مقدمة ابن خلدون
دراسة نقدية تحليلية

م.د. مصطفى فرحان عوض
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد: أفردت هذا البحث في هفوات ابن خلدون ومجازفاتهِ في كتابه المقدمة، ومن أسباب اختياري الكتابة في هذا الموضوع ثلاثة نقاط رئيسة، أولها: أن أخبارا غير صحيحة، ومفاهيم خاطئة، نجدها رائجة بين كثير من أهل العلم، استقوها من مقدمة ابن خلدون، دون أن ينتبهوا لها. وثانيها: إن كثيرا من أهل العلم- على اختلاف تخصصاتهم- مبالغون في موقفهم من ابن خلدون وسلبيون تجاههُ، حتى أصبح قوله عندهم حجة بذاتهِ، يُحتَج بهِ، ولا يُحتج له وثالثها: إن الجانب الرائع والايجابي من المقدمة حظي باهتمام كبير، فأشبع دراسة وقتل بحثاً، ولكن بعض الهفوات لم يأخذ حقه من البحث والاهتمام، كالذي أخذه الجانب الأول، فجاءت دراستنا هذه لتركز على بعض هذه الهفوات المُهملة، وتساهم في إكمال نظرتنا لمقدمة ابن خلدون، وقد قسمت بحثي الموسوم (مقدمة ابن خلدون دراسة نقدية تحليلية) إلى أربعة مباحث الأول منها: منهج النقد التاريخي عند ابن خلدون ويتضمن أمرين الأول: عرض منهج النقد التاريخي الخلدوني والثاني: هفوات منهج النقد التاريخي لابن خلدون والمبحث الثاني: نماذج من هفوات ابن خلدون في مقدمته وفيه أربعة أمور الأول: في الحديث النبوي والثاني: في تحكم المعاش في أحوال الناس والثالث: في أعمار الدول، والرابع: في التقليد والتمذهب والمبحث الثالث: مغالطات ابن خلدون في كتابه المقدمة وفيه أمران، الأول: مغالطاته وأخطاؤه في مسألة الصفات الإلهية والثاني: مغالطاته في صيغة حتميات أو شبه حتميات، والمبحث الرابع ويتضمن: علم العمران الخلدوني. أسال الله تعالى ان يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم انه سميع مجيب.

عبد الرحمن بن خلدون هو عالم غني عن التعريف، لكننا نعرف به بكلمة موجزة لمن لا يعرفه: هو الأديب الفقيه المؤرخ الناقد ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضري الأشبيلي التونسي المالكي الأشعري (٧٣٢- ٨٠٨هـ) ولد بتونس ونشأ بها، وتقلد مناصب سلطانية عدة عند حكام عصرهِ ببلاد المغرب والأندلس، ثم ترك السياسة سنة (٧٧٦هـ) واعتزل بقلعة بني سلامة بشاهرت- غرب الجزائر- لتأليف كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم

من ذوي السلطان الأكبر، وضمنه مقدمته التاريخية، وكتابه في العمران البشري وتاريخهِ عن العرب والبربر والعجم وفي سنة (٧٨٠هـ) خرج من عزلته وعاد إلى تونس وفي سنة (٧٨٤هـ) ارتحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم استقر بهِ المقام في القاهرة، فتولى بها قضاء المالكيه، ومشيخة المدرسة البيبرسية وظل بالقاهرة إلى أن وافته المنية سنة (٨٠٨هـ)[١].

والمقدمة التي نحن في صدد دراستها لا تتضمن المقدمة التاريخية فقط وإنما تتضمنها هي ايضاً والكتاب الأول الخاص بالعمران البشري، وهذا هو المعنى المقصود بمقدمة ابن خلدون عند الباحثين المعاصرين، وإن كان ابن خلدون قد فرّق بين المقدمة التاريخية وكتاب العمران البشري. ومن المعلوم أن النقد هو أساس البحث العلمي في كل العلوم وقد مارسه علماء المسلمين قديماً وحديثاً انطلاقاً من ديننا الحنيف فالقران الكريم فيه انتقادات كثيرة لليهود والنصارى والمشركين وفيه حث على نقد الأخبار وتمحيصها بمختلف الوسائل الممكنة وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴾[٢]. وكذلك الأمر في السنة النبوية، فقد كان رسول الله ﷺ ينتقد أصحابه ويقّوم سلوكياتهم عندما يراهم جانبوا الصواب وعلى هذا المنهاج سار الصحابة ﷺ فكانت لهم ردود وانتقادات فيما بينهم وفي مختلف المسائل الفقهية وكتب فقه السلف فيها كثيراً من ذلك وعلى منهاجهم سار السلف الصالح من بعدهم، فمصنفاتهم في علوم الشريعة مليئة بالنقد والردود العلمية، من ذلك كتب الجرح والتعديل : ميزان الاعتدال في نقد الرجال وللنقد العلمي النزيه فوائد كثيرة منها إنه طريق للوصول إلى الحقيقة عندما نتضارب الروايات وتختلف الآراء وانه وسيلة لطلب العلم يجعلهُ يحتكم دوماً إلى النصوص والأدلة قبل النظر إلى الأشخاص وانه ايضاً يساعد أهل العلم على الابتعاد عن التعصب المذموم وتقديس الشخصيات واعتقاد العصمة فيها والله سبحانه وتعالى يقول ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[٣]. على أن يمارس ذلك النقد في إطار من الضوابط الشرعية والعلمية كالتجرد للحق، والتزام الأمانة العلمية وعدم تحميل الأقوال تفسيرات وتأويلات لا تحتملها والبعد عن التعصب المذموم للمذاهب والأشخاص، ومن أخطأ في حق غيره فليعترف بذلك ويستغفر الله ويتوب إليه.

المبحث الأول
منهج النقد التاريخي عند ابن خلدون

أولاً- عرض منهج النقد التاريخي لابن خلدون.

يقوم منهج ابن خلدون في النقد التاريخي على جملة قواعد يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية ونقدها، منها إرجاع الأخبار والآثار إلى طبائع العمران وأحواله. فهي من أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها(٤). وذكر على ذلك أمثلة متنوعة ومن هذه القواعد: تحكيم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة مع ضرورة تطابقها مع طبائع العمران(٥). ومنها ايضاً التركيز على نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد تتضمن رواة الأخبار، وقال إن النظر في المتن من حيث الإمكان والاستحالة سابق على نقد الإسناد- أي نقد الرواة جرحاً وتعديلاً- فلا يرجع إليه- الإسناد حتى يعلم الخبر نفسه، أهو ممكن أم ممتنع فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه، فأصبح ذلك أهم من نقد الإسناد ومقدماً عليه(٦). ثم فرق ابن خلدون بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالأول- أي الخبر الشرعي- وجعل نقد المتن خاصاً بالثاني- أي الخبر البشري- وفي ذلك يقول: «وإنما كان التعديل والجرح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لان معظمها تكاليف إنشائية- أي أوامر ونواه- أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.. وأما الأخبار عن الواقعات- أي إخبار البشر- فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة(٧).

كما أنه انتقد المؤرخين المسلمين انتقاداً لاذعاً وقال إن الفحول منهم لم يرفضوا تُرهات الأحاديث ولا دفعوها والتحقيق عندهم قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل(٨).

ثم قال ان الكبار من هؤلاء الذين ذهبوا بفضل الشهرة والامانة المعتبرة هم عددهم قليل، منهم: محمد بن إسحاق (ت١٥٠هـ)، وسيف بن عمر التميمي (ت٢٠٠هـ) ومحمد بن الكلبي (ت٢٠٤هـ) ومحمد بن عمر الواقدي (ت٢٠٧هـ) وابن جرير الطبري

(ت٣١٠هـ) والمسعودي (ت٣٤٦هـ) ثم قال: «وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من الطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات إلا أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع اثارهم»[٩].

