عبد المجيد مزيان وتجديد النص الخلدوني
دراسة في المنهج

إسماعيل نقاز
جامعة سيدي بلعباس

إن الحديث عن عبد المجيد مزيان والنص الخلدوني هو قراءة للرؤية التجديدية في الخطاب الخلدوني، والإضافة المقاربية في العلوم الإنسانية، خاصة علم العمران وفلسفة التاريخ ونظريات الاقتصاد، حيث إن مزيان وضع بصماته في تقريب النص الخلدوني مع ما جادت به آخر النظريات الغربية المعاصرة في نظرية المعرفة وابستمولوجية النظر الاجتماعي والفلسفي للتاريخ والعمران. كل ذلك مع استجلاء الصيغة المقاربية المنتخبة لدى مزيان.

إن منهاجية النظر التي اتخذها مزيان سبيلا في فك شفرة النص الخلدوني، تتمثل في الرؤية الواقعية التي لا تبتعد عن المحيط الثقافي والسوسيولوجي الذي عاشه ابن خلدون، فمراعاة الزمان والمكان والبيئة التي نبتت فيها أفكاره، تعتبر منهاجية عميقة تستطيع الولوج إلى معرفة الحقائق التي بنى عليها ابن خلدون نظرياته.

وعلى هذا الأساس ينقم عبد المجيد مزيان على كثير من الباحثين الذين تناولوا النص الخلدوني، فألبسوه لبوس النظريات النقدية المعاصرة مثل الوضعية المادية، الجدلية الهيجلية، والظاهراتية الهوسرلية، وهذا في اعتقاد مزيان خروج عن المنهج الواقعي الحقيقي، واعتناق لمختلف التأويلات المبتسرة المشوهة للنص الخلدوني، فقد جنت هذه الدراسات على النص الخلدوني فأخرجت نظرياته عن كل دوائر المعقولية، مع أن البيئة العلمية والفكرية، والحياة الثقافية والاجتماعية لا تحتمل مثل هذه

قد يقول قائل أن معاني المعقولية استمدها ابن خلدون من الحركة الثقافية العقلانية التي قادتها المعتزلة، المستمدة من الفكر اليوناني، نجيب على ذلك بأن ابن خلدون لم يزغ طرفة عين عن أشعريته، بل إنه نافح عنها، ولم تخرج نظرياته عن العقد الأشعري في أي مناسبة من فكره، إضافة إلى نقمه الكثير عن جمود المنطق الأرسطي وعلى الفلسفة اليونانية في كثير من المواضع.

يأتي البحث في مفردات أربع:

أولا: عبد المجيد مزيان حديث النشأة والنبوغ

ثانيا: إشكالية المنهج في قراءة النص الخلدوني

ثالثا: النظرية الاقتصادية ومحوريتها في المقدمة

رابعا: استشراف البحث الخلدوني والمقاربة الفكرية المعاصرة

أولا: عبد المجيد مزيان حديث النشأة والنبوغ

نقدم سيرة موجزة عن الفقيد الدكتور عبد المجيد مزيان، فهو من مواليد مارس 1926 من عائلة عريقة بتلمسان حيث ترعرع وحفظ القرآن الكريم في التاسعة من عمره، وتعلم مبادئ اللغة العربية بدار الحديث ودروس اللغة الفرنسية بالمدارس العمومية.

وبعد سنة 1946 انتقل إلى مدينة الرباط بالمغرب الشقيق ليواصل دراسته في جامعتها ويتخصص في الفلسفة.

ومع اندلاع الثورة التحريرية المجيدة إلتحق بصفوف النضال والكفاح حيث كان يعرف باسمه الثوري صالح الدين، وعينته قيادة الاتصالات العامة آنذاك (النواة الأولى للمخابرات الجزائرية) للعمل في إذاعة الجزائر التي كانت تبث من تونس.

و بعد الاستقلال تقلد عبد المجيد مزيان عدة مناصب في الدولة، حيث عمل مدير ديوان الرئيس الأسبق أحمد بن بله بالتوازي مع شغله منصب الأمين العام لوزارة الداخلية، قبل أن يتحول إلى جامعة وهران للتدريس في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين.

ونصب عام 1981 عميدا لجامعة الجزائر قبل أن يعينه الرئيس الشاذلي بن جديد وزيرا للثقافة ثم وزيرا للثقافة والسياحة. واختاره بعدها الرئيس اليمين زروال لرئاسة المجلس الإسلامي الأعلى الذي بقي فيه إلى أن وافته المنية رحمه الله يوم 15 جانفي 2001 وقد لقبه رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة في برقية التعزية بأنه عمدة علمائنا الأعلام وزينة مثقفينا الأفذاذ ..

ويعتبر الدكتور مزيان من بين أبرز علماء العالم العربي الذين عملوا من أجل ترقية حوار الحضارات، وكان يدير ندوات للتعريف بالإسلام بمعهد الدراسات العربية العليا التابع للفاتيكان ، إضافة إلى تقديمه حصصا عن الإسلام على القناة الفرنسية الثانية .

وعرف باهتمامه الكبير بالعلوم الإسلامية وتجديد الفكر الخلدوني، وله أطروحة ضخمة حول الفكر الإقتصادي عند ابن خلدون. مما أهله عن جدارة لأن يصبح عضوا في بيت الحكمة بتونس وبالأكاديمية العربية بالقاهرة ، والأكاديمية الملكية المغربية وأكاديمية اللغة العربية بالجزائر[1].

ثانيا: إشكالية المنهج في قراءة النص الخلدوني

لا بد من القول أن أهم إشكالية يقع فيها بعض الباحثين المعاصرين، خاصة إذا كان الحديث يتعلق بمسألة أو قضية تراثية؛ أي وليدة الأمس، هو إشكالية التبيئة، أو تقريب النص التراثي من أجل أن يكون لديه صدى واقعي ومعاصر، وهنا تأتي مشكلة الإسقاط والنقل المبتسر عن النص الأصلي، عن طريق التأويل

الخافت الذي يتجه نحو الولادة القيسرية، وقول ما ليس موجودا، أو ما هو غير محتوى.

أعتقد أن هذه المشكلة أصبحت تؤرق كثيرا من الباحثين، لا سيما الذين ولعوا بالفكر الغربي عن طريق المقاربات المختلفة، وبناء على ادعاء آخر يقتضي أن وصف العلمية لا يكون أبدا بمعزل عن المكون الغربي المعاصر، في آلياته المنهجية ومقارباته الفكرية.

يقفنا عبد المجيد مزيان وهو يقترب من تذليل صعاب النظرية الاقتصادية عند ابن خلدون، على هذه الإشكالية التي جعلها محور الإشكال الذي يطرحه في صدد بيان المنهج، يشير مزيان إلى هذه المناحي المعاصرة بقوله:« تكاد تصبح الدراسات الخلدونية التي بدأت تظهر في السنوات الأخيرة كلها موجهة نحو إدماج التفكير الخلدوني في البيئة الفكرية المعاصرة، مع نوع من عدم التحفظ في المقارنات، ومع إلحاح شديد في إظهار جدة هذا التفكير وإبرازه في مظاهره الثقافية المنسجمة مع تفكيرنا في القرن العشرين» [(2)].

مع اليقين أن كثيرا مما جادت به العقلية الخلدونية يصبو إلى بيان علم العمران وكونه مستقلا، إضافة إلى المنهج الواقعي الذي لازمه في تحاليله، كذلك توظيفه قواعد المنهج التجريبي عن طريق التجربة والملاحظة وبعض الاستقراءات، ومنهاالنظرة المادية الظاهرة التي جعلت نتائجه واقعية بعيدة عن كوامن العقل ومثاليته...الخ.

هذه وغيرها تقدم لنا وجه الإبداع المشرق لدى ابن خلدون، وعن طريق هذه الدعائم العميقة تتجلى عبقرية ابن خلدون، وكونه طفرة حضارية. لا ينكر عبد المجيد مزيان وهو يساير نخبة المثقفين في هذه الإشادات الموضوعية، والمواضع الإبداعية لابن خلدون.

لكن منهجية النظر في اعتقاد عبد المجيد مزيان تتمثل رد العقلية الخلدونية في بيئتها، حتى لا يرتمي الباحث في أوكار الذاتية، فتنسيه نشوة المقاربة الواقعية عن بيان الحقيقة العلمية التي تحملها الظاهرة الخلدونية في عمقها، حيث «كثيرا ما تؤدي بنا هذه المقارنات إلى مواقف اصطناعية حينا، أو ذاتية في بعض الأحيان» [3]. لأن مهمة البحث العلمي في تقريب النص الخلدوني لا تعطي مقومات قوية فاعلة، ومعرفة حقيقية إلا إذا اقتربت من التفكير العقلي والواقع المعيش الذي عاشه ابن خلدون، بين هذه الثنائية يمكن أن نصل إلى معطيات نستطيع من
خلالها أن نوافق ابن خلدون أو أن نخالفه، وحتى إذا أردنا أن نحاكمه إلى نتائجه النظرية، فمنهاجية النظر لا يمكن أن تخرج عن نطاق هذه الثنائية.

وهنا يناقش مزيان مع هؤلاء المعاصرين الذين تناولوا نص ابن خلدون، لكن طالهم بعض التشويه، فيقدم معطى منهجي ومعرفي في التعامل مع النتائج الخلدونية في علم العمران ومختلف التحليلات الاقتصادية، يقوم على« إدماجه في بيئته الثقافية الحقة، وهي البيئة الفكرية الإسلامية. قد تبدو هذه الحقيقة ذات بداهة صبيانية لأول وهلة، ولكن الدعوة إلى تأكيدها ليست عديمة الفائدة» [4].

ويقف عابد الجابري الموقف نفسه، عندما ينقم على كثير من الدراسات التي انحرفت في تناول الدرس الخلدوني بعيدا عن المنهاجية الخلدونية نفسها، حيث« أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوما بالعصر الذي ظهر فيه، وبمشاغل أهله، وإنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ودلالته الصحيحة، إذا ما حولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر» [5].

بل إن هذا الاتجاه يؤكد عليه ابن خلدون نفسه عندما يحذر من مطبة عدم معرفة التباين الحاصل بين الأزمان والعصور، وان مراعاة ذلك مهمة في الفكر

الاجتماعي، فيقول:« من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... » [6].

ولعل أهم الأفكار الفلسفية والاجتماعية المعاصرة التي عملت على إثبات ذاتيتها من استوحاء النص الخلدوني، وجر الموروث الخلدوني وفق تفكيرها، النظرية الوضعية التي لم تر في ابن خلدون سوى أنه الأب الملهم الذي شيد عرى الوضعية الواقعية، فكان تفكيره الاجتماعي في علم العمران لصيقا بهذه المادية الواقعية بعيدا عن كل ما له علاقة بالأبعاد الدينية والأخلاقية.

أي أن استدعاء الوعاء الأخلاقي والثقافي لا يتوافق مع معايير الوضعية الواقعية، وهذه مفارقة تقدم لنا ابن خلدون العبقري في مخيلتهم لا في مخيلته، ومن خلالهم لا من خلاله [7]، لأنهم قاموا بقطع الخيوط التي تصل بين العبقرية الخلدونية وبين بيئته الحقيقية ومصادر وحيه الواقعي، التي كانت من دون شك أساسا في هذه العبقرية.

بعيداعن هذه الصيحات المقاربية التي يطل بها كثير من الباحثين، ينتخب عبد المجيد مزيان منهاجية وسيطة في النظر إلى النص الخلدوني لا تقوم على تمييع النص وتغييبه، ولا تقف عند النص كذلك موقفا الجامد الذي لا يتصور سوى الجمود والانغلاق، دون أي مفازة نحو التأثير والتأثر، هاتان نظرتان يبتعد عنهما التفكير الحقيقي في تقريب النص الخلدوني، فلا بد أولا من قراءة النص الخلدوني في معطياته الزمانية والمكانية، فهي الكفيلة وحدها بالوقوف على أبجديات الواقع المعاشي والحياة الاجتماعية لفترة معينة. ولا بد ثانيا أن نقرأه في انفتاحه، ومكوناته الإبداعية التي تمثل شرارة عميقة في الوقوف على الصيغ المنهاجية التي تعطي للنص نبضا توسعيا، وذلك في استدعاء المعطيات الواقعية

وبعض المناهج التجريبية البعيدة عن المثالية والتخمين العقلي العاري عن كل المشاهد الميدانية المعاشة.

