لما انتقل إلى قلعة الإسلام اشتغل بـ«المقدمة». ولهذا أهمله لأنه لا يريد أن يبين للناس موقفه الشديد من المتصوفة، وأنه أصبح يعامل المتصوفة وأصبح شيئاً لهذه الزاوية ولذلك أهمل هذا الكتاب ربما لهذا السبب ولأسباب أخرى، لأنه كتبه وهو شاب مثلاً ألف «باب المحصل» وهو ما زال أيضاً شاباً قبل ذلك. وهو قد لخص «تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرین للرازي» واعتمد على الطوسي في تعلیقاته وأعجب به.

ينبغي أن نميز بين مرحلته الأولى باعتباره فقيها كما هو الحال في «الشفاء» لأنه شارك الفقهاء الذين كانوا بفاس في هذه الفتوى، شاركهم باعتباره فقيها لا باعتباره عالم اجتماع أو صوفي أو غير ذلك.

أما ما كتبه في «المقدمة» فكان موقفه معتدلاً، تغير تماماً ولم تكن له عقلية فقهية صارمة مثل ما كانت له حينما كتب «شفاء السائل».

15 - أبو يعرب المرزوقي

يشار في العادة إلى أن ابن خلدون يتكلم عن تقليد المغلوب للغالب، وسمعت إشارة إلى أن هناك تقليداً متبادلاً بين الجانبين ! فأريد أن أتبين رأيك فيما يخص العلاقة بين العرب والمغول في فتح بغداد إلى لقائهم مع تيمور لأنك فيما بعد ؟ ماذ حدث ؟

بعد هذا أتوجه إلى الأستاذ محمد الكتاني حول التصوف. في الحقيقة ليس هناك دليل نقلي واحد يثبت أن كتاب «شفاء السائل» كتب قبل «المقدمة». كلها فرضيات إلى حد الآن. إذا وجد دليل نقلي طبعاً لا يستطيع أحد أن يرد عليه. أنا أعتقد أنه من الصعب أن يكتب ابن خلدون مثل هذا الكلام وهو يعيش في فاس وفي السن التي كان فيها آنذاك، لسبعين : السبب الأول : ما كان يمكن لإنسان يدرس عند مشايخ كبار أن يتكلم في مسألة من هذه المسائل، لم يُسأَل فيها، وأن يتكلم بجرأة، وأستبعد كل الاستبعاد من حيث سنه ومن حيث جرأته الواردة في هذا الكتاب أن يكون الكتاب قد كتب في سن ابن خلدون في فاس، يضاف إلى ذلك أن في مقدمة كتاب «شفاء السائل» ما يثبت أن ابن خلدون اطلع على السؤال بالصدفة ولم يكن في محل الذي نزل فيه السؤال. قال : وصل إلينا. وفرضيتي الشخصية هو أنه قد اطلع عليه فيما بعد.

السؤال الثاني هو : هل ابن خلدون لما حكم هذا الحكم حكم فقط بسبب الدوافع الضرفية والحسابات السياسية، أم هو أنسسه على علتين معرفيتين أساسيتين لا بد من الإشارة إليهما.

العلة الأولى هي أن الكشف إذا كان مقصوداً ولم يكن عفوياً يحصل في غاية مجاهده الاستقامة حصولاً عفوياً ويعتبر ابتلاء عند المتصوفة غير المتفسفين. ولكن هو لا يتحدث عن هذا الكشف، بل يتحدث عن الكشف المقصود الذي يمارس فيه المرء رياضة لكي يكتشف الحقيقة.

16 - أحمد فطري

طرح الأستاذ محمد الكتاني إشكالية قديمة حديثة سبقى قائمة وقابلة للنقاش وهي : هل بإمكاننا أن نتحدث عن التصوف، وندرسه من الخارج ؟ أم لابد من التجربة والمعايشة لكي نتحدث عن التصوف ؟ الإشكالية كانت ولا زالت وستبقى قائمة ولا أرى حلّاً لها إلا الحل العلمي الذي يعطي للباحث والدارس والمتخصص الحق في أن يخوض في هذه التجربة ولو في الخارج. على الرغم من أن المتصوفة لا يقبلون ذلك بالمرة ويفسدون على التجربة كأساس للخوض في الحديث عن التصوف.

الحديث عن التصوف من الخارج، الحديث البراني كما سماه الأستاذ محمد الكتاني، يبقى حديثاً مفيداً ومهماً على المستوى العلمي، وهو حديث له دلالته وأبعاده وفوائده.

بالنسبة لابن خلدون بصفة خاصة، وقد أكد الأستاذ محمد الكتاني بأن الحديث عن التصوف كان حديثاً برأنياً خارجياً، وقع ابن خلدون في كثير من الناقصات وهو يتحدث عن التصوف ويحلله. كثيراً من الأخد والرد والخلط والعوده في الرأي وجدناه عنده، شيءٌ صحيح. وتساءل الأستاذ محمد الكتاني في نهاية عرضه عن السبب الرئيسي لذلك.

أعتقد أن الأمر يعود إلى أحد أمرين، إما أن الرجل بالفعل قد خاض في التصوف من الخارج ولم يخض التجربة من الداخل فكان رجل علم يحاول أن يبحث في

مجال من المجالات الذي شغل الناس في زمانه ولا زال يشغلهم إلى يومنا هذا، فأصاب حيناً وأخطأ حيناً آخر، خاصة وأنه رجل عالم فقيه. فالخوض في ميدان التصوف كان من المسائل التي تفرض نفسها على ابن خلدون حتى يتبت فعاليته. والرجل خاض في هذا الباب كعالِم يريد أن يكون له رأي في هذا الباب ويريد أن يمحض هذا المجال الذي كان يشغل الناس في ذلك الوقت.

بالنسبة للعرض القيم الذي تقدم به الأستاذ المرزوقي، كنت أبحث عن تعريف للعرض فخلصني الأستاذ مصطفى القباج عندما قال بأن العرض متتشابك ! فعلاً فالعرض متتشابك، ولكنه قيم ومفيدة في نفس الآن. لأنها قراءة جديدة لنص قديم ! هذا شيء جميل في الدراسات الحديثة، وشيء مفيدة وممتع أن نقرأ النصوص القديمة بالقراءة الحديثة. فلذلك استفادنا منه، وكنا نقرأ ابن خلدون خارج ابن خلدون. حقيقة، في بعض الأحيان قد نحمل النص فوق ما يحتمل ! ولكنه شيء جميل، لأنه الآن في الدراسات الحديثة، عندما يبدع المبدع النص فلا تعود له علاقة بذلك النص، والنص يصبح ملكاً للقارئ، وقد أصبح النص ملكاً لنا، فلنا الحق في أن نقرأ القراءة العلمية المبنية على أسس علمية موضوعية كما فعل الأستاذ المرزوقي. وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا فنحن نحترم قراءته التي كانت جيدة مفيدة.

الأستاذ عبد الهادي التازي، أنا أتفق معه في أن الأدب الإداري أو الأدب дипломатический في المغرب لا زال بحاجة إلى دراسة وإلى بحوث وأطروحتات جامعية في هذا الصدد.

17 - محمد بنشريفة

أطلب الكلمة لأحاديث زميلي السيد محمد الكتاني بخصوص «روضة التعريف» و«شفاء السائل» وبالضبط بالنسبة لأحد أبواب الكتابين وهو الباب الأخير الذي يشتمل على أسماء أهل التصوف الفلسفية.

كنت شاركت سنة 1964 ببحث عنوانه «مدخل إلى دراسة الشودية» في ندوة كانت أقيمت في مدينة مرسية حول ابن عربي. وقد وقفت عند هذين البابيين المتشابهين لدى كل من ابن الخطيب وابن خلدون وخصوصاً عند الأعلام المذكورين هناك مثل الشودي وابن دهاق وابن أحلى وابن مطرف الأعمى فضلاً عن ابن سبعين وابن عربي وغيرهم. هناك شيء يدعو إلى التوقف في الخلاف الذي بين الرجلين في تصنيف هذه الأسماء. لا نجدهما يتفقان في هذا التصنيف دائماً، أنا أذكر أنه حينما ناقشتُ في «روضة التعريف» كان هناك حديث حول هذه النقطة، ولكن بعد ذلك وقفت على ما يضيف فائدة في الموضوع عند أبي حيان الغرناطي في كتابه «البحر المحيط» الذي يورد أيضاً قائمة قد تكون متممة للقائمتين الموجودتين في «شفاء السائل» وفي «روضة التعريف». أما النقطة التي ربما ما تزال تحتاج إلى بحث فهي أن بعض هؤلاء المتصوفة أصحاب التصوف الفلسفية منهم من نسب إلى وحدة الوجود مثل الشودي وأتباعه كابن سبعين. ماسيتنيون له بحث في الموضوع : *La conspiration hallagienne* .

الفلسفي في هذه الحقبة الخطيرة التي كان فيها المدّ المسيحي قوياً وحرب الاسترداد على أشدّها. وما دور أصحاب هذا التصوف؟ هل كانوا مثل ما نعثر أهل التصوف بالاستسلام. حقيقة، إن بعضهم مثل ابن هو. وهو من أسرة مالكة رحل إلى دمشق وكان في حالة جذب... الخ، وابن سبعين نعرفه كذلك في سبتة والشرق، والشودي جاء إلى تلمسان وأصبح يُدعى سيدي الحلوي لأنّه أيضاً أصيب بالجذب أو تظاهر بالجذب وكان يفرق الحلوي على الصبيان وهو صاحب ضريح مشهور بالقرب من أبي مدين. إذن هذا التصوف قدم لنا ثراثاً وخاصة ما قدّمه ابن عربي وابن سبعين، وابن أحلى فله مؤلفات في هذا المجال، ذكرها ابن عبد الملك في ترجمته وكان للمحدث ابن الزبير ردود عليه.

أريد أن نرجع إلى هذا الموضوع وخاصة في تحديد الأسماء وفي محاولة معرفتهم. أنا عرفت ابن مطرف الأعمى، فقد وجدت له ترجمة في «صلة الصلة» لابن الزبير ولكن هناك أعلاماً آخرين لا توجد لهم تراجم.

السؤال الثاني : نا لست أدرى إذا كان ابن الخطيب قد أخذ بمقولة وحدة الوجود وصدر الحكم عليه بسبب ذلك كما يقال، فإن ابن خلدون الذي عنده هذا الكلام لم يُتابع ولم يُواخذ في هذه النقطة.

بخصوص الأستاذ عبد الهادي التازي، أظن أن التاريخ أغفل كثيراً من السفراء، وأريد هنا أن أمثل بسفير كان في الحقبة التي أشرت إليها والتي تتعلق بما كان بين الموحدين وبين الأيوبيين، في هذه الحقبة التي جاء فيها السفيران الحموي وابن مرهف لم يذكر السفراء المغاربة الذين بعثوا للرَّد على هاتين السفارتين. وأنت تعرف أنه في التقاليد لابد أن يكون هناك تبادل في السفارات. فلم يذكر شيء من هذا القبيل ولكنني وجدت ما يشبه أن يكون هو السفير الذي ذهب للجواب على هاتين السفارتين، ويتعلق الأمر بشخص كتب عنه كتاباً هو ابن عبد ربه الحفيد الذي كان كاتباً عند الأمير الموحدي أبي الرَّبِيع سليمان، كما كان كاتباً في عهد أبي يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن وفي عهد أبي يوسف يعقوب. كذلك وكان من الكتاب البارزين المشهورين، رحل إلى مصر ووجد صعوبات جمة في رحلته السفارية هذه فيما قيل. وكتب رسالة أشارت إليها المصادر، لم تصل إلينا، ولكن المصادر تشير إلى رحلته ومنها «المُعْجِب» لعبد الواحد المراكشي، يقول بأنه حلَّ بمصر وأدخل إلى المغرب ديوان أحد الشعراء المشهورين وهو ابن ربَّه الحفيد.

ووُجِدَت الإشارة إلى وجوده بمصر في نسخة خطية من كتاب «الاستبصار في عجائب الأمصار» هذا الكتاب الذي ظل مدة طويلة غير معروف المؤلف، ولكنني بحثت وحققتُ فوجئت أن مؤلفه في طبعته الأخيرة هو أبو عبد الله محمد ابن عبد ربَّه الحميد.

ومثل هذا السفير لم يشر إليهم لا ابن خلدون ولا غيره، وكأن موضوع السفراء من الموضوعات التي لا تدخل في صلب كتب التاريخ أو كتب الأخبار.

18 - عصمت دندش بنشرية

ما لاحظته، في واقع الأمر، في المناقشات هو تحويل ابن خلدون أكثر مما يحتمل وكأننا نحاكم كتابات ابن خلدون، أو أننا نناقشه رسالة ضعيفة مقدمة للمناقشة، ونقول كان واجباً عليه أن يقول كذا وكان عليه أن يكتب كذا وكان عليه أن يقسم كذا الخ. أو سمعنا قراءة جديدة للنصوص، وهنا لا نتفق في هذا الرأي لأن النصأمانة، كتبه الكاتب ويجب أن نأخذه كما كتبه أما أنا نحور بقراءة جديدة أو إسقاطات جديدة على نص كتبه كاتب وأبدعه فهذا ليس جديراً من الناحية العلمية.

بالنسبة لقضية الفتوى التي قدمت في «شفاء السائل»، كانت رداً على الخلاف الذي أثير حول وجوب الشیخ المرید لیرشده في سلوكه في كل وقت أو يكتفي المرید بالكتب. وقد اتّخذ هذا الموضوع أبعاداً كان لها صدى في الأندلس والمغرب في آخر القرن الثامن الهجري بعد الماظرة التي حدثت بين متصوفة الأندلس في غرناطة، وانقسم المتخاصمون إلى فريقين، واحتاج كل منهم بحجج لم ترفع ما بينهم من خلاف، وتجاوز الجدال إلى الاشتباك بالأيدي والتخمارب بالعنال، مما جعل البعض يكتب إلى علماء المغرب قصد الفتوى، وكان على رأس هؤلاء أبو اسحق الشاطبی الذي أرسل بوجهة نظر الفريقين إلى علماء فاس وفقهائهما المفتین أبي العباس أحمد القباب، وابن عباد الرندي، وأبي محمد الفشتالي، واشترک بالرأي فيها ابن خلدون.

وقد افتى كل منهم برأيه، وإن اجتمع رأيهم على أهمية الشیخ بجانب المرید خصوصاً في مرحلة الاستقامة ومرحلة الكشف، وكانت مشاركة ابن خلدون لها طبيعة خاصة أوضح وأشمل فهو الفقيه المفتی عالم التاريخ والفلسفة والاجتماع والأدب، وظهر الفرق واضحًا في فتواه عن فتوی أبي العباس القباب الفقيه المفتی الملزمن، وابن عباد الرندي العالم المتصوف. وكانت هذه الفتوى سبباً لتألیف ابن خلدون «شفاء السائل».

ذكر الأستاذ عبد الهادي التازني السفراء، هذا الأمر فيه شك كبير، خصوصا فيما يتصل بابن عربي، إذ لم يُرسل سفيراً من قبل أمير المسلمين يوسف بن تاشفين على الإطلاق، فحسب ما ذكره أبو بكر في رحلته إلى المشرق أو في كتبه العديدة، أنه خرج صحبة والده أبي عبد الله محمد بعد سقوط دولةبني عباد باشبيلية وأسر ابن عباد، فخرجاً أو فرّاً بحجة القيام بالحج، وكان سنه في ذلك الوقت لا يتعدي السابعة عشر، وهذه المرحلة استغرقت ثمان سنوات، فلا يعقل أن السفارة تمتد كل هذا الوقت، لكن ما حدث هو أن الوالد سنت له الفرصة عندما علم بمقتل سفير الأمير يوسف بن تاشفين إلى الخليفة العباس لأخذ تقليد لتأييد حكم المرابطين وكان هذا السفير هو القاضي عتيق بن عمران الذي قتل على يد أمير الجيوش بدر الجمالي، وتمكن القاضي أبو محمد بن العربي منأخذ تقليد الخليفة المستظهر، وفي أثناء العودة توفي الأب، فقام أبو بكر بمقابلة أبي حامد الغزالى وأبي بكر الطرطوشى وأخذ منها رسالتان تمدحان عمل الأمير يوسف بن تاشفين وتدعوان له بتأييد ودعم جهاده في الأندلس. وبذلك نال حظوة كبيرة عند المرابطين.

ويبدو أن هذا الوهم من هذه السفارة جاء مما ذكره ابن خلدون بأن أمير المسلمين يوسف بن تاشفين أرسل ابن العربي سفيراً إلى الخليفة العباسى. وهذا يحدث كثيراً في المصادر التي تذكر السفارات أو الرسائل، فهي لا تذكر الأسماء ولا المدن وإنما تكتب من فلان إلى فلان. ولذلك يجب التأكيد من الأحداث ومن عدة مصادر. إن هذه الرسائل في الغالب كانت تجمع كنموذج يقتدى به في كتابة الرسائل.

فبالنسبة للسفارات، أو رسائل السفارات لم تكن تكتب الاسم وإنما كانت تكتب من فلان إلى فلان، ونحن لا نعرف من هو فلان ومن هو المتوجه إليه؟ هي مجرد تخمينات.

19 - عبد الهادي التازى

فيما يتعلق بالموضوع الذي أثاره الأستاذ محمد بنشريفه حول السفارات المغربية في اتجاه المشرق. وهو سؤال جد مهم، لا سيما بعد أن ذكرت أن من بين السفراء الذين أتوا السيد مُرْهَف الذي كتب عنده مجلة «الأكاديمية».

إن العلاقات بين الموحدين وبين الخلافة العباسية كانت في منتهى التوتر. وحيث إن كل واحد يقرأ الرسائل التي توجد حول الموحدين يشعر بأن الموحدين كانوا غير راضين على إخواننا في المشرق باعتبار أنهم كانوا يشاغبون على المغاربة في جهادهم في الأندلس وكل من يعرف قصة قراقوش الذي كان يتحرك في أفريقيا . (قابس) يعرف السر في هذا التوتر. وقد أفاض في هذا الموضوع زميلنا الراحل الأستاذ مصطفى جواد في كتابة له جيدة حول العلاقات بين الدولة الموحدية وبين الدولة العباسية. كلّ هذا نذكره لتأكيد البرودة التي كانت يُشعر بها في المغرب فيما يتعلق بالشرق، مع العلم أن الموحدين ظلوا فيما يتصل بالقضية الكبرى وهي مجابهة الصليبيين، ظلوا رجالاً أكفاء مستعدين للنجد.

فيما يتصل بالأستاذة عصمت أود أن أقول إن وجهة نظر بعض الناس حول سفارة ابن العربي إلى المشرق كانت تمشي في اتجاهك، ولكن ابن خلدون، وهو حجة، يقول في مرتين اثنتين إنه رأى بأم عينه العهد الذي كتب لابن العربي، وقد كتب حول هذا الموضوع بصفةٍ جادةٍ شيخنا، رحمة الله عليه، سيدى المدنى بن الحسنى وابنه عبد الكريم، حيث يقول بأن ابن خلدون عندما يقول بأنه رأى بعينه العهد المكتوب لابن العربي، فهنا ينتهي الكلام !

