

القدس في مؤلفات ابن خلدون: المعلومة والمنهجية

مقدمة:

ما زال السؤال: «لماذا حظي ابن خلدون دون غيره من علماء الأمة ومفكريها بكل هذا الاحتفال وكل ذلك الاهتمام؟» ماثلاً لم تتم الإجابة الشافية عليه، فلا تكاد تمرّ سنة دون مؤتمر يكون هو محوره وبؤرة البحث فيه، ولا تكاد جامعة، عربية أو أجنبية لم تعقد مؤتمراً باسمه أو تفكّر في ذلك، وكل الإجابات التي وُضعت على السؤال آف الذكر كانت مغلفة بهالات المديح والتبجيل وتعداد المناقب والإنجازات.

إن العقلية التي جعلت من أبي ذرّ الغفاري أول اشتراكي، أو حتى شيوعي، في الإسلام، هي ذات العقلية التي جعلت من عمر بن الخطاب أول ديمقراطي في الإسلام، وجعلت منه المؤسس الأول لحزمة الإنجازات الهامة في التاريخ الإسلامي المبكر، وهي ذات العقلية التي جعلت من عليّ بن أبي طالب «الوليّ والوصيّ والمعصوم»، بينما جعلت من «الجبّ والطاغوت» الواردة في القرآن تسميات لأبي بكر وعمر، هي ذات العقلية التي جعلت من ابن خلدون، مؤسس علم الاجتماع ومؤسس فلسفة التاريخ، قراءة وكتابة وإنتاجاً، بل وصاحب نظريات في الاقتصاد والإدارة وغيرهما، بل ومن باب الشمولية الوصفية الاستباقية صار ابن خلدون «علامة الشرق والغرب» دون منازع، وهو المصطلح الذي تمّ نحتّه في ظروف التنافس بين المشاركة والمغاربة فترة المخطط الاستعماري ذي التوجهات الهادفة لتمزيق الوطن العربي مشرقاً ومغرباً، وهو ما تشير إليه عديد الأبحاث التي نشرت في فترات متفاوتة، وقد أوضح د. جابر عصفور في ردّه على الجابري ذلك بقوله: إن محاولة الجابري في كتابه بنية الفكر العربي، للبحث في خصوصية مغربية تشير إلى إقليمية جديدة ذات نمط ثنائي للعلاقة بين المغاربة والمشاركة (عصفور. ص 17)، وهو ما أشار إليه د، محمود اسماعيل بأنه «نزعة شوفينية متعصبة أدت إلى ظهور نزعة شوفينية مماثلة عن المغاربة تمحورت حول مفهوم القطيعة الإيستمولوجية بين المشرق والمغرب (اسماعيل. تاريخ. ص 40). لقد ارتفعت أسهم ابن خلدون في موجات الفكر العربي المعاصر لدرجة تصعب على الفهم، حتى ليقول مفكّر: «ليست المقدمة من وجهة نظرنا بمقدمة لكتاب العبر، أو مدخلاً لتصحيح التاريخ وكتابه بقدر ما هي مقدمة لمرحلة جديدة في الحضارة والفكر والعلم» (المأمي ص 10)، وقول مفكّر آخر: «لقد تنبّه الكثير من الباحثين وخاصة في الغرب إلى أن مقدمة ابن خلدون قد تضمنت «فلسفة للتاريخ»، وهذا برر إعلانهم عن ابن خلدون أنه يُعدّ المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ، أو بعبارة أخرى رائد ومؤسس هذا النوع من الدراسات» (محل. ص 142)

لقد حظي الرجل بما لم يحظ به عالم قبله، ولم يحظ به عالم بعده فيما نعلم حتى اليوم، حتى أن مفكراً بحجم محمد عابد الجابري قال قبل خمسة وثلاثين عاماً، وهو يعدّ لبحث عن ابن خلدون: ابن خلدون موضوع مُعاد مبتذل، إن مقدمة ابن خلدون قُتلت بحثاً ودرساً، فكم من أطروحة قدّمت في هذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية وكم من كتاب ظهر هنا وهناك ليقدم للقارئ العربي وغير العربي فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

والتاريخية، علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التي تظهر بين حين وآخر، في المجلات المختصة وغير المختصة، في الحوليات والجرائد، إلى درجة أن الباحث اليوم قد لا يتمكن مهما أوتي من صبر وأناة وسعة اطلاع من استقصاء كل ما كُتِب ونشر حول ابن خلدون، بله أن يقدم في الموضوع جديداً. . . فماذا عساني أضيف إلى هذه الدراسات الخلدونية الكثير المتنوعة (الجابري . ص 3)، لقد بلغ الاحتفاء بالرجل وإعلاء قدره مرحلة رآه فيها نبيل خلدون قريسة: «وسيطاً فاعلاً وإيجابياً ومتين الخطاب، حيث كان يمثل المحافظ، أو الضامن للتوازنات المعرفية والثقافية في ظل الصراعات السياسية والسوسيو-ثقافية المختلفة» (قريسة . ص 38-39)، ورأى محمد جابر الأنصاري: «أن ابن خلدون أكثر من ذكرى . . إنه مستقبل ويجب أن يبقى معنا لعقود مقبلة لبنني من جديد على إبداعه في المشروع النهضوي المعرفي المنتظر» (الأنصاري . ص 15) وهو يرى أن «مقدمة ابن خلدون» يجب أن تبقى لا كمجرد مقدمة في التاريخ «وإنما مقدمة لا غنى عنه لتأسيس وعي عربي جديد قادر على التفاعل مع العالم بموضوعية فاعلة» (الأنصاري . ص 29) ويرى أيضاً «أن مقدمته تمثل كتاباً لمحو أميتنا التاريخية والحضارية» (ص . 47)، بل يصل الأمر به إعلان ندائه: «حان أوان الرحيل من نقائص جرير والفرزدق إلى مقدمة ابن خلدون» (الأنصاري 48)، إنه يرى أن ابن خلدون «كان أحد أعمدة الفكر في الإسلام، وقمة من قمم الثقافة العربية ومجدداً من أمجادها التي تتباهى بها الانسانية جمعاء . . . لقد كانت «المقدمة» التي خلفها ابن خلدون حدثاً فذاً لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده، بل في تاريخ التراث الإنساني كله» (الأنصاري . ص 7)، وبمقاربات بعيدة يرى البعض أن هناك «تماثلات بين ماركس وابن خلدون جعلت بعض المؤلفين الأوروبيين يستنتجون منها علاقة تتأبع، وإن جهود «لاكوست» و«غارودي» و«لابيكا» أدت إلى تقديم ابن خلدون كأنه رائد الماركسية، وكذلك برهنت على أن الماركسية لم تكن غريبة عن العالم العربي طالما أن أحد أكبر مفكريه هو من بين أسلافها» (جغلول . ص 14-15)

في الجانب الآخر، وقفت نخبة قليلة من المفكرين لا تتفق مع تلك الأثرية المحفلة بابن خلدون، حول أهمية الرجل وقيمه العلمية والمدى الاحتفالي الذي أعطي له، دون أن تنكر فضله وأهميته ولكن بعد وضعه في سياقه التاريخي، والمستوى المعرفي الذي كان سائداً آنذاك، وفي مقدمة هؤلاء د. طه حسين في أطروحته للدكتوراه في السوربون التي كانت فيها ابن خلدون من مختلف تجلياته المعرفية، وكذلك عبد الرحمن بدوي ومحمد عبد الله عنان ود. محمود اسماعيل، الذي ذهب إلى تسمية كتابه: نهاية أسطورة ويعني به ابن خلدون. (اسماعيل . ص 5)، بينما رأى البعض أن ابن خلدون كان «يتصرف كقائد مأجور أكثر مما كان رجلاً سياسياً» (جغلول . ص 20)

ويربط بعض المفكرين بين إعادة «نُبش» ابن خلدون والهجمة الاستعمارية على الشرق: «هل يعود للصدفة كون ابن خلدون نُبش من طرف الغرب في ومضات خافقة لقرن جديد، بينما المغامرة الكولونيالية تحقق انتصارها؟ وعلى مستوى المعرفة تمّ قلب صفحة لاستقبال جميع العلوم الانسانية الجديدة؟» (الشداوي . ص 9) «إن عمل ابن خلدون المكتشف والمفحوص المجزأ إلى مقاطع عرف في القرن التاسع عشر مرحلة أولى من الاستقلال المباشر

والمرتبط شديد الارتباط وبوضوح بالعملية الكولونيالية إلى المدى الذي يفرض التأكيد على ذلك» (الشداي . ص 11)، كما نرى ذلك لدى عبد القادر جغلول الذي رأى أن «ترجمة مؤلف ابن خلدون تتطابق مع استعمار الجزائر وتستعمل كأداة لتبرير الهيمنة الاستعمارية . إن مترجم «المقدمة» و«تاريخ البربر» البارون دوسلان هو أيضاً المترجم الرئيسي لكتاب «جيش إفريقيا» (جغلول . ص 12) ، وهو ما يؤكد على أواميل حيث يجري المستعمر (بكسر الميم) دراسات مكثفة على البلد المستعمر (بفتح الميم) وأهله وجغرافيته وتاريخه قبل الإقدام على المغامرة العسكرية . (أواميل . 104 - 106)

لقد بُحث الرجل حتى قُتلت كتاباته بحثاً ودراسة وتفكيكاً، فما تكاد تجد كلمة من كلماته في كتاب من كتبه إلا وقف عندها مفكر ما، ودار حولها وطاف بها طواف الحاج بالبيت العتيق، بل أكثر، وما من فكرة ظهرت في مؤلفاته إلا تعاور عليها باحثون كثر، يحللون ويدرسون ويناقشون حتى ليظن القارئ أن العالم المعرفي قبل ابن خلدون كان عطلاً من المعرفة، سادراً في غياهب الجهل ناسياً قدراته العقلية وإمكاناته البحثية حتى وصل الرجل، ورغم أن هذه المقولة هي من مقولات ابن خلدون نفسه في مجال التاريخ حين أعلن أنه اجترح ما لم يجترحه الآخرون من قبل، وجاء بما لم تستطعه الأوائل ممن سبقوه في ذات المضمار . . رغم «أن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال» حسب تعبيره (المقدمة . ص 12). لقد أعلن قوله في بحثه في التاريخ: «أنشأت في التاريخ كتاباً، وأبديت فيه لأولية الدول العمران عللاً وأسباباً . . فهذبت مناحيه وتهذبتاً، وقربته لأذهان العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً . . . ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحوال في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة، وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال ومتقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جملة وأوضحت براهينه وعلله . .» (المقدمة . 16-17) وبذا يبرر للذين يكتبون عنه اليوم ما يكتبون، ويحتفلون به كل هذا الاحتفال .

لسنا معنيين في هذا البحث بتفاصيل ما قيل عن ابن خلدون، أو كتب حوله، وهو في مجمله مديح من المديح، واحتفاء من الاحتفاء، لأننا لا علاقة لنا بعلم «المناقب والمثالب» الذي ساد الأمة، وما زال يسود فيها حسب درجة الحب والبغض بين الناس، وإنما هدفنا بالدرجة الأولى إلقاء الضوء على جزئية في مؤلفاته تتعلق بتاريخ مدينة القدس، وما كتب فيها .

إن ما دفعنا للبحث في هذه الجزئية هو ما ذكره ابن خلدون من شروط صارمة في كتابته للتاريخ، والروايات التي وضعها تحت مشروط النقد والتحليل في تاريخه ما أشعرنا أننا سنجد لديه في هذه الجزئية ما لم نجد عند غيره، وسنلاقي من نصوصه ما يشرح الصدر، ويضع يدنا على جرح المدينة في تاريخها المغيب المستلب، فقد عانى القارئ لتاريخ القدس والباحث فيه الكثير من الحيرة والارتباك وهو يحاول وضع اليد على حقيقة هذا التاريخ، ومدى الصدق في رواياته المتناقضة المتعددة .

لقد عانت القدس عبر تاريخها السياسي والاجتماعي والحضاري من تهيمش واضح من قبل الدول الإسلامية التي حكمتها، إذ لا يذكر لنا التاريخ اسم دولة اعتبرت القدس عاصمة لها منذ العصر النبوي الذي اختار يثرب عاصمة، وحتى يومنا هذا باستثناء فترة الاحتلال الصليبي التي أصبحت فيها القدس مملكة مستقلة، وفترة الاحتلال الصهيوني الحالية التي تحاول فيها حكومة «إسرائيل» جعل القدس عاصمة لليهود ودولتهم، ويبدلون الكثير لإثبات وجودهم التاريخي في المدينة، وهو ما لم يتمكن أحدٌ من آثاريهم والآثاريين الغربيين من أروبيين وأمريكيين والمتعاونين معهم من إثباته ولو بحجر واحد صغير، وكأن الاحتلال هو ما يمنح المدينة المقدسة قيمتها، وليست قيمتها هي التي تفرض على أبنائها ما يشعرونهم بواجبهم تجاهها.

مشكلة الدراسة:

تواجه الباحث في هذه الدراسة مشكلتان، ولكل مشكلة فرضيتها المتعلقة بها، وسنذكر المشكلتين ونقف عند فرضية المشكلة الثانية بشك خاص لأنها الألتصق بموضوعنا هنا.

المشكلة الأولى: تتلخص في أنه بالرغم من الأهمية الدينية الروحية التي أسبغها الإسلام على المدينة باعتبارها أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، ومنطلق رحلة المعراج السماوية حسب الروايات المنتشرة، إلا أنها لم تحظ من قبل الدول الإسلامية والمؤرخين المسلمين بما يليق بتلك الأهمية، فاعتمد المؤرخون الرواية التوراتية كمرجع رئيس في قراءة تاريخ المدينة وكتابته وإنتاجه مدعومة بسجلّ ضخم من «الإسرائيليات» وشروحاتها ما تمتلئ به كتب القدماء والمحدثين على اختلاف توجهاتهم ومذاهبهم، مضافاً إليها تلك الأحاديث المنسوبة للنبي والمأثورات التي تلقاها الناس وهي بمجموعها من مفاعيل الرواية التوراتية وارتداداتها التاريخية، ولا تحظى بالتوثيق والاحترام لما فيها من مغالطات وافترادات على تاريخ المدينة، ولم يتمّ تنقيح تلك الروايات ولا التحقق من موثوقيتها التاريخية، فامتألت كتب التاريخ الإسلامي المتعلقة بالقدس بالتلفيق التي تدفع المدينة نحو تاريخ يجعل منها عاصمة لليهود.

الفرضية هنا أن هذا الإهمال أو الإقصاء للمدينة مرتبط بالأهمية السياسية والاقتصادية للمدن الأخرى والتي كانت مركز الثقل السياسي لكل كيان أو دولة، فيثرب (المدينة) كانت المركز السياسي والاقتصادي لفترة النبوة، فأصبحت العاصمة علماً بأن مكة أكثر منها أهمية وقداًسة، ولم تصبح مكة عاصمة إلا في فترة ابن الزبير الذي وجد نفسه محصوراً فيها، فالعامل الديني القداسي لم يقدم مكة على يثرب فترة النبوة، وقدمها موقعها السياسي فترة ابن الزبير، وهو ينسحب على القدس كذلك، وقل مثل هذا في الكوفة التي جعلها علي بن أبي طالب عاصمته لأن مؤيديه كانوا فيها فصارت مركز الثقل السياسي، وكذلك دمشق مدينة التجار الأمويين التي أصبحت عاصمة ملكهم، وقل مثل ذلك في بغداد التي بناها العباسيون لتكون عاصمة لهم يجمعون فيها جنودهم وأعوانهم وأمورهم ومنها يحكمون البلاد والعباد، وينطبق الأمر على بقية الكيانات السياسية التي توزعت البلاد الإسلامية واستفرد كل كيان بمنطقة، ولم يخطر ببال أحد من هؤلاء السلاطين الذين وقعت القدس بحوزتهم أن

يجعلها عاصمة لكيانه السياسي ، ويبدو لنا أن قداسة القدس لم تكن تكفي لاعتمادها عاصمة إلا عند الصليبيين المحتلين لها في القرن التاسع الميلادي ، والمدقق في تاريخ القدس يجد أن الاهتمام بها كان ينصبّ في الفترات التي وقعت فيها المدينة في خطر داهم ، كما حدث في الفترة الصليبية أما قبل ذلك أو بعد ذلك فالنسيان هو نصيب القدس ومنهج التعامل معها .

إن تاريخ المكان بعد الإسلام يقدّم لنا مشهداً تاريخياً متناقض الجوانب لعلاقة الحكام المسلمين على مدى التاريخ بالشواهد الإسلامية الدينية ، ورغبتهم في إضفاء صبغة احترام على نظامهم ، وكيفية تعبيرهم عن تلك الرغبة وصياغتهم المتعددة لطبيعة العلاقة بينهم وبين المكان ، والتي تجسّدت في معظمها برغبتهم في إضفاء الشرعية على أنظمتهم وسلطاتهم من خلال اهتمامهم به ، فقد كان خطباء المسجد وعلماؤه يقفون موقف التأييد والولاء لكل خليفة أو سلطان أو حاكم يبدي اهتماماً بالمسجد الأقصى وغيره من الشواهد والخواضر الإسلامية ، ويبدو هذا واضحاً في كتابات مؤرخي وعلماء وكتّاب وشعراء أي فترة يتمّ فيها الاهتمام بالمسجد الأقصى وغيره ، كما تلاحظ زيادة ملحوظة في عدد الكتب والدراسات التي تصدر في فترة تعرّض المكان لخطر داهم ، كما هو الحال إبّان الحملات الصليبية والمغولية والمرحلة الراهنة من الاحتلال الصهيوني ، وقد بلغ الأمر ذروته في فترة الاحتلال الصليبي إذ فطن علماء الإسلام لقيمة القدس وأهميتها فامتأّت دكاكين الورّاقين ومتاجر النساخين بكتابات في فضائل القدس وأهميتها (السيوطي . ص ٢١) .

المشكلة الثانية : تتلخص في أنه بالرغم من قيام ابن خلدون بإعادة قراءة التاريخ الإسلامي العام ، ومن ثم كتابته من منظور توخّى فيه صاحبه التدقيق والتحقيق معتمداً اشتراطات وضعها هو بنفسه لتدلّه على الروايات المتحققة وتستبعد كل ما لا تنطبق عليه شروط التحقق والموثوقية ، إلا أن ما يتعلق بتاريخ القدس في مؤلفات ابن خلدون لم تخرج عمّا تناقله الرواة من رواية التوراة وما ورد فيها من أكاذيب وتلفيقات وضعت لتحقيق هدف يهودي لامتلاك المدينة بكل ما ضيها وحاضرها ومستقبلها ، وبالتالي لم نرَ من ابن خلدون التزاماً باشتراطاته بل لم يحاكم تلك الروايات بالمنطق الذي حاول ممارسته في المقدمة حول بعض ما اعتبره غير منطقي ولا معقول من أخبار كثيرة .

الفرضية هنا تُعتبر امتداداً للفرضية السابقة في المشكلة الأولى ، وهي تتلخص في أن الإهمال الذي عانت منه القدس كان ينسحب على البنية الفوقية في المدينة ، بما في ذلك الكتابة عنها ودراسة تاريخها وأهميتها والذي كان يتكشف عندما تقع المدينة تحت خطر داهم ، فينبري المؤرخون والشعراء والمفكرون في البلاد الإسلامية للكتابة عنها وتحفيز الأمة للدفاع عنها وهو ما رأيناه في الفترتين الصليبية والصهيونية ، إذ أنبرى العديد من الكتّاب والمؤرخين والشعراء والأدباء للكتابة عنها استنقاداً لها من بين برائن الأعداء . وهو ما تنبّه إليه أحمد رمضان في تحقيقه لكتاب السيوطي : إتحاف الأخصا . وبالتالي فالكتّاب والمؤرخون والشعراء هم مجيبو صدى الرغبات للسياسة الذين يستكتبونهم لتحقيق مآربهم مستفيدين من الشعور الديني العام لدى الناس ومستغليّنه أبلغ استغلال جاعلين من أولئك الكتبة أدواتهم في ذلك . ولم يكن ابن خلدون بمنأى عن هذا الأمر ، لذا جاء حديثه فيما يتعلق

بالقدس ترداداً للرواية التوراتية وتداعياتها في الوعي الشعبي الإسلامي، ويمتلئ القرى المعاصر رعباً وهو يقرأ ما كتبه هؤلاء في روايتهم حتى ليرى القدس جزءاً حقيقياً من أرض الميعاد الموهومة في الذهنية الكولونيالية الصهيونية، وأن الوجود العربي ويليه الوجود الإسلامي هو الوجود الطارئ والذي من المفترض تغييره.

اشتراطات ابن خلدون لكتابة التاريخ:

يرى ابن خلدون، كما أسلفنا، أنه اجترح طريقة في قراءة التاريخ يقدم لنا من خلالها كتابة جديدة لهذا التاريخ تستوفيه موضوعية وموثوقية، حيث سيستبعد الإسناد كطريقة معتمدة لدى الباحثين، باعتبار الإسناد ثقة بالناقل فقط، ويناقد الأحداث بناء على ماضيها حسب أصول العادة وطباع العمران مبتعداً عن التشيعات والمذاهب التي تزور التاريخ، وهو ليس مضطراً للتقرب لأولي الشأن وأصحاب التجلة والمراتب، فيكتب لهم ما يعجبهم، وهكذا يتجنب أخطاء الآخرين في الكتابة ويقدم لنا التاريخ على طبق من موثوقية موضوعية علمية لم يسبقه إليها أحد.

لم يطلب أحد من ابن خلدون أن ينبش الآثار ويقيم أدلته على ما فيها من معلومات كما يفعل علماء اليوم، ولكنه لم يكلف ذهنه العمل للتحقق من صحة تلك الأخبار لا بتحقيق في السند كما يفعل الرواة المحققون، ولا بالنظر في المتن كما اشترط بنفسه على نفسه. ولنستمع إليه يملي علينا اشتراطاته (التأكيد من الباحث):

«ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات والآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً، الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب،

ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.

ومن الأسباب المقتضية لذلك أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطباع الأحوال في العمران، فإن كل

حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصّصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض . (هو ما يسميه بالأخبار المستحيلة، أي التي لا يقبل بها عقل) (المقدمة . ص 57-58).

إن استيفاء شروط ابن خلدون في رفض الروايات يصل بنا إذا دفعنا الأمر لنهايته إلى رفض كل ما كتب سابقاً من كتب التاريخ إذ لا يخلو أي تاريخ مكتوب سابقاً أو حتى لاحقاً من نقص في الحيادية الموضوعية، لأن «كل إنتاج تاريخي إنما يصنع من أجل نخبة» (أومليل . الخطاب . ص 29)

ويشرح ابن خلدون بثقة المتمكن كيف توصل إلى رؤيته بالبحث والغوص، وكيف كان «مكتشفاً» أول لهذا العلم، مع اعترافه بأنه «ربما» كتب السابقون مثل هذا الأمر لكنه هو شخصياً لم يطلع على ما كتبه، فاعتبر نفسه صاحب السبق :

«وكان هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري، والاجتماع الانساني، وهو مسائل، وهي بيان ما يلحق من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذه الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية . . وكأنه علمٌ مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام من منحاه لأحد من الخليفة . ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنّ بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الانساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل . فأين علوم الفرس التي أمر عمر بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهو يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها .» (المقدمة . ص 58-59)،

هذا رغم اعتراف ابن خلدون بأن هناك مصادر عبرت جسر معرفته في بعض الفصول مع إنكاره للأخذ من هذه المصادر :

«وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملوك وأعطيته حقه من التصفّح والتفهّم عثرت على تفسير هذه الكلمات (كلمات أرسطو التي نقلها ابن خلدون عن الموبدان وأنو شروان) وتفصيل إجمالها مستوفى بيّناً بأو عب بيان وأوضح دليل وبرهان، وقد أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان . ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا من بكره وجّهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع نظائره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء» (المقدمة . ص 61)، وهذا التوجّه وتلك الاشتراطات الصارمة هو ما حدا بباحث متمكن إلى اعتبار المنهج هنا

علمياً موضوعياً، بل وتسميته باسم صاحبه «المنهج الخلدوني»، نظراً لأخذه بالسببية التاريخية من خلال إنتاج إطار «للمفهوم العلمي للتاريخ» الذي لا يرى في «السبب» حدثاً، لأنه علاقة اجتماعية محددة بها تتولد الأحداث فتخرج إلى ظاهر الواقع مرئية غير مترابطة . . . لذا لا بدّ من استخراجها بأدوات معيّنة قادرة على تملكها المعرفي . والأدوات هذه لا يجدها المؤرخ جاهزة في حقل التجربة المباشرة، بل عليه أن ينتجها مفاهيم نظرية ليستخرج بها، في عملية الإنتاج المعرفي ما هو خفي في الواقع الاجتماعي من علاقات لا يقوم الواقع إلا بها ولا يتحرك إلا بتحركها.» (عامل . ص 16-17) بل ويرى أن ابن خلدون في قراءته للتاريخ يطمح في أن يتمكن القارئ من معرفة الأحداث المستقبلية إذا اعتمد اشتراطاته لقراءة التاريخ «فالطموح العلمي لابن خلدون لا يقتصر، إذن، على تفسير الأحوال العمرانية في الماضي والحاضر، بل يتعدى ذلك إلى تفسير ما سيأتي في المستقبل من أحوال أيضاً، إنه الطموح الذي تتضمنه كل نظرية علمية من حيث هي بالذات نظرية علمية، لها طابع كوني . فكونية النظرية ملازمة لعلميتها» (عامل . ص 18).

إن مثل هذه العبارات الكبيرة المعاني والدلالات لتعطي ابن خلدون ما لم يطمح هو فيه، فكل ما قاله عن «اكتشافه» أنه كان بالنسبة لعلم التاريخ والاجتماع «بكره وجهينة خبره»، وجعل من نفسه الحكم العدل في قراءة التاريخ وكتابته بطريقة لا غلط فيها، وأما إن كان هناك شيء «فاته» واشتبّه بأمور غيره، فيمكن للتابعين تصحيح ذلك مع احتفاظه هو بالفضل بالأسبقية .

أساليب ابن خلدون في رفض الأخبار:

قدّم ابن خلدون نماذج للأخبار التي رفضها وأعلن أنها ليست صحيحة ويجب أن لا يعتدّ بها، وذكر الأسباب الموجبة لذلك .

النموذج الأول: رفض رواية المسعودي وكثير من المؤرخين عن عدد بني إسرائيل وهي الرواية التي تنصّ على أن موسى أحصاهم في التيه، وبعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون . يرى ابن خلدون أن المؤرخين ذهلوا «عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش . . . خصوصاً بعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق مساحة الأرض عنها وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد، فكيف يقتتل هذا الفريقان؟ أو تكون غلبة أحد الصفيين، وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (المقدمة . ص 22) (التأكيد من الباحث)، ويرى أن هذا العدد سيجعل من مملكة إسرائيل أكبر مما كانت عليه، وهي لم تزد عن «الأردن وفلسطين من الشام وبلاد يثرب وخيبر من الحجاز على ما هو المعروف» (المقدمة . ص 23) (التأكيد من الباحث). كما يؤكد أن النسل بين التعداد الأول لبني إسرائيل وهم «إسرائيل» أي يعقوب وبنيه وموسى ومن معه لا يمكنه الوصول إلى هذا العدد، لأن عدد السنوات بينهم لا يزيد عن مائتين وعشرين سنة على ما ذكره المسعودي وأكدّه ابن خلدون وهي مدّة لا تكفي لإنجاب عدد كهذا، ويشير إلى أنه ورد في «الإسرائيليات» أن جنود سليمان كانوا اثني عشر

ألفاً ومنها خيوله التي كانت ألفاً وأربعمائة» (المقدمة . ص 24). وبالتالي فإن كافة الناس يميلون إلى الإيغال في العدد وتجاوز حدود العوائد ومطامع وساوس الإغراب لذا يحاسبون أنفسهم على خطأ ولا يطالبونها في الرواية بتوسط ولا عدالة ولا يرجعونها إلى بحث وتفتيش (المقدمة . ص 25).

لقد كان رفض ابن خلدون للأخبار تلك بناء على معطى جغرافيّ أولاً نظراً لعدم اتساع الأرض ، مع أنه يوسّع مدى دولة بني إسرائيل حتى لتشمل مساحة من الأرض تتسع اليوم لأكثر من خمسين مليون نسمة وهي مساحة تشمل الأردن وفلسطين ويثرب وخيبر، ولم يقل أحد من المؤرخين بأن إسرائيل مَلَكَتْها حتى وهي في أعلى مراحل قوتها، أما عدم منطقية العدد بناء على قدرات الإنجاب ثانياً، فهو ما لا يختلف معه فيه أحد، لكنه لم يفكر بصحة وموثوقية تلك الروايات من مصادر أخرى، بل لم يقدّم بتحليل بقية تفاصيل الأخبار وقياسها بناء على مثل هذا الأسلوب المنطقي، فكيف أثبت أن بني إسرائيل كانوا في مصر أو فلسطين أصلاً سوى من الروايات اليهودية ومصادرها التي تقوم على نظرية «أرض الميعاد» التوراتية؟ وكيف لم يقدّم بالنظر المعمق في الآيات القرآنية التي تتحدث عن بني إسرائيل، ولا تقدّم أية معلومة لوجودهم في البلاد، بذكر الاسم الحقيقي للبلاد، فلم يذكر اسم «فلسطين» في القرآن ولا اسم «مصر» كذلك، لأن الأرض التي بارك الله فيها وحولها حسب النصّ القرآني لا تنطبق توصيفاتها إلا على مكة والبيت العتيق فقط (ابن قرناس . أحسن القصص . ص 186-187)، وكيف لم يفكر في كيفية هروب بني إسرائيل من «مصر» المزعومة دون أن يتمكن فرعون من اللحاق بهم رغم أن المسافة بين عاصمة القطر المصري والبحر الذي عبّره تزيد عن خمسمائة كيلومتر، وكان بنو إسرائيل مشاة بنسائهم وأطفالهم بينما كان جنود فرعون على خيلهم، جنوداً مسرعين لتنفيذ أوامر فرعونهم؟ ولا نريد طرح المزيد من الأسئلة لأن تفاصيل ما ورد في القرآن ينفي كلياً وجود بني إسرائيل في فلسطين أو مصر المعروفتين حالياً (الربيعي . فلسطين . ص 22).

ونقف قليلاً أمام مقولة ابن خلدون بأن الماضي يشبه بالحاضر شبه الماء بالماء، وهي مقولة مثالية لا تعترف بالتغيّرات التي تطرأ على البشرية، والتي أقرّها بان خلدون في حديثه عن طبائع العمران، وهي الطبائع التي تقوم على التغيّر لا على الثبات، فهل ينفي الرجل ما قامت عليه نظريته بكاملها؟. إنها مقولة تلغي العلم والتاريخ معاً، ويبدو أن ابن خلدون أطلقها على عواهنها دون تحقيق أو تمحيص .

النموذج الثاني: رفضه لأخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، من حيث غزوهم لإفريقيا وبلاد البربر في المغرب، وإن إفريقيش، وهو من مجايلي النبي موسى أو قبله بقليل حسب قوله، وأنه الذي سمّاهم بالبربر نظراً للغتهم التي سمعهم «ببربرون» بها وأنه الذي أعطى إفريقيا اسمها اشتقاقاً من اسمه، وأنه ينفي نسب كتامة إلى حمير . وذكر أن ذا الأذعار وهو الملك الذي سبق إفريقيش وكان من مجايلي سليمان النبي الملك كان كذلك يغزو المغرب وكذلك فعل ابنه ياسر الذي بلغ وادي الرمل من بلاد المغرب ولم يجد فيها مسلماً لكثرة الرمل، ويرفض رواية المؤرخين قبله ويعتبرها «عريقة في الوهم والغلط وأشبهه بأحاديث القصاصين الموضوع» (المقدمة . ص 26-27) وسبب الرفض هو أن اليمن، مقرّ التبابعة، محاط بالبحر من كل الجهات عدا منطقة السويس بين

البحرين الأحمر والمتوسط ، وهذا يمنعهم من الوصول إلى هناك لأن المرور من هناك يقتضي احتلال تلك البلاد ، وهذا ممتنع لأن العمالة كانوا في تلك البلاد ، وكان كنعان بالشام والقبط بمصر وبعد ذلك خضعت الشام لليهود ومَلَكَ العمالة مصر ولم يذكر المؤرخون أن تبابعة اليمن ملكوا تلك البلاد ، لذا فلا يعقل أن يذهب أفريقيش وذو الأذعار وغيرهما إلى المغرب ، كما أن بعد الشَّقَّة وقلة الأزودة والعلوفة تجعلهم إذا أرادوا فتح تلك البلاد بحاجة لاقتلاع الزرع والنعم ، وانتهاب البلاد ، ومع ذلك لا يكفي ، وهم لا يستطيعون حمل الأزودة من بلادهم لأنه لن يبقى لديهم رواحل للجنود ولا يعقل عنده أن يمروا بتلك البلاد من غير أن يهيجوا حكامها وأهلها ، لذا يعتبر تلك الأخبار «واهية موضوعة» (المقدمة . ص 27) ، ونحن لا نختلف مع ابن خلدون في أن هذه القصص واهية وأساطير أقحمت على التاريخ لأسباب عديدة ليست هي أسباب ابن خلدون بالتأكيد ، ولكن حوارهم مع هذه الروايات ليس منطقياً بما يكفي لنفيها . فوادي الرمل الذي ينفي وجوده ليس بالضرورة أن يكون قد حافظ على ذات الاسم طوال كل تلك القرون ، إضافة إلى أن الصحراء هي وادي الرمل دون أن يطلق عليها الاسم ذاته ، أما أن الأزودة لا تكفي والرواحل لا تنفي بالغرض ، وما إلى ذلك فليست بالأسباب التي تجعل من الخبر واهياً وموضوعاً ، وهي ليست ، أصلاً ، من اشتراطاته في نفي الأخبار . إن ما ذكره ابن خلدون ليس سوى تنفيذ معلومات ممكنة ، لأن العلوفة والأزودة وما إلى ذلك يمكن معالجة نقصها بطرق يجترحها القادة آنذاك ، ويبدو أنه لم يكن يعرف عن العلاقات بين اليمن والحبشة وإمكانية العبور من هذه لتلك ، حيث يتمّ الدخول عبر مضيق عدن وليس بالضرورة عن طريق السويس البري كما قال ، بأن الفتوحات الإسلامية أنجزت في سنوات معدودة ما يحتاج إلى عقود طويلة لإنجازه . هل مصطلح «خارق للعادة» أو المؤلف ، الذي فسّر به هذه الأحداث ، بقادر على تفسير ذلك ، وهل طبائع العمران حسب رأيه تسمح بذلك ؟ .

النموذج الثالث : قصة إرم ذات العماد المذكورة في القرآن ، ورفضه ما تناقله المفسرون من أنها مدينة ورد ذكرها في الروايات وأن عبد الله بن قلابة من الصحابة خرج في طلب إبل له ، فعثر بالمدينة ، ودخلها ، وحمل منها بعض الجواهر التي أراها المعاوية فأكد كعب الأخبار ذلك وروى حكاية حول ذلك . وسبب رفض ابن خلدون للرواية مشكلة لغوية في إعراب النص القرآني : إرم ذات العماد . أكدتها قراءة للنص مختلفة ، ويصف الرواية بأنها «أقرب لتفسير سيقويه المنقولة في عداد المضحكات» (المقدمة . ص 28-29) . ويبدو أن ابن خلدون غفل أن الحكاية واردة في القرآن ، وأنها بالتالي موثوقة تاريخياً لدى علماء الأمة الإسلامية ، وأن المشكلة تكمن في التفسيرات التي اعتمدت على روايات كعب الأخبار وهو رأس الكذابين في الرواية الإسلامية ، مع أن النص القرآني يتحدث عن مكان وقوم غضب الله عليهم ودمّهم . ونحن لا ننفي تلك الحكاية ولكننا نرى ما يراه فاضل الربيعي من أن الرمز في هذه القصة أعلى من الواقع ، وأن الموضوع ليست سوى قصة رمزية ذات علاقة بالوجدان العربي الباحث عن الجنة المفقودة (الربيعي . إرم . ص 22) ، وبالتالي فإن اختلاف المفسرين حول النص وإدخالهم لتفسيرات أسطورية واعتمادهم روايات موضوعة حداً بابن خلدون لرفض الرواية كاملة ناسياً ورودها في القرآن الذي يعتبره في بعض الأحيان مصدراً للتاريخ ، ولم يبيّن ابن خلدون سبباً آخر يتساق مع

اشتراطاته للكتابة ليكون نفيه للرواية منطقياً وليس من الأخبار الموضوعية من قبل القصاصين ، كاستحالة اختفاء تلك المدينة بتلك السهولة ، وعدم العثور عليها إلا في عصر معاوية والرعاة الذين يسوقون الإبل في طول البلاد وعرضها لم يعثروا عليها حتى يجيء ابن قلابة هذا بحكايته التي يؤكدها كعب الأحبار ذاك .

النموذج الرابع : نكبة البرامكة التي ارتكبتها الرشيد ضد أعوانه البرامكة الذين كانوا من أشد المخلصين حتى أن أركان الدولة العباسية إنما قامت بجهودهم وإخلاصهم . وسبب النكبة في رأي بعض المؤرخين هو تلك العلاقة العاطفية بين العباسية «أخت» الرشيد وجعفر بن يحيى البرمكي «مولى» الرشيد، وأن الرشيد أذن بنكاحهما لشرب الخمر دون خلوة لممارسة الجنس ، لكنهما تجاوزا الأمر واختليا وحملت منه ، فعلم الرشيد بذلك فغضب غضباً شديداً وبطش بالبرامكة أجمعين . ينفي ابن خلدون الرواية من باب أن «منصب العباسية ، في دينها وأبويها وجلالها وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال (أي مائتي عام تقريباً) ، هم أشرف الدين وعظماء الملة وهي بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور . . . ابنة خليفة وأخت خليفة ومحفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإمامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها قريبة عهد ببداوة العروبية وسداجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش ، فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها أو أين توجد الطهارة والزكاء إذا فقد من بيتها؟ أم كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم (بملك) جدّه من الفرس أو بولاء جدّها من عمومة الرسول؟ وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بُعد همّته وعظم إباته؟ ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف ، وقاس العباسية بابنة ملك من أعظم ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها ، واستنكره ولجّ في تكذيبه ، وأين قدر العباسية والرشيد من الناس» (المقدمة . ص 30) وهكذا فجأة يتحوّل ابن خلدون إلى مدافع عن العباسيين وعن الرشيد بالذات ، ومن ثمّ عن العباسية ، وكأن ما ذكره من موقع العباسية يمنع رغبتها في الرجال ويجعل من اقترانها برجل مشروطاً بكل الأثقال التي ذكرها كدينها وجلالها وكموقع أبيها وأخيها وجدّها ، وكأن كل التاريخ النبوي قد تجسّد فيها ، وأنها أضحت وريثة النبوة ، فما الذي يقوله ابن خلدون في تزويج زينب بنت جحش للمولى زيد بن حارثة؟ وأين مقامها من مقامه ، وأين مساواة الإسلام للناس حيث لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى؟ وكأنه لم يقرأ ما فعله النساء (بمن فيهن زوجات النبي) بكيدهنّ وتأمهنّ ، وهي قصص مذكورة في القرآن ، بل والشكّ الذي ملأ قلب النبيّ في حادثة الإفك . وكأن ابن خلدون لم يقرأ كتاب «الأغاني» لأبي الفرج ولم يعرف شيئاً عن تهتك الخلفاء وبناتهم وأبنائهم وشيوع الفساد الأخلاقي لكل طبقات المجتمع وفي المقدمة تلك الطبقة وريثة الفساد والسلطة ، بل وكأنه نسي ما كتبه بنفسه عن دخول الترف والفساد في الدول بعد جيل واحد من أجيالها ، والعباسيون كانوا في الجيل الثالث فترة الرشيد . «إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر فيكون أربعين هو انتهاء السموّ والنشوء إلى غايته . . . والجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها . . . والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والرفه من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف . . . وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون

حلاوة العزّ والعصبية ويبلغ الترف فيهم غاية بما تفنّفوه (أي تنعموا به) من النعيم وغضارة العيش فيصرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، يلبسون على الناس بالشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يمّوهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان، على ظهورها» (المقدمة . ص 220) وهل من وصف أقرب إلى ذلك من حال العباسيين زمن الرشيد ومن بعده؟

إن نكبة الرشيد للبرامكة ليست بسبب هذه القصة بالتأكيد، ولكنها ربما تكون هذه القصة هي الجانب الذاتي في المسألة، حيث انتظر الخليفة مناسبة كهذه ليضرب ضربته ويقدم تبريراً يرضي من حوله، ويجعل منه فارس المروءة والرجولة والشرف، ويرفعه في عيون الرعية التي تسمع الأخبار وتتندر بها على الخليفة الظالم المتهتك المستبد، ولربما تكون القصة كلها مفبركة من قبل الخليفة ليقدم على ما أقدم عليه، أما الجانب الموضوعي المتعلق بسيطرة البرامكة واستئثارهم بالحكم دون الخليفة واستبدادهم على الخليفة وغلبتهم على شؤون القصر، وهو الأساس للنكبة التي حصلت للبرامكة، مع ما يفتح من مجال للعلاقات العاطفية بين المستبدين بالحكم (البرامكة) وبين الخلفاء/ الصورة الذين لم يعودوا سوى قناع إسلامي مخادع للرعية يتلقى الشرعية من المتحكّمين فيهم، وبالتالي فلا معنى لنفي القصة على قاعدة الأمجاد النبوية والانتساب للعروبة والبداءة لدى السيدة العباسية . وهكذا ينفي ابن خلدون بشكل غير منطقي ما يمكن حدوثه بسهولة، بل وتشير الأوضاع الاجتماعية والسياسية في قصور الخلفاء إليه .

النموذج الخامس : نسب الفاطميين . لقد اختلف المؤرخون في نسب العبيديين الفاطميين إلى النبي من جهة ابنته فاطمة، فمنهم من أثبت كابن خلدون والمقريري ومنهم من نفى كبقية مؤرخي الدولة العباسية، ويردّ ابن خلدون على المؤرخين بأن انتصار الفاطميين واستمرار حكمهم واتساع دولتهم يعتبر دليلاً على صحة دعوتهم واستقامة نسبهم العلوي إذ «كيف يقع هذا (الانتصار والتوسع) لدعيّ في النسب يكذب في انتحال الأمر، واعتبر حال القرمطي إذا كان دعياً في انتسابه كيف تلاشت دعوته وتفرقت أتباعه وظهر سريعاً على خبثهم ومكرهم، فساءت عاقبتهم وذاقوا وبال أمرهم، ولو كان أمر العبيديين كذلك لُعرف ولو بعد حين» (المقدمة . ص 39) .

فما الذي يقوله ابن خلدون في الدول التي استمرّ مئات السنين وليس لها من الشرعية ما يسند وجودها، إنما هو الاستبداد والظلم والطغيان؟ وإذا كان القرمطيّ أمثلة لدى ابن خلدون، فهل ينطبق الأمر على ثورات الزنج ضد الظلم العباسي، أو على دولة الحمدانيين في حلب وما حولها، أو على تلّكم الدويلات التي تبادت دون نسب تعزّبه كالأيوبيين والمماليك والإخشيد والطولونيين . . بل والعثمانيين أيضاً؟

فإذا كان هذا هو نهج ابن خلدون في تقييم الروايات واستخلاص الصحيح منها من السقيم، فإننا بالتالي لا نستطيع الثقة كثيراً برواياته للتاريخ، ولا بمنهجيته في كتابته .

مقاييس النقد التاريخي عند ابن خلدون

يرى ابن خلدون في مقدمته أنه لا بد للمؤرخ من مراعاة عدد من المقاييس في كتابته للتاريخ لخصها في قوله : «لأن

الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد أو الحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط. .» (المقدمة. ص 21)، إنها إذن أربعة قواعد للكتابة التاريخية في هذا النص:

1. أصول العادة
2. قواعد السياسة
3. طبائع العمران
4. قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وهنا يؤكد مقولته في أن الماضي والحاضر يتشابهان، كما يشبه الماء الماء.

ويضيف في نص آخر مقياساً خامساً هو:

5. معرفة المؤرخ بالاختلاف بين الأمم والبقاع والأعصار في سائر الأحوال العمرانية، وهو ما يدفع المؤرخ للمقارنة في الممارسة التاريخية (عامل. ص 65-69). (ألا يتناقض هذا مع الشرط الرابع آنف الذكر؟) إن كتابة نص ذي بنية ذاتية داخلية تقتضي «ارتباطاً بشروطه الخارجية الموضوعية والسياقه الفكري وأجوائه الإيديولوجية والمعرفية» (يفوت. ص 5) وهو ما حاول الباحثون في ابن خلدون وفكره إثباته باستقراءهم لكلماته ونصوصه استقراء تفصيلياً. في حين أن ابن خلدون يلتحف بعباءة الحكيم ليقدم نصائحه للآتين من كتبة التاريخ، وكأنه استوفى تطبيق ما اشترطه وارتآه ولم يبق إلا التنظير للمسألة، وهو ما سنرى خلافه في موضوعنا. من زاوية أخرى فإن الأخطاء في كتابة التاريخ تقع نتيجة عدّة من العوامل حسب ابن خلدون، ولقد لخصها محمد عبد الرحمن مرحبا استقراء من مقاطع في المقدمة بما يلي:

أولاً: ولوع النفس البشرية بالغرائب

ثانياً: التشييعات للآراء والمذاهب.

ثالثاً: الجهل بطبائع الأحوال والعمران.

رابعاً: الذهول عن تبدل الأحوال.

خامساً: تقرب الناس لأصحاب التجلّة والمراتب.

سادساً: الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع.

سابعاً: الذهول عن المقاصد.

ثامناً: الثقة بالناقلين للأخبار.

تاسعاً: توهم الصدق عند نقل الخبر (مرحبا. ص 61-65)

نصوص من المقدمة:

أ. عن أهمية التاريخ وتداوله بين الأمم:

«إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تُنمق لها الأقوال، وتصرف فيها الأمثال، وتظرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول النطاق فيها والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحن منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق» (المقدمة . ص 12).

ب. حول رأيه فيمن سبق من مؤرخين:

«وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، كأبي جرير الطبري ومحمد بن يحيى ومحمد بن سعد، وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخرف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليق، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل (شدد النظر والبحث) والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل» (المقدمة . ص 13).

ج. تصنيفه للمؤرخين السابقين وأخطائهم:

«هذا وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعترية واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن اسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي، والمسعودي وغيرهم من المشاهير، المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات، إلا أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار، ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق الممالك، وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك، ومن هؤلاء من أوعب ما قبل الملة من الدول والأمم، والأمر العمم كالمسعودي ومن نحا منحاه.

وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد، فقيّد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره، كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان» .

د . التشنيع على اللاحقين من المؤرخين وانتقاد كتاباتهم :

«ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلّد وبليد الطبع والعقل ، أو متبلّد ينسج على ذلك المنوال ، ويحتذي منه بالمثل ، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال ، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال ، فيجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول ، صوراً قد تجرّدت عن موادها ، وشفاحاً انتضيت من أغمادها ، ومصارف تستنكر للجهل بطرفها وتلاذها ، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها ، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها ، يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها ، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها ، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها ، بما أعوز عليهم من ترجمانها ، فتستعجم صحفهم عن بيانها . ثم إذا تعرّضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً ، محافظين على نقلها وهماً وصدقاً ، لا يتعرضون لبدائيتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايته ، وأظهر من آيتها ، ولا علّة الوقوف عند غايتها ، فيبقