# العقلانية الاجتماعية عند ابن خلدون

د.رباني الحاج، جامعة معسكر
Elhadj.rebani@univ-mascara.dz

| تاريخ الارسال2019-01-22 | تاريخ القبول2020-02-12 | تاريخ النشر 2020-04-10 |
|---|---|---|

**الملخص:**

يعد ابن خلدون ( 1332- 1406) رائدا للدراسات الاجتماعية في السياق العربي الإسلامي، بحيث يشكل منعطفا معرفيا بارزا في الفكر الإسلامي والعالمي معا، لأنه انتقل بالفكر من التصورات العقلية الخالصة والمجردة إلى استقراء الواقع الاجتماعي والتاريخي، محاولا الكشف عن العوامل الفعلية والمادية المحركة للواقع البشري، وهو ما يجعلنا نقول أن واقعية ابن خلدون قادته إلى تأسيس عقلانية جديدة، هي عقلانية اجتماعية موضوعية تتجاوز عقلانية الفلاسفة والفقهاء معا .

**الكلمات المفتاحية:** الدراسات الاجتماعية; الواقعية; التصورات العقلية; الموضوعية; العقلانية الاجتماعية.

**Abstract:**

Ibn Khaldun (1332-1406) is a pioneer of social studies in the Arab-Islamic context, which constitutes a landmark of knowledge in Islamic and universal thought. He moved from pure and abstract mental perceptions to the extrapolation of social and historical reality, trying to reveal the actual and material factors of human reality. What makes us say that the reality of Ibn Khaldun led him to the establishment of a new rationality, is an objective social rationality beyond the rationality of philosophers and jurists together.

**key words** : social studies; realism; objectivity; social rationality; mental perceptions.

**تقديم:**

شكل ابن خلدون (1332-1406م) المنطق التاريخي للحضارة العربية الإسلامية وذلك لأنه جاء في فترة بلغت فيها هذه الحضارة ذروتها في مختلف المجالات، كما أنها بدأت في التراجع والانحطاط في هذه الفترة التي عايشها صاحب المقدمة الشهيرة، التي لخصت تلك التجربة الطويلة الممتدة على مدى أكثر من سبعة قرون، بكل معطياتها الدينية والسياسية والعلمية والفلسفية، وكل ما انطوت عليه من صراعات وتناقضات واضطرابات، وأنماط عيش وأساليب حكم وطرائق تفكير، وعوائد في التدين وأنماط في الإعتقاد، فمقدمة ابن خلدون، ليست ككل المقدمات، إنما هي مقدمة أثمرت طريقة أصيلة في الفهم والتفسير والعرض والتحليل، فاستطاع صاحبها إرساء رؤية جديدة في عالم العلوم والمعارف، وقدم للإنسانية منهجا تاريخيا نقديا، حاول من خلاله تحقيق قدر كبير من الموضوعية، وتقصي حقائق الأشياء بكثير من الحياد والاستقلالية في التفكير، والتخلي عن الآراء والأفكار المسبقة، والتصورات والرؤى الذاتية، من أجل استيعاب ما يجري في حياة البشر من ظواهر وأفعال وسلوكات، والإطلاع على أحوال الناس كما هي، لا كما يريدها أو يتمناها أن تكون، هذا ما أدى به إلى اكتشاف علم أطلق عليه اسم "علم العمران البشري" وأشار إلى أنه لم يسبقه إليه أحد من الناس، **فماذا كان هذا العلم؟ وما هي موضوعاته؟ وما هو المنهج أو الطريق أو المسلك الذي اتخذه ابن خلدون سبيلا لتدشين القول في هذا العلم الجديد؟ وما هو الأفق الذي انتهى إليه علم العمران البشري وما هي حدوده؟**

**السياق التاريخي لعلم العمران:**

جاء ابن خلدون في سياق تاريخي عربي إسلامي له فلسفته الخاصة في المعرفة وفي الوجود، سياق طبعه الجدل الكلامي والفلسفي والفقهي حول مسائل نظرية واعتقاديه خالصة، تدور كلها حول الذات والصفات والأفعال، والقدرة والجبر، والعقل والنقل، والإمامة والشورى، وكل ما يتفرع عنها من مسائل تتمحور حول فضاء الفلسفة والدين، في خضم هذا السياق المعرفي وفي سياق تاريخي يشهد مظاهر الضعف والانحطاط والتفكك، يجد ابن خلدون نفسه مضطرا للتفكير في الفكر والواقع معا، ومنه إعادة النظر في الرؤية المنهج، بل وحتى في الموضوع الذي يجب تسليط الضوء عليه، وهو ما تطلب منه جمع كل إمكانياته المعرفية وخبراته السياسية والاجتماعية لكي يصل إلى طريق يمكنه من ولوج مجال جديد للتفكير لم يكن للفكر الإسلامي به عهد.

فابن خلدون، تجاوز السجالات والجدالات النظرية، وحاول أن يدشن عهدا جديدا في الفكر الاسلامي، يعطي فيه فرصة لقراءة الأفكار النظرية على ضوء المعطيات والحقائق الاجتماعية والتاريخية، فانتصر للواقعية، على حساب المثالية، واستخلص العقل من الواقع لا من التصورات النظرية والمواقف الفلسفية أو الكلامية أو الفقهية الخالصة، ولذلك لم يستثني ابن خلدون في نقده، تيارا فكريا معينا داخل مجال الثقافة الاسلامية، إذ وضع الجميع تحت سلطة النقد التاريخي والاجتماعي، وأنزل العقل النظري، إلى الواقع التاريخي، طبعا، لازالت المواقف الأساسية والتأسيسية للفكر الخلدوني محل قراءات وتأويلات متباينة إلى يومنا هذا، وذلك أن ابن خلدون وككل صاحب فكر نقدي لم يكن يصرح بمواقفه في كل ما يتطرق له من مسائل اجتماعية وتاريخية وفكرية، وعدم التصريح هذا في حد ذاته يعتبر محل إشكال ويثير أمام قراء ابن خلدون مشكلات تعيق الإدراك الواضح لميوله الفكرية.

لكن ابن خلدون لم يكن يولي اهتمامه للتعبير أو الكشف عن أفكاره وبقدر ما كان يهمه التعبير والكشف عن العوامل الفاعلة والمؤثرة في الواقع الاجتماعي، بما في ذلك الأفكار، التي لا معنى لها في ذاتها، بقدر ما تستمد معناها من صلتها وتأثيرها في الواقع أو اعتبارها انعكاسها له.

الواقعية والموضوعية هي التحدي الذي رفعه ابن خلدون، وألزم نفسه بالبقاء في إطاره، لكن الواقعية والموضوعية في دراستنا لواقع ننتمي إليه ليست أمرا سهلا ولا ميسورا، بل يتطلب منا ذلك جهدا إضافيا وحسا نقديا قويا والتزاما منهجيا صارما وهذا ما حاول صاحب علم العمران البشري أن يتحلى به رغم كل الصعوبات التي اعترضته، وهو ما يلاحظه الدارس لفكر ابن خلدون، في مشروعه الضخم "حيث يقوم الخطاب أحيانا على ازدواجية التركيب حول العلم والعقيدة الدينية. والمطلوب دوما هو التباساته وارتباطاته، ليس لقصد بيداغوجي فحسب، وإنما أيضا لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة المهيمنة دوما عند مؤرخنا، فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني....ولا أدل على ذلك، مثلا، من تمييزه المضمر بين العصبية الإيجابية (المحمودة) في بدء الإسلام والعصية السلبية (المذمومة) في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة"[1].

لكن هذه الازدواجية التي تمت الإشارة إليها، ليست في الأساس المنهجي والفكري لابن خلدون، بل اتخذ هذا الأخير لنفسه إجراءات منهجية واضحة، تمثلت في القواعد التالية " وهي الشك والتمحيص،

الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد والغائب، والسبر والتقسيم، والحيطة عند التعميم" [2].