وفي الختام أذكر أن ما امتاز به ابن خلدون، وأقول هذا أمامكم للمساعدة أو للمخالفة، ابن خلدون امتاز هو وابن بطوطة بمعلوطات تهمنا نحن العرب والمسلمين. هذه المعلومات تتعلق بالحدث الذي دمر بغداد وخراسان وأفغانستان.

إن ابن خلدون لما وجد نفسه أمام تيمور لأنك ساق أمامه معلومة عن الحدث اهتز لها تيمور، وقال له : من أين لك بمصدرها ؟ فذكر ابن خلدون بأن المصدر هو التجار. والمعلومة تتعلق بموضوع يهمنا جميعاً، وهو لماذا هدمت بغداد في ذلك الوقت ؟ يذكر ابن خلدون ويدرك معه ابن بطوطة أن قضية خطأ وقعت من ملك خوارزم جلال الدين الذي أساء إلى سفارة مغولية تترى بعثها جنكيزخان إلى العالم الإسلامي. هذه السفارة فهمها المسلمون على أنها تجسس من قبل المغول على العالم الإسلامي. فقتلوا سائر السفراء الذين أتوا من عند جنكيزخان. ثم إن هذا الأخير شعر بأنه ربما يكون هناك خطأ في بعث سفارة أخرى تؤكد بأن القصد من هذه السفارة هو تبادل المصالح. وكان رد الفعل أيضاً قتل هؤلاء المبعوثين الجدد ! فابن خلدون وابن بطوطة كتبما يفيد أنهما ضد موقف جلال الدين، وهذا الأخير له تعبير هائل وصريح يقول : إن ما قام به جلال الدين عمل فائقٌ، يعني عمل المتسرعين المتهورين. (انظر «رحلة ابن بطوطة» تحقيق عبد الهادي التازي، ج 3، ص 23، تعليق 33، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية 1417 هـ / 1997 م - وكذلك «المستدرك» على الرحلة، ص 87 - 88، طبع وزارة الثقافة، إيداع قانوني 0635 / 2004).

حرصتُ على أن أبرز اهتمام ابن خلدون ببعض النقاط التي ظلت غائبة عنا. ابن كثير لما كان يتحدث عما وقع بين المغول وبين المسلمين في بغداد قال : «يا ليث أمري لم تلدني !» نحن أمام هذا التعبير القاسي نحاول أن نجد تفسيراً. هل هو تقصير من المسلمين أو هو عمل عدواني من جلال الدين ؟ سنرى الجواب في بقية العرض. وقد أشار إلى كل هذا المؤرخ المعروف ويل ديوانت في كتابه «قصة الحضارة» التي استوّعَ فيها هذا الموضوع ولم يفتُ إطلاقاً أن يُدلي بالمعلومات القيمة التي وردت في «رحلة ابن بطوطة» وفي «تاريخ ابن خلدون». لدى معلومة سمعتها في القاهرة هي أن المركب الذي كان يحمل عائلة ابن خلدون إلى القاهرة أغرق من قبل حاكم تونس انتقاماً من ابن خلدون الذي فضل القاهرة على تونس. وهو سؤال أوجهه لكم جميعاً وخاصة للأستاذة منيرة راجياً أن تفيdenا في هذا الموضوع.

20 - محمد الكتاني

أشعر بالارتياح لما أثارته مداخلتي من تعليقات وتعقيبات، يمكن أن أصنّفها في ثلاثة أنواع :

النوع الأول من هذه التعقيبات جاء ليعيد نفس ما قلته بأسلوب آخر. وبما أنه لم يكن أمامي المتبادر من الوقت فقد لخصتُ كلامي تماشياً مع الوقت المسموح به في التدخل على حساب ما ينبغي أن يذكر من تفاصيل. ولهذا استنتاج بعض الزملاء ما أرادوا وكأنني أجهل تلك الأشياء التي أوردوها. وما ذكره الأستاذ بن سالم حميس موجود عندي في مقدمة «روضة التعريف» من أن محاكمة ابن الخطيب كانت محاكمة سياسية، ولا علاقة لها بالتصوف إطلاقاً ولا بنظرية وحدة الوجود.

النوع الثاني من التعقيبات حملني أشياء لم أقه بها. والأمر يتعلق بالأستاذ حدادي الذي ربما استنتاج أنني اعتبرتُ ابن خلدون مؤسساً أو صادراً عن إپستيمولوجيا معرفية إسلامية. أنا لم أقل هذا، بل العبارة أمامي، فقد قلت بالحرف : «فهل يجوز لنا أن نقول إن ابن خلدون كان رائداً في وضع أساس الإپستيمولوجيا الإسلامية...؟» بمعنى أن هذا التساؤل يمكن أن يكون جوابه بالذفي. كما يمكن أن يكون جوابه بالإيجاب ، أنا لم أقل جازماً. وقد تسأعلتم . أي تصوف عالجه ابن خلدون ؟ أنا قلت ذلك في سياق كلامي : إنه ابتداءً عالج مشكلة المعرفة في تصوف التحقق، أي تصوف العرفان الذي يدعي أنه يصل إلى المكاشفة والاطلاع على الحقائق المغيبة، (ما وراء الطبيعة). وإذا، فالتصوف الخلقي لم يكن موضوع نزاع في العالم الإسلامي إطلاقاً، لأن الناس أن يتزهدوا وأن يستقيموا ما استطاعوا، وأن يجسدوا التقوى الإسلامية بأقصى ما يمكن من السلوك الخلقي، هذا ليس موضوعاً للنقاش ، وإنما الموضوع الذي يستحق النقاش هو : كيف يمكن أن نفسر ما يدعوه الواصلون من العارفين الأقطاب

والأبدال من أنهم يكتشفون ما وراء الغيب ويصلون تقريراً إلى مقام النبوة. انطلاقاً من هذا السؤال وضعتُ على نفسي سؤالاً هو : هل ابن خلدون كان يعتقد أن المعرفة الصوفية في هذا المستوى معرفة موضوعية ؟ ومعنى الموضوعية هنا، أنها قابلة أولاً للتحليل والتفسير، وقابلة للبرهنة وقابلة لنقلها للأخر. إذن ما دام الصوفي يجد في نفسه أموراً لا يمكن أن ينقلها للغير، فإن معرفته مسألة ذاتية. أنا أقرُّ منذ البداية أن ابن خلدون كان عقلانياً، واست متتفقاً معك بأنه لم يكن عقلانياً بالمرة، بسبب أنه كفر الفلسفه. قضية تكفير الفلسفه هي ربما قضية سياسية أكثر منها قناعة داخلية ! لأنَّه كيف يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون ينكر الدلائل البرهانية والتصورات الاستدلالية ويدافع عن الاستدلال الفكري في مقدمته. ويقول عنه إنه جولان الفكر في عالم الظواهر ومحاولة استخلاص القوانين أو السنن التابعة لها، فهذا هو ما يقوم به الفكر الاستدلالي. أنا أتساءل لماذا كفَّر ابن خلدون هؤلاء الفلسفه ؟ وألاً يتناقض مع نفسه إذا كان يحلل بعض الظواهر تحليلاً عقلياً ؟ أعتقد أنه كما كفَّر الغزالي الفلسفه، كفر ابن خلدون الفلسفه بصورة جزئية، أو صدوراً عن موقف ربما له عوامل سياسية خفية أو عوامل اجتماعية.

الأستاذ أبو يعرب المرزوقي استمتعت بحديثه في إطار ما أشار إليه الأستاذ مصطفى القباج، وهو أنه انطلق من رؤية معرفية نسقية مضبوطة وإلمام بكل ما كتبه ليستنتاج أن العصبية التي كان يتحدث عنها ابن خلدون هي عصبية لها مستويات ولها هيكلة خاصة ولها سياق معين، هذا جميل ! ولكن إلى أي حد يمكن أن تصدق هذه الأشياء على حقيقة ما كتبه ابن خلدون ؟

ثم إن لي سؤالاً آخر، إذا كنا نؤمن بالجدلية التي هي مفهوم هيكلجي وماركسي الخ، إذا كانت جدلية البداوة وجدلية الحضارة هي عبارة عن بنية تتفاعل داخل لحظة تاريخية محددة، فإنه حسب هذه النظرية الجدلية أن (أ) إذا تناقضت مع

(ب) فإنها تنتج (س) ! فماذا تنتج عن هذه الجدلية ؟ وحسب المنطق الجدلی هناك (الأطروحة) وهناك (نقيض الأطروحة) وهناك الناتج عن هذه الجدلية. وبحذا لو أن الأستاذ أعطى فكرة محددة عن هذه الجدلية الخلدونية.

بعد ذلك أنتقل إلى تساؤل الأستاذ الفاضل عما هو سر ظهور التصوف الفلسفی. في هذه المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامي حيث كان العالم المسيحي يسعى لاسترداد الأندلس ويزحف نحو العالم الإسلامي بكل قواه. سؤال جميل ! وينبغي أن يكون موضوعاً قائماً بذاته حيث إنه يتطلب بحثاً رصيناً مبنياً على عدد من المعطيات العلمية التاريخية. وتساؤله فيما يتعلق بالتمييز بين الطوائف، أعتقد أن ابن الخطيب في «روضة التعريف» حسب ما اطلعنا عليه، كان أكثر دقة من جميع من كتبوا في الموضوع المتعلق بتصنيف الباحثين عن الحقيقة، لأنه قسم طوائف الباحثين عن المعرفة إلى خمس مجموعات. تحدث عن الفلسفة اليونان ووقف ملياً عند أرسطو في نظريته العامة القائلة بواجب الوجود لذاته والتي يتسلسل من كل الموجودات، كالعقل الفعال أو العقل الكلي إلى آخر مستوى سُلْمَ الموجودات، ثم عرض للfilosophes «المتممليين»، لأنه لم يقل الفلسفه الإسلاميين، بل قال . الفلسفه المتممليين، أي أصحاب الملل. بمعنى أنه أنكر إلى حد ما أن يقول إن ابن سينا كان فيلسوفاً مسلماً، لكنه قال بأنه فيلسوف متمملاً، أي أنه أخذ بملة أو أخذ بدين. لاحظ هو شخصياً بأن هؤلاء الفلسفه المتممليين كانوا تلاميذ الفلسفه اليونانية ولا سيما أرسطو.

