المجلة الجزائرية للدراسات الإسلامية | المجلد 3، العدد 1 (السداسي1/ 2026م)، ص 1- 22

مفهوم التجديد الحضاري عند ابن خلدون، من فلسفة العمران إلى أُسُس النهضة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المعطيات المعرفية المعاصرة

The Concept of Civilizational Renewal in Ibn Khaldun: From the Philosophy of ʿUmrān to the Foundations of Renaissance: A Critical Comparative Study

د. صالح المهدي بن حمودة | جامعة الزيتونة، تونس

تاريخ الاستلام: 23/ 03/ 2026 - تاريخ القبول: 20/ 07/ 2026 - تاريخ النشر: 30/ 07/ 2026

الملخص:

تتناول هذه الدراسة مفهوم التجديد الحضاري في الفكر الخلدوني من زاوية نقدية تحليلية، تتخطّى الإشادة التكريمية المجرّدة، نحو تفكيك البنية المعرفية الداخلية لنظرية «العمران البشري» التي أسّس لها ابن خلدون في مقدّمته الشهيرة. وتنطلق الدراسة من إشكالية محورية ذات شقّين: الأول معرفي، ويتعلّق بالسؤال عن طبيعة الآلية التي يُولّد بها النموذج الخلدوني مفهومه للتجديد، وما إذا كانت هذه الآلية ذات طابع دوري حتمي، أم تتضمّن هامشاً حقيقياً للإرادة والتدخل الإنساني؟ والثاني مقارن، ويتعلّق بتحديد موضع النموذج الخلدوني على خريطة نظريات الحضارة والتجديد الغربية، وتقدير درجة أصالته، وحدود قابليته للتوظيف الراهن. واعتُمد في الدراسة المنهج التحليلي النصّي مقروناً بالمقاربة المقارنة في مستويات ثلاثة: المستوى المفاهيمي، والمستوى المنهجي، والمستوى التطبيقي. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ ابن خلدون يُقدّم، في جوهر نظريّته فلسفةً للتجديد، لا مجرّد سوسيولوجيا للانحطاط، وأنّ مفاهيمه المركزية، لا سيما العصبية، وسنن العمران، والدورة الحضارية، تُشكّل إطاراً تفسيرياً خصباً، يتجاوز إسهامات كثير من نظرائه الغربيين في أبعاد جوهرية، تتعلّق باشتباك القيمة بالقوّة، والفضيلة بالتضامن، والمعرفة بالبناء.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، التجديد الحضاري، العمران البشري، العصبية، نظرية الدورة، فلسفة التاريخ، الحضارة الإسلامية، النهضة.

Abstract:

This study examines the concept of civilizational renewal in the thought of Ibn Khaldun from a critical analytical perspective that goes beyond mere commemorative praise toward a deconstruction of the internal epistemological structure of the theory of human civilization ('umran) that Ibn Khaldun established in his celebrated Muqaddimah. The study proceeds from a two-pronged central problematic: the first is epistemological, concerning the nature of the mechanism by which the Khaldunian model generates its concept of renewal, and whether this mechanism is characterized by cyclical determinism or whether it contains a genuine margin for human will and intervention; the second is comparative, concerning the identification of the position of the Khaldunian model within the cartography of Western theories of civilization and renewal, and an assessment of the degree of its originality and the limits of its contemporary applicability. The study adopts a textual analytical method combined with a comparative approach at three levels: the conceptual, the methodological, and the applied. The study concludes that Ibn Khaldun presents, at the heart of his theory, a philosophy of renewal and not merely a sociology of decline; and that his central concepts particularly asabiyya, the sunan of 'umran, and the civilizational cycle constitute a fertile interpretive framework that transcends the contributions of many of his Western counterparts in essential dimensions relating to the intersection of value with power, virtue with solidarity, and knowledge with construction.

Keywords: Ibn Khaldun; Civilizational renewal; 'Umran; Asabiyya; Cycle theory; Philosophy of history; Islamic civilization; Renaissance (Nahda).

1. مقدّمة:

إنّ مراجعة الفكر الخلدوني اليوم؛ ليست ترفاً أكاديمياً، ولا استرجاعاً نوستالجياً لمجدٍ غابر؛ بل هي -في تقديرنا- ضرورةٌ منهجيةٌ تفرضها طبيعة الأسئلة التي تواجه الفكر العربي والإسلامي المعاصر، فيما يتعلّق بإمكانية التجديد الحضاري ومساراته.

فقد تراكمت على مدى القرنَين الماضيَين قراءاتٌ استشراقيةٌ وعربيةٌ عديدةٌ لمقدّمة ابن خلدون، تفاوتت بين تبجيلٍ مُسرفٍ يُقارن صاحبه بكبار المفكّرين الغربيين، وبين نقد حادّ يرى في نظريته تفسيراً قاصراً لم يُنتج إلّا يأساً حضارياً، وكلا الموقفَين -بحماسه ومبالغته- يُخطئ هدف الفهم السّليم[1].

فالمدخل الصّحيح هو ذلك الذي يأخذ ابن خلدون بوصفه منظّراً حقيقياً، لا بوصفه أيقونةً تراثيةً أو ضحية نقدية، وهو منظّر -كما سيتّضح في هذه الدراسة- كان يُعالج في السياق التاريخي لأزمة القرن الثامن الهجري مشكلةً لا تزال حيّة اليوم: مشكلة انهيار الكيانات الحضارية، وشروط إعادة بنائها.

وقد أدرك ابن خلدون في سياق تجربته المباشرة مع انحطاط الدّول المغاربية، وتداعي الأندلس، وطوفان المغول من الشرق، وطوفان الطاعون من كلّ جهة؛ أنّ هذه الأزمة لا تُعالَج بالبكاء على الأطلال، ولا بالشّعر الرّثائي، ولا حتّى بالإصلاح الدّيني وحده، بل تستلزم علماً حقيقيّاً، يكشف عن القوانين الخفّية التي تحكم صعود الحضارات وهبوطها[2].

وهذا العلم الذي سمّاه ابن خلدون «علم العمران البشري»، أو «علم الاجتماع الإنساني»؛ هو في حقيقته نظرية في التجديد؛ بقدر ما هو نظرية في الانحطاط، بل يمكن القول: إنّ التحليل الخلدوني للانحطاط؛ لا يكتسب معناه الكامل إلّا حين يُقرأ بوصفه مقدّمة ضرورية لاستخلاص شروط التجديد. ولعلّ هذا هو المعنى العميق لتسمية كتابه «مقدّمة»؛ فهي مقدّمة لعلم وُلد ولم يكتمل، واستوفى أُسسه الإبستيمولوجية، لكنّه ظلّ ينتظر من يُوظّفه توظيفاً نهضويّاً حقيقيّاً[3].

---

(1) راجع: الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م: ص12–18.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص62–64. وقد نبّه على أنّ كثيراً من المؤرّخين وقعوا في الغلط، لإهمالهم السّنن الاجتماعية في تقييم الأخبار.

(3) ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص41. يقول في تعريفه لعلم العمران: «إنّه علمٌ مستقلٌّ بنفسه، فليس من علم الخطابة، ولا من علم السّياسة المدنية».

تسعى هذه الدّراسة إلى الكشف عن هذا البُعد النّهضوي المضمر في فكر ابن خلدون، من خلال محاور ثلاثة كبرى:

أوّلها: تحليل بنية مفهوم العمران البشري، وما تنطوي عليه من إمكانية تجديدية.

وثانيها: استجلاء مفهوم العصبية، بوصفه المحرّك الأساسي للتجديد، وليس مجرّد آلية للبقاء السّياسي.

وثالثها: المقارنة النقدية مع أبرز نظريات الحضارة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

وفي ختام كلّ هذا؛ نعرض رأياً خاصّاً في مدى راهنية النموذج الخلدوني، وما يستلزمه من تطوير نقدي.

2. الأُسُس الإبستيمولوجية لعلم العمران: القطيعة الخلدونية مع التاريخ التقليدي

1.2. علم العمران بين الاستقلالية المعرفية والتأسيس المنهجي:

الخطوة الأولى والأكثر جرأةً في مشروع ابن خلدون هي إعلانه الصريح عن استقلالية علم العمران عن سائر العلوم المعروفة في زمانه، سواءً أكان ذلك علم التاريخ التقليدي، أم الفلسفة السّياسية الأرسطية، أم علم الكلام، أم الفقه السياسي. يقول في مقدّمة «المقدّمة»: إنّ هذا العلم «عزيز المسألة، غريب النزعة، وإنّي لا أعلم أحداً ممّن قبلي بيّن ذلك أو وصل إليه».