يستثير عبد المجيد مزيان كذلك مسألة الوثوقية واليقينية التي توصلت إليها أبحاث ابن خلدون، فيؤكد أن منهجية النظر للنص الخلدوني لا بد أن تعار بمعيار بالمنطق والمعقولية، حيث يوافق كثيرا من الباحثين الذين انتقدوا التطورية التاريخية بين العهود والأزمنة، أي عدم مطلقية المعطيات والنتائج التي جاد بها في تأسيس علم العمران.

أي أنه لا يمكن أخذ نتائجه حول كليات التفكير الشمولي في مسألة معينة، بصورة مطلقة تتجاهل من خلالها تباين الأزمنة، واختلاف الواقع المعيش.

إضافة إلى استحضار وصف النسبية على الكثير من نظرياته، أي منهاجية النظر الوسيطة تقتضي أن تعار ما جادت به نظريات ابن خلدون في علم العمران إلى منطق العقل، وأنها معرضة لمشرحة النقد والمراجعة، هذه مسلمة لا بد منها في كلتا الحالتين.

لكن يستدرك عبد المجيد مزيان على مطلقية التفكير الخلدوني؛ أي في نظر ابن خلدون طبعا، وكون ما توصل إليه يعد قاعدة لا استثناء فيها، وغير قابلة للمراجعة. هذه على الأقل نظرة ابن خلدون إلى نظرياته وتحليلاته، وهو وإن لم يصرح بها قولا، لكنها تستنتج مضمونا.

حيث يجد لذلك مزيان مندوحة ومؤشرا يعطي لابن خلدون الحق في ادعاء ذلك، وإعطاء الصبغة القطعية على كثير من القواعد الاجتماعية التي توصل إليها، ويتمثل ذلك في أن ابن خلدون أراد من خلال إثبات هذه القطعية إقناع القراء بوجود هذا العلم الجديد الذي هو علم العمران« ولنفرض أن صاحب المقدمة قد اعترف لأول وهلة بنسبية القوانين الاجتماعية لارتباطها بالصيرورة

التاريخية، ولتشابك ميادين النشاط الإنساني، ولاختلاف المجتمعات بعضها عن بعض، فإنه سيكون من خلال هذا الاعتراف بالنسبية، بمثابة الداعي إلى تمييع علمه، وتذويبه في المعارف المجاورة لعلم العمران » [8].

ولا ننسى أن أهم النتائج التي توصل إليها في علم العمران، إنما تنطلق أساسا من التجارب السياسية التي عاشها وسايرها، فهي على الأقل تستقيم مع عصره والعصور العربية التي جاءت بعده، من قرون الانحطاط، فضلا عن أن كثيرا من النظريات ليست متعلقة بزمان ولا بمكان، أي أنها لا ترتبط بعامل الزمن، حيث يشدها نحو فترة زمنية معينة، ولا ترتبط بمكان حيث يجعلها متعلقة بأمة دون أمة، وبجنس دون غيره، مثل حديثه عن قيام الحضارات وسقوطها، فهو خاضع إلى قوانين وأسباب لا تختلف من أمة دون أمة، ولا من زمن دون آخر.

إن معاني المعقولية إذن التي نستشفها من الدرس الخلدوني تعتبر عاملا أساسا، في المنهج الاستدلالي التجريبي الذي عاشه ابن خلدون من وحي حياته السياسية والاجتماعية، وهنا تظهر قيمة الاستمداد المنهجي الذي اعتمده والمتعلق بـ« طريقة الاستدلال التي تنطلق من طرح المسائل وتتبع الأدلة التجريبية بطريقة قلما تخلو من مشاهدة محسوسة مع ربط دقيق بين الأسباب والمسببات » [9].

وهنا نؤكد مرة أخرى بعد ابن خلدون عن التصورات الفلسفية الصورية، حيث« أنه لا يعبأ بالاستدلالات الصورية الجدلية التي تعود عليها جل الفلاسفة وعلام الكلام » [10].

ولعلنا نطرح هنا مسألة علاقة المنهاجية الخلدونية بالفلسفة اليونانية، والفكر الإسلامي أو العقلانية بصفة عامة، وماهي معايير الاستمداد المنهجي الذي اعتمده ابن خلدون؟.