القسم الثالث هم المتصوفة، وهؤلاء المتصوفة قسمهم إلى ثلاثة طوائف . وهم : الإشراقيون أصحاب السهر وردي المقتول الذين كانوا يقولون بالأنوار، وطائفة المتصوفة السنين المعتدلين، وطائفة المتطرفين القائلين إما بوحدة الوجود أو بالوحدة المطلقة. وميّز بين الوحدة المطلقة وبين وحدة الوجود تمييزاً دقيقاً. فابن سبعين كان يقول . إذا قال قائل أنا أوحد الله فقد أشرك به وأنه أثبت وجودين،

وهما الوجود المُثبت وهو (أنا) والوجود المُثبت وهو (الله)، بينما الواجب أن يعتقد أنه ليس هناك إلا موجود واحد وهو الله. بينما ابن عربي لم يكن متطرفاً إلى هذا الحد، بل أثبت هذا الوجود العيني المتحقق على مستوى الأسماء الإلهية ! لأن الأسماء الإلهية التي صدرت عنها التجليات هي التي تبعث على الاختلاف. فتجلي عالم اللطف له مستوى وتجلي عالم الجبروت له مستوى، ومن ثم يقع هذا التباين بين التجليات الذي يوهم بالتعددية. ثم إن ابن الخطيب، وهذا من أجمل ما ينبغي أن نذكره له في هذه المناسبة وهو أنه عندما أكمل استعراض هذه الفئات تصور أنهم وقفوا يوم البعث والجزاء أمام خالقهم، وأخذوا يتلقون الرقاب أو الكتب التي ينص القرآن على مطالبة كل إنسان بقراءتها بنفسه «إقرأ كتابك كفى بِنَفْسِكِ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»، وتصور ما ستلتقي كل طائفة من جواب على لسان الملائكة أو باسم الحق سبحانه، ونختصر خلاصة التجارب التي قدمها هؤلاء الذين حاموا حول المعرفة، أو حول اقحام النور الإلهي، من فلاسفة يونان وإشراقيين وفلاسفة صوفيين متطلعين، واعتبرهم كالفراشات الحائمة حول النور من اقترب منها من النور احترق فقد وجوده، ومن ظل بعيداً شيئاً ما فهو الذي استطاع أن يكون لهوعي وإدراك. وإن المرء ليشعر بدقة أسلوب هذه الرقاب وجمالها الأدبي والتي لم تتجاوز كل رقعة من رقاعها عشرة أسطر أو خمسة عشر سطراً. والتي تدل على أن ابن الخطيب ارتفع ارتفاعاً كبيراً على مستوى التعصب المذهبى، والانتقام الفكرى والدينى، وأنه قدر عالياً الجهد البشري الساعي أبداً وحيثنا نحو استيعاب معرفة ما وراء الطبيعة.

21 - أبو يعرب المرزوقي

تدخلت محاولة لتحديد مفهوم القراءة، وقد قدمتُ أمرين . أولاً : هل قراءات ابن خلدون السابقة يتتوفر فيها مفهوم النظرية ؟ يعني القراءة لا تتمثل في أن نشرح

أولاً : العلم الفلسفي اليوناني كان يشترط في علم الطبيعة أن تكون الطبيعة خاضعة للضرورة. الغزالى نفى ذلك. لماذا ؟ قال . لو كانت الطبيعة خاضعة للضرورة كما يدعي الفلاسفة لاستحال علمها. لأن العلم الإنساني ظاهرة طبيعية، فسيكون كالمرأة يصف الواقع كما هو. لن يكون هناك خطأ... لن تكون هناك إمكانية لنظرية بداول. إذن لا بد للعقل الإنساني أن يكون ظاهرة طبيعية متحرر من قانون الضرورة. ونظراً إلى أن العقل الإنساني في علمه التحليلي يفترض نظريات فمعنى ذلك أن علم الطبيعة يحتاج إلى الضرورة المنطقية. وهو غني عن الضرورة الوجودية. إذن ينفي السببية في الوجود ويثبت العلية في المنطق فتصبح الطبيعة قابلة لعلم القوانين وليس لعلم الضرورات.

ثانياً . لو كان الإنسان حرّاً كما يدعي الفلاسفة، وهو مفهوم الفلسفة العملية لاستحال علمه. لأن الحرية المطلقة تعنى امتناع القوانين. وهو ينفي أن يكون سلوك الإنسان حرّاً بإطلاق كما يقول المعتزلة وال فلاسفة، فهو إذن، مثل الظاهرات الطبيعية خاضع لمجاري العادات، أو لانتظام الذي يجعل القانون ممكناً. قرب الطبيعة من الظاهرات الإنسانية وقرب الظاهرات الإنسانية من الظاهرات الطبيعية فصارت كل الظاهرات خاضعة لانتظام القانوني. ومن ثمة فهي قابلة للعلم، للمعرفة العلمية، بحيث إن ابن خلدون عندما يقول الظاهرة العمرانية ظاهرة طبيعية هو يعني بها الظاهرة الطبيعية من حيث هي خاضعة لمجال العادات وليس للضرورة الطبيعية.

الأستاذ عصمت تنفي القارئ وحريته، وتعتبر أن النص أمر مقدس لا يمس. طبعاً لا يمس النص المقدس من حيث مادته، لأنني لو مسست مادته لصررت محرباً بالمعنى الديني للكلمة، كما يقول القرآن في سورة آل عمران. أنا لست محرباً لابن خلدون، لم أحذف منه جزءاً ولم أضف إليه جزءاً. لم أغير من مادة النص، ولكن النص لا أستطيع أن أفهمه كما قصد ابن خلدون، حتى لو كان ابن

خلدون موجوداً معي فهو سيبلغني قصده بالكلام، وأنا أفهم الكلام كما أفهمه. إن المتألق هو الذي يحدد معنى الخطاب.

أنا لم أتحدث عن الجدلية بالمعنى الهيگلي، تحدثت عن الجدلية، ولكن المدلول الهيگلي ليس قصدي. ومع ذلك فسأقبل أن ابن خلدون له معنى مَا من الجدلية. تحدثت عن جدلية الترقى في دلالة العصبية. هل تنفون أن هناك نصاً طويلاً يقول فيه إن الدولة يمكن أن تستغنى عن العصبية إذا استحكمت العقيدة فصارت من عقود الناس (ولم يقل من عقائد)، بمعنى أنه صار عقداً بين الإنسان والدولة من حيث هي مؤسسة مقدسة، بحيث إن الإنسان يموت من أجلها. هذا نص طويل جداً في «المقدمة». إذن هناك ترقى للجدلية، بالمعنى الهيگلي للكلمة : لتأخذ المرحلة الأولى بالجدلية، الوجود والعدم في جدلهما يعطيان الصيرورة. الوجود والعدم في التقائهما يعطيان الصيرورة. لتأخذ العصبية وعدهما، لأن في البداية هناك عصبية ولكن ليست هناك حضارة، العصبية وعدهما يعطيان صيرورة ظاهرة التحام الحكم، ظاهرة التحام الحكم ترقي فتعطي نفي العصبية الأولى التي هي عصبية الاصطناع. عصبية الاصطناع هي في أن الحاكم ينفرد بالمجد وينفي المساوين له في عصبية النسب *c'est le travail du négatif*، يلغى ويعتمد على إدارة الدولة، وزراء عنده، يقول ابن خلدون، ليس لهم دالة على الدولة. أي أنهم يسمعون ويطietenون وينفذون ولا يدعون أنهم مساوين للحاكم ! عندئذ لما يصلون إلى الاستبداد بالإدارة يحصل ما حصل مع البرامكة، فينتبه المستبد بالمجد إلى حاجته إلى أهله، ولكن لم تعد قبيلته بل جنسه، فترقى العصبية، ولما ترقي العصبية إلى جنسه فهو محتاج إلى التعامل مع الأجناس الأخرى فيحتاج إلى درجة أرفع وهي عصبية الولاء العقدي. وإذا فعصبية النسب تتسع إلى عصبية إثنية، وعصبية الولاء المصلحي إلى عصبية الولاء العقدي. وهذا لي عليه في الكتاب أدلة قاطعة نصية من ابن خلدون، وهو ترقى جدلية فيه عمل السلب، كما

قال الأستاذ حميش، وفيه ترق لولبي. وليس صحيحاً أن ابن خلدون يقول بالتاريخ الدور^ر بالنسبة لكل واحدة من مراحل العصبية. ولكن ظاهرة العصبية من حيث هي توال للشرعيات التي ذكرتها هي ترق متثال ولا يتوقف. وحتى إذا حصل انحطاط فالاستئناف يبقى ممكناً إذا كان في فرعى صورة الدولة وفرعى مادة الدولة، أي أن السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة عوامل حيوية، وقد حلت هذه الجدلية في العلاقات الدولية خاصة. مثلاً، يقول ابن خلدون إن ترقى العصبية يؤدي إلى أن الحضارة التي هي نوع من التدجين لقانون الطبيعة قد تؤدي إلى قتل قوى التمايز فتصبح المجتمعات المتحضرة غير قادرة على التجدد البيولوجي مما يحوجها إلى الهجمات الهمجية التي تعطيها التجدد البيولوجي، أو إلى ما نراه اليوم في العلاقات الدولية وهو ما نسميه L'immigration. فأوروبا الآن محتاجة إلى ملايين النازحين لكي تتجدد بيولوجياً. لماذا؟ لأن الثقافة دجنت الطبيعة في الإنسان الأوروبي فصار، حسب ابن خلدون، عاجزاً حنسياً عن التوالد، وهذا كله في نصوص ابن خلدون.

22 - أحمد رمزي

أشكر السيدة رشيدة شابوتو على حديثها القيم، وأريد أن أضع السؤال التالي . هل هناك صلات بين فيرنان بروديل وما كتبه عن المدن في البحر الأبيض المتوسط وعن حضارته، وبين ما سمعناه من اهتمام ابن خلدون بالمدن في «المقدمة»؟

هذا وأقول للسيد عبد السلام الشدادي إننا سمعنا حديثه ملقى باللغة الفرنسية، والأصل عندنا أن نتحدث باللغة العربية لا سيما أن الرجل عالم موضوع الدراسة هو ابن خلدون الذي لم يكتب إلا بالعربية، هذا إلى أن منا من لا يتقن اللغة الفرنسية ولن يستطيع فهم العرض الذي تفضلت بتقديمه. والملاحظة

الأخرى لأنك تحدثت عن ابن عاشر ولا علاقة لابن عاشر بموضوع الندوة. وأرجو أن يتقبل الأستاذ الشدادي هذه الملاحظات بصدر رحب وشكراً.

23 - محمد بنشريفية

أود أن أبدأ بحديث الأستاذة رشيدة شابوتو، فقط من باب التساؤل والاستفادة، الموضوع الذي تحدثت عنه وهو (المدن عند ابن خلدون) موضوع يتصل بما يُعرف بالخطط وهذه الخطط وجدناها عند بعض المؤرخين المعاصرين لابن خلدون بصورتها الواسعة عند ابن أبي زرع في «روض القرطاس»، وستظهر بصورة قوية عند تلميذ ابن خلدون المقرizi صاحب «المواعظ والاعتبار»، الذي طبع أخيراً في ثمانية أجزاء بتحقيق الدكتور أيمن فؤاد سيد. طبعاً هذا العلم هو الذي سيتوسع بعد المقرizi عند الجبرتي وأخرين.

صحيح أنكِ استطعتِ بأسلوب ذكي أن تستخرجِي هذه المعلومات المتعلقة بالمدن من تاريخ ابن خلدون ولكن الذي يبدو أنها تجيء في «العبر» عَرَضاً، وهي متاثرة هنا وهناك.

وهناك نقطة ربما كانت تحتاج إلى شيءٍ من التوسيع وهي ما يتعلق بالمدن التي تقام على ضفاف الأنهر، أو المدن التي تقام في البسائط أو غيرها. فكلامه عن مدينة فاس، ربما بحكم أنه أقام بها فترة ليست بالقصيرة، إذا استثنينا الفقرة التي وردت في بداية «المقدمة» الخاصة بالأدarsة والتي تكلم فيها عن حومة واحدة، أو دائرة واحدة من دوائر فاس التي هي حومة القيطونيين الأدارسة. فليس هنالك فيما عداها توسيع أو تفصيل كبير، وربما نقول مثل هذا عن المدن الأخرى مثل تونس أو غيرها. وهذه المادة نجد الالتفات إليها لأول مرة في حديثِ القيم، ولهذا أود أن أكرر لكِ الشكر الجزيل.

والحديث الثاني هو للأستاذ عمار الطالبي الذي هو أستاذ للفلسفة وعلم الكلام، ولكنه اختار أن يحدثنا عن الجانب اللغوي في مقدمة ابن خلدون. وأنتم تعرفون أن هذا الجانب في «المقدمة» طويل الذيل، فالحصول التي تحدث فيها عن اللغة وعن الملكة وعن اللسان المُضري كلها موضوعات طويلة. وأحسب أنها لا يمكن أن تقدم في حديث واحد. فكما سمعنا في بعض الإشارات فإن الأمر يتعلق بقضية التطور اللغوي. وأنا أتساءل هل يمكن أن تستخرج من كلام ابن خلدون أنه كان عارفاً بهذه القاعدة اللغوية وهي قاعدة أن اللغة كائنة هي يتتطور باستمرار. أي هل يبدو قانون التطور واضحاً في هذا القسم الموجود في «المقدمة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى كلام ابن خلدون، لاشك أنه يحتاج إلى أن يُعرض على ما توصلت إليه المذاهب اللسانية واللغوية وما أكثرها في عصرنا، فإلى أي حد تُعتبر الآراء التي عرضها في «المقدمة» من وجهة العلوم اللسانية واللغوية صحيحة.

وأريد أن أرجع إلى عبارة عند ابن خلدون وهي التي يقول فيها «لا شأن للإعراب بالبلاغة» أنا سمعتك تقول : لا شأن للإعراب باللغة، وفي الواقع هو تكلم عن أن البلاغة كما توجد في الكلام الفصيح وفي الأشعار المعروفة وفي الكتابة السليمة الفصيحة، توجد كذلك في الكلام العامي الشعبي المتمثل في الأزجال وفي الأشعار سواء منها الأشعار البدوية أو ما يُعرف بالأزجال كأزجال ابن قُزمان وغيره، وهذه أيضاً فيها بلاغة وإن لم تكن معربة. وإن فكلمة ابن خلدون هي : «لا شأن للبلاغة بالإعراب».

إن هذا القسم الموجود في «المقدمة» هو قسم كبير، وقد عرضه علينا باقتدار وكفاءة، وربما أضاف إليه بعض الأقسام الأخرى، لأن هذا الأمر يحتاج أيضاً إلى معرفة المصادر والمراجع. أنت أشرت إشارة جاءت في الأخير وهي قضية «الْعُمَدة» لابن رشيق، وقد صرّح هو بذلك، ولكن هنالك مصادر أخرى عن كلامه عن اللغة والنقد والجمال الفني وما إلى ذلك، لا يشير إليها.

وأنتقل في الأخير للأستاذ عبد السلام الشدادي صاحب المجهود الكبير في تقديم ابن خلدون لا سيما إلى الناطقين بالفرنسية. لقد كان في إمكانه أن يحدثنا عن بعض الصُّوفية الذين وردوا في «المقدمة» مثل أبي مهدي ومثل أبي يعقوب الباذسي ومثل ابن الزيات، فهذه الأسماء وردت فعلاً في «المقدمة»، وهي شخصيات ذات مكانة في عصر ابن خلدون أو قبيل عصره بقليل، وهو استشهد بها، فإذا كان لابد من الحديث عن التصوف فكان يمكن أن يكون استيقاء مما ورد في «المقدمة»، وإذا شئت أن تتبع في ذلك فيكون في «شفاء السائل» الذي حدثنا عنه الأستاذ محمد الكتاني.

- وأشار في الأخير إلى بعض التصححات البسيطة : ف(خميّنة) هي في الكتابة العربية (شمِيّنة) بالشين وليس بالخاء، ولكن هذا القلب يوجد عند الإسبان. وشمِيّنة غير بعيدة من جبل طارق.

- وابن قُفذ هو في الحقيقة قُسْنطيني وكان قد ولد في المغرب وفي منطقة دكالة.

- وأود أن أضيف صوتي إلى صوت زميلي الأستاذ أحمد رمزي في أن نراك تحاضرنا وتتحدث إلينا في المستقبل باللغة العربية هنا في المغرب سواء في الأكاديمية أو في أماكن أخرى. ولعلي لاحظتُ عليك هذا في اجتماع سابق في مؤسسة الملك عبد العزيز، فقد كان هناك زملاء من المستشرقين تحدثوا بالعربية، وفيهم ألمان وفيهم أمريكيون.

وأريد أن أضرب مثلاً بخصوص التصوف، هناك أستاذ فرنسي في إكس أونْ پروڤانس جاء إلى المغرب في الدروس الحسنية وقد حديثاً يُعجب له الناس وعجب له الشرقيون وعجب له المغاربة والحاضرون. وهو حجة في التصوف ونشر نصوصاً في ذلك. هذا وليس الشدادي بعجز عن التحدث بالعربية ولا أظن أن له رأياً في الإصرار على التحدث باللغة الفرنسية.

24 - بنسالم حميش

قبل أن أقول كلمة عن ابن عاشر الذي لي معه قصة طريفة جداً. أقول إنه لو قدرَ عبد الرحمن ابن خلدون أن يكون معنا ونحن نحيي ذكراه وروحه تطوف بيننا لننبهنا إلى شيء وهو أننا نحيي ذكراه بالتقويم الميلادي وليس بالتقويم الهجري، لأن الرجل مات في 808 وكان المفترض أن تكون هذه الذكرى في 1408 ! إذن هي ستة قرون زائد عشرين سنة بالتقويم الميلادي.