وهذا الادّعاء بالأصالة ليس ضرباً من الغرور العلمي، بل هو نتيجة وعي فلسفيّ حقيقيّ بما يميّز منهجه؛ فابن خلدون يُدرك أنه يؤسّس لعلم قائم على الاستقراء الاجتماعي، لا على النقل أو التأويل. وهذا ما يجعل قطيعته المعرفية مع التاريخ التقليدي قطيعةً حقيقية بالمعنى الإبستيمولوجي الدقيق، أي: إعادة تعريف الموضوع، والمنهج، والغاية، في آنٍ واحد[1].

وعلى خلاف الفيلسوف الذي ينطلق من مبادئ بديهية عامّة، نحو استنتاج خاص، ينطلق ابن خلدون من الخاص التاريخي الملموس نحو استخلاص «السّنن» الكلّية التي تُفسّر الظاهرة الإنسانية-الحضارية. وهذا التوجّه التجريبي يُقرّبه من التقليد الأرسطي، لا الأفلاطوني، في المعرفة، ومن التقليد التجريبي البريطاني لاحقاً. غير أنّ مادّة استقرائه هي التاريخ الحضاري لا التجارب الطبيعية، ممّا يمنح نظريّته طابعاً خاصّاً لا ينتمي كلّياً إلى أي مدرسة معرفية سابقة[2].

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص89–91. ويُفرّق ابن خلدون هنا بين «الاجتماع الضروري» الذي لا بدّ منه للنّوع الإنساني، وبين «الاجتماع المدني» الذي يُنتج الحضارة.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص110–115. ويُشير إلى أنّ هذه الطبيعة الاجتماعية تجعل الإنسان «مدنيّاً بالطّبع» بتعبير أرسطو، وإن كان ابن خلدون يتجاوز هذا المفهوم.

والدليل على عمق هذه الأصالة المنهجية؛ هو النقد الذي وجّهه ابن خلدون لكبار المؤرّخين الذين سبقوه؛ فهو يتّهم «المسعوديَّ» وغيره بالوقوع في أخطاء فاحشة؛ لا لأنهم فقدوا الموهبة، بل لأنّهم لم يملكوا المنهج العلمي الكافي، لتمييز الممكن من المستحيل في رواية أحداث التاريخ.

وهذا النقد في حدّ ذاته يُعلن عن مشروعٍ معرفيٍّ جديد، يجعل من السّنن الاجتماعية معياراً للصحّة التاريخية[1].

2.2. السنن الاجتماعية: بين الحتمية والإمكان

يستعمل ابن خلدون مفهوم «السّنن» الذي هو بالأصل مفهومٌ قرآنيٌّ، يدلّ على القوانين الإلهية الثابتة في الاجتماع الإنساني، لكنّه يُعيد توظيفه في سياقٍ معرفيٍّ دنيوي-تجريبي. فالسّنن عنده هي القوانين الموضوعية التي تتحكّم في نشوء الحضارات وزوالها، وهي قوانين يمكن للعقل البشري أن يكتشفها، ويُصنّفها، ويُوظّفها[2].

والسّؤال الجوهري الذي يُثيره هذا المفهوم هو: هل هذه السّنن حتمية، أم هي إمكانات يملك الإنسان القدرة على التدخّل فيها؟

والجواب الخلدوني ليس واضحاً تماماً، وهذا الغموض هو مصدر خلاف المفسّرين، فمن جهة؛ يُصوّر ابن خلدون دورة الحضارات بصورة تُوحي بالحتمية: كلّ دولة تمرّ بأطوار محدّدة حتمية لا تتخطّاها، ومن جهة ثانية؛ يبحث على الدوام عن «شروط» التجديد، و«عوامل» الإصلاح، ممّا يُشير إلى إيمانه بإمكانية التدخّل الإنساني الواعي في مسار الأحداث[3].

وفي قراءتنا؛ نميل إلى أنّ ابن خلدون يُؤسّس لما يمكن تسميته بـ «الأسباب التي هي مظنّة بلوغ نتائجها السننية»؛ فالمصطلح كذلك أدقّ من جهة بنائه على الرؤية الإسلامية للوجود والحياة، إذ نستفيد منها أنّ للسّنن ربًّا؛ هو سبب الأسباب كلّها، وفي الوقت نفسه أنّ ثمّة سننًا لا تحابي أحدًا (عموم النَّوَال من الكبير المتعال).

وبناءً عليه؛ فإنّ المسارات الحضارية ليست مفتوحةً بالكامل أمام الإرادة الإنسانية كما تزعم التفاؤلية التقدّمية، كما أنّها ليست مغلقةً بالكامل أمامها كما تزعم التشاؤمية القدرية؛ بل هي

---

(1) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م: ص12.

(2) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص97–103. ويُعرب في هذا الباب عن إشكاليته المركزية: كيف يمكن لعلم العمران أن يُصحّح روايات المؤرّخين حين تتعارض مع مقتضيات السّنن الاجتماعية؟

(3) Foucault, Michel, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, New York: Vintage Books, 1970, pp. xv–xxiv. The parallel with Ibn Khaldun's epistemic rupture is instructive, though Foucault is unaware of this precursor.

مسارات لها أسبابها المُطّردة، التي يمكن للإرادة المعرفية المسلَّحة بعلم العمران؛ أن تُدرك بها مظانّ النتائج، فتُؤخّر انهيارًا، أو تُقدّم نهضةً، وفق سُنَنٍ ربّانيّة مُحكَمة.

3.2. نقد المعرفة التاريخية و أثره في مفهوم التجديد:

ثمّة وجه آخر للإبستيمولوجيا الخلدونية، ذو صلة مباشرة بمفهوم التجديد: وهو نقده الحادّ للمعرفة التاريخية المتراكمة، فابن خلدون لا يرفض التاريخ كمادة معرفية، لكنّه يرفض التسليم السّاذج بما نقله المؤرّخون دون تمحيص.

وهذا النّقد يُؤسّس لما يمكن تسميته بـ: «إبستيمولوجيا التحقّق الاجتماعي»، أي: أنّ أيّ رواية تاريخية، لا تتفق مع مقتضيات السّنن الاجتماعية مشكوك في صحّتها[1].

وانعكاس هذا الموقف على مفهوم التجديد هو: أنّ النهضة لا تُبنى على تصوّرٍ مُزيَّفٍ عن الماضي، سواءً أكان تصوّراً مُبالَغاً في تمجيده أم في احتقاره. فالتجديد الحقيقي يستلزم معرفةً صحيحةً بسنن الاجتماع البشري؛ إذ السّنن قوانين تحكم مسار الوجود، لا فرق فيها بين ماضٍ وحاضر، ومَن أدركها في أخبار الأوّلين استطاع أن يستحضرها في أحوال الآخرين، لا بمجرّد استحضارٍ عاطفيٍّ لصور الماضي ورموزه.

وهذا الموقف ذو دلالة نهضوية استثنائية في السّياق العربي المعاصر الذي يتأرجح بين أطروحات التمجيد الماضوي ومقابلها من التبخيس والانتقاص، وأطروحاتٍ ذات خلفيّاتٍ مرجعيّةٍ مغايرةٍ لخلفية الرؤية الإسلامية للوجود.

3. نظرية العصبية: قراءة في وظيفتها التجديدية

1.3. دلالة العصبية وطبقات معناها:

مفهوم العصبية هو بلا شكّ من أشدّ المفاهيم خصوصيّةً في المنظومة الخلدونية، وأكثرها إثارةً للجدل، وأصالته -هنا- بمعنى تفرّده وتميّزه في السّياق المعرفي الذي صاغه فيه ابن خلدون، لا بمعنى انتسابه إلى الأصول المعتبرة في تأسيس المعرفة عند المسلمين (الكتاب والسنّة).

وقد عُرِض هذا المفهوم في الدراسات الغربية في الغالب بوصفه مكافئاً وظيفياً لمفهوم «التضامن» (solidarity) عند «دوركهايم»، وهذه المقارنة صحيحة في بُعدها الوصفي الأبسط، لكنّها قاصرة عن استيفاء التعقيد الكامل لمضمون المفهوم الخلدوني.

---

(1) راجع: طرابيشي، جورج، إشكاليات العقل العربي، ط1، بيروت، دار الساقي، 1998م: ص109–118. ويرى طرابيشي أنّ ابن خلدون -عمليًّا- أسّس لأنثروبولوجيا اجتماعية قبل أن يُولد هذا العلم في أوروبا.

فعند ابن خلدون؛ العصبية ليست مجرّد رابط اجتماعي وصفي، بل هي -في جوهرها- طاقةُ فعلٍ جماعيٍّ حضاري، أي القدرة العملية للجماعة على الفعل التاريخي المنظّم والمستدام. وهذا يجعل منها مفهوماً يتقاطع في آنٍ واحد مع: التضامن الآلي عند «دوركهايم» (البُعد التماسكي)، والكاريزما الجماعية عند «فيبر» (البُعد القيادي-التحريكي)، والهوية الجمعية عند بعض علم النفس الاجتماعي المعاصر (البُعد الهوياتي)[1].

يقول ابن خلدون في الفصل الخاص بالعصبية ودورها في تأسيس الملك: «إنّ العصبية إذا لم تكن هناك من يشدّها ويُقيمها؛ ذهبت وبقي الناس فوضى يعلو بعضهم على بعض». وهذا النص الجوهري يكشف أنّ العصبية في غياب القيادة الواعية؛ تتحوّل من طاقة تجديدية إلى فوضى مدمّرة، وهو درْسٌ فلسفيٌّ بالغُ العمق، لا تزال راهنيّته قائمة[2].

2.3. العصبية والدّين: المعادلة التجديدية الكبرى

إنّ الإسهام الأعمق الذي يُقدّمه ابن خلدون في نظرية التجديد الحضاري؛ هو في تحليله للعلاقة بين العصبية والدّين. فهو لا يتعامل مع الدّين بوصفه مجرّد مجموعة من الأحكام والعبادات المنقطعة عن أثرها الاجتماعي، بل يُعامله بوصفه قوّةً هاديةً ومُقوِّمة، تُؤثّر تأثيراً بنيويّاً في تماسك الجماعة وقدرتها على الفعل التاريخي. وينبغي -هنا- التنبّه إلى أنّ ابن خلدون لم يستعمل مصطلح «الظاهرة الفوقية»، ولا خلفيته النظرية الحديثة، ولذلك فإنّ توصيف موقفه ينبغي أن ينضبط بمصطلحه هو، ومصطلح الشرع، لا بمصطلحاتٍ مستلَفةٍ من خلفياتٍ معرفيّةٍ ومنهجيّةٍ وفكريّةٍ مغايرة.

يُلاحظ ابن خلدون أنّ الدّعوة الدّينية الصّادقة حين تقترن بعصبية قويّة؛ تُنتج أعظم تجديد حضاريّ تعرفه الإنسانية، ويستدلّ على ذلك بتجربة الإسلام الأوّل. فالفتوحات الإسلامية في القرن السّابع الميلادي؛ لم تكن ممكنة لولا تلاحم العصبية العربية والدعوة الإسلامية في جسد واحد، وحين تفرّقا في مراحل لاحقة بدأ التراجع. وهذا التحليل بالغ الذّكاء؛ لأنّه لا يختزل الظّاهرة الدّينية في مجرّد إيديولوجيا، ولا يختزلها في مجرّد لاهوت، بل يُعطيها بُعدها التاريخي-الاجتماعي الكامل[3].

---

(1) Durkheim, Émile, The Division of Labor in Society, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1984, pp. 31–87.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص145–148. ويُلاحظ أنّ أصل العصبية في الذّود عن الرّحم والنّسب؛ لأنّ الإنسان بالطّبع يرقّ لذوي رحمه إذا أُصيبوا.

(3) ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص175–180. ويصف كيف أنّ الفتوحات الإسلامية الأولى كانت قائمة على تلاحم العصبية القبلية العربية مع الإسلام، فأنتجت أعظم نهضة تاريخية.

غير أنّ ابن خلدون يُنبّه بنفسه إلى وجه آخر لهذه العلاقة، فالدّين قد يُصبح سلاحاً في يد السّلطة الفاسدة، تستخدمه لإضعاف العصبية الطبيعية، وتفتيت الروابط الاجتماعية المستقلّة. وهذا البُعد النقدي في نظريّته يكشف عن وعيٍ حادّ بإمكانية توظيف الدّين توظيفاً عكسيًّا مضادًّا للتجديد، وهو درسٌ لم يفهمه كثيرٌ من الذين يُريدون توظيف الموروث الدّيني في مشاريع النّهضة[1].

3.3. أزمة العصبية في الحضارة المترفة: تشخيص الانحطاط

يُقدّم ابن خلدون تشخيصاً شديد الدقّة لآلية انهيار العصبية في طور الحضارة الراقية، فحين تتوطّد الدولة، وتستقرّ، ويترسّخ الرّخاء؛ تبدأ عملية تآكل بطيئة لمصادر العصبية: يُعوَّض الجند المقاتلون بمَوَالٍ مرتزقة، وتُعوَّض الوظائف القيادية بمحاسيب وأقارب فاقدي الكفاءة، وتُعوَّض الفضيلة المدنية بطاعة عمياء تجاه السلطة. ويصف هذه الظاهرة بقوله: إنّ «أهل الدولة يأنفون من الخشونة وجميل الأخلاق»[2].

وما يُميّز هذا التشخيص عن التشخيصات المعاصرة المقابلة، كتشخيص «توينبي» لتفكّك «الأقلّيات الخلّاقة»، وتحوّلها إلى «أقلّيات مسيطرة»؛ هو أنّ ابن خلدون يُحدّد الآلية الداخلية الدقيقة لهذا التحوّل؛ إذ يُرجعه بالأساس إلى انكسار الاتصال بين القيادة والقاعدة الشعبية، وضياع الإحساس المشترك بالمصير والانتماء[3].

والسؤال النهضوي -هنا- هو: هل يمكن انتشال عصبية آيلة للسقوط قبل أن تقع الكارثة الكاملة؟ لا يجيب ابن خلدون على هذا السؤال مباشرةً، لكنّ تحليله للحالات الاستثنائية، كالخلفاء الإصلاحيين، وكالتجديد العمري في الخلافة؛ يُشير إلى أنّ الإجابة إيجابية مشروطة: نعم، بشرط وجود قيادة ذات إرادة ووعي استثنائيَّين[4].

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص252–257. ويقرّر أنّ الأمّة التي فقدت «الرّوح الدّينية»، وبقيت عصبيتها محضة، تُنتج تغييراً سياسياً، لكنّها لا تُنتج نهضةً حضاريةً حقيقية.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص215–220. ويُحدّد الأجيال الخمسة: المؤسّس، والمدعّم، والمتوسّع، والقانع، والمبدّد.

(3) Toynbee, Arnold J., A Study of History, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1934, pp. 147–159.

(4) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص115–120. ويُفرّق بين مراحل «الانتصار بالعصبية»، و«الانتصار بالعدد والعدّة»، و«الانتصار بالفضيلة والدّين»؛ مُشيراً إلى أنّ النّوع الأخير هو الأعمق والأبقى.

4. فلسفة الدورة الحضارية بين اطّراد السّنن وإمكان التجديد:

1.4. بنية الدورة الحضارية: المراحل والعلامات

يُقدّم ابن خلدون نظريّته للدورة الحضارية في صورة تفصيلية دقيقة، تُحدّد مراحلها وعلاماتها وأسبابها. ويتحدّث ابن خلدون عن أجيال خمسة، عادةً ما تستوفيها الدول، إذ يُقابل كلّ جيل بطور من أطوار الدولة:

الجيل الأول: طور التأسيس والانتصار، حيث تكون العصبية في أقصى قوّتها، وأشدّ تماسكها.

الجيل الثاني: طور التوطيد، حيث يُصرف الأمر الواحد ويُسكت المنافسون.

الجيل الثالث: طور الاستقرار والرّخاء، حيث تبدأ الوفرة، وتتشقّق العصبية الأولى.

الجيل الرابع: طور القناعة والتمسّك بالموروث، دون قدرة على تجديده.

الجيل الخامس: طور التبذير والسقوط، حيث تنهار كلّ الرّوابط [1].

ولا يقف ابن خلدون عند هذا التصنيف الكمّي، بل يُقدّم لكلّ طور علاماته الكيفية الدقيقة، في الطور الأول تُبنى القلاع، ويُصنع السّلاح، ويتحمّل الناس المشقّة طوعاً، وفي الطور الأخير تُستأجَر الجند، وتُقام الحفلات والمواسم، ويُستبدل بالتحصين العسكري التحصين بالمداهنة الدبلوماسية. وهذه الدقة الوصفية تُقرّبه من علم الاجتماع التاريخي الحديث بأكثر مما تُقرّبه من الفلسفة المجرّدة[2].