الملاحظ لهذه القواعد المنهجية، يدرك صرامة ابن خلدون المنهجية من جهة وتوجهاته المعرفية من جهة أخرى، فالشك والتحميص، قاعدة تؤسس للنقد بدل الرواية، والواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها، هي نتيجة حتمية للقاعدة الأولى، إذ ليس النقد والتمحيص منصبا على الأمور المجردة المحضة فلسفية أو دينية، بل هو منصب على الواقع الاجتماعي، أو بالأحرى على المجتمع الواقعي، ومنه تتولد عن هاتين القاعدتين، القاعدة المركزية في تأسيس علم العمران البشري وهي قاعدة أصول عوائد وطبائع العمران، التي لا تترك مجالا للخيال أو الخوارق والمعجزات والأساطير فعلى ضوء هاته القاعدة يقاس الممكن والممتنع في العمران البشري، وهو ما يشير إلى إمكانية دراسة هذا العمران والقدرة على اكتشاف قوانينه وسننه، أي القدرة على تعقله وفهمه فهما موضوعيا، يسمح بالتنبؤ بمجرى أحداثه وتفاعل مكوناته، وتأتي بقية القواعد تباعا، بغرض تحقيق الموضوعية المنهجية التي تترتب عنها مواقف معرفية واضحة، تتمثل في التزام الواقع التاريخي والاجتماعي موضوعا للدراسة والتحليل والابتعاد عن التجريد العقلي أو العقلانية المجردة من أجل التأسيس لعقلانية اجتماعية تحاول قدر الإمكان التجرد من الذاتية والمثالية والنزوع الميتافيزيقي.

تلك هي الواقعية الاجتماعية المتخصصة بموادها التي يسعى ابن خلدون من خلالها إلى "التحرر من الأفكار والآراء التي سبق تكوينها عن الظواهر الاجتماعية، التي يحفل بها العمران البشري والعمران الإنساني، وهكذا أخذ يبحث في هذه الظواهر على أساس الواقع المادي، وليس المتخيل الصوري" [3].

الأمر الذي أعطى لابن خلدون خصوصيته و فرادته في الفكر العربي الإسلامي خاصة، والفكر الإنساني لفترة ما سمي بالعصور الوسطى عامة، إنه نزوعه التجريبي في الفكر، فقد كان يجتهد للابتعاد عن الفكر المجرد قدر المستطاع وتعرية الواقع كما هو دون إضافة أي شيء إليه من الخارج، هذا هو على الأقل قصد ابن خلدون على الرغم من الصعوبات التي أشرنا إليها فيما سبق، وعلى الرغم كذلك من الإنعكاسات السلبية لهذا المسعى على المشروع الخلدوني في نتائجه النهائية، وهو ما أشار إليه ناصف نصار في دراسته الهامة والمستفيضة عن الفكر الواقعي لدى ابن خلدون بقوله "الأسئلة الأساسية التي أثارها ابن خلدون تتعلق بمشكلة المعرفة، والحلول التي تبناها مزيج من معطيات النزعة التجريبية والنزعة

العقلانية في إطار واقعية وضعية ومنهجية، ففي آخر مطافه العقلي، لم يجد ابن خلدون الذات، بل الموضوع، لم يجد الجوهر، بل الظاهرة ولم يجد الصيرورة بل التطور"[4] .

في هذا التحليل إشارة إلى حدود الفكر الخلدوني، لكن لمحاكمة أي فكر وتحديد أفقه يجب أن لا نفرض عليه غايتنا ومقصدنا وإلا تحول هذا الفكر عن مساره الأصيل وأصبح فكرا آخر تماما، فابن خلدون حدد أفقه المعرفي من البداية، فقرر الابتعاد عن الإغراق في المسائل الفلسفية، فانزاح بفكره من الانطولوجيا إلى الإبستمولوجيا، واختار لنفسه المنهج الملائم للموضوع المطلوب، ولكل اختيار منهجي ومعرفي نتائجه الايجابية والسلبية، ومع ذلك يجب الإقرار والتدقيق في إصدار مثل هذه الأحكام على فكر ابن خلدون الذي قطع أو حاول إحداث القطيعة المنهجية والمعرفية مع الفلسفة في جانبها الميتافيزيقي بالتحديد، "فالمنهج الوضعي الذي تبناه ابن خلدون لا يعني أنه يرد، كالفيلسوف الوضعي، الفلسفة إلى العلم، بالنسبة إليه مشكلة التاريخ مشكلة فلسفية لأنها تتطلب أساسا إبستمولوجيا، وهي مشكلة علمية لأنها تتعلق بواقع تجريبي، فليس في تصور ابن خلدون فاصل واصح بين مجال العلم ومجال الفلسفة فيما يتعلق بتفسير الواقع الخارجي، المجالان يجتمعان في مشكلة المعرفة، مما يعني أن الفلسفة ليست مؤجلة إلى ما بعد الانتهاء من العمل العلمي وأن العلم ليس معاديا لكل فلسفة". [5]

**ابن خلدون من الفلسفة الإجتماعية إلى علم العمران:**

لم يتخذ ابن خلدون لنفسه غاية يسعى إليها، إنما حدد لنفسه طريقا يلتزم به، لذلك كانت رؤيته منفتحة على كل ما يساعده على الفهم والتفسير، بعيدا عن التصور المذهبي للمنهج، وهو تصور بفرض على المنهج نتائج قبلية يريد الوصول إليها، ولو كان ذلك على حساب المنهج المتبع، ولذلك لا يشتمل مشروع ابن خلدون على "مهمة ميتافيزيقية أو لاهوتية، بمعنى أنه لا يهدف إلى تبيين خطة إلهية في مجرى التاريخ أو إلى تبرير موقف دوغمائي، ولا ينطوي على نزعة تجريبية جذرية، لأنه يقبل بالتفسير العقلي ومقولاته الصادرة عن الفلسفة" [6].

قد يبدوا لنا أن هذا يعكس غموضا أو تناقضا أو اضطرابا في المنهج والرؤية عند ابن خلدون، لكن الأمر غير ذلك، لأن صاحب علم العمران لم يتخذ له موقفا مسبقا متعاليا من العمران البشري، بل ظواهر العمران هي وحدها من يحدد المنهج، ولا معنى للحكم على ظواهر من منظور العقل المجرد، فالواقعات الاجتماعية لها عقلانيتها ومنطقها الخاص بها، والبعيد عن تصوراتنا حولها، هنا بالضبط يرفع

ابن خلدون التحدي المنهجي والمعرفي، وفي هذا التحدي تحضر رؤية ابن خلدون الفكرية، وبالتالي لا يمكن القول أنه استبعد الفكر تماما من بناء موضوع العمران البشري وجعله وضعيا على طريقة الانخراط المذهبي في الرؤية الوضعية، ومعروف عن ابن خلدون دراسته لمختلف العلوم والمعارف واتخاذه موقفا منها، إذ يقول في الباب السادس من المقدمة والذي خصصه لهذا الموضوع، "وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليفة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم، علم المنطق، والثاني العلم الطبيعي، والثالث العلم الإلهي، والرابع علم المقادير أو تسمى التعاليم"[7].

**ابن خلدون من عقل الذات إلى عقل الموضوع:**

يعترف ابن خلدون بوجود علوم عقلية تنتمي إلى الإنسان من حيث إنسان، بغض النظر عن ملته، ويسمي هذه العلوم، علوم الفلسفة والحكمة، هذا يدل على عدم نفي المعرفة العقلية عند ابن خلدون، أما الفلسفة التي يقول بإبطالها وفساد منتحلها "فلا ريب أنه يقصد بها ما أسماه أرسطو الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وهي ما طرقه الفلاسفة العرب المشاؤون في باب ما بعد الطبيعة والإلهيات وما يتحدر عنه من نظريات مستغرقة في التجريد والمثالية، حول جوهر "العقول" وتراتبها، أو حول السعادة الفلسفية وتصوير "المدنية الفاضلة"[8] .

يتحول العقل مع ابن خلدون من تعقل ذاته إلى تعقل موضوعات خارجة عنه، هي الواقعات والذوات والأفعال المنبسطة في الواقع الاجتماعي، وذلك لأن مشكلة ابن خلدون الحقيقية هي" بنية اجتماعية سياسية متحققة ومعقولة، وفي إطار هذه المشكلة، تتحدد معالم الحدس المركزي الذي هو الوعي بالتبدل التاريخي وبضرورة تدوين هذا التبدل، فمن جهة أولى، تدفع الحاجة إلى تفسير واقعي تفكير ابن خلدون نحو الوضعية الاجتماعية العامة التي تكتنف الحوادث الفردية، ومن جهة ثانية، تدفعه الحاجة إلى تفسير عقلي إلى البحث عن أساس المعرفة المطابقة ، وقد حاول ابن خلدون السيطرة على تجاذب هاتين الحاجتين"[9].

كان ابن خلدون ذو عقلانية تاريخية نقدية، تتقبل التفاعل الجدلي بين الفكر والواقع، وتنفتح على التأثير والتأثر المتبادل بينهما رغم إصراره على إعطاء الأولوية للواقع قبل الأفكار، إذ انه لم ينفي بشكل مطلق

تدخل الأفكار في توجيه حركة الواقع، وهو ما تجلى بوضوح في تجربة الوحي الإسلامي، عندما انتقل المجتمع من العصبية القبلية إلى عصبية العقيدة، لكن الأمر لم يستمر طويلا وعادت الغلبة للعوامل الاجتماعية والسياسية على حساب العوامل الروحية والعقائدية، وإنتهى ذلك بتحول الخلافة إلى ملك والشورى إلى قوة، والروح إلى عقل، والزهد إلى جشع، والقناعة إلى طمع، طبعا لم يكن ابن خلدون حالما ولا داعية ولا مصلحا، بل كان عالما وباحثا شغله الشاغل الفهم والتفسير الموضوعي لظواهر العمران وفقط، ومن هذا المنطلق يقول العروي "قانون التفكير عند ابن خلدون هو، التوفيق والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير....موضوع العلم الحق، العلم اليقين هو الواقعات أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدر، المتوهم، المتحصل، فهو وهم في كل مجال وفي كل حال، والوهم لا يحد فلا يعرف بحق.[10]

التوفيق بين المتناقضات وحصر حقل الدراسة فيما هو واقع بالفعل، واعتبار كل ما ليس واقعا وهما لا يمكن إدراكه أو بلوغ طبيعته تترتب عنه نتائج يصعب تقبلها، إذ يذهب العروي إلى حد القول "لكن إذا منعنا هذا النوع من النظر ومن التقدير ومن التحسب، بدعوى أنه لا يؤدي إلى يقين بدون وحي، ولا يضمن مطابقة حتمية على الواقع، اعترفنا ضمنيا أن منطق "الفعل" لا يعقل أصلا، لا نفهم أفعال البشر إلا إذا كانت عبارة وآية عن قوة دافعة غير بشرية[11].

إن رغبة ابن خلدون في تحقيق علم يقيني خال من كل شك ومن كل رأي أو موقف ذاتي، أدت به إلى تقليص مجال الحرية الإنسانية بشكل غير طبيعي وغير معقول وغير واقعي، باسم وبدافع البحث فقط عن ما هو واقعي وطبيعي، وهذا يجعل من علم العمران البشري، في حد ذاته، يتموضع في مجال هش من الناحية المعرفية، إذ ما الذي يضمن تسرب الوهم إلى معارفنا التي ننسبها إلى الواقع أو ما نتوهم أنه الواقع؟ ولكن لا يجب أن ننسى أن قواعد المنهج التي وضعها ابن خلدون لإرساء علم العمران البشري، توحي من وراءها بعدم الإنسياق وراء المثل التي تتنكر للواقع وتجعل منه وهما وزيفا وتنظر إلى نفسها معيارا للحقيقة المطلقة المتجاوزة لتغيرات المجتمع في الزمان والمكان، فهي إذن قواعد لتخليص العقل من الأوهام التي ظل ينظر من خلالها إلى الواقع، باعتبارها حقائق لاشك فيها نابعة من جوهر الطبيعة الإنسانية على ضوئها يتم الإصلاح.

لا يهم ابن خلدون الإنسان كذات وطبيعة وماهية وجوهر، بقدر ما يهمه الإنسان كفاعل اجتماعي في ظل بنية اجتماعية وسياسية وثقافية معينة، من أجل ذلك يضع صاحب المقدمة حدودا لعلم العمران ينبغي أن لا يتجاوزها وإلا فقد مشروعيته وموضوعيته، ومعنى ذلك أن "علم العمران مقتصر على ما هو قابل للملاحظة والتحقيق، فهو غير مؤهل لحل مشكلات متفرقة من قضية الواجب، سواء كان أخلاقيا أو سياسيا، إن فائدة علم العمران فائدة نسبية ومنزلتها تأتي تحت منزلة أخرى أعلى منها. ما هي؟ لا يقول لنا ابن خلدون رأيه صراحة في هذه المسألة، إذ أن همه الأول لم يكن دراسة العمل بنية العمل الإنساني وإنما كان تأسيس وتقوية وجهة النظر السوسيولوجية، إن علم العمران هو علم الظاهرات الاجتماعية فقط، ولا يمكنه تجاوز هذا المستوى، دون أن ينفي نفسه كعلم"[12].