النقطة الأخرى هي أن ابن خلدون سيتوجه إلى أبي يعرب ليقول له . يستحيل أن أكون قد كتبت «المقدمة» قبل «الشفاء»، لو حصل ذلك لأشرتُ في «الشفاء» إلى «المقدمة»، وبالأخص إلى الفصل حول التصوف، وهذا ما لم يحصل. ولو سمع ابن خلدون أنه كفر الفلسفه لاقشعر بدنه. هذا غير موجود لا في النصوص ولا في أي أثر آخر له. كل ما هناك فصله المعروف في إبطال الفلسفه وفساد منتحليها. لقد مارس حقاً جديراً ومطلوباً فلسفياً ألا وهو النقد، كما فعل أرسطو في حق أفلاطون، وكما فعل ديكارت بخصوص السكولائية أو هيكل بالنسبة لكانط وهكذا. إذن فالشيء الذي لابد أن نكون واعين به وهو أن الرجل هنا أراد أن يحول طائرة الفلسفه من الميافيزيقا، وهذا ما يقصده بالفلسفه، إلى علم أبدعه وهو علم العمران والمجتمع البشري. وهذا جدير بأن تكون له أساسيات ونظريات، أي فلسفة. وأقول هذا لأن في مصر وفي بلاد آخري للأسف الشديد نسمع من الأشياء التي لا يمكن أن تطاق، من ذلك أن ابن خلدون تنكر للفلسفه ودعا إلى محوها، وأنه دافع عن السحر والكيمياء وأن عمرانه أشعريًّا وما إلى ذلك من الخزعبلات.

هناك ملاحظات أظهرت بوناً كبيراً بين ابن خلدون كموضوع وبين ابن عاشر، لكن ما يهم في حالة ابن عاشر، فيما أتصور، هو أنه نبهنا إلى هذه الهوة التي تكاد أن تكون سحيقة بين أهل الدولة وأولياء الله الصالحين. الناصري يذكر هذا، وفي

مراجع شتى نقرأ أن أبا عنان المريني طلبه مراراً فلم يستجب له ابن عاشر وذهب حيث كان قائماً إذاك في مدينة سلا، ونزل من على فرسه وأخذ يجري خلفه. وابن عاشر كان ضاماً وخفيفاً فاستطاع أن يفلت من قبضته. وبيدلاً من أن يشرفه بلقائه وأن يكون هذا اللقاء زائلاً عابراً بعث له برسالة نصيحة، وأننا بحثت عن هذه الرسالة، ونبهني إليها المرحوم محمد المنوني وهي موجودة في «تحفة الزائر ببعض مناقب سيدى الحاج أحمد بن عاشر» للفقيه السلاوي، وهذه الرسالة هي نصيحة فعلاً.

هناك فكرة جميلة أجزها وحققها التونسيون في «بيت الحكم» وهو أنهم استخلصوا من كتابات ابن خلدون بعض الأقوال المؤثرة القوية، رأيناها رأي العين وكانت إشارة مرور أو تذكرة لمن لا يتذكر حول عقلانية التوجه العقلاني عند ابن خلدون وهو صريح وواضح، الذي يدعو ويقول بأنني أطلب السبب الأرضي وليس السبب النجمي. عندما يقول في بحثه يبحث عن الشيء بمقتضى المادة التي للشيء وداخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، وما إلى ذلك من الأقوال المهمة، وطبعاً ذكرت بعضها بالأمس. وكان حريراً بنا أن نحدو حدو التونسيين في هذا المجال.

25 - عبد الهادي التازي

لي سؤال للأستاذة منيرة رشيدة التي تحدثت عن أن المدينة تبدأ من الضواحي. وهذا الشيء واقع. وسنبقى فقط مع مدينة فاس التي نعيش فيها اليوم. المدينة تبقى مرتبطة بضواحيها ! لاحظنا عند ابن خلدون وهو يتقدم إلى تيمورلنك الذي طلب منه أن يعطيه وصفاً لبعض المدن المغربية ويرسم له خارطة لبلاد المغرب.. حيث نرى ابن خلدون يعطي لتيمورلنك وصفاً لبعض المدن المغربية : فاس ومراكش وطنجة وسبتا وسجلماسة.. الخ.

فيما يتعلّق بفاس ستسمحين لي أن أذكّر بالعهد الإدريسي الذي سجل لأول مرّة في تاريخ الأدب التاريخي كلمة «المهندس» عندما كان إدريس يختار موقع المدينة في الضواحي، وكان من أبرز ما لفت النظر، وربما غاب عن بعض الأنظار، أن مدينة فاس كان لها ميناء، نعم ميناء لبناء السفن التي كانت تصل إلى المشرق. وهذه المعلومة بالذات إنما اهتدى لها الجزنائي في «زهرة الأس» في عبارات سترجعون إليها في نص الجزنائي.

26 - عبد الكريم غالب

البحث الذي قدمته الأستاذة منيرة لافت للنظر. أقول إنّه جامع. لأنّها تحدثت واستطاعت أن تقوم بإحصاء مهم جداً، والتقطت تقريراً كلّ مدينة وكلّ ضاحية وكلّ جهة من جهات مملكة ابن خلدون الفكرية، وتحدثت عنها حديثاً أعتبره مختصراً. ذلك أنّ المهم عندي ليس فقط إحصاء المدن والجهات والضواحي ولكنّه ما أثرُ هذا التقابل بين المدينة والبادية؟ خاصة أنها أشارت إلى أنّ الحاضرة تستمد شخصيتها من البادية ولا تعيش إلا بالبادية. ولكنّ الأثر في الفكر الخلدوني الاجتماعي هو في التقابل بين البادية والحاضرة. الواقع أنّ الفكر الاجتماعي أو علم الاجتماع عند ابن خلدون يقوم على أساس هذه النقطة، أنّ المجتمع صادر عن الإنسان. والإنسان هو الذي خلق المجتمع. ولكنّ هذا الإنسان ليس حضرياً فقط ولا بدويّاً فقط، ولكنّ هناك تعامل وتقابل وتجابُّ بين الحضر والبدو، ولهذا كان الاجتماع وكان علم الاجتماع عند ابن خلدون. هذه النقطة أظنّ أنها تعرضت لها في بحثها القيم ولكنّها اختصرت الموضوع وأعطتنا خلاصة أو زبدة الموضوع مشكورة على ذلك. موضوع التقابل بين المدن والبادية وأثره في خلق الفكر الخلدوني أظنّ أنه جدير بالبحث.

الأستاذ الطالبي تحدث عن موضوع مهم جداً وهو اللغة عند ابن خلدون ولم يقتصر على اللغة وإنما تحدث عن الأسلوب، عن وجود اللغة أولاً، ثم عن لغة ابن

خلدون وأسلوبه في الكتابة وإن كان هذا غير موضوع، أسلوب سلس متخلص من البديعيات التافهة التي لم تخل منها كتابات صديقه لسان الدين ابن الخطيب. وتحدث الأستاذ عمار الطالبي كذلك عن الأفكار اللغوية عند ابن خلدون. وقد أشار إلى موضوع لم نعطه كامل حقه، وقد تحدثت معه عن ذلك في الكواليس، وهو أن ابن خلدون رغم اهتمامه باللغة العربية بالأخص ورغم تقديسه للغة العربية كلغة الكتاب ولغة العلم ولغة الأقطار العربية جميعها، كان متهاوناً أو متساهلاً أو له رأي في أن الإعراب ليس ضرورياً، ويمكن الاستغناء عنه باقتباس اللهجات العامية التي تقف بالسكون عند كل كلمة معربة نظراً لصعوبة ضبط الأدوات الإعرابية، لذلك كان يتسامل ويتحدث عن اللغة غير المعربة. في الحقيقة هذا رأي غريب جداً عند ابن خلدون ! ولكن ما سببه ؟ هذا هو السؤال الذي كان ينبغي أن يجيب عليه الأستاذ الطالبي. لا أعتقد أن هناك سبباً علمياً، ولكن السبب فيما أعتقد هو شيوخ اللغة غير المعربة في الأقطار التي قطن فيها أو تجول فيها من مصر حتى الأندلس حتى المغرب. كل الناس يتحدثون ويتكلمون بدون إعراب. وربما كان ذلك لضعف الثقافة العربية في وقته عند بعض غير المتخصصين، ولذلك تساهل هو الآخر وقال إن هؤلاء لا يحسنون الإعراب - وهو بطبيعة الحال كان يحسن ذلك - ولذلك فلا عليهم إن هم تحدثوا بلغة غير معربة، لغة العامة. وأعتقد أن هذا استهزاء من ابن خلدون بقضية اللغة غير المعربة.

يجريني بحث الأستاذ الطالبي إلى تنوع ثقافة ابن خلدون. فابن خلدون كان، ربما، من القلائل جداً الذين خاضوا في كل علم يمكن أن يخوض فيه في وقته، ولم يترك شيئاً من الفلسفة إلى التصوف إلى اللغة إلى الجغرافيا إلى ما ابتكره من علم الاجتماع، وتخلص أخيراً للبحث في التاريخ مع أنه كتب في التصوف وكتب في اللغة و«المقدمة» شملت كثيراً من العلوم التي خاص فيها. ثقافة ابن خلدون هي السبب في عبرية ابن خلدون. كثير من المثقفين في وقته وقبله وبعده كانوا تخصصين. بعضهم تخصص في الشعر والأدب وبعضهم تخصص في التصوف

وبعضهم تخصص في التاريخ ولكنه هو جعل التاريخ، فقط، درجاً يمكن أن يوصله إلى شيء آخر أهم من التاريخ. لذلك أعتقد أن «المقدمة» هي أهم من «العبر» وهي أهم من الكتب الأخرى التي كتبها. لماذا؟ لأن فيها شيئاً جديداً هو نتيجة الثقافة المتنوعة والمتعددة كذلك. فكتابه عن التصوف إنما هو تحدٌ للذين أجابوا عن فتوى تقدم بها أحدهم في الأندلس، فأجابوا ببعض صفحات وهو تخلص إلى الموضوع وكتب عنه كتاباً مع أنه ليس متخصصاً في ذلك. لم يكن فيلسوفاً ولا صوفياً ولا متتصوفاً ولكنه استطاع أن يأخذ التصوف كعلم ويتحدث عنه حديث العارف المتمكن من الموضوع. لهذا جاء كتابه مهما في بابه وأكمل مسيرة الثقافة عنده، فأصبح متفقاً ثقافة واسعة استطاع بها أن ينفذ إلى عمق الأشياء التي تحدث عنها في «المقدمة» واستطاع أن يبتكر علم الاجتماع أو علم العمران. واستطاع كذلك أن يدلنا على أن العمران ليس شيئاً عادياً يأتي بدون مقدمات أو بدون وسائل علمية وحضارية وثقافية، الخ.