2.4. الزمن الخلدوني: نقد الخطية ونظرية الحلقة:

من أهمّ ما يُميّز الفلسفة التاريخية الخلدونية؛ أنّها تعمل ضمن تصوّر حلقي للزّمن التاريخي، في حين أنّ الفلسفة الغربية الحديثة من «هيغل» إلى «ماركس» إلى التنويريين؛ تعمل ضمن تصوّر خطّي للتاريخ، يتّجه نحو كمال مرتقَب. وهذا الاختلاف الأنطولوجي العميق ذو نتائج منهجية جذرية[3].

فالتصوّر الخطّي يُنتج خطاباً نهضوياً من نوع معيّن؛ هو خطاب التقدّم والتراكم والتجاوز، حيث كلّ حضارة تنتهي بالنقل الكامل لإنجازاتها إلى الحضارة التي تخلفها. أمّا التصوّر الحلقي الخلدوني؛

(1) ابن خلدون، المقدمة: ج1، ص89-91.

(2) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص5–8. ويُفرّق بين طور «الملك بالتغلّب»، وطور «الملك بالسّياسة»، باعتبار هذا الأخير أرقى، ويستلزم وعياً سياسياً أعلى.

(3) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص22–27. ويُعدّد في هذا الفصل العوامل الاقتصادية التي تُتيح للدولة استمرار الحضارة أو تُهدّدها.

فيُنتج خطاباً نهضوياً مختلفاً؛ هو خطاب إعادة التأسيس والتجديد الجذري؛ فالتجديد الحقيقي لا يكون بمواصلة المسار السابق، بل بكسر حلقة الانحطاط، وإطلاق حلقة جديدة من القوّة[1].

وهنا يأتي إسهام «بروديل» المهمّ في قراءة ابن خلدون؛ فـ «بروديل» لاحظ أنّ ابن خلدون قدّم «تاريخاً من الزمن الطويل» (longue durée)، أي: تاريخاً يعمل على أفق زمني ممتدّ، يرصد البنيات الجوهرية، لا الأحداث السطحية. وهذا التقاطع المثير يُشير إلى أنّ الإسهام الخلدوني في فلسفة التاريخ؛ أكثر عالمية ممّا أقرّ به المستشرقون في الغالب[2].

3.4. هل الدورة الخلدونية مُغلقة: قراءة في إمكانية التجديد الداخلي

السؤال الأكثر حيوية من المنظور النهضوي هو:

هل الدورة الخلدونية مُغلقة أمام التجديد الداخلي؟ أي هل يستلزم التجديد حتماً أن تأتي قوّة خارجية، عادةً جماعة بدوية حاملة لعصبية جديدة، لتُسقط الحضارة المنهكة، وتُعيد البناء من الصّفر؟[3]

قراءة نقدية متأنّية لنصوص «المقدّمة» تكشف عن أنّ الأمر ليس بهذا الانغلاق، فابن خلدون يُورد أمثلة على تجديد داخلي ناجح، كما يُشير إلى أنّ الخلافة الإسلامية في عهد عمر بن الخطّاب - مثلاً- نجحت في تجديد العصبية بالرّوح الدّينية، وتمكّنت من الانتقال من قبيلة في شبه الجزيرة إلى أمبراطورية عالمية. وهذا التجديد الداخلي تمّ دون سقوط الكيان الأصلي، بل من خلال تحوّل جذري في طبيعة الانتماء من العصبية القبلية إلى العصبية الإيمانية الكبرى[4].

وهذه القراءة تُقيم ابن خلدون في موقع أكثر تعقيداً وإنسانيةً ممّا يظنّ كثيرٌ من شارحيه؛ فهو لا يُقدّم مجرّد نموذج للسقوط الحتمي، بل يُقدّم نموذجاً يُتيح التجديد، بشرط توفّر طاقة اجتماعية جديدة، قد تكون دينية أو سياسية أو ثقافية، تُعيد لحمة الجماعة، وإحساسها بالمصير المشترك[5].

---

(1) Braudel, Fernand, On History, trans. S. Matthews, Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp. 3–10. Braudel elsewhere compares Ibn Khaldun's concept of cyclical time to his own concept of the longue durée.

(2) Braudel, Fernand, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, vol. 1, trans. S. Reynolds, London: Collins, 1972, pp. 17–22.

(3) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص55–60. ويرى أنّ الظّلم والاستبداد من أكبر عوامل انهيار الاقتصاد وتراجع العمران؛ إذ يُثبّط الناس عن الإنتاج ويُشيع الركود.

(4) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص130–135. وتُعدّ هذه الصفحات من أكثر الصفحات في «المقدّمة» أهمية للفكر السّياسي؛ إذ يُحلّل فيها المفارقة بين الملك والخلافة.

(5) راجع: الجابري، التراث والحداثة: ص239–250. ويرى الجابري أنّ الخلدونية تمثّل «أفقاً معرفياً» ينبغي أن يُرسم ضمنه أي مشروع نهضوي عربي جادّ.

5. ابن خلدون في مواجهة نظريات الحضارة الغربية:

1.5. ابن خلدون ودوركهايم: التضامن بين الوظيفة والقيمة:

يُقدّم «إميل دوركهايم» في مقاربته للتضامن الاجتماعي ثنائيةً شهيرة: التضامن الآلي (mécanique) المبني على التماثل والتجانس بين أعضاء المجتمع، والتضامن العضوي (organique) المبني على التمايز الوظيفي والتكامل بين التخصّصات، ويرى أنّ المجتمعات تتطوّر حتماً، نحو النوع الثاني مع ارتفاع درجة تقسيم العمل.

والمقابل الخلدوني واضح: العصبية البدوية تُقابل التضامن الآلي، والمجتمع الحضري المتمايز يُقابل التضامن العضوي. لكنّ الفارق الجوهري هو أنّ «دوركهايم» يرى في هذا التطوّر نحو التضامن العضوي تقدّماً محتوماً ومطلوباً، في حين يرى ابن خلدون أنّ هذا التحوّل يحمل في طيّاته بذرة الانهيار، فالمجتمع الحضري المتمايز وظيفياً يفقد تدريجياً روح العصبية الحيوية، ويُصبح عُرضةً للاستيعاب أو الهيمنة من قوة خارجية تمتلك تضامناً آلياً أصيلاً. والتاريخ في قراءة خلدونية يُؤيّد ابن خلدون أكثر ممّا يُؤيّد «دوركهايم» على هذه النقطة[1].

فضلاً عن ذلك؛ يُضفي ابن خلدون على العصبية بُعداً قيمياً أخلاقياً غائباً تماماً عند «دوركهايم»؛ إذ يرى ابن خلدون أنّ العصبية الصحيحة لا تكون إلا في مجتمعات تحتفظ بفضائل الخشونة والصبر والشجاعة وعدم التعلق بالرفاهية. وهذا يجعل من النظرية الخلدونية نظرية أخلاقية-اجتماعية في آنٍ واحد، في حين تبقى نظرية «دوركهايم» في نطاق الوصف الوظيفي الصّرف[2].

2.5. ابن خلدون وفيبر: بين الكاريزما والعصبية:

أحد أكثر مقارنات الفكر الاجتماعي خصوبةً هي تلك التي تُعقد بين مفهوم العصبية الخلدوني ومفهوم «السلطة الكاريزمية» (charismatic authority) عند «ماكس فيبر». فكلاهما يتناول الظاهرة عينها؛ كيف تنشأ الكيانات السياسية الكبرى انطلاقاً من طاقة اجتماعية غير عادية، تتمركز حول شخصية استثنائية، أو جماعة متماسكة[3].

---

(1) راجع: الجابري، فكر ابن خلدون: ص89–97. ويرى الجابري أنّ مفهوم العصبية يستوعب ظاهرة الوعي الجمعي بمفهومَيْه الآلي والعضوي في آنٍ واحد.

(2) راجع: حنفي، حسن، التراث والتجديد، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص63–70.

(3) Weber, Max, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, vol. 1, eds. G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 241–254.