ثم أشار ابن خلدون إلى أنه جاء بعد هؤلاء الكبار مؤرخون أرّخوا لمدنهم وأقطارهم ودولهم كأبي حيان مؤرخ الأندلس (ت٤٦٩هـ) وابن الرقيق القيرواني (ت٤١٧هـ) مؤرخ أفريقيا والدول التي كانت بالقيروان ثم قال: «ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، من يحتذى منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال وهؤلاء- دون ذكر لأي منهم- جمعوا الروايات جمعاً دون بحث عن الأسباب في ذكرهم للأخبار»[١٠].

وقال ايضاً أن كثيراً من المؤرخين والمفسرين والمحدثين المسلمين أخطأوا في روايتهم للأخبار، لاعتمادهم على مجرد النقل دون أن يحققوها وذكر أن بعض المؤرخين ذكروا المستحيلات في مصنفاتهم ولم يمحصوها، كالمسعودي الذي روى أخبار مستحيلة منها رواية تمثال الزرزور بمدينة روما الذي تجتمع عنده الزرازير كل عام وهي حاملة للزيتون تأتي به إلى هذا المكان وهو منها ايضاً حكاية وجود مدينة مبنية كلها بالنحاس بصحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى[١١] وذكر ايضاً أن من أسباب هفوات المؤرخين في تدوينهم التاريخ منها إنهم يذهلون عن تبدل الأحوال والظروف ومنها ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة عن المتعقب والمنتقد، حتى أن أحدهم لا يحاسب نفسه على الخطأ وهذا هو الذي أوقعهم في الغلط في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر والمبالغة فيها[١٢].

ثانياً- هفوات منهج النقد التاريخي لابن خلدون.

لا نتطرق في مبحثنا هذا عن الايجابيات في منهج النقد الخلدوني، فهي كثيرة وإنما نتطرق لبعض الهفوات التي هي كثيرة أيضاً، لأنها هي صلب بحثنا هذا نتناولها فيما يأتي إجمالاً وتفصيلاً:

أولاً: إنه- أي ابن خلدون- بالغ كثيراً في الدعوة إلى الاعتماد على قانون المطابقة بين الروايات التاريخية، والثابت من التاريخ والواقع الطبيعي، فدعا إلى استخدامه كقانون

أساسي، وأهمل استخدام الإسناد في النقد التاريخي ونحن لا ننكر ما لقانون المطابقة من أهمية في النقد التاريخي ولكننا ننكر عليه مبالغته في الاعتماد عليه وسكوته عن نقائضه من جهة وازدرائه بطريقة نقد الأسانيد من جهة أخرى، فقد غاب عنه أن قانون المطابقة محدود لا يصلح لتحقيق كثير من الأخبار التاريخية التي تدخل في إطار الإمكان العقلي والواقعي والمتعلقة بالسلوكيات والتصرفات العادية، وبالحكم والأمثال والأوامر والنواهي، فهذا النوع من الحوادث التاريخية لا يمكن تحقيقها- في الغالب- إلا عن طريق نقد الأسانيد لا المتون.

وثانياً: إن ما قاله من أن النظر في الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة لتمييز صحيحها من سقيمها هو طريق برهاني لا مدخل للشك فيه[١٣] هو قول مبالغ فيه ولا يكفي لنقد الأخبار وتمحيصها، لان قانونه هذا يدخل الروايات التاريخية في إطار الإمكان العقلي والواقعي، ولا ينقدها ولا يصححها بالضرورة وإنما يستبعد الروايات المستحيلة ويبقي الروايات الممكنة الحدوث تنتظر النقد والتمحيص.

وثالثاً: إن موقفه من النقد عن طريق الإسناد- أي عن طريق الرواة- يتضمن هفوات كثيرة، أولها: إنه ذكر أن التحقيق ينقد الأسانيد- أي الجرح والتعديل- وهو خاص بالأخبار الشرعية- أي الأحاديث النبوية- وهذا عند العلماء لايرقى الى الدقة لان الإسناد يخص كل الأخبار التاريخية دون استثناء فنحن إذا أردنا تحقيق خبر ما تحقيقاً كاملاً فلابد من تحقيقه إسناداً ومتناً. لأن الخبر الذي لا إسناد له هو خبر لا أصل له ولا مصدر فكيف نقبل خبراً هذا حالة؟

وثانيهما: إنه ذكر أن نقد الإسناد هو المعتبر في صحة الأحاديث النبوية، وهو السبيل الموّصل إلى ذلك[١٤] وهو إدعاء غير موفق، لأنه لم يذكر لنا دليلاً على هذا التخصيص ولا يُوجد في علم مصطلح الحديث أن الأحاديث النبوية تُنقد من أسانيدها دون متونها، وإنما الموجود فيه هو أن تنقد إسنادا ومتناً مع التركيز على جانب دون أخر حسب طبيعة كل رواية وقد ردّ المحدثون أحاديث صحيحة الإسناد. كما أن زعمه هذا فيه قدح بعلماء الحديث المحققين وإغفال لجهودهم الكبيرة في نقد متون الأحاديث، ومصنفاتهم في هذا الموضوع شاهدة على ما بذلوه في نقد المتون والأسانيد معاً، منها كتاب الموضوعات في الأحاديث المرفوعات، وكتاب العلل المتناهية وهما لابن الجوزي[١٥]، وميزان الاعتدال

في نقد الرجال للذهبي[١٦] ونقد المنقول لإبن قيم الجوزية[١٧] وهذه المصنفات مطبوعة ومتداولة بين أهل العلم.

وثالثهما: إن قوله بأن نقد المتن مقدم على نقد الإسناد هو قول غير صحيح على إطلاقه ولا يصلح إلا في حالة ثبوت استحالة الخبر، وأما في حالات دخول الخبر دائرة الإمكان العقلي والواقعي فإن الأمر يتغير تماماً وتصبح طبيعة الخبر هي التي تفرض نفسها في التقديم والتأخير أو الجمع بينهما- أي الإسناد والمتن- فقد يكون عندنا خبر ممكن الحدوث يتناول جانباً عادياً من الحياة اليومية لشخص ما لكنهُ يصعب علينا تحقيق نسبته إليه، من حيث متنهِ ولا يتأنى لنا ذلك إلا عن طريق نقد إسناده.

ورابعها:- أي الأخطاء- إنهُ فرّق بين الخبر الشرعي والخبر البشري وهو تفريق غير موفق من حيث الأصل المشترك بينهما، نعم هناك فرق صحيح واضح بين متن الخبر الشرعي وهو الحديث النبوي، وبين متن الخبر البشري فالأول:- إن صحّ- هو قول رسول الله ﷺ.

والثاني: هو قول لإنسان عادي لكن الذي يجمعها هو إن خبر كل منهما حدث تاريخي متعلق ببشر سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً فكل منها ورد إلينا يكفيه واحد وكلاهما يدخل في دائرة الرواية التاريخية إسناداً ومتناً.

ومن هفواته أيضاً أنه- أي ابن خلدون- جعل الخبر البشري هو الذي يخضع لقانون المطابقة من حيث الإمكان والاستحالة واستبعد الخبر الشرعي من أن يخضع لذلك القانون، وخصّه بالنقد من حيث الإسناد جرحاً وتعديلاً وهذا تخصيص غير صحيح ليس فيه لابن خلدون دليل نقلي ولا عقلي كما أنه من الثابت ان كبار المحدثين المحققين نقدوا الأخبار النبوية والبشرية بمنهج واحد جمعوا فيه بين نقد المتون والأسانيد معاً، دون تفريق بينهما.

وأيد الباحث فارون النبهان ما ذهب إليه إبن خلدون ودافع عنه وقال ان: «الروايات الشرعية ليست خاضعة لمنهج عقلي لأنها تدخل في التكليف الشرعي. وهو لا يخضع لقانون العمران من حيث تحكيم العقل وصحته وسلامته لأن ذلك يُلغي دور الشرائع السماوية، ويجعلها تصورات عقلية محدودة»[١٨].