هناك شيء آخر يدخل في باب اهتمام ابن خلدون بهذا العلم وهو عمله في السياسة. أعتقد أنه لو انعزل إلى العلم بدل السياسة، وقد مدح عمله السياسي، لما كان أنتج «المقدمة». يمكن أن ينتج «العبر» ولكنه لا يمكن أن ينتج «المقدمة». فالسياسة هي التي علمته كيف تتصعد الدول وكيف تنزل وكيف تتكون طبقات المجتمع من الغنى إلى الفقر ومن الفقر إلى الغنى الخ. فالعمل السياسي هو الذي جعله يربط بين الدولة والشعب، وهذه ثقافة لم تكن موجودة، ولم يكن معتزفاً بها بين المتفقين سواء منهم الذين عملوا في الدول أو الذين عملوا في العمل العلمي الخاص. مهما يكن فإبني أعتقد أن النظر إلى ثقافة ابن خلدون نظر جاد يجب أن نعترض به.

27 - أبو يعرب المرزوقي

لاحظت في المداخلات الثلاث أنها وصفت أموراً مهمة في «مقدمة» ابن خلدون دون أن ندرك علة كونها حيث كانت، وعلة كونها مهمة. يعني لماذا كان موقف ابن

خلدون من اللغة بتلك الصورة ؟ ولماذا كان قوله في اللغة ينتهي بالكلام في الذوق ؟ ثم لماذا كان تصور ابن خلدون للمدينة بهذه الصورة ؟ وأخيراً لماذا كانت منزلاً الدين عند ابن خلدون بهذه الصورة ؟ أرى أن القول النظري ليس هو الذي يصف الموجود فقط، هذا قسم من القول النظري، وإنما الذي يعلمه أيضاً بما يمكن أن يعد نظرية توحد بين هذه الظاهرات. لو افترضنا أن ما ورد في «المقدمة» ظاهرات، فعلينا أن نوحد بينها وأن ندرك علة تماسكتها إن كانت متناسقة وأن نشرح علل الفراغات الموجودة إن لم تكن متناسقة. جوابي الشخصي هو أن كلام ابن خلدون عن الذوق ليس وليد الصدفة، لأنه ينبغي أن يربط بتعريف ابن خلدون لوظيفتي العمran. فالعمran عنده له وظيفتان كلتاهما تتولد عنها وظيفتان آخرتان. الوظيفة الأولى هي تحصيل الرزق، التساكن للتعاون على الرزق، والثانية هي التساكن للتآلف. والتساكن للتعاون على الرزق يقتضي الحماية وهو ما يؤدي إلى السلطة الروحية. إذن حماية الرزق وحماية الذوق. إذن «المقدمة» فمحرك الحضارة أو الثقافة هو الذوق ومحرك الاقتصاد هو الرزق. إذن «المقدمة» بدأت بنظرية الرزق وانتهت بنظرية الذوق. فإذا عدنا من نظرية الذوق نجد مفعول الثقافة في العمran، وإذا عدنا من نظرية الرزق نجد مفعول الطبيعة في العمran. كذلك لماذا كان للدين هذه الأهمية ؟ الأستاذ عبد السلام الشدادي تحدث عن الدين وبين أن الدين ملازم لكل فصول «المقدمة»، هذا أمر مهم. ولكن في الباب الأول من «المقدمة»، يتكلم ابن خلدون في ظاهرة فطرية لا في ظاهرة مكتسبة، في حين أنه في الباب السادس، الظاهرة الدينية هي العلوم الدينية وهي ظاهرة مكتسبة وليس ظاهرة فطرية. إذن هناك في البداية عامل فطري في العمran البشري، والدين في الغاية عامل مكتسب هو في النهاية ظاهرة ثقافية، العلوم الدينية هي في البداية ظاهرة نفسية عضوية يتميز بها الإنسان، وهي كما وصفها : الاتصال بما وراء الطبيعي أو بالغيبيات، وعندما يلتقي الآن مفعول

القانون الطبيعي، - الإنسان ينتمي إلى القانون الطبيعي - ومفعول القانون الثقافي، - الإنسان يصنع نفسه - يلتقيان في منتصف المقدمة وهي المدينة، وهذا اللقاء هو أن المدينة لا تستطيع أن تعيش بدون المجال، والمجال لا معنى له إلا بتمويل وتكوين الثقافة في المدينة ولا تستطيع أن تعيش بدون المجال، والمجال لا معنى له إلا بتمويل وتكوين الثقافة في المدينة أي العلوم والصناعات الخ. فتكون المدينة هي القلب، وهي القلب فعلا. فالباب الأول، عندما يتحدث عن الترتيب : هو العمران البدوي وليس العمران على الجملة. لو أخذنا هذا الباب تبقى خمسة أبواب، الباب الأوسط هو المدينة أو الحاضرة، قبل بابان هما الدولة والعمaran البدوي وبعد بابان هما الصناعات والرزق والعلوم.

لماذا كان الذوق في النهاية ؟ لأن محبذ الثقافة هو الذوق الصناعي وليس الذوق الطبيعي يعني الأكل، فالذوق الطبيعي في البداية، ولكن في *la fin* هو الذوق الصناعي *Le goût ésthetique et non pas le goût gustatif, de l'alimentation*.

عندئذ تتحد هذه المحاضرات الثلاث بنظرية تفسر لماذا كانت الأمور كما كانت في «المقدمة» بهذا الترتيب وبهذه الحلول وبهذه الموضوعات. يعني أن ابن خلدون أعطانا المفتاح، لهذا سيصبح المجتمع مؤلفاً من تعاون على الرزق يقتضي حماية داخلية وخارجية، الدولة السياسية تألف بالذوق يقتضي حماية التربية والدولة الروحية. والدولة الروحية هي بالأساس دينية. والدولة السياسية هي بالأساس عصبية. تلتقي العصبية والدين فيكونان العمران. كما تلتقي الطبيعة والثقافة فيكونان جديلاً العمران التي رمزها وليس حقيقتها البداعة والمدينة.

28 - محمد الكتاني

أود أن أمرّ مرور الكرام على بعض الملاحظات التي قدمت قبلى. فيما يتعلق بالأستاذة منيرة شابوتو، أنا أسأّلها، وهي الخبرة بابن خلدون، كيف غفل ابن

خلدون عن تحليل بنية المدينة وتكونها في موقع جغرافي معين؟ كيف غفل عن نظام المياه في المدينة؟ ولا سيما في مدينة فاس التي تُعدّ مرأة لتنظيم المياه والطاقة المائية في الحاضر الإسلامي. وإذا تأملت بإمعان تصميم توزيع المياه بمدينة فاس، فستجدin أن المياه تأتي من واد الجواهر، ثم تنحدر في شعابها لتتواء على الأحياء فيما يسمى بـ«المعدات»، وهذه «المعدات» توزع الماء على الأحياء بالقسطاس المستقيم، ثم تنحدر هذه المياه فتحرك الأرحة لتطحن الزرع والشعير وغير ذلك. ثم تجتمع في منحدرات لتجرف النفايات والمياه الملوثة متوجهة نحو شعبة باب عجيسة (بوجرارب)، فكيف غفل ابن خلدون عن هذا النظام الجميل البديع؟ هذا سؤال أتمنى أن يجاب عليه. ثم كيف غفل ابن خلدون عن مدينة فاس، ولها أشباه أخرى، وأن قلب المدينة يوجد حول المسجد الجامع الذي يُدعى فيه للسلطان ويخطب له فيه، وتقام فيه صلاة الجمعة. إذا رأينا فاس نجدها رُكزت على عُدوتين عُدوة الأندلسيين وعدوة القرويين للواديين من القironان، وأن هنا مسجداً حاكماً ضابطاً للمجموعة وحوله أسوار هي أشبه بالدوائر، ثم تأتي الأحياء السكنية الشعبية بعد ذلك، ثم تأتي الأحياء الراقية في المرتفعات داخل المدينة. هذا الجانب الهندسي والتنظيم العمراني كنت أود أن أجده في بحث الأستاذة.

فيما يتعلق بالأستاذ عمار الطالبي الذي شوّقنا عندما افتتح حديثه بالسؤال . هل الذي ابن خلدون نظرية في اللغة؟ وكنت كلي إصغاء لما سيقوله، ولكنني رأيته يجول بنا جولة مستفيضة لم يضبطها منهج أكاديمي. بمعنى أنه استمعنا فيها إلى ابن خلدون الناقد، وابن خلدون الناشر، وابن خلدون النحوي، وابن خلدون البلاغي إلى آخر ما قال، وقد كفاني مؤونة التعقيب عندما قال : إننا هنا من أجل أن نقدم الأنساق الفكرية التي يقوم عليها علم العلامة وفكر المفكرين، وإلا فـ«المقدمة» أمامنا نقرأها وكفى، ولكن أن نجعل من الظاهرة اللغوية رؤيا خلدونية

29 - منيرة رشيدة شابوتو

بالنسبة لعرض الأستاذ عمار الطالبي أؤكد على شيء مهم في كل ما كتبه ابن خلدون على اللغة هو كشاهد لفترة انتقالية، لأنه أكد على ظاهرة معروفة هي ظاهرة التثاقف acculturation¹, ويضرب ثلاثة أمثلة . مثال الأندلس في عهده ويدرك تأثير قشتالة والحضارة الإسبانية المسيحية على الغرناطيين. التأثير الثاني هو تأثير اللغة العربية على قبيلة هوارة ويتكلم على هيمنة لغة الغالب على المغلوب. وهذه نظرة ذكية جداً لأنه يعتمد قبيلة موجودة في المجال الإفريقي يقول: إن هوارة اختلطت بالقبائل العربية ونتيجة هذا الاختلاط وقع نسيان اللغة البربرية وتعریب قبائل هوارة. ثم ينتقل إلى مصر ويدرك تأثير الأتراك على اللغة المصرية. ولهذا فإنني أظن أنه أكد بالخصوص على التثاقف في زمانه.