لا يهتم ابن خلدون بالعلم الذي يسعى إلى الحقيقة المطلقة أو الفضيلة الكاملة، إنه يسعى إلى علم تتحقق فيه الواقعية والموضوعية قدر الإمكان، فإذا تجاوز ذلك، انتقل إلى حقل آخر، هو حقل القيم الأخلاقية والسياسية، الذي كان قد اشتد الصراع والجدال فيه بين الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة والمتكلمين، وأدرك ابن خلدون أن الوصول فيه إلى نتيجة معقولة وموضوعية أمر صعب المنال، فاتجه إلى مجال آخر كان قبله مهجورا، هو مجال الظواهر الإجتماعية والعمران البشري وما يجري فيه من حراك وتفاعل وتناقض وصراع، محاولا دراسته وفهمه وتفسيره، وليس تغييره أو إصلاحه أو استبداله بمثل دينية أو عقلية أو تصورات طوباوية تعبر عن الحلم والرغبة.

لقد أدرك ابن خلدون أن الوصول إلى علم مطلق، أمر غير ممكن، لكن يمكن الوصول إلى علم يتصف باليقين والموضوعية، ولذلك فحتى عند دراسته للتحول الذي حصل في التجربة الإسلامية، وهو "يسجل ذلك الفارق المأساوي في حياة الإسلام، يمسك عن محاكمة المسؤولين عنه أو إصدار الأحكام الأخلاقية في حقهم.

وبدل الحلم بعودة "غضاضة" إسلامية مثلى، نراه يجتهد في عقلنة واقع أصبح من الصعب نكرانه، وفي فهم تغير أملاه منطق التاريخ الذاتي"[13] .

لا مجال لمفارقة الواقع الاجتماعي والتاريخي، إذا أردنا أن نكون عقلانيين من المنظور الخلدوني، وهذا ما جعل الدراسين يرون في علم العمران، علما ينطوي على فوائد كثيرة "لأنه علم وضعي، ولكن يرون في

الوقت ذاته، أنه يحسن بنا ألا نتسرع، وأن نقرر بدقة حدود هذه الفائدة، فابن خلدون، مثلا، لا يحول المسائل المتعلقة بالأخلاق أو بالحقوق إلى مسائل سوسيولوجية بحتة".[14]

**العقلانية الخلدونية واقعية أم وضعية:**

إن عقلانية ابن خلدون، هي عقلانية واقعية لكنها وضعية فقط في حدود سياقها الثقافي والحضاري، فهي في كل المسائل التي تدرسها وتحللها، تترك مجالا لتدخل العوامل الثقافية والدينية في فهم الظواهر الاجتماعية في إطار العمران البدوي أو الحضري، وإدراكا منه لهذا التداخل بين العوامل المادية والعوامل الثقافية عموما والدينية خصوصا، لم يحسم ابن خلدون في طبيعة العقلانية الاجتماعية التي أراد وضع أسسها، كنقيض للعقلانية المجردة، التي بسببها هاجم الفلسفة وأهلها، بقوله "وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب للحكمة[15].

رفض ابن خلدون، انصراف العقل إلى البحث في الميتافيزيقا، وحاول أن ينزل به إلى حدود العالم البشري، مختصرا هذا العالم في ظواهره ووقائعه، دون تنكر لحقائقه العليا ودون نفي لوجودها، والحقيقة أن مفهوم الطبيعة الذي يقيم عليه ابن خلدون العمران البشري هو مفهوم يتضمن وينطوي على كل الدلالات والحقائق، فهو يجمع المواد الاجتماعية والحقائق العقلية والدينية في آن واحد، إذ يقول، "إعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة بوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح: "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"[16] .

فالعصبية ظاهرة اجتماعية، وكذلك أمر ديني، ولا يستشعر ابن خلدون تناقضا بين هذا وذاك، فالأمر الطبيعي هنا هو الالتقاء بين الواقع الاجتماعي وبين الأمر الإلهي، ورغم أن ابن خلدون يعطي الأولوية للواقع الاجتماعي إلا أنه لا يلغي العنصر الديني، لكن يفهمه في علاقته بالعمران لا خارجه ولا فوقه، ومن ثم فهو من هذه الناحية، أقرب إلى الوضعية، "فما يؤاخذه ابن خلدون على الفقهاء عندما ينزعون

إلى الزعامة، هو أنهم لم يفهموا أن السياسة الشرعية سياسة قبل ورغم كل شيء، تنجح في ظروف وتخفق في أخرى، لا تنجح بما أنها شرع بل ينتصر الشرع بما أنه سياسة موافقة للأحوال"[17].