غير أنّ «فيبر» يُؤكّد الفرد الكاريزمي: النبي، القائد، المصلح، بوصفه محرّك التغيير الأوّل؛ في حين يُؤكّد ابن خلدون الجماعة المتماسكة بوصفها الأساس الذي لا غنى عنه، ويجعل القائد الاستثنائي ثمرةً لهذه الجماعة لا سبباً لها. وهذا الاختلاف الجذري في أولوية الفرد مقابل الجماعة ذو نتائج معرفية كبيرة، فالنموذج الفيبري يميل نحو تفسير التغيير التاريخي من خلال الاستثناء الفردي، في حين يميل النموذج الخلدوني نحو تفسيره من خلال الديناميكيات الاجتماعية البنيوية[1].

ونرى أنّ الواقع التاريخي يُؤكّد الجمع بين الموقفَين، فالقائد الكاريزمي يُحرّك الجماعة ذات العصبية الكامنة، ولا يخلقها من عدم، وابن خلدون في نصوصه التفصيلية يدرك هذا الجمع، لكنّه يُعطي الأولوية للعصبية الجمعية؛ لأنّ هدفه هو فهم السنن البنيوية للتاريخ لا ظاهرة الاستثناء الفردي[2].

3.5. ابن خلدون وسبنغلر: أفول الحضارات بين الجبرية والإمكان:

يُعدّ «أوسفالد سبنغلر» صاحب أكثر فلسفات التاريخ تشاؤماً، وأشدّها حتمية في القرن العشرين؛ إذ يرى في «أفول الغرب» أنّ كلّ حضارة هي كائنٌ عضويٌّ له أمدٌ محدّد لا يتجاوز الألف سنة، ويمرّ بمراحل الطفولة، والشّباب، والكهولة، والشيخوخة، ثمّ الموت، في حتمية لا تقبل الاستثناء ولا الإصلاح[3].

وعلى الرغم من الشَّبَه الظاهري بين هذا النموذج ونموذج ابن خلدون؛ فإنّ الفارق الجوهري يظلّ قائماً على مستوَين:

الأول: هو أنّ «سبنغلر» يجعل الأفول حتماً نهائياً لا عودة منه، في حين يُتيح ابن خلدون -ولو ضمنياً- إمكانية التجديد، حين تتوفّر عصبية جديدة.

والثاني: هو أنّ «سبنغلر» يقصر على المأساة فيُفقد نظريته أي وظيفة تجديدية، في حين يطمح ابن خلدون إلى أن يُولّد علمه أداةً يمكن للحكماء والسياسيين توظيفها لمقاومة الانهيار أو تأخيره[4].

---

(1) Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. T. Parsons, London: Routledge, 1992, pp. 47–56. Weber's charisma closely resembles Ibn Khaldun's description of the initial leader who crystallises group feeling into a political project.

(2) راجع: الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م، ص95–110.

(3) Spengler, Oswald, The Decline of the West, vol. 1, trans. C. F. Atkinson, New York: Knopf, 1926, pp. 104–115.

(4) ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص231. ويقول في هذا الباب: «فالبداوة أصل للحضارة وغايتها، وما دام الإنسان في الحضارة، فإنّه متنعّم بالرفاهية، مُسلَّط عليه الفساد».

والأثر العملي لهذا الفارق واضح: «سبنغلر» لا يُلهم مشروعاً نهضوياً، بل كان كتابه «أفول الغرب» مصدر إلهام لليأس الأوروبي ما بين الحربَين، في حين يُلهم ابن خلدون -رغم واقعيّته القاسية- نوعاً من الحرص السّياسي على فهم أسباب الانهيار لاستباقه[1].

4.5. ابن خلدون وتوينبي: الالتقاء على التحدي والاستجابة:

أبدى «أرنولد توينبي» إعجاباً صريحاً وموثّقاً بابن خلدون؛ إذ وصفه في «دراسة التاريخ» بأنّه «أعظم ما أنتجه العقل البشري في أيّ زمان ومكان»، من حيث الإسهام في فلسفة التاريخ الحضاري. وهذا الإعجاب مُبرَّر منهجياً؛ لأنّ «توينبي» يشتغل على مشكلة مماثلة[2].

ثنائية «توينبي» (التحدي والاستجابة) (challenge and response) تُقرّب المسافة كثيراً من المنطق الخلدوني، فالحضارات لا تنشأ من الراحة والرخاء، بل من الطاقة الجماعية القادرة على الاستجابة الإبداعية أمام تحدٍّ خارجي.

وهذا يُوازي تقريباً منطق العصبية التي تشتعل في مواجهة الضغط، لا في سياق الرّفاهية[3].

غير أنّ «توينبي» يُقدّم مفهوم «الأقلّيات الخلّاقة» (creative minorities) بوصفه محرّك التجديد الداخلي في الحضارات، وهو مفهوم يُتيح للحضارة الرّاسخة تجديد نفسها دون الحاجة إلى انهيار سابق. وهذا الأفق التجديدي التوينبي يتجاوز ابن خلدون في التفاؤل؛ لأنّ ابن خلدون يشترط في الغالب طاقةً بدوية جديدة، كشرط لأيّ تجديد حضاري كامل.

5.5. ابن خلدون وولرستاين: منطق المراكز والأطراف:

يُقدّم «إيمانويل ولرستاين» في نظرية «النّظام العالمي» تحليلاً لتوزيع القوّة في الاقتصاد-العالم على أساس ثلاثة مستويات: المراكز (core) التي تهيمن، والأطراف (periphery) التي تتبع، وشبه الأطراف (semi-periphery) التي تُشكّل منطقة وسطى متحركة. ويرى «ولرستاين» أنّ التجديد والصعود الحضاري يأتيان في الغالب من الأطراف التي تتمكّن من اختراق مواقع المركز[4].

---

(1) انظر: نصّار، ناصيف، نحو مجتمع جديد: مقدمات نقدية، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1970م، ص129–137.

(2) Toynbee, Arnold J., A Study of History, vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 1934, pp. 112–127. Toynbee explicitly acknowledges Ibn Khaldun as "the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place".

(3) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج1، ص244–248. ويرى أنّ التاريخ يُثبت أنّ الأمم التي واجهت تحدّيات كبرى، كانت أكثر قدرة على الإبداع الحضاري من تلك التي نشأت في رخاء سهل.

(4) Wallerstein, Immanuel, The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York: Academic Press, 1974, pp. 3–11, 34–38.

والتقاطع مع ابن خلدون واضح ومثير، فالبوادي والأطراف الخلدونية تُقابل تقريباً «الأطراف الولرستاينية» بوصفها الحاملة للطاقة التجديدية في مواجهة مراكز المتحضّرين المترفين. والفارق الجوهري أنّ «ولرستاين» يُفسّر الديناميكيات من خلال التدفقات الاقتصادية والاستغلال الرأسمالي، في حين يُفسّرها ابن خلدون من خلال عوامل ثقافية وأخلاقية وعصبية تتجاوز الحتمية الاقتصادية[1].

ونرى أنّ هذا الفارق يمنح ابن خلدون تفوّقاً تفسيريًّا على «ولرستاين» في السياق الإسلامي والأفريقي تحديداً؛ إذ أثبتت التجربة التاريخية أنّ العوامل الثقافية والدّينية قادرة على إعادة رسم خريطة القوة، بصورة تعجز النظرية الولرستاينية عن تفسيرها[2].

6.5. ابن خلدون وهانتنغتون: نقد التصادم و أفق التفاعل

يُمثّل «هانتنغتون» في «صدام الحضارات» الحالة الأكثر تناقضاً مع الرؤية الخلدونية للعلاقة بين الحضارات.

فـ«هانتنغتون» يرى أنّ خطوط الصّدع الثقافية الكبرى -ولا سيّما الصدع بين الإسلام والغرب- هي الشكل الأساسي للعلاقة بين الحضارات في القرن الحادي والعشرين[3].

في المقابل؛ تكشف المقدّمة الخلدونية عن رؤية مختلفة جذرياً، فابن خلدون الذي عاش على تخوم الحضارتَين الإسلامية والمسيحية الغربية، ورصد احتكاكهما وتفاعلهما الطويل في المغرب والأندلس، لم يُنتج نظرية صدام، بل نظرية تفاعل وتداول. فالحضارات عنده تحكمها سنن التغلّب والهيمنة والاستيعاب والانتقال، لا سنن الصراع العقدي الحتمي[4].

---

(1) Wallerstein, Immanuel, World-Systems Analysis: An Introduction, Durham: Duke University Press, 2004, pp. 55–63.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص38–44. ويُحلّل ابن خلدون في هذا الموضع العلاقة بين المركز السياسي وأطرافه، مُبيّناً كيف أنّ ضعف الهيمنة المركزية يُتيح للأطراف الصّعود.