ورداً عليه أقول: إن دين الإسلام جاء بما يتفق مع العقل الفطري السليم تمام الاتفاق، ونوّه بأرباب العقول والألباب والنهى وحثهم على استخدامها ومدحهم عليها والآيات في ذلك كثيرة جداً كما أن الله تعالى قد أنزل أحكامها متفقة مع العقول الصريحة والفطر السليمة، ولا يُوجد في أحكام الإسلام ما يتناقض معها مطلقاً. وأما قوله بأن الروايات الشرعية ليست خاضعة لمنهج عقلي لأنها تكاليف لاتخضع لقانون العمران من حيث تحكم العقل في صحتها وسلامتها فهو قول مجانب للصواب، لأن الشريعة التي انزلها الله تعالى موافقة لطبيعة الإنسان وفطرته وعقله، قال تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[١٩] والله سبحانه وتعالى لم ينزل ما يتنافى ويتناقض مع طبائع العمران الفطرية الصحيحة، لأنه تعالى انزل كتابه موافقاً للعقل الصريح والفطر السليمة ولم ينزل متناقضاً لها لكنه سبحانه أنزل فيه اموراً لا يدركها العقل البشري لكنه لاينفيها ولا هي تتناقض معه، فدين الإسلام جاء بما يتفق مع العقول السليمة.

المبحث الثاني
نماذج من هفوات ابن خلدون في مقدمته

أولاً- في الحديث النبوي.

تحتوي مقدمة ابن خلدون على هفوات كثيرة وصواب كثير أيضا ونحن نركز على بعض هذه الهفوات دون صوابه لأننا خصصنا بحثنا لهذه الهفوات، ومنها مايأتي:

ذكر ابن خلدون أحاديث نبوية في مقدمته، ورد معظمها بصيغة الاثبات والجزم، دون تمييز بين صحيحها وسقيمها، منها مجموعة من الأحاديث الضعيفة، **أولها** حديث يقول: «**لا واني لا أعلم الغيب الا ما علمني الله**»[٢٠] هذا حديث صحيح المعنى لكنه ضعيف[٢١]. وثانيهما: حديث مفاده انه لما نزل الوحي على رسول الله ﷺ، ذهب الى زوجته خديجة رضي الله عنها، واخبرها بما حدث له، فارادت اختباره فقالت له: «اجعلني بينك وبين ثوبك»، فذهب عنه ذلك، وعرفت أنه ملك وليس شيطانا، وقالت له: «إنه ملك وليس شيطاناً»[٢٢]. هذا الحديث لم أعثر عليه في المصادر الحديثه، ولكنه ضعيف لأن الذهبي ذكره في سير اعلام النبلاء باسناد منقطع[٢٣].

وثالثهما: حديث يقول: «**لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرما**»[٢٤] قال عنه الترمذي: حديث غريب، وضعفه الألباني[٢٥]. **ورابعهما:** حديث يقول: «**سيروا على سير أضعفكم**»، ذكره علي القاري الهروي، ومحمد ظافر المدني في الأحاديث الموضوعة [٢٦]. ورواية ابن خلدون لتلك الأحاديث الضعيفة، وسكوته عنها هو خطأ فاحش، كان عليه أن يتجنبه، لأنه نسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يثبت انه قاله، ولأنه أوقع القارئ لمقدمته في التشكيك في أقواله.

وأشير هنا الى أمرين في علم الحديث لهما علاقة ببحثنا، أولهما: موقف ابن خلدون من مسألة تقديم الجرح على التعديل، فقال عنهما: «المعروف عن أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل» وقال أيضاً: «إن الجرح مقدم على التعديل عند الأكثرية»[٢٧]. وهذا كلام لم غير موفق على إطلاقه، لأن المعتمد في علم الجرح والتعديل هو أنه اذا إجتمع الجرح والتعديل في راوٍ واحد معروف وغير مجهول قدم الجرح إذا كان مفسراً، وأما إذا كان مبهماً غير مفسر قدم التعديل على التجريح. وهناك رأي ضعيف يعتمد في التقديم والتأخير على العدد، فإذا زاد عدد المعدلين على الجارحين قدم التعديل، وإذا قل عدد المعدلين قدم الجرح، ولكن هذا الرأي ضعيف وغير معتمد في علم الجرح والتعديل[٢٨].

ثانياً- مسألة تحكم المعاش في أحوال الناس.

قال ابن خلدون عن مسألة المعاش: «واعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش». والمعاش عنده ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله[٢٩]. وقوله هذا هو الذي جعل الباحث محمود عبد المولى يقول عن ابن خلدون: «يبدو لنا وكأنه رائد المادية التاريخية قبل كارل ماركس بقرون»[٣٠] فهل ما قاله ابن خلدون صحيح؟

أولاً: إن ابن خلدون لم يقصد بقوله في تأثير المعاش على أحوال الناس ما تدعيه الماركسية- الشيوعية- في زعمها أن المادية التاريخية- أي العامل الاقتصادي- هو المحرك الأساسي والوحيد لسلوكيات الناس، لأن هذه النظرية تقوم على الكفر والإلحاد- المادية الجدلية- وهي بلا شك أنها باطلة، جملة وتفصيلاً، ليس هنا مجال إثبات ذلك، لكن تاريخ الماركسية نفسه شاهد على بطلان نظريته، فقد حملت بذور فنائها في ذاتها منذ

نشأتها، ثم قضى عليها أبناؤها بأنفسهم قبل أعدائهم وعليه فإنه يبدو أن ابن خلدون كان يقصد بقوله السابق شدة تأثير المعاش على الناس الذين بالغوا في طلب الدنيا، وأنستهم خالقهم وأنفسهم، قال تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢﴾[٣١]. فهو لم يكن ينكر العوامل الأخرى وتأثيرها القوي في أحوال الناس. لذلك وجدته ركز كثيراً على تأثير عامل المناخ والعصبية في العمران البشري وهذا كثير في مقدمتهِ. وأما الزعم بأن ابن خلدون كان رائد المادية التاريخية فهو كلام باطل من أساسه وافتراء على الرجل العالم المسلم الفقيه.

وثانياً: إننا لا ننكر ما للمعاش من تأثير على البشر في حياتهم الدنيوية، فهو ضروري لهم وطلبه جزء أساسي من حياتهم اليومية لكن الإنسان الذي هو عاقل مريد مسؤول، هو الذي يتحكم في كيفية الاستجابة لتلك الحاجات الضرورية وليست هي المتحكمة فيه فلو كانت هي المتحكمة في ما اختلف الناس في كيفية الاستجابة لها فالأمر في النهاية له لا لها.

وثالثاً: إن ابن خلدون قد بالغ عندما قال: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» فكلامه هذا يحتمل مجمل تفسيرات فقوله: «نحلتهم من المعاش» يحتمل أنه يقصد بكلمة المعاش لأن من معاني النحلة: الطريقة والمذهب، والعقيدة، والعطاء، والصدقة[٣٢]. وأي احتمال رجحناه فإن ابن خلدون مبالغ فيه وقد يكون عكس الأمر عندما جعل الإنسان مسلوب الإرادة خاضعاً لتأثيرات المعاش في مختلف أحواله.

ومما يثبت ما قلناه هو أن التاريخ البشري يشهد على أن عقائد ومذاهب كثيرة ظهرت قديماً كالبوذية والبرهمية والطاوية واليهودية والمسيحية وأحدثها الإسلام وكان لها تأثير كبير على أفكار وسلوكيات أتباعها الكثيرين.

ومما يثبت ذلك أيضاً أنه توجد مجتمعات كثيرة ذات طرق معيشية واحدة ومتقاربة جداً في مستواها الاقتصادي لكنها مع ذلك مختلفة في العقائد والمذاهب واللغات والأخلاق والسلوكيات، وقد تكون متناحرة كما هو الحال في الهند ولبنان والعراق. فأين تأثيرات طرق المعاش على هؤلاء.

ثالثاً- في أعمار الدول.