أي الولوج إلى أهم المناهج المعرفية التي اتخذها سبيلا في بيان نظريات العمران، أي خلفية اعتمد ابن خلدون؟ هل مناهج الفكرالإسلامي؟ أم مناهج الفلسفة اليونانية؟ أم هما معا؟

يناقش عبد المجيد مزيان منهاجية ابن خلدون في نظره إلى الاجتماع وخطط السياسة، حيث يؤكد على خلفية ابن خلدون الفكرية تجاه الفكر الإسلامي، وبخاصة أصول التشريع الإسلامي ومقاصد التشريع، وحتى العقد الأشعري السني الذي لعب دورا فاعلا، في موقفه من كثير من المسائل والنظريات المعرفية والمنهاجية والمنظومة الفقهية بصفة عامة. حيث إنه يستمد أسبقية التجربة والمشاهدة، وقياس الشاهد على الغائب من تقريرات أصول الفقة وأصول الدين وفق المعتقد الأشعري، فالخلفية الاستقرائية والتجريبية الحسية لها امتداد إسلامي أكثر منه فلسفي يوناني« ولو أمكننا أن نقارن بينه وبين الفلاسفة، لرأينا أنه يمتاز عن الأغلبية منهم بإعطاء الأسبقية للمشاهدة والتجربة على العقلانية، شأنه في ذلك شأن الأصوليين المخططين للمنهج الفقهي. فاللجوء إلى الأصول الإسلامية من كتاب وسنة وأقيسة لتدعيم النظريات الاجتماعية موقف واضح في كثير من فصول المقدمة » [(11)].

لكن في جوار ذلك فإن ابن خلدون لم يمنعه توجهه العام من الإفادة والاستعانة ببعض معطيات العقلانية الفلسفية، ويستعين بها في نظرياته الاجتماعية « فإنه يتقيد بالشريعة في كل الميادين التي نسميها اليوم أخلاقا اقتصادية، ولكنه لا يتناسى العلوم الحكمية ومساهمتها في تدقيق بعض الأفكار مثل التعاون، وتوزيع العمل، وبناء الحضارة بواسطة توارث الصنائع » [(12)].

ويبين عابد الجابري حدود المعرفة ومجالاتها عند ابن خلدون كما يصنفها في المقدمة، فيحدد المناهج المعرفية التي تعد أساسا، في نظرياته عن العمران،

وتدخل في اشتغاله مباشرة، والمناهج التي تبدو بعيدة عن الحقل الاجتماعي، ودائرة الاشتغال. فالمعرفة العقلية متعلقة بمفهوم العقل وبعملية التعقل، حيث يعرفها ابن خلدون بقوله:« يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورا أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب » [13].

وعن طريق هذه المعرفة العقلية تتجلى ثلاثة مستويات من التفكير الإنساني: 1/العقل التمييزي 2/ العقل التجريبي 3/ العقل النظري.

فالعقل التمييزي هو مقدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء، وتصور كل منها على حدة، فالمعرفة الحاصلة بهذا العقل حسية، تعتمد على الحواس.

أما العقل التجريبي فيقوم على التجربة التي يكتسبها الإنسان، والمقصود هنا التجربة الاجتماعية، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه. فعن طريق شبكة العلاقات التي يعقدها مع بني جنسه، يكتسب عوائد وتجارب وعلاقات اجتماعية ومعارف. فعلاقة الاحتكاك والتأثير والتأثر، تورث في الفرد تجربة أو معرفة تجريبية يستطع من خلالها أن يقيم الاستدلالات ويستقري الظواهر والمشاهدات، وبقدر ما تسعه حياته من التجارب بقدر ما يستفيد ويحذق من تجارب الآخرين [14].

تأتي مرتبة العقل النظري وتعني التصورات والتصديقات التي تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة، وهذه في نظر ابن خلدون لا تدخل في منهاجية النظر التي يستعين بها في كشف نظريات العمران، لأن حقل العقل النظري، هو المسائل الصورية والميتافيزيقية أحيانا، المعاني العقلية المجردة، وهذه لا تتماشى مع المسائل الإنسانية والظواهر الاجتماعية الحسية والمشاهدة، فلا سبيل سوى إلى

المنهج التجريبي بمختلف مقاييسه، فميدان العقل النظري، يشتغل فيما وراء الحس [15].