وجه ابن خلدون النقد لكل نزعة متعالية لا تنطلق من الواقع الفعلي، مهما كان مصدر هذه النزعة، ولو انه لم يكن صريحا ومباشرا في انتقاداته لرجال الدين مثل ما هو الأمر مع الفلاسفة، وهذا يرتبط بأن ابن خلدون نفسه كان يعيش في ظل عمران لا يقبل النقد الموجه لكل أمر أو فكرة لها صلة بالدين، لكنه كان يعمل على عقلنة العلاقة بين الدين والعمران في حدود الإمكان، وفقا لقاعدته الأساسية، قاعدة طبائع العمران، فهو يدرك أنه في مجتمع يعتقد في أن الدين مصدر كل شيء من الصعب إنشاء خطاب عقلاني حول السياسة، لأن ذلك يشكل نقدا غير مباشر، لما يسمى السياسة الشرعية، ولهذا رأى طه حسين أنه" ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الأخلاق والفقه والكلام بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بها، وفي أنه جعل مادة معينة تصلح لأن تكون علما"[18].

نعم كان ابن خلدون مصرا على فهم الواقع الاجتماعي من داخله وبواسطة مكوناته، ومكل عقل يجب أن يتعقل معقولاته في هذا الإطار، وإلا فهو عقل يسعى إلى التعالي والتجريد والابتعاد عن استقراء التجربة، واستخلاص نتائجها كما هي عليه، لهذا ذهب بعض المستشرقين إلى الاعتراف لابن خلدون بأسبقيته في تأسيس العلم التاريخي وعلم العمران، فهذا "إيف لاكوست" في كتابه "العلامة ابن خلدون" يستخلص دور ابن خلدون في إظهار العلم التاريخي وريادته لأفكار المادية التاريخية، وصيرورة استمرار الدولة"[19] والمستشرقة الروسية "سفتيلانا باتسييفا" ترى أن ابن خلدون هو "المؤسس الحقيقي لفكرة المنطق الجدلي والتطور وربطه تطور المجتمع البشري بفكرة الظروف الموضوعية لحياة المجتمع، على اعتبار أنه هو الرائد الحقيقي لفكرة العمران البشري"[20].

إننا لا نستطيع الهروب من الاعتراف لابن خلدون بأنه رائدا للعقلانية الاجتماعية، فهو من دشن القول في ضرورة فهم الحياة الإنسانية في بعدها الاجتماعي فهما موضوعيا، وهو ما لا يتم إلا إذا استقرأنا الواقع الاجتماعي في تفاعليته وحركيته وصيرورته بدل البقاء في حدود تصوراتنا العقلية المجردة المنعزلة عن الواقع الفعلي، وهذا ما جعل العروي يذهب إلى القول، "نسجل أن ابن خلدون تميز عن غيره من الكتاب المسلمين بفصله الجانب العملي الوضعي عن الجانب الشرعي الأخلاقي"[21] لكن السؤال الذي

نطرحه هنا، والذي كثيرا ما تم طرحه في ما يدور حول فكر ابن خلدون التاريخي والاجتماعي، هل النزوع إلى الواقعية والمعرفة الوضعية يضع ابن خلدون في سياق الفكر المعاصر؟

الحقيقة أن فكر ابن خلدون تعرض لمحاكمات عديدة ايديولوجيا ومعرفيا، فكل دارس أو قارئ يبحث فيه عما يريده، خاصة وأنه يشكل منعطفا فكريا وتاريخيا، تتقاطع فيه مختلف الرؤى والاتجاهات، بين التقليد والحداثة، وبين الغرب والشرق، فهذا" مهدي حسن في كتابه الجامع عن "ابن خلدون وفلسفته في التاريخ" (1958) يؤكد أن ما يميزه عمن سبقه ومن تبعه في حقل النظرية السياسية هو واقعيته النابعة من منهجيته الأرسطية، في حين أن غيره كان مثاليا أفلاطونيا، فهو من هذا الوجه يساير الاتجاه المعاصر، إلا أن هذه الميزة لا تكفي في نظره، لكي نجعل ابن خلدون مفكر عصريا، لم يكن إمبريقيا بالتمام، ولا حتميا، ولا براغماتيا، ولا تاريخانيا، ولا وضعانيا"[22] .