يرى ابن خلدون أن للدول أعماراً لا تتجاوزها، وشبهها بعمر الإنسان الذي يتدرج في النمو، من الطفولة إلى الشيخوخة ثم الموت، فكذلك الدول تبدأ بمرحلة النمو، ثم الازدهار، ثم التراجع والسقوط، وقدّر عمر الدول بثلاثة أجيال، أي ١٢٠ سنة، وأنها لا تتجاوزها في الغالب، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[٣٣]. وتعقيباً عليه أقول:

أولاً: إنني أوافقه عندما قال إن لكل دولة أجلاً لا تتجاوزه فهذه سنّة الله في خلقه. والتاريخ شاهد على ذلك والقرآن الكريم قرر ذلك في آيات كثيرة[٣٤]؛ لكنني لا أوافقه عندما حدد عمر الدول بثلاثة أجيال في الغالب وقدرها بـــ(١٢٠) سنة، وهذه هفوة وتحكّم محض في الحكم لا دليل له فيه من النقل، ولا من العقل، ولا من التاريخ. والشواهد على بطلان زعمه كثيرة جداً، فلا توجد أية حتمية عقلية، ولا واقعية تمنع الدول من تجاوز ذلك العمر، فهناك دول عاشت أقل من قرن كالدولة الأموية، ودول عاشت أكثر من قرنين وبعضها أكثر من أربعة قرون. كالدولة الفرعونية والفارسية والعباسية والعثمانية والفرنسية والبريطانية واليابانية والأمريكية فهذه الشواهد ليس استثناءات وإنما هي شواهد كثيرة ومتنوعة.

وثانياً: إن تشبيهه حياة الدول وسقوطها بحياة الإنسان وموته هو تشبيه غير دقيق ولا ينطبق على الحالتين تطابقاً كاملاً. لأن الإنسان إذا شاخ وهرم لابد أن يموت أما الدول فلا تمر بالضرورة بهذه الدورة الحتمية إذا شاخت، فالمجال أمامها مفتوحاً لتتدارك نقائصها وتُجدد طاقاتها وشبابها للنهوض من جديد بفضل جهود أبنائها، فلا يوجد أمامها أي مانع حتمي يمنعها من ذلك فالإنسان مخلوق حي تتحكم فيه قوانين طبيعية حتمية صارمة لا يمكنه الانفلات منها لكن الدول لا تخضع لمثل تلك القوانين الصارمة، لأنها مرتبطة بالجانب الاختياري من حياة الإنسان. وهو مظهر من مظاهر حريته وإرادته وهذا لا يخضع لحتمية القوانين الطبيعية وصرامتها.

وثالثاً: إني أُنبه هنا إلى أمرين هامين قد يعتقد كثير من الناس إن ابن خلدون هو أول من أشار وتكلم عنهما وهو أمر غير صحيح.

أولهما: مسألة سقوط الدول، التي تكلم عنها ابن خلدون وحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال كما سبق بيانه وهذه المسألة تكلم عنها القرآن الكريم في آيات كثيرة دون تحديد صارم لعمر الدول وهو الأمر الذي أخطأ فيه ابن خلدون، وهو نفسه استشهد بالقرآن الكريم للتأكيد على أن للدول أعماراً لا تتجاوزها، والآيات على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾[٣٦] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤﴾ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴿٥﴾﴾[٣٧].

وقد توسع في هذا الموضوع المؤرخ الناقد عماد الدين خليل في كتابه التفسير الإسلامي للتاريخ[٣٨].

والأمر الثاني: يخص مسألة مرور الدول بثلاث مراحل في حياتها قبل سقوطها وهذه المسألة ربما يعتقد كثير من الناس أن ابن خلدون هو أول من أشار إليها وهذا غير صحيح فقد أشار إليها القاضي علي بن محمد الماوردي البغدادي (ت٤٥٠هـ) في كتابه تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اختلاف الملك وسياسية الملك فقال: «واعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش لتسرّع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة، لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاص الأمر وقلة الخدم»[٣٩].

رابعاً- في التقليد والتمذهب.

كان المسلمون في القرون الأولى على صنفين في أخذهم للأحكام الشرعية الأول يمثل أهل الاجتهاد والإفتاء والثاني يمثل المقلدين لما يقوله الصنف الأول وهم العوام ومن ليس له القدرة على الاجتهاد من أهل العلم فكانوا يقلدون من أرادوا من المجتهدين دون التزام بشخص معين وبلا تمذهب له، ثم تغير الحال في القرن الرابع الهجري وما بعده عندما أصبح العوام وأهل العلم كلهم مقلدين ومتمذهبين لإمام من الأئمة المجتهدين المعروفين[٤٠]. وفي هذا يقول ابن خلدون: ثم انتهى ذلك إلى «الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان ما حسّن الظن بهم، فاقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد

سواهم، لذهاب الاجتهاد، لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الزمان وافتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة»[٤١].

وقال أيضاً: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم. وسدّ باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول في رتبة الاجتهاد ولما خُشي من إسناد ذلك لغير أهله، ومن لا يُوثق برأيه ولا بدينه. فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل من اختص به من المقلدين وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم- أي الأئمة الأربعة- وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سنده بالروايات لا محصول للفقه اليوم غير هذا، ومدعي الاجتهاد العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده»[٤٢].

وكلامه هذا فيه عرض لواقع التقليد المذهبي وتبرير له واعتراف به وإقرار له عندما لم ينتقده وفيه أيضاً هفوات ومجازفات نبيّن بعضها في النقاط التالية:

أولاً- إن قوله «اقتصر الناس على تقليدهم» وهو قول غير موفق وفيه مغالطة لأن الذي كان سبباً في تقليد هؤلاء الأئمة والتمذهب لهم وترك الاجتهاد ليس الناس مطلقاً وإنما طائفة منهم تمثلت في بعض أهل العلم والسياسيين. ويمكن إبراز ذلك من خلال عرض بعض الأسباب:

أولاً: تقصي كثير من التلاميذ وتلامذتهم لآثار أئمتهم المجتهدين الذي حملهم على الجمود عليها والدعوة إليها بدلاً من السير على منهجهم ونبذ التقليد[٤٣]. والثاني: تشجيع الخلفاء والملوك المستبدين على التقليد كوسيلة لتجهيل المجتمعات لأن فتح باب الاجتهاد فيه ما ينقض عليهم أمرهم بسبب ظلمهم[٤٤]. والثالث: السعي الدؤوب الذي قام به العلماء المقلدون في الدعوة إلى التقليد ومحاربة الاجتهاد قولاً وعملاً. وآخرها: ضعف همم المشتغلين بالعلم في عصر التقليد دفع كثيراً منهم إلى الاكتفاء بالحفظ.

وثانيا- إن قوله بأن الناس قلدوا الأئمة الأربعة دون غيرهم لذهاب الاجتهاد وصعوبة وتشعب العلوم التي هي مواد، هو قول غير صحيح لأن السبب في ذلك ليس ذهاب الاجتهاد وصعوبته، وإنما هو ما صرح به ابن خلدون نفسه عندما قال: «ومنعوا من تقليد سواهم» فهذا المنع هو السبب ودافعه المذمومين، حتى وصل الأمر بمعظم فقهاء

المذاهب- في عصر التقليد- إلى جعل أقوال الأئمة الأربعة بمنزلة الكتاب والسنة الإفتاء بوجوب إتباع مذاهبهم وتحريم ما عدها ومنع تقليد غيرهم من الأئمة[٤٥].

وثالثاً- إن قوله بأن من أسباب انتشار تقليد الأئمة الأربعة هو «افتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة» هو قول غير موفق وفيه مغالطة بدليل الشاهدين الآتيين:

أولهما: إن افتقار المجتهدين الأحرار من خارج المذاهب الأربعة سببه انتشار التقليد وتكريسه وفرضه على الناس الأمر الذي أدى إلى قتل الطاقات المتحررة المبدعة ومثال ذلك ما حدث لابن حزم الظاهري الأندلسي (٤٥٦هـ) على أيدي المالكية بالأندلس فقد كان مجتهداً حراً محرماً للتقليد فتألب عليه هؤلاء وحرّضوا عليه السلطان حتى إنهم منعوا بيع كتبه في الأسواق وربما مزقوها وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه[٤٦].