ولهذا يعرف الغزالي التجربة بوصفها الأساس الذي ينطلق منه التفكير في تحليل وتعليل ظواهر الاجتماع المختلفة بقوله:« ما يحصل من مجموع العقل والحس » [16]. والعقل في هذا

المقام يعتمد على الحس، وتنحصر أهميته وفاعليته في اتباع أدوات الحس لمعاينة المحسوسات، والقيام باستنتاجاته وإدراك العلاقات التي تنتظم فيها وتتركب منها.

ومن هنا ينقم ابن خلدون على الذين تجاوزوا بالعقل فوق ما يتصوره، ونادى بإبطال الفلسفة الإلهية ومنتحليها، لأنها في نظره تعمل العقل في ما لا طاقة له [17]، وموقف ابن خلدون من هذه المسألة واضح.

لكن يبين الجابري مقصود النظر الفلسفي لدى ابن خلدون، حيث يتوجه الدرس الخلدوني للفلسفة نحو العقل العملي، وآليات النظر المجتمعية، بل وحتى المنطقية، إنما إنكاره في الفلسفة تحدد أساسا على الفلسفة الإلهية التي ينادي بها الطبيعيون، والقول الصدفة ...الخ.

ثالثا: النظرية الاقتصادية ومحوريتها في المقدمة

يقيم ابن خلدون معالم النظرية الاجتماعية على أساس علم العمران أو سنن الاجتماع، حيث ترتكز أساسا على العلاقات السياسية والاقصادية التي تناط بالمجتمعات، لأنها تعتبر المحرك الأساس لكل تجمع إنساني، فضلا عن مكون الدولة بمفهومه الحقيقي.

وفي هذا المقام يستحضر عبد المجيد مزيان النص الخلدوني في المقدمة، ليستجلي معالم النظريات الاقتصادية التي قنن لها ابن خلدون، أسس لها في إطار العمران البشري الذي قام بدراسته من كل النوحي الاجتماعية، فكان الجانب

الاقتصادي يشكل محورا أساسا، في العملية الاجتماعية التي تمارسها الدولة أو المجتمع.

وقد ارتكزت النظريات الاقتصادية والرؤى الهندسية في معالم إدارة المال، وأهميته أو قيمته الحضارية وأثره في العمران البشري. حيث كانت تجربة ابن خلدون مستوحاة من الحياة السياسية المغربية التي عاشها متقلبا بين المغرب الأدنى والأوسط والأقصى والأندلس.

لكن المقومات الثقافية التي اعتمدها ابن خلدون والتي شكلت أساسا في شخصيته أهلته للوصول إلى بناء معالم النظرية الاقتصادية في فكره، بعد إعارتها بمعايير التحليل والتعليل الاجتماعي المتنوعة. ويمكن تصور هذه النظرية عند ابن خلدون في نظر مزيان في هذه المعالم الثلاثة الآتية:

1_ التشريع الإسلامي مكون أساس في التصور الاقتصادي

1_ الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتحديات الإقليمية والعالمية

2_ دور السياسة في إدراة الخطط الاقتصادية

_ التشريع الإسلامي مكون أساس في التصور الاقتصادي

إن خلفية ابن خلدون الفقهية والإسلامية بصفة عامة، جعلت من بحوث أبواب المعاملات مرجعا في تذليل المسائل والمشكلات المالية والاقتصادية المختلفة. ولعل عمق النظر في مسائل المعاملات أعطت له لمسة تجديدية، تتجاوز كثيرا من الأبجديات التحليلية والتعليلية في الفقه، فتوسيع النظر في مسائل المعاملات المالية، وكذا ربطها بمقامات التعليل والتحليل، أعطت لمرجعية ابن خلدون الفقهية بعدا حضاريا واسعا فـ« الفقه المتفتح الذي مارسه ابن خلدون في أكثر من مناسبة عملية، بصفته مسؤولا سياسيا تعرض عليه المعضلات القانونية، وبصفته مدرسا أو مشاركا في حلقات دروس في مستوى الأصوليين المجتهدين، من

الأسس الثقافية التي أكسبته مرونة عقلية، ومقدرة منهجية، جعلته يفهم بكل وضوح أن لكل علم منهجه الخاص » [18].