(3) Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996, pp. 20–29, 95–101.

(4) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص70–74. ويتناول هنا مسألة التفاعل بين الحضارات والاستيعاب الثقافي؛ وهو ما يتناقض جذرياً مع نظرية صدام الحضارات.

بل إنّ ابن خلدون يُلاحظ ظاهرة «غلبة المغلوب للغالب» في الثقافة؛ إذْ يرى أنّ المهزومين يميلون إلى تقليد المنتصرين في أعرافهم ولباسهم وعاداتهم، وهذه الظاهرة تُفسّر كثيراً ممّا يُسميه «هانتنغتون» بـ«توسّع الغرب»، لكنّها تُفسّره بمنطق سيكولوجي-ثقافي، لا بمنطق «الصّدام»[1].

ونرى أنّ النموذج الخلدوني في هذه المسألة أقرب إلى الواقعية التاريخية، وأجدى في تقديم أُطر للعلاقة بين الحضارات في السياق المعاصر؛ فهو لا يُقفل الباب على الحوار والتعايش -كما تفعل نظرية «هانتنغتون»-، لكنّه في الوقت ذاته؛ لا يُسذّج العلاقة، ويتجاهل أبعاد السلطة والتنافس فيها[2].

وقبل الشّروع في تفصيل شروط التجديد؛ ينبغي التنبيه على أنّ التجديد الحضاري في منطق ابن خلدون يبدأ في أصله بتجديد التصوّرات، وما ينبثق عنها من تصرّفات عملية (الواجبات العملية)، فالمجال في هذا الصّدد واسع، إذ يتناول تجديد معارف الصّلة بين النّظر والعمل، فضلًا عن تجديد النظر في الأصول النقلية التي تشكّل خلفية أيّ فعل حضاري إسلامي. وعلى أساس هذا التجديد التصوري تبنى الشروط الأربعة الآتية، بوصفها آليات تصرّف هذا التجديد في مسالك الاجتماع البشري.

6. شروط التجديد الحضاري عند ابن خلدون :

1.6. الشرط الأول: إعادة بناء التضامن الاجتماعي

يُمكن القول: إنّ الشّرط الأوّل والأساسي لأيّ تجديد حضاري في المنظومة الخلدونية؛ هو إعادة بناء العصبية أو ما يُعادلها في السياق المعاصر، وهو ما يمكن ترجمته بـ«التضامن المدني الفعّال».

فلا قيمة لأيّ إصلاح سياسي أو اقتصادي، إذا لم تكن الجماعة الحاملة له متماسكةً داخلياً، ومُتّحدة حول رؤية مشتركة[3].

وتطبيق هذا الشّرط على السّياق العربي المعاصر يكشف عن مفارقة مؤلمة: فكثيرٌ من مشاريع الإصلاح التي شهدها العالم العربي في العقود الأخيرة، سواء أكانت إصلاحات من أعلى، بمبادرة أنظمة الحكم، أم احتجاجات من أسفل، بمبادرة الحركات الشعبية؛ أخفقت في تحقيق التجديد المنشود؛

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص145–150. ويتناول في هذا الموضع ظاهرة «غلبة المغلوب للغالب»، أي: تقليد الدول المهزومة للدول المنتصرة؛ وهي ظاهرة ذات صلة وثيقة بأزمة الهوية في العالم العربي المعاصر.

(2) Huntington, The Clash of Civilizations, pp. 116–121. Huntington's concept of "torn countries" is an interesting parallel to Ibn Khaldun's description of civilisations that have lost their group solidarity but not yet collapsed.

(3) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص162–168. ويُميّز في هذا الباب بين «الرّئاسة الطّبيعية» القائمة على العصبية و«الملك الحقيقي» القائم على القهر، ويرى أنّ الأولى أرسخ وأبقى.

لأنها غابت عنها هذه العصبية الاجتماعية الحقيقية. وما نسمّيه «الرّبيع العربي» يمكن قراءته خلدونياً بوصفه لحظة تحرّر للطاقة الاجتماعية الكامنة، دون توفّر العصبية المتماسكة اللّازمة لتحويلها إلى بناء[1].

2.6. الشرط الثاني: العدالة الاقتصادية بوصفها أساس العمران

تشغل نظرية ابن خلدون الاقتصادية مكانةً مهمّة في تصوّره للتجديد الحضاري، فهو يُقرّر - بشكل لا لبس فيه- أنّ الظّلم الاقتصادي سواءً أكان في صورة الضرائب الفادحة، أم في صورة استيلاء السّلطة على ثروات الرّعية؛ هو أهمّ عامل واحد في تدمير العمران[2].

يقول ابن خلدون في الفصل الخاصّ بالظّلم: «الظّلم مؤذنٌ بخراب العمران ... ومن يجهل علم العمران؛ يظنّ أنّ كثرة الجباية تزيد في ثروة الدولة، وهو خطأ بيّن؛ لأنّ كثرتها في المدى القصير تُثبّط النّاس، وتُخرّب الأسواق، وتُهجَر الحِرَف في المدى الطّويل». وهذا التحليل يُبشّر باكتشافات الاقتصاد الكلّي الحديثة بقرون[3].

والإسقاط النّهضوي مباشر: لا تجديد حضاري بدون نظام اقتصادي يحمي حافز الإنتاج، ويعترف بحقّ الفرد في ثمار عمله. وهذه الفكرة التي ولدت في سياق فلسفي أخلاقي-إسلامي؛ تتقاطع مع الليبرالية الاقتصادية الحديثة في نقطة محورية، وإن تباينت في أصولها الفلسفية ونتائجها العملية[4].

3.6. الشرط الثالث: التجديد المعرفي (العلم قبل الفعل)

يشترط ابن خلدون لأيّ تجديدٍ حضاريٍّ حقيقيّ أن يسبقه تجديدٌ معرفي؛ إذ لا يمكن أن تُبنى نهضةٌ على أوهام أو تصوّرات مُزيَّفة عن الذّات والآخر والتاريخ. وهذا ما يفسّر إصراره المتكرّر على أنّ

(1) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص260–265. ويُنبّه إلى أنّ الإصلاح الدّيني وحده بدون تجديد اجتماعي؛ لا يُنتج نهضةً دائمة، وهو تنبيه ذو راهنية استثنائية.

(2) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص180–185. ويقرّر ابن خلدون أنّ «الفلاحة والصناعة والتجارة» هي المصادر الطبيعية للثروة، وبدونها لا يقوم عمران.

(3) انظر: ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص195–200. ويُحذّر من «ظلم الرّقاب» أي السخرة الإجبارية، باعتبارها من أشدّ العوامل تدميراً للإنتاج والعمران.

(4) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص215–220. ويُعالج هنا إشكالية «نقل العلوم» من حضارة إلى أخرى، مُبيّناً أنّ استقبال العلوم يستلزم وجود «ملكة علمية» راسخة في المستقبل، وإلّا انقلب التلقّي تقليداً أعمى.

«علم العمران» هو المقدّمة الضّرورية لأيّ سياسة ناجحة؛ لأنّ السّياسي الذي يتصرّف بدون فهم السّنن الاجتماعية؛ يُشبه الطّبيب الذي يُعالج المرضى بدون معرفة التشريح[1].

وهذا الشّرط يحمل نقداً ضمنياً للإصلاحية الدّينية التقليدية التي تكتفي بالتحريض الوعظي على الفضيلة، دون فهم البنى الاجتماعية التي تُشكّل السلوك. فابن خلدون يرى أنّ الوعظ وحده لن يُغيّر سلوك النّاس إذا كانت البنى الاجتماعية والاقتصادية المحيطة بهم تُوجّههم في الاتجاه المعاكس[2].

4.6. الشرط الرابع: القيادة السياسية الواعية

لا يتحوّل التجديد من إمكانية كامنة إلى واقع ملموس، بدون قيادة سياسية ذات وعي تاريخي ووضوح رؤية. والقيادة في المنظومة الخلدونية ليست مجرّد سلطة تنفيذية، بل هي وظيفة تنظيمية للعصبية، وتوجيه لها نحو مشروع حضاري مشترك. وحين تُقيم هذه القيادة نفسها فوق جماعتها بدلاً من أن تكون تعبيراً عنها، فإنّها تُجفّف منابع قوّتها، وتُسرع في انهيارها.