والشاهد الثاني: هو أنه رغم سيطرة التقليد والتعصب المذهبيين على أهل العلم في عصر التقليد، فإن هذا العصر لم يُعدم من علماء كبار كانت لهم قدرات علمية فائقة وهمم عالية مكنتهم من ممارسة الاجتهاد وكانت لهم اختيارات فقهية حرة، خالفوا فيها حتى مذاهبهم في بعض الأحيان، منهم أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ) وأبو الوفاء بن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ) وابن الجوزي وابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) وأبو شامة (ت٦٦٥هـ) والعز بن عبد السلام، وتقي الدين بن تيمية، وابن قيم الجوزية[٤٧]. فوجود هؤلاء دليل دامغ على أن عصر التقليد المذهبي لم يكن يفتقد إلى المجتهدين الأحرار، وإنما هيمنة التقليد على المجتمع وفرضه على أهل العلم هو الذي عطّل كثيراً من الطاقات وحاصروا هؤلاء الأحرار من توسيع مجالات اجتهاداتهم واستحداث مذاهب جديدة. ومن التحرر من القيود التي فرضت عليهم وما حدث لشيخ الإسلام ابن تيمية على يد المذهبيين المتعصبين معروف ومشهور فإنه لما كسَّر قيود التقليد المذهبي ومارس الاجتهاد الحر المطلق، تألب عليه المقلدون المتعصبون واستعانوا عليه بالسلطان وأدخلوه السجن مراراً حتى مات بداخله سنة (٧٢٨هـ)[٤٨].

المبحث الثالث
مغالطات ابن خلدون في كتابه (المقدمة)

أولاً- مغالطاته في مسألة الصفات الإلهية.

لإبن خلدون مغالطات وأخطاء كثيرة في مسألة الصفات ومواقف السلف والخلف أذكر منها فيما يأتي:

أولاً: إنه ذكر أن في القرآن الكريم آيات كثيرة فيها وصف لله تعالى بالتنزيه المطلق يجب الإيمان بها ووردت فيه أيضاً آيات أخرى بعضها يوهم التشبيه في ذاته تعالى، وبعضها الآخر يوهم التشبيه في صفاته سبحانه[٤٩] وقوله هذا غامض يحتاج إلى تفسير وتفصيل فهو لم يذكر لنا أمثلة من آيات التنزيه ولا من الآيات الموهمة للتشبيه على حد قوله غير أنه واضح أنه يقصد بآيات التنزيه المطلق تلك الآيات التي وصفت الله تعالى بالحياة، والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والقدرة وهي الصفات التي تسمى بالصفات العقلية وقصد بآيات التشبيه تلك الآيات التي تسمى بالصفات الخبرية. كالتي وصفته تعالى بالحب والود والحكمة واليد والوجه والاستواء والمجيء. والإشكال الذي أثاره ابن خلدون هو إشكال وهمي لا حقيقة له في المنقول ولا في المعقول، بناهُ على نظرة تنزيه ونظر للنوع الثاني نظرة تشبيه وتجسيم انطلاقاً من نظراته للمخلوقات فتوهّم فيه التشبيه. والصحيح في المسألة هو أنه لا توجد في القرآن الكريم آيات توهم التشبيه أصلاً لأن آيات الصفات كلها آيات واضحة محكمة، لا تثير أي اعتراض إذا فهمناها فهماً صحيحاً انطلاقاً من القرآن نفسه بتفسير القرآن بالقرآن وإرجاع محكمه إلى متشابهه والنظر لكل الصفات من خلال آيات أصول التنزيه، منها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[٥٠] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾[٥١]. فنحن عندما نثبت صفتي السمع والبصر لا تعتقد إنهما كسمع المخلوقين وبصرهم لأننا ننظر إليهما انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ و﴿يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. فالذي أثبتناه هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وقل كذلك في كل الصفات التي زعم ابن خلدون أنها توهم التشبيه، وهي

ليست كذلك. ونحن عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ ﴾[٥٢]، وقوله: ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧ ﴾[٥٣].

لا نعتقد بتاتاً أنا نشبه صفات المخلوقين ولا تثير فينا أي إشكال لأننا نفهمها في إطار أصول التنزيه المطلقة. فبما أنه سبحانه ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ و﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤ ﴾ فتلك الصفات تليق به تعالى ولا تشبيه فيها ولا تجسيم ولا توهم تجسيماً ولا تشبيهاً. كما وادعى ابن خلدون أن في آيات الصفات ما يوهم النقص كالاستواء والمجيء والوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات[٥٤]. وقوله هذا أيضاً غير موفق و يستقيم مع النقل لا مع العقل بدليل المعطيات الآتية: أولاً: إنه نظر إلى تلك الصفات من خلال نظرته إلى صفات المخلوقات وهذا خطأ منهجي فادح لا يصح أن يقع فيه والمفروض أن ينظر إليها بمنظور نصوص التنزيه ويرجعها إلى المحكمات من آيات الصفات. وثانياً : إنه عندما أثبت لله صفات السمع والعلم والبصر نظر إليها بمنظور التنزيه وعندما تطرق لصفة الاستواء والنزول والوجه نظر إليها بمنظور التشبيه وهذا تناقض واضح فالمفروض أنه كان عليه أن ينظر إليها كلها بمنظور واحد وهو منظور التنزيه، لأنه حتى صفتي السمع والبصر هما أيضاً من صفات المحدثات. وثالثها: أن وصفه لصفات الاستواء والنزول والمجيء واليد بأنه من صفات المحدثين هو وصف غير صحيح فهي في حق المخلوقين ومن صفات المحدثين لكنها بالنسبة لله تعالى هي صفات الكمال تليق به تعالى، ولا يصح القول بأنها صفات المحدثين لأنها صفات أزلية منزهة عن مشابهة صفات المخلوقين، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وعليه فإن وصف ابن خلدون للصفات التي وصف الله بها نفسه بأنها صفات المحدثين هو كلام غير موفق لأن الله هو الذي وصف نفسه بها فكيف يأتي شخص ويزعم أن تلك الصفات توهم النقص والتشبيه لأنها صفات المحدثين فهذا أمر خطير وطعن في الدين ورد على الحقائق بأنه وصف نفسه بما لا يليق أن يصف نفسه.

ثانياً- مغالطاته في صيغة حتميات أو شبه حتميات.

أصدر ابن خلدون أحكاماً وقوانين كثيرة في صيغة حتميات أو شبه حتميات هي في الأصل مجازفات، إما إنه قالها بلا روية ولا تدبر وإما إنه قالها متعمداً وإما إنه أخطأ في استقرائه لها، وإما إنه جمع بين كل ذلك أو ببعضها. ونحن ننتقده في الحتميات- ما شابهها- التي أصدرها لأنه أخطأ فيها ولم يلتزم بالمنهج الصحيح في استقرائه لها ولأنه تعمد في إصدارها والمبالغة فيها لذا فهو يتحمل مسؤوليتها ولهذا فقد أورد ابن خلدون عشر مجازفات لا يسعني المقام لذكرها كلها بل سنتطرق الى ثلاثة منها وهي: **أولاً:** قوله أن «المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»(٥٥)، وقوله هذا غير صحيح على إطلاقه وفيه مبالغة شديدة لأنه لا توجد ضرورة شرعية ولا عقلية ولا واقعية تجعل المغلوب مولعاً أبداً بالإقتداء بالغالب في كل أحواله. نعم في المغلوب ميل كبير جداً لتقليد الغالب لكن لا يصح أن نصدر حكماً عاماً صارماً بحيث نقول إن كل مغلوب فرداً كان أو جماعة مولع أبداً بتقليد غالبه في كل أحواله، والأمثلة المؤيدة لما نقول كثير منها أن الرافضة العبيديين لما كوّنوا دولتهم بالمغرب الإسلامي وهيمنوا عليه سنة (٢٩٦هـ) وفرضوا مذهبهم على السنيين بالقوة وقتلوا منهم كثيراً من الأبرياء، لم يستسلم أهل السنة ولا استكانوا فقد قاوموا هؤلاء بكل ما يقدرون عليه من الوسائل السلمية والعسكرية وضربوا أمثلة رائعة بالصبر والجهاد والاستشهاد(٥٦).