فنظرية الربا والاحتكار، والاكتناز وغيرها من مسائل المعاش قد أثرت النظرية الاقتصادية عند ابن خلدون خاصة بعد أن كانت مشفوعة في مناح تعليلية وتحليلية واسعة.

1_ الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتحديات الإقليمية والعالمية

لقد ثبت لدى الكثير من الباحثين معرفة واقعية ابن خلدون المنهاجية والمعرفية، حيث اعتمد ابن خلدون في تذليل النظرية الاقتصادية وتقريبها على الواقع الاجتماعي نفسه الذي كان يعيشه، فقد أثرت منهاجية العمران التي أبدعها في سائر حقوله المعرفية، وتأتي النظرية الاقتصادية في مقدمة ذلك.

وفي هذا المقام فإننا لا يمكن أن نجرد النص الخلدوني في تذليل المسائل الاقتصادية عن الواقع الإسلامي والتحديات الخارجية، أي خارج بلاد المغرب. حيث استصحب بحثه الموسوعي في التاريخ، معرفة عادات الشعوب المختلفة، وآليات ترتيب معاشاتها، ولهذا وجدنا نظرته الاجتماعية إلى النظرية المالية والمعاشية، نظرة لا تحلق في سماء النصوص التشريعية [19]، بقدر ما هي توظيف لهذه النصوص واستجداء الواقع الحي لنهوضها، وانعكاس تعامل المجتمع مع هذه النظم الأخلاقية أعطى لابن خلدون كثيرا من المقاربات التي تفيد استفادته من النص التشريعي كأساس لا ينعزل عن الواقع، لكن أحيانا لا يساير بعضا من التصورات التي يقيمها بعض الفقهاء على أساس من الافتراض، لأنها في واقع الأمر لا ميدان لها.

2_ دور السياسة في إدراة الخطط الاقتصادية :

إن نظرية ابن خلدون الاقتصادية كما قلنا دائما إنما هي استمداد لواقع السياسة الذي لم يزل يعانقه مرة، ويفارقه مرة أخرى، لكن تجربته السياسة وتمرسه في مختلف مناصب الدولة، جعلته يقف على كثيرا من دواليب اللعبة الاقتصادية في يد السلطان والساسة، ولهذا نجد أن تفكيره الاقتصادي لم ينعزل أبدا عن المؤثرات السياسية، التي اعتبرها ركنا أساسا في إدارة اللعبة الاقتصادية، وتدبير المعاش. فيذكر ابن خلدون ميزان السياسة الذي كان يدور لا سيما في زمن الانحطاط مثل العصر الذي عاشه، فيحدد دواليب السياسة في اتجاهين:

اتجاه القضاء على طبقة التمويل أو الطبقة الإنتاجية عن طريق فرض الإيتاوات، ومجالس الترف الذي كانت تغرق فيه الدولة هذا من جهة.

ومن جهة أخرى احتكام الدولة خاصة إذا كانت فتية، إلى معالم التقشف الاقتصادي انطلاقا من البعد القرآني الذي يؤذن بخراب الأمم التي تتخذ من التبذير والترف سبيلا لها.

فهذان التصوران كانا المنطلق في تدبير شؤون المال والمعاش، فعندما يحدث الاضطراب السياسي خاصة في بلاد المغرب، فإن طبقة الإنتاجية أو أصحاب المال الذين يمثلون عصب الدولة، لم يكن لديهم شأن سياسي رغم قيمتهم الاجتماعية، وهذا في حد ذاته يرجع إلى فساد الحكم واضطرابه، لهذا كان يعتقد هؤلاء رجال الأعمال أن أموالهم عرضة في أي وقت للنهب باسم الضرائب والإيتاوات.

وهنا يرجع ابن خلدون كل هذه الترهلات إلى مفهوم العصبية الذي كان سلطة ما فوقها سلطة، فبناء عليها يتم القضاء على كل قوة اقتصادية من شأنها

النهوض على حساب عصبية أخرى، فكانت الإقطائية تتجسد بمفهومها الحقيقي [20]، لا سيما وقت الاضطرابات السياسية كما رأينا.

استنتاجات ابن خلدون تنطلق من ملابسات الحياة السياسة التي عاشها في تدبير المعاش، ولهذا يتصور أن كثيرا من الاجتهاد الفقهي الذي كان يؤسس لنظرية اقتصادية كاملة، لم يكن مشفوعا بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي كان دائما حائلا دون توظيف مثل هذه النظريات، بل يعتقد أن جزءا كبيرا من تغييب النظريات الفقهية الاقصادية يرجع إلى عدم تمرس الفقهاء بالواقع السياسي والاجتماعي.