ودائما في حدود وآفاق الفكر الخلدوني يذهب ناصيف نصار إلى القول "إن علم العمران هو علم بالإنسان من حيث هو كائن طبيعي حتمي يتمتع بطبيعة وخصائص تميزه عن غيره، إلا أنه ليس مبتدعا كوسيلة للوصول إلى معرفة الذات البشرية كمصدر وجود، ولو تعمق ابن خلدون في الحادثات التاريخية من خلال مقولة الفرادة لأمكنه تلمس شيء من هذا الهدف غير أن مشكلته لم تسمح له بهذا التوجه"[23] .

أما عبد الله العروي يتساءل، قائلا كيف ننعت موقف ابن خلدون إن لم نقل أنه كان ذا نزعة وضعانية وبالتالي واقعية؟ ثم يجيب إنه كان مجتهدا مستقلا لم يكن مجرد فقيه سني مالكي رغم أن هدفه البعيد هو ضمان استقرار المجتمع وتمكين الدولة من إتمام دورتها الطبيعية ولم يكن فيلسوفا متسترا رغم أنه اعتمد البرهان والاستقراء وبما أنه مجتهدا مستقلا استطاع أن ينقد نقدا منهجيا متوازنا ومتزنا، كلا من الفقهاء والمتكلمين والمناطقة والحكماء والمتصوفة والباطنية الإمامية، وجميع من ادعى الإطلاع أو التصرف بعد أن ختم عهد الرسالة.[24]

رغم هذا الاعتراف والإشادة من طرف العروي بموضوعية ابن خلدون، وواقعيته، واستقلاليته في النقد المنهجي، إلا انه في إطار رؤيته التاريخانية يرسم حدودا للعقلانية الخلدونية عندما يقول عن ابن خلدون ما يلخص ريادته وحدوده في الوقت ذاته "يقول" أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائدا

في ذلك .... فحصر بذلك، معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحصره هذا هو حصر لجميع من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات"[25].

**خاتمة:**

وأخيرا ليس المطلوب من ابن خلدون أن يتجاوز عصره، وليس المطلوب منا أن نبقى في حدود عصره، لكن ليس من الممكن تجاوز الأسس التي وضعها لإرساء قواعد تفكير عقلاني مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي، من أجل فهم الواقع الفعلي وتشخيصه ونقده، وفقا لمتطلبات عصرنا، ولا يتم ذلك إلا بفهم نقدي وعميق للفكر الخلدوني بعيدا عن الانخراط الأيديولوجي مع ابن خلدون أو ضده، إن الفكر الخلدوني يمكنه أن يكون الجذر الذي تتغذى منه مواقفنا النقدية والمنهجية، وليس النهاية التي نقف عندها، إذ أننا نحتاج إلى عقل نقدي متشبع بالواقعية والموضوعية والروح النقدية، والتحرر من الحصارات الإيديولوجية المضروبة على العقل في عالمنا العربي الإسلامي.

**الهوامش:**

[1] سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ص134.

[2] حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1972، ص42.

[3] المرجع نفسه، ص72.

[4] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981، ص188.

[5] المرجع نفسه، ص182.

[6] المرجع نفسه، ص182.

[7] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق دوريش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1997.ص ص 462-463.

[8] سالم حميش، مرجع سابق، ص21.

[9] ناصيف نصار، مرجع سابق، ص59.

[10] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص355.

[11] المرجع نفسه، ص355.

[12] ناصيف نصار، مرجع سابق، ص170.

[13] سالم حميش، مرجع سابق، ص141.

[14] ناصيف نصار، مرجع سابق، ص169.

[15] ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص514.

[16] المرجع نفسه، ص189.

[17] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص222.

[18] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، 2006، ص117.

[19] محمود إسماعيل، هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ دار قباء، القاهرة، 1997، ص85.

[20] المرجع نفسه، ص87.

[21] عبد الله العروي، مرجع سابق، ص297.

[22] عبد الله العروي، المرجع السابق، ص171.

[23] ناصيف نصار، مرجع سابق، ص188.

[24] عبد الله العروي، المرجع السابق، ص223.

[25] المرجع نفسه، ص356.