أتوجه إلى الأستاذ أحمد رمزي لأقول له إن فيرنان بروديلقرأ ترجمة دوسلان لابن خلدون، وقرأ كذلك لحسن الوزان، واعتمد كثيراً على وصفه للخفة الجنوبية للبحر المتوسط.

فيما يخص الأستاذ عبد الهادي التازي وكل الذين سألوني عن مدينة فاس، تعرّض ابن خلدون في العديد من الصفحات إلى مدينة فاس، في الجزء الرابع له باب يخص الأدarsة، ثم رجع إلى فاس في الجزء الثالث وفي الجزء السابع ثم في «المقدمة» ثم في «التعريف». فهي لها وجه خاص في كل ما كتبه، وتتكلم على واد الجوادر. وأنا اختصرت لأنني حاولت أن أرى جميع الجوانب التي تعين على بناء الفكر الخلدوني حول المدينة.

فيما يخص الأستاذ عبد الكريم غالب، أكيد لأنني اختصرت نظراً لضيق الوقت المخصص لي. فنحن بقصد جانب من البحث صعب جداً، وقد اعتمدت الكثير من

الصفحات في «العبر». وحاولت انتقاء الألفاظ بسرعة لغرض تكوين معجم المصطلحات التي تهم المدينة، وقلت في فقرة إن أهمية المياه موجودة في النص الخلدوني عندما يتكلم على تونس وتلمسان وبجاية وفاس. وأننا ذكرت فقط أربع مدن رغم أنه تكلم على تارودانت ومراكش وطنجة وغيرها.

30 – عصمت دندش بنشريفة

الأستاذة منيرة رشيدة قامت بجهود كبيرة في الترجمة محاولة إيصال المعلومات لنا، ولكن أتساءل هل ابن خلدون أتى بشيء جديد بالنسبة للمدينة الإسلامية؟ ونحن نعلم أن المدينة الإسلامية كان لها نظام تنشأ به، قبل أن تنشأ المدينة كان يؤتى بقطع من اللحم وتعلق كل قطعة في جهة من الجهات الأصلية أي الشرق والغرب والشمال والجنوب. وينظر هل سيفسدها الهواء بسرعة أم لا ! هذا من الناحية الصحيحة. ثم يتم اختيار المكان وإنشاء المسجد في الوسط، وحوله القيساريات والحمام والفران ثم بعد ذلك تنزل القبائل على شكل منازل لها، وتبني أسوار حول المدينة وخارج الأسوار توجد الأسواق الكبيرة والمقبرة، وكان هناك هدف من هذا النظام أولاً. عندما يأتي الناس لدخول المدينة تقابلهم المقابر فتذكرون بالموت وعندما يدخلون يقابلون المسجد والحياة والنشاط. إذن ولادة جديدة. وعندما يخرج الشخص ويتجه إلى خارج المدينة يتقابل مع المقابر فيحس بأن مآل الموت فيحب أن يتذكر الله دائماً في خروجه. فهذا كان نظاماً معمولاً به في المدن الإسلامية عامة وليس من عنديات ابن خلدون.

مسألة البداوة والحضارة بالنسبة لابن خلدون، لم يطبقها على جميع أجزاء البلاد الإسلامية. بلاد الأندلس لم تكن بها بادية، بل كانت كلها مدن حضرية متصلة بعضها ببعض، ومصر أيضاً قال بأنها قرى وأرياف وفلاحة. وبالنسبة للبداوة هي

فقط في بلاد المغرب. وكان نظام المدن الإسلامية أيضاً في بلاد المغرب هو نفس النظام للمدن الإسلامية بصفة عامة. وهذا التخصيص كان يصعب دخول الأجنبي في أزقة المدن. يعني ذلك أن الأجنبي عندما يدخل إلى المدن الإسلامية يتبعه في دروبها وأزقتها ولا يستطيع أن يخرج منها إلا بدليل.

أشكر الأستاذ الشدادي على عرضه وأتمنى أن نستمع في المرة القادمة إلى عربيته، لكنني أعتقد أنه أتي بترجمة فرنسية لابن عاشر. والمناخ الذي كان سائداً في عصر ابن خلدون أو في نهاية هذه الفترة هو مناخ الزهد والتتصوف بسبب سقوط كثير من المعاقل الإسلامية ومحاولة الهروب إلى الدين. والفقهاء المالكية كان لهم رأي في المناصب فكانوا يهربون من السلطان حتى لا يؤخذوا بذنبه، وكانوا ينأون عن المناصب، فإن أجبر أحدهم على تولي القضاء اشترط على السلطان ألا يتدخل في عمله، ويكون الجميع سواء أمام القاضي حتى ولو أدعى أحدهم على ولی الأمر، وكان بعض الفقهاء يصر على الرفض لولاية القضاء ولو أدى الأمر إلى الزج به في السجن كما حدث للقاضي أبي حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل وغيرهم. ودائماً في أواخر العصر، بعض هؤلاء العلماء يسلكون طريق الزهد والتتصوف، رغم أن الفقهاء المالكية كانوا يتحاشون الكلام عن الصوفية في شبابهم بل منهم من هاجم الصوفية والتتصوف ومع ذلك فقد ألف بعضهم كتاباً في الزهد والتتصوف مثل القاضي أبو بكر بن العربي والقاضي عياض وغيرهم.

31 – عبد السلام الشدادي

الأسئلة الموجهة إلى كانت مهمة وأشكر جميع الذين تفهلو بإلقاءها.

مشكل اللغة العربية وكوني أقيمت عرضي باللغة الفرنسية، أظن أن هذا الأمر هو في حد ذاته مشكل عويص جداً، لا أريد هنا أن أتعمق في الموضوع لأنه سيجلبنا

إلى أشياء بعيدة جداً عما نحن بصدده الآن، لذلك أفضل أن لا أناقش الموضوع، وقد ناقشتني في بحوث نشرتها سابقاً، وأنا أظن أنه يجب أن نجابه المشكك اللغوي بدون أي تردد في معرفة الواقع كما هو. لا يجب علينا أن نتظاهر بكوننا لغيرة على اللغة العربية دون أن نقوم بما هو واجب لتنمية هذه اللغة. وهذا هو ما وقع لمدة سنين. لذلك لا أريد الآن أن أناقش هذا الموضوع.

السؤال الثاني الذي طرح علي هو لماذا اخترت الكلام عن ابن عاشر؟ أولاً ابن عاشر ليس هو ابن خلدون، ثانياً ابن عاشر هو فرد، وهو مثال، ولا يمثل جميع رجال الصوفية وغيرهم الذين تكلموا عن الدين وتكلموا عن الصوفية إلى غير ذلك. حينما ننظر إلى عنوان هذه الندوة : «المغرب في فكر ابن خلدون». ما معنى المغرب في فكر ابن خلدون؟ ليس المغرب في كتابات ابن خلدون، ليس المغرب في «المقدمة» أو في «العبر» ! بل «المغرب في فكر ابن خلدون» معنى ذلك أن من الواجب علينا أن ننظر إلى الواقع الذي انطلق منه ابن خلدون ولا نبقى دائماً منحصرين في الكتابات التي جاء بها. إذا أردنا أن نتفهم في العمق فكر ابن خلدون يجب أن ننفصل عما قاله في كتبه وأن ننظر إلى الواقع الذي انطلق منه. كنت أريد أن أجرب بمثال فقط، قلت في بداية تدخلني إن ابن خلدون كان جعل من الدين المحور الأساسي للتفكير وهو القاعدة التي بنى عليها نظامه الفكري إذا صح القول، إذا كان ذلك فمن الواجب علينا أن نرجع إلى الواقع الذي كان مؤسساً لهذه النظرة ولهذه الطريقة. لذلك حاولت في هذا الإطار الذي نتكلم فيه عن المغرب في فكر ابن خلدون لا على ابن خلدون في حد ذاته. حاولت أن أرجع منفصلاً عن ابن خلدون إلى الواقع الذي كان يعيش فيه والذي انطلق منه. وعندما أخذت ابن عasher لم أتناوله ككونه الوحيد الذي يمثل الفكر الديني أو الفكر الصوفي أو غير ذلك، وكما جاء في عنوان مداخلتي، أخذته نموذجاً. إذا أراد الإنسان أن يبحث بعمق في أي موضوع، لابد أن ينطلق من أمثلة للرجوع بعد

ذلك للتعريم، وذلك هو ما فعلت ! لذلك إذا تمعنتم في العرض الذي قمت به، فسيكون من غير اللائق أن يقال لي أني خرجت عن الموضوع أو أن هناك بوناً بين ابن عاشر وابن خلدون.

انتهت المناقشة العامة المتصلة بالعروض
ورُفعت الجلسة، وانتهت الندوة