رابعا: استشراف البحث الخلدوني والمقاربة الفكرية المعاصرة

لا يمكن أن نجهل قضية مهمة في تناول النص الخلدوني لا سيما نظرته الاقتصادية، أن كل تحليلاته المعرفية تجاه المعاش، لم تكن بمعزل عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي عاش فيه، ولعل هذا انعكاس لمنهاجية علم العمران الذي أسس له في المقدمة، فجاءت بحوثه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها تنطلق من فلسفة العمران.

ويتجلى الإبداع والتجديد في البحث الخلدوني الاقتصادي، في طرحه لعلاقة السياسة بالاقتصاد كما رأينا أو ما يسمى بالاقتصاد السياسي، وكذا اعتماده على مفهوم الصراع الطبقي والعصبيات، فهذا يعتبر أساسا كما رأينا في النظرية الاقتصادية، ونجد أن ابن خلدون أعطى فيه ملمحا تجديديا لم يكن لدى سابقيه سواء الفقهاء أو الفلاسفة.

إثباته أن المعاش لديه علاقة وطيدة بكل شبكة العلاقات الاجتماعية التي يشكلها المجتمع أو يتشكل منها.

بقي أن نقول ماذا يمكن أن نستفيد من البحث الخلدوني في النظرية الاقتصادية في عصرنا. الذي نقوله أن من المبالغة جعل نظريات ابن خلدون في مرتبة التفكير القطعي الذي لا يشوبه الظن، أو في مرتبة المطلق الذي لا يشوبه التقادم.

فابن خلدون انطلق من الواقع المغربي في زمن الانحطاط والعصبيات المختلفة، لديه وجهات نظر تحليلية ثاقبة وعميقة، ولعل استفادة المنهج في تذليل مسائل العمران هو الأساس الذي تعتمده النظريات المعاصرة، فنجد لابن خلدون السبق في ذلك.

كذلك دعواته لأخلاقية الاقتصاد، أي أن الأخلاق تشكل محورا أساسا في تألق النظرية الاقتصادية وتوظيفها في معاش الناس، فنعتقد أن هذه المسألة الفلسفية الواقعية، تعد ضرورة واقعية يعيشها المجتمع الإنساني في زماننا.

فابن خلدون يؤكد كثيرا على ربط الاقتصاد بالأخلاق وهذا ما لم نجده في الصيغتين الفلسفيتين التي تدين بها المجتمعات العالمية أي الاشتراكية والرأسمالية.

ولعل ما تعيشه الشعوب العالمية من أزمات وترنح في موازين القوى الاقتصادي، يرجع في أبعاده الفكرية والفلسفية إلى غياب الأخلاق، وهذا ملمح خلدوني بحت استجداه من فلسفة التشريع الإسلامي.

الهوامش:

(1) أخذت السيرة من مقال بعنوان "عبد المجيد مزيان و بعدنا الحضاري" لبلقاسم بن عبد الله، المنشور في موقع: **http://www.aswat-elchamal.com**، بتاريخ الثلاثاء 1 ربيع الأول 1433هـ الموافق لـ: 2012-01-24.

[2] عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية، (المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الرويبة/الجزائر)، ص20.

[3] المرجع نفسه، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص20.

[5] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط6: 1994م)، ص09.

[6] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، (لجنة البيان العربي/ القاهرة، ط2: 1965م)، ج1/ص399.

[7] المرجع نفسه، ص21.

[8] المرجع نفسه، ص66.

[9] المرجع نفسه، ص66.

[10] المرجع نفسه، ص66.

[11] المرجع نفسه، ص63.

[12] المرجع نفسه، ص63.

[13] ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج3/ص 974.

[14] المصدر نفسه، ج3/ ص978.

[15] العصبية والدولة، ص71.

[16] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة/مصر، دار المعارف، 1961م)، ص103.

[17] ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج3/ص1207.

[18] النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ص62.

[19] المرجع نفسه، ص84.

[20] المرجع نفسه، ص406.