والمجازفة الثانية: هي قوله أن أمم السودان تُذعن للرق في الغالب لنقص الإنسانية فيها وقربها من عرض الحيوانات العجم(٥٧). وقوله هذا هو أيضاً غير صحيح ومجازفة غريبة لأن السبب الرئيسي في إذعان الزنوج إلى الرق غالباً هو كثرة تسلط الشعوب الأخرى عليهم وقهرهم وإذلالهم وتسخيرهم لخدمتهم من جهة وانتشار ثقافة الرقص واللهو والسلبية والقابلية للخضوع بين الزنوج من جهة أخرى. فقوله أن أمم السودان أقل إنسانية ولها قرب للحيوان الأعجم هو كلام باطل شرعاً وواقعاً فالشرع نصّ صراحة على أن البشر أصلهم واحد كلهم لآدم وآدم من تراب وأن أكرمهم عند الله أتقاهم، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾(٥٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾(٥٩).

والمجازفة الثالثة: هي قوله أن «الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» كأمة الفرس فقد ملأت العالم كثرة فلما فنيت حاميتم أيام العرب- المسلمين- بقي منهم العدد الكثير، ثم اندثروا كأن لم يكونوا[٦٠]. وقوله هذا غير صحيح على إطلاقه فقد يصدق على أمم ولا يصدق على أخرى لأن ما قاله ليس قانوناً عاماً صارماً لأن بعض الأمم تقاوم الهزيمة وتتكيف معها، وتلم شتاتها، وبعض الجماعات تجمعها عقيدتها وأخلاقها فلا تفنى ولا تذوب في غيرها رغم الهزائم التي قد تكون أصابتها وربما قد تظهر من جديد بقوة وفاعلية فتجمع الأعوان وتكون دولة. والأمثلة على ذلك كثيرة منها، أن الطائفة الأباضية تغيرت مفاهيمها وفقدت دولتها سنة (٢٧٦هـ) وتداولت عليها الدول لكنها ما تزال قائمة إلى يومنا هذا ولها نشاط اقتصادي كبير ودور علمي بارز. ومنها أيضاً الطائفة العبيدية الإسماعيلية فقدت دولتها سنة (٥٦٧هـ) لكنها حافظت على جماعتها إلى يومنا هذا ولها نشاط معروف في العالم ومنها أيضاً الطائفة اليهودية فقد تعرّضت لأزمات كثيرة عبر تأريخها الطويل ونكّلت بها بعض الشعوب لكنها مع ذلك لم تفنِ ولا اندثرت ولها في عصرنا الموجود صهيونية. وحتى مثاله الذي ضربه عن أمة الفرس، وقال إنها اندثرت فإن الواقع لا يقبله فهذه الأمة لم تندثر وحافظت على بقائها إلى يومنا هذا، ولها دولة إيران تمثلها وهي ما تزال تحافظ على كثير من تقاليدها القديمة.

المبحث الرابع
علم العمران الخلدوني

ذكر ابن خلدون صراحة أنه اكتشف علماً جديداً سماه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، فما حقيقة هذا العلم الذي اكتشفه؟ نجيب عنه بالنقاط الآتية:

أولاً- كلام ابن خلدون عن العلم الذي اكتشفه.

قال ابن خلدون: عن العلم الذي ذكر أنه اكتشفه: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقهُ من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً»[٦١].

ثم قال: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، وغريب النزعة غزير الفائدة... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا» فالعلوم كثيرة ولم يصلنا منها إلا القليل وهو علم اليونان الذي تُرجم زمن المأمون (ت٢١٨هـ)[٦٢].

ثم أشار إلى أن علمهُ يختلف عن علميّ الخطابة والسياسة وميزه عنهما وقال أن الأول موضوعه الأقوال المقنعة النافعة لاستمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم، والثاني موضوعه السياسة المدنية وهي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. ثم قال في علمه: «فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يُشابهانه»[٦٣].

وذكر أيضاً أن علمه هذا لم يركز عليه الحكماء من قبله ربما لأنهم ركزوا على العناية بالثمرات وعلمه هذا ثمرته في الأخبار فقط.

ثانياً- التعليق على ابن خلدون فيما يخص علم العمران.

وتعليقاً على ما ذكره ابن خلدون أقول: أولاً إنه كان غامضاً وغير دقيق في تعريفه للعلم الذين قال إنه اكتشفه وفي تحديده أيضاً لموضوعه بدليل الشواهد الآتية: **أولها:** إنه كان يتكلم عن قانون المطابقة في تمحيص الأخبار وقال عنه معيار صحيح يتحرى «به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول في تأليفنا» ثم قال مباشرة «وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً»[٦٤]. فهذا خلط واضح بين منهج تحقيق الخبر ومنه قانون المطابقة الذي كان يتكلم عنه وبين علم العمران الذي قال أنه مستقل بموضوعه ومسائله. وتعريفه لعلم العمران البشري لا ينطبق على قانون المطابقة الذي هو من خطوات منهج نقد الأخبار وتمحيصها. **والشاهد الثاني:** هو إنه ميز علمه الجديد عن علمي الخطابة والسياسة وقال إنه يختلف عنهما من حيث موضوعه رغم إنه ربما يُشابههما. وقوله هذا فيه خلط وغموض وغياب التصوّر

الكامل للعلم الجديد، فهو إن كان يقصد بعلمه الجديد منهج تحقيق الخبر ومنه قانون المطابقة فإن التمييز بينه وبينهما في غير محله لأن الأول- أي منهج تحقيق الخبر- موضوعه ماضي الاجتماع البشري والآخران موضوعهما الحاضر المرتبط بالخطابة والسياسة وعندما يتحولان إلى ماضٍ يصبحان موضوعاً للعلم الأول الذي هو منهج تحقيق لأخبار الماضي على اختلافها وتنوعها.

والشاهد الثالث: هو إنه- أي ابن خلدون- عندما ذكر سبب عدم تركيز الحكماء والعلماء على علمه الجديد قال لعله صرفهم عن ذلك تركيزهم على العناية بثمرات العلوم الأخرى في حين أن علمه الجديد إنما ثمرته في الأخبار فقط. وإن كانت مسائله في ذاته واختصاصها شريفة لكن، «ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة لهذا هجروه»[٦٥] فواضح من كلامه إنه يقصد منهج تحقيق الروايات ونقدها لأنه هو الذي ثمرته تصحيح الأخبار وعلم العمران البشري ليس ثمرته تصحيح الأخبار وإنما هو نفسه موضوع لمنهج تحقيق الأخبار. فهذا دليل قوي على أن ابن خلدون لم يكن له تصوّر واضح وكامل وصحيح عن العلم الذي قال إنه اكتشفه فلم يُقدم لنا تعريفاً دقيقاً له ولم يُفرق بينه وبين منهج نقد الأخبار.