وهذا الشّرط يُفسّر كثيراً من نجاحات الإصلاح وإخفاقاته في التاريخ الإسلامي؛ ويُقدّم لنا أداةً تحليليةً لفهم الفارق بين زعامة ولّدت نهضةً حقيقيةً، وزعامة ادّعت الإصلاح؛ ولم تُفضِ إلّا إلى الاستبداد الحداثي. والمعيار الخلدوني في تمييزهما هو: هل الزعامة تُعبّر عن العصبية الجماعية وتُوجّهها، أم تستهلكها لصالح نزعاتها الخاصّة؟

7. راهنية النموذج الخلدوني وحدوده نحو «خلدونية منقّحة»:

1.7. ما يصمد من الخلدونية أمام أسئلة الرّاهن:

تُبرهن الشّواهد التاريخية والمقارنة الأكاديمية -كلتاهما- على أنّ جوهر النظرية الخلدونية يظلّ صامداً أمام أسئلة الرّاهن في جوانب محورية. فمن ناحية؛ تُثبت أزمات الدول والمجتمعات العربية المعاصرة؛ سواءً في شكل الاستبداد السياسي، أم في شكل الصراعات الأهلية، أم في شكل الدول الفاشلة؛ أنّ آليات الانهيار التي وصفها ابن خلدون تعمل بصورة تُقارب ما رصده[3].

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة: ج2، ص228–235. ويختم ابن خلدون هذا الباب بقوله: إنّ «من يتعلّم العلوم في حضارة منحطّة؛ لا يُجدّدها، بل يُرثّها»، وهي فكرة ذات أبعاد فلسفية عميقة.

(2) راجع: حنفي، حسن، التراث والتجديد: ص95–103. ويرى «حنفي» أنّ ابن خلدون وضع الأساس لما يسمّيه «التجديد من الداخل» بمعنى إعادة قراءة التراث بأدوات معرفية مستوعِبة، لا ناقلة.

(3) راجع: طرابيشي، إشكاليات العقل العربي: ص128–140. ويُبيّن «طرابيشي» أنّ ما يُسمّيه «هانتنغتون» «الصّدام»؛ هو في الواقع صورة من صور «الاحتكاك» الخلدوني الذي يُمكن أن يكون منتجاً، لا تدميرياً.

ومن ناحية ثانية؛ أثبتت حركات التجديد والإصلاح التي حقّقت نجاحاً نسبياً، سواء أكانت ثورات تحرير وطنية، أم حركات إصلاح مدني؛ أنّ قيمة التضامن الاجتماعي، وقيمة القيادة الواعية، وقيمة العدالة الاقتصادية؛ هي المتغيّرات الحاسمة في إنجاح التجديد أو تعثيره، وهي المتغيّرات ذاتها التي تحتلّ قلب المنظومة الخلدونية[1].

ونرى بالإضافة إلى ذلك؛ أنّ النموذج الخلدونيّ قادرٌ على تقديم تشخيص أعمق من التشخيصات الغربية لظاهرة «الدّولة الرّيعية»؛ إذ يُفسّر لنا لماذا يُنتج النفط والغاز في غياب العصبية الاجتماعية الصحيحة انحطاطاً حضاريًّا، لا رخاءً مستداماً، ولماذا تُفضي الثروة المحضة دون فضيلة وتضامن إلى ما وصفه ابن خلدون بـ «التّرف المُهلِك»[2].

2.7. ما يستلزم تجاوزه في الخلدونية:

لا تعني الدعوة إلى توظيف النموذج الخلدوني الاستسلامَ التامّ له دون نقد، فثمّة جوانب حقيقية في هذا النموذج تستوجب مراجعة جدّية، أبرزها ما يلي:

أوّلاً: قصور النموذج في التعامل مع ظاهرة الدولة الوطنية الحديثة، القائمة على المواطنة لا على الرابط الإثني-القبلي، فمفهوم العصبية في صيغته الأصلية مرتبطٌ بالقرابة والنَّسَب، وهو ما لا يصلح بذاته أساساً لبناء دولة حديثة متعدّدة المكوّنات.

ثانيًا: غياب بُعد التجديد الثقافي الإبداعي الداخلي عن النموذج الخلدوني؛ إذ يُؤكّد ابن خلدون -باستمرار- الوظيفة الإنتاجية للضغط الخارجي، والتحدّي البدوي كمحفّز للتجديد، في حين أنّ الأمثلة التاريخية تُثبت إمكانية تجديد حضاري ينبع من داخل الحضارة الراسخة، كتجربة العصر الذّهبي الإسلامي في البيمارستانات، والترجمة، والابتكار الفلسفي.

ثالثًا: إهمال نسبي للدّور الذي تضطلع به الطبقات الوسطى المتعلّمة في عمليات التجديد؛ إذ ابن خلدون يُركّز على أقطاب العصبية (القبائل البدوية، والأمراء السياسيين)، ويُقلّل من الدّور التجديدي للفقهاء والمثقّفين والتّجار. وهذا القصور يمكن استكماله بالإفادة من التحليل الفيبري للدور الاجتماعي للبرجوازية الدّينية والثقافية[3].

---

(1) انظر: العروي، مفهوم التاريخ: ص188–196. ويرى «العروي» أنّ «الخلدونية المنقّحة» تُقدّم إطاراً نظرياً قادراً على استيعاب الحداثة، لا رفضها، ولا الذوبان فيها.

(2) راجع: الجابري، التراث والحداثة: ص263–275. ويختتم «الجابري» بالقول: إنّ مشروع النهضة العربية يبدأ من حيث انتهى ابن خلدون: من إعادة بناء العصبية الجديدة -الوطنية- على أساس المواطنة والعقل والدّين في توازن خلّاق.

(3) انظر: الجابري، فكر ابن خلدون: ص145–158. ويُحلّل «الجابري» كيف أنّ التعريف الخلدوني للعقل بوصفه «حصيلة التجارب» لا ملكة فطرية مجردة؛ يجعله أقرب إلى التجريبية البريطانية منه إلى الديكارتية.

3.7. نحو خلدونية منقّحة: إطار مقترح

ننتهي في هذا القسم إلى اقتراح ما نُسمّيه «الخلدونية المنقّحة»، وهو ليس تعديلاً ترقيعياً للنموذج الأصلي، بل إعادة بناء واعية تحتفظ فيها بالأصالة المفاهيمية الخلدونية، مع فتحها على المستجدّات التحليلية المعاصرة، وتقوم هذه «الخلدونية المنقّحة» على المحاور التالية[1]:

أ. التمييز بين مفهوم «العصبية» الخلدوني بجامعه الأصلي (الحميّة والنّسب) ومفهوم «التضامن المدني الفعّال» (active civic solidarity) بجامعه الحديث (المصالح الدنيوية، والعقد الاجتماعي)، دون افتراض التقابل الاصطلاحي بينهما، ولا كون الثاني بديلاً عن الأوّل؛ فإنّما تُطلَب الإفادة من الوظيفة الجامعة المشتركة، أي: الطاقة الاجتماعية المتماسكة، القادرة على تحريك التاريخ، مع الوعي بأنّ لكلّ مفهومٍ خلفيّته النظرية الخاصّة به.

ب. الإفادة من العوامل الثقافية والإبداعية الداخلية، بوصفها آلياتٍ داعمةٍ لعملية التجديد، لا مصدراً مستقلاً لها؛ ذلك أنّ التجديد الحضاري يبدأ في أصله بإصلاح التصوّرات، وما ينبثق عنها من تصرّفاتٍ عملية، ثمّ تأتي هذه العوامل الثقافية والإبداعية آلياتٍ تُصرِّف هذا الإصلاح في المجالات الاجتماعية والمؤسسية، مع الإفادة من نظرية «توينبي» في «الأقلّيات الخلّاقة» ضمن هذا الإطار الخلدوني المعدَّل.

ج. الاعتراف بإمكانية التجديد الداخلي المتدرّج للدولة القائمة، الرّاسخة أركانُها، لا عبر صدمة انهيارٍ ونشوءٍ جديد فقط، والمقصود بـ«الدّولة الراسخة» -هنا-: الدولة التي اكتمل بناؤها المؤسّسي، واستقرّت شرعيّتها وموقعها في الاجتماع البشري، بحيث تصبح مؤسّسات المجتمع المدني، والإصلاح المؤسسي المنظّم قادرةً -من داخلها- على إعادة إنتاج شروط الحيوية الاجتماعية، دون الحاجة إلى قطيعةٍ عنيفة.

د. استثمار البُعد القيمي لنظرية التجديد الخلدونية بالإفادة ممّا يتقاطع مع قيم المواطنة والعدالة والشفافية في السّياق المعاصر، مع تنبيه منهجي إلى أنّ استحضار هذه القيم لا يُنتج بذاته معياريّةً داخل النموذج الخلدوني، ما لم تُردّ إلى أصولٍ قِيَميّةٍ متّسقةٍ مع رؤيته للاجتماع البشري؛ فليس الهدف استبدال قيم الخشونة والتضامن المُنبثقين من العصبية بقيم المواطنة، بل توسيع أفق قراءة النموذج بما يستوعب أنماط الاجتماع الحديث، دون إسقاطٍ خارجيٍّ يفارق مقتضيات الفكر الخلدوني ذاته.

(1) العروي، مفهوم التاريخ: ص188-196.

8.خاتمة:

خلصت هذه الدراسة بعد التحليل والمقارنة إلى جملةٍ من النتائج يمكن إجمالها على النحو الآتي، مع الإشارة إلى أنّ هذه النتائج تخصّ قضايا معالجة الظاهرة الحضارية بأدوات المنهج الاستقرائي الخلدوني، وأنّ حدود الفكر الخلدوني ينبغي أن تُبحث في القضايا التي تناولها، وفي المنهج الذي اتّبعه، لا في القضايا المستجدّة التي يُستنطَق فيها هذا المنهج استنطاقاً لاحقاً:

أوّلاً: يُقدّم ابن خلدون في «المقدّمة» ما يمكن تسميته بـ «أُفق التجديد الاستقرائي»؛ فهو لا يصف الانحطاط لذاته، بل يُحلّله لاستخلاص شروط تجاوزه، وهذا الموقف المنهجي يُميّزه تمييزاً جذريّاً عمّن يُقرأ في سياقه من المتشائمين والوصفيين، ويُبقي منهجَه صالحاً لاستنطاق ظواهر الاجتماع البشري، ما دامت قابلةً للاستقراء والاستخلاص السّنني.

ثانياً: مفهوم العصبية؛ هو مفهومٌ تجديديٌّ في صميمه، لا مجرّد أداة وصفية للانتماء؛ وهو يُشكّل ركيزةً نظرية صالحة للتوظيف المعاصر، بعد إجراء الترجمة المفاهيمية اللّازمة للسّياق الحديث.

ثالثاً: المقارنة مع «دوركهايم»، و«فيبر»، و«سبنغلر»، و«توينبي»، و«بروديل»، و«ولرستاين»، و«هانتنغتون» تُثبت أنّ ابن خلدون لم يكن موازياً لهؤلاء فحسب، بل سابقاً لهم في محاور جوهرية، ومتجاوِزاً لهم في أبعاد جوهرية، تتعلّق بمركزية الطاقة الأخلاقية، والقيمة الروحية في معادلة التجديد.

رابعاً: شروط التجديد الخلدونية الأربعة: التضامن الاجتماعي، والعدالة الاقتصادية، والتجديد المعرفي، والقيادة الواعية، تُشكّل نموذجًا تحليليًّا متماسكاً، يُفسّر نجاحات الإصلاح وإخفاقاته في التاريخ العربي والإسلامي، بصورة مُقنعة تتجاوز التفسيرات الأحادية الاقتصادية، أو الدّينية، أو السّياسية.

خامساً: النموذج الخلدوني في حدوده التاريخية المحدّدة يستلزم مراجعة ثلاثية:

- نحو استبدال العصبية القبلية بالتضامن المدني.
- ونحو استيعاب التجديد الداخلي كمسار مستقلّ.
- ونحو إدراج دور الطبقات المتعلّمة والمجتمع المدني.

وهذه المراجعة ليست تجاوزاً لابن خلدون، بل اتّساقاً مع منهجه الاستقرائي ذاته.

سادساً: الأهمّ من كلّ ذلك أنّ النّهضة العربية المعاصرة؛ إن أُريد لها أن تكون نهضةً حقيقيةً، لا مجرّد تحديث انتقائي، تستلزم العودة إلى منطق التفكير ذاته الذي أسّس له ابن خلدون: منطق

الفهم الاستقرائي للواقع الاجتماعي، والاشتغال على السنن الكامنة فيه، لا منطق الاستيراد الأعمى للنماذج الجاهزة، أو منطق التوهّم الاسترجاعي لماضٍ مُجمَّل.

وختاماً؛ نُوصي بضرورة إدراج المقدّمة الخلدونية في مناهج الفلسفة والفكر الاجتماعي والسياسي في الجامعات العربية والإسلامية، لا بوصفها نصّاً تراثياً يستوجب الشّرح والتبجيل، بل بوصفه نصّاً نظريّاً فاعلاً، يُقرأ في مواجهة النّصوص الغربية الكبرى في حوار نقدي حقيقي ومتكافئ. وهذا وحده يُحوّل الخلدونية من إرث مُؤرشَف، إلى أداة فكرية حيّة في خدمة التجديد الحضاري المنشود.

ولا يفوتنا في هذا المقام التنبيه على أنّ الأدبيات المتصلة بابن خلدون، وفكره غزيرة الإنتاج، وقد أفرد لها الباحثون الجزائريون -خصوصًا- جهودًا معتبرة، فمن أبرز من كتب عنه من الجزائريين:

الأستاذ عبد المجيد مزيان في دراساته حول النظرية الاقتصادية والاجتماعية عند ابن خلدون.

والأستاذ عبد الله شريّط في قراءاته الفلسفية للفكر الخلدوني.

فضلا عمّا نشر في مجلة الأصالة، التي كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في الجزائر، وفي مجلة الثقافة الجزائرية.

وفي عدد من الدوريات الأكاديمية الجزائرية المتاحة على منصات النشر.

ومن غير الجزائريين تجدر الإشارة إلى:

سالم حميش في كتابه الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ.

ومحمد عابد الجابري في مؤلفاته المتعددة.

وأبي يعرب المرزوقي في تحليلاته المفهومية والنقدية للفكر الخلدوني.

والقيمة المضافة التي تسعى إليها هذه الدراسة إلى جانب هذه الأدبيات، هي:

أ. الجمع بين التحليل الإبستيمولوجي الداخلي للمقدمة، والمقارنة النقدية المنضبطة مع نظريات التاريخ والاجتماع الحديثة.

ب. إعادة النظر في زوايا التوظيف الاصطلاحي الحديثة لمفاهيم ابن خلدون بضبط خلفياتها المرجعية.

ج. تقديم اقتراح منهجي لتطوير قراءة النموذج الخلدوني، بما يخدم أسئلة النهضة المعاصرة، دون إسقاط خارجي، ولا تبخيس لمكوّناته الأصلية.

9.قائمة المصادروالمراجع:

أ. المصادروالمراجع العربية:

1. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق وشرح: عبد الواحد وافي، ط2، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1981م.
2. الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م.
3. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.
4. العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ط3، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005م.
5. الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
6. حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.
7. طرابيشي، جورج، إشكاليات العقل العربي، ط1، بيروت: دار الساقي، 1998م.
8. نصّار، ناصيف، نحو مجتمع جديد: مقدمات نقدية، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1970م.

ب المراجع الأجنبية:

1. *Braudel, Fernand, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols., trans. S. Reynolds, London: Collins, 1972.*
2. *Braudel, Fernand, On History, trans. S. Matthews, Chicago: University of Chicago Press, 1980.*
3. *Durkheim, Émile, The Division of Labor in Society, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1984.*
4. *Durkheim, Émile, The Rules of Sociological Method, trans. W. D. Halls, New York: Free Press, 1982.*
5. *Foucault, Michel, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, New York: Vintage Books, 1970.*
6. *Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996.*

7. *Spengler, Oswald, The Decline of the West, 2 vols., trans. C. F. Atkinson, New York: Knopf, 1926–1928.*
8. *Toynbee, Arnold J., A Study of History, 12 vols., Oxford: Oxford University Press, 1934–1961.*
9. *Wallerstein, Immanuel, The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York: Academic Press, 1974.*
10. *Wallerstein, Immanuel, World-Systems Analysis: An Introduction, Durham: Duke University Press, 2004.*
11. *Weber, Max, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, 2 vols., eds. G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978.*
12. *Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. T. Parsons, London: Routledge, 1992.*
13. *Gellner, Ernest, Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.*
14. *Laroui, Abdallah, The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?, trans. D. Cammell, Berkeley: University of California Press, 1976.*