الشاهد الرابع: هو إنه- أي ابن خلدون- في ختام كلامه عن طبيعة العمران في الخليقة، تخلّص من ذلك الغموض والخلط بين منهج تحقيق الأخبار وعلم العمران البشري هذا أولها وإما ثانياً إن ابن خلدون قال عن العلم الذي ذكر أنه اكتشفه أن الله ألهمه إياه إلهاماً[٦٦]. وقوله هذا فيه غموض والتباس لأن مفاده إن اكتشافه لذلك العلم حدث بلا مقدمات وهذا لم يوفق به بدليل الشواهد الآتية:

أولها: إنه هو شخصياً اعترف في موضع سابق من المقدمة إنه اكتشف العلم الجديد، إنما «أعثر عليه البحث وأدى إليه الغموض»[٦٧]. وثانياً: إنه- ابن خلدون- كان غير موفقا في تعريفه للعلم الجديد. وثالثاً: إن ابن خلدون قال إن العلم الذي اكتشفه يبدو مستنبط النشأة وإنه لم يقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة فهل لأنهم غفلوا عنه أم إنهم كتبوا فيه واستوفوه ولم يصل إليها. وإلى هنا نصل إلى السؤال الذي يطرح نفسه وهو هل يعد ابن خلدون مؤسس علم العمران البشري؟ ونجيب بالشواهد الآتية:

أولها: إن القرآن الكريم تطرق لعلم العمران البشري في آيات كثيرة قبل ابن خلدون بقرون عديدة وذلك بأن القرآن الكريم أكّد على أن العمران البشري محكوم بسنن وقوانين لا تتبدل ولا تتحول، وإنها تحكم الإرادة والجماعات والأمم على حد سواء ومنها آيات كثيرة تنص على ذلك كقوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾[٦٨]، وقوله: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾[٦٩].

وأما الآيات التي ذكرت تفاصيل قوانين علم العمران وسننه منها سنة التدافع، قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾[٧٠]، ومنها سنة تكذيب المترفين للرسل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[٧١]، ومنها سنة الأمم والدول وحتمية سقوطها، قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴿١٤٠﴾ ﴾[٧٢]. ومنها قانون تغيير الأنفس والمجتمعات، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴿١١﴾ ﴾[٧٣] وغيرها من السنن التي سنها القرآن الكريم.

والشاهد الثاني: هو السنة النبوية هي أيضاً أشارت صراحة إلى وجود علم العمران البشري، عندما نصت على وجود قوانين تحكم سلوكيات البشر في الماضي والحاضر والمستقبل فمن ذلك أن رسول الله ﷺ قال للصحابة: «**لتتبعن سنن الذين قبلكم شبراً بشبر، وذراع بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه**، قالوا: يا رسول الله، اليهود النصارى؟ قال: **فمن إذن**»[٧٤]. وفي حديث آخر أن رسول الله ﷺ والصحابة مروا بشجرة سدر للكفار يُعلقون عليها أسلحتهم ويعكفون عليها ويسمونها ذات أنواط، فقال الصحابة لرسول الله: إجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال: «**الله أكبر إنها السنن، هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة، قال موسى عليه السلام: إنكم قوم تجهلون**». ثم قال رسول الله ﷺ: «**إنكم لتركبن سنن قبلكم**»[٧٥]. وفي حديث آخر أن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لا تترك هذه الأمة شيئاً من سنن الأولين حتى تأتيه**»[٧٦]. وبذلك يتبين مما ذكرناه عن علم العمران البشري في القرآن والسنة أن هذا العلم هو علم شرعي إنساني، شرعي لأن الشرع نص على وجوده وذكر كثيراً من قوانينه وحث على

دراسته بحثاً وتدبراً. وإنساني لأنه يخص العمران البشري كله والبحث فيه مفتوح للبشرية جمعاء.

الخاتمة

وختاماً لبحثنا هذا يتبين لنا أننا توصلنا إلى نتائج كثيرة، هي مبثوثة في ثناياه، منها أن ابن خلدون لم يكن موفقاً في طرحه لمنهج النقد التاريخي، ولا هو مكتشفه، فعرض لنا منهجاً ناقصاً، تخللتهُ كثير من الهفوات، وازدرى فيه بمنهج أهل الحديث وضخّم فيه أهمية نقد المتن على حساب الإسناد ولم يتخذ منهما موقفاً صحيحاً كما إنه أغفل ذكر طائفة من كبار المؤرخين والمحققين المسلمين، كانت لهم مشاركات رائدة في نقد الأخبار وتمحيصها لكنه ألحقهم بالمؤرخين الذين وصفهم بالبلادة والتعصب وقلة العلم.

ومنها إننا ذكرنا طائفة من الروايات التاريخية كان ابن خلدون قد نقدها وهي في الأصل لم يكن نقدها جديداً فقد سبقه إلى نقدها محققون آخرون دون أن يُشير هو- أي ابن خلدون- إليهم ولا ندري هل كان على علم بهم أو إنه تعمّد إغفالهم؟ مع أننا نميل إلى الظن بأنه كان على علم بهم أو ببعضهم على الأقل.

ومنها أيضاً إنه تبين- من خلال الأمثلة التي ذكرناها- إنه كانت لابن خلدون هفوات تاريخية كثيرة دلّت على إنه لم يلتزم بمنهج النقد التاريخي الذي عرضه في مقدمته التاريخية فلم يتقيد به في تاريخه ولا في كتابه عن العمران البشري ويتبين أيضاً أنه-أي ابن خلدون- أصدر أحكاماً كثيرة بعضها في صيغة حتميات صارمة ناقشناه فيها ورددنا عليه بشواهد تاريخية ومنطقية كثيرة وبيّنا أنه كان في بعضها مجازفاً، وفي أخرى مُغالطاً، وفي أخرى مُتعصباً، وفي أخرى مُخطئاً.

ومنها أن قوله بأنه هو مكتشف علم العمران البشري هو قول غير موفق، فليس هو مكتشفه ولا مبدعه ولا مؤسسه، لأن القرآن الكريم هو أول من تكلم عن ذلك وأكد عليه لكنه- ابن خلدون- مع ذلك يُعد هو مؤسسه بالنظر إلى غيره من أهل العلم، فقد كان له فيه فضل السبق والتوسع فيه وإفراده بالتأليف، وتقعيد كثير من قواعده فجاء عمله هذا ثمرة متأخرة للعلوم الشرعية والحضارة الإسلامية معاً.

وأخراً رحم الله عبد الرحمن بن خلدون وغفر لنا ولهُ، والحمد لله أولاً وأخيراً وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجميعن.

هوامش البحث

(١) ابن العماد الحنبلي، ابو الفلاح عبد الحي بن أحمد العسكري الحنبلي المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ: ٩/١١٤-١١٥، الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، دار الفكر، بيروت (د.ت): ١/٣٣٧-٣٣٨.

(٢) سورة الحجرات: الاية ٦.

(٣) سورة يوسف: الاية ٧٦.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م: ٤/٢٨-٢٩.

(٥) المصدر نفسه: ٤/٢٨-٢٩.

(٦) المصدر نفسه: ٤/٢٨-٢٩.

(٧) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٨) المصدر نفسه: ٣.

(٩) المصدر نفسه: ٤.

(١٠) ابن خلدون، المقدمة: ٤.

(١١) ابن خلدون، المقدمة: ٨/٢٩.

(١٢) المصدر نفسه: ٨/٩/١٠.

(١٣) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(١٤) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(١٥) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، الموضوعات في الأحاديث الموضوعة، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، والعلل المتناهية، دار الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

(١٦) الذهبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

(١٧) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥٢هـ)، نقد المنقول، مؤسسة الرسالة، ط٣، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(١٨) محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨: ١٢٢.

(١٩) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة: ٧٣.

(٢١) الألباني، محمد ناصر الدين، الأحاديث الضعيفة المكتبة الإسلامية، عمان- الأردن، ١٤٠٤هـ: ١١٩٨/٣.

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة: ٧٤.

(٢٣) المصدر نفسه: ١١٦/٢.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة: ٣١٠.

(٢٥) الترمذي، ابو عيسى، عبد الرحمن محمد عثمان، سنن الترمذي، دار الفكر، ط٣، ١٣٩٩هـ: ٤٩٤/٤ وما بعدها، الألباني، الأحاديث الضعيفة: ١١٧١/٣.

(٢٦) علي القاري: الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة، ط٢، بيروت، المكتب الاسلامي (د.ت): ٢٣٦، محمد ظافر المدني، تحذير المسلمين من الاحاديث الموضوعة، ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٥هـ: ١٣٩.

(٢٧) ابن خلدون، المقدمة ٢٤٥ وما بعدها.

(٢٨) محمود الطلحان، تيسير مصطلح الحديث، الجزائر، دار رحاب (د.ت): ١٤٧.

(٢٩) ابن خلدون: المقدمة: ٩٠-٣٠١.

(٣٠) محمود عبد المولى: ابن خلدون وعلوم المجتمع، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠م: ٨٩.

(٣١) سورة التكاثر: الآية ١-٢.

[٣٢] علي بن هاديه: القاموس الجديد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت): ١٢٠٦-١٢٠٦٧.

[٣٣] سورة الأعراف: الآية ٣٤.

[٣٤] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ٢٥٥ وما بعدها.

[٣٥] سورة آل عمران: الآية ١٤٠.

[٣٦] سورة الأعراف: الآية ٣٤.

[٣٧] سورة الحجر: الآية ٤-٥.

[٣٨] انظر: عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٥٥ وما بعدها.

[٣٩] زهير ديلمي: النظرية السياسية عند الماوردي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م: ٢١٠ وما بعدها.

[٤٠] ولي الله الدهلوي: الإنصاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، ط٣، دار النفائس، ١٩٨٣م: ٦٨ وما بعدها، ٨٧ وما بعدها.

[٤١] ابن خلدون: المقدمة: ٣٦١.

[٤٢] ابن خلدون: المقدمة: ٣٥٥.

[٤٣] أبو زهرة، الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠م: ٢٩٦.

[٤٤] المصدر نفسه: ٢٩٧.

[٤٥] ابن شامة، شهاب الدين عبد الرحمن المقدسي (ت٦٦٥هـ): المؤمل للرد على الأمر الأول، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م: ٢١٧، ٢١٨-٢٢٧؛ والمقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، (د.ت): ٢/٣٤٤؛ وابن خلدون: المقدمة، ٣٦١؛ وعمر سليمان الأشقر: المدخل في دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ط٢، الأردن، دار النفائس ١٩٩٨م: ١٧٦.

[٤٦] ابن خلدون: المقدمة: ٣٥٤.

(٤٧) ابن رجب البغدادي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، الدمشقي الحنبلي (ت٧٩٥هـ): الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م: ١٤٨-١٩٠؛ وابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب: ١٥٥/٧ وما بعدها.

(٤٨) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القزويني الدمشقي: البداية والنهاية، القاهرة، (د.ت)، الحوادث ما بين سنتي، ٧٠٠- ٧٢٨هـ.

(٤٩) ابن خلدون: المقدمة: ٣٦٧.

(٥٠) سورة الشورى: الآية ١١.

(٥١) سورة الإخلاص: الآية ١-٤.

(٥٢) سورة طه: الآية ٥.

(٥٣) سورة الرحمن: الآية ٢٧.

(٥٤) ابن خلدون، المقدمة: ٣٧٦.

(٥٥) ابن خلدون، المقدمة: ١١٦.

(٥٦) إبراهيم التهامي: جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط١، الجزائر، دار الرسالة، ١٤٢٢هـ: ٢٢٢ وما بعدها.

(٥٧) ابن خلدون: المقدمة: ١١٧.

(٥٨) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٥٩) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(٦٠) ابن خلدون، المقدمة: ١١٦-١١٧.

(٦١) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ٢٩.

(٦٣) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٤) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩-٣١.

(٦٥) ابن خلدون، المقدمة: ٣٠.

(٦٦) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٧) المصدر نفسه: ٢٩.

[٦٨] سورة الأحزاب: الآية ٦٢.

[٦٩] سورة الأحزاب: الآية ٣٨؛ وذكر في سورة فاطر: الآية ٤٣؛ وذكر في سورة آل عمران: الاية ١٣٧؛ وذكر في سرة الإسراء: الآية ٧٧؛ وسورة غافر: الآية ٨٥؛ وسورة الفتح: الآية ٢٣؛ وسورة الإسراء: الآية ٩٤.

[٧٠] سورة البقرة: الآية ٢٥١.

[٧١] سورة الزخرف: الآية ٢٣.

[٧٢] سورة آل عمران: الآية ١٤٠؛ وذكر في: سورة الأعراف: الآية ٣٤.

[٧٣] سورة الرعد: الآية ١١.

[٧٤] البخاري: الصحيح: ١٢٧٤/٣؛ ومسلم: الصحيح: ٢٠٥٤/٤.

[٧٥] ابن حبان: صحيح ابن حبان، حققه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م: ٩٤/١٥؛ والترمذي: السنن، ٤٧٥/٤؛ وابن أبي عاصم: كتاب السنة، حققه: الألباني، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ: ٧٦/١.

[٧٦] ابن حجر: فتح الباري: ٣٠١/١٣؛ والهيثمي: مجع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ: ٢٦١/٧؛ وابن خلدون: المقدمة: ٢٩ وما بعدها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت٢٥٦هـ).

١- الصحيح، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

- الترمذي، أبو عيسى الترمذي، عبد الرحمن محمد عثمان (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م).

٢- السنن، ط٣، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

- ابن تيمية، تقي الدين بن تيمية.

٣- منهاج السنة النبوية، ط دار الكتب العلمية، (د.ت).

- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ).

٤-الموضوعات في الأحاديث الموضوعات، ط١، بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٥- العلل المتناهية، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ).

٦- فتح الباري، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، ط١٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م).

٧- صحيح ابن حبان، حققه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت٨٠٨هـ).

٨- المقدمة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ).

٩- ميزان الاعتدال، حققه: علي معوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

- ابن رجب البغدادي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي الدمشقي، الحنبلي (ت٧٩٥هـ).

١٠- الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمد حماد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.

- ابو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن المقدسي (ت٦٦٥هـ).

١١- المؤمل للرد على الأمر الأول، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).

١٢- البدر الطالع، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العكبري الحنبلي المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ).

١٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، ط١، بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٣هـ.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر (ت٧٥٢هـ).

١٤- نقد المنقول، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ/١٣٣٢م).

١٥- البداية والنهاية، القاهرة، (د.ت).

- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ).

١٦- السنن، ضبط: محمد مصطفى الأعظمي، ط١، الرياض، طبع شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ.

- المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ).

١٧- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، (د.ت).

- مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ).

١٨- الصحيح: ضبط محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العربية (د.ت).

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ).

٢١- مجمع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

- الألباني، محمد ناصر الدين الألباني.

٢٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، الأردن- عمان، المكتبة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

- إبراهيم التهامي.

٢٣- جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط١، الجزائر، دار الرسالة، (د.ت).

- أبو زهرة، محمد أبو زهرة.

٢٤- تاريخ الجدل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.

- زهير ديلمي.

٢٥- النظرية السياسية عند الماوردي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م/٢٠٠٥م.

- ابن أبي عاصم.

٢٦- كتاب السنة، حققه الألباني، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

- **علي القاري.**
٢٧- الأسرار المرفوعة في الأخبار المرفوعة، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، (د.ت).
- **علي بن هاديه.**
٢٨- القاموس الجديد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت).
- **عمر سليمان الأشقر.**
٢٩- المدخل في دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ط٢، الأردن، دار النفائس، ١٩٩٨م.
- **عماد الدين خليل.**
٣٠- التفسير الإسلامي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **محمد ظافر المدني.**
٣١- تحذير المسلمين من الأحاديث الموضوعة، ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٥هـ.
- **محمود الطحان.**
٣٢- تيسير مصطلح الحديث، الجزائر، دار رحاب، (د.ت).
- **محمد فاروق النبهان.**
٣٣- الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.
- **محمود عبد المولى.**
٣٤- ابن خلدون وعلوم المجتمع، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠م.
- **ولي الله الدهلوي.**
٣٥- الإنصاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٣، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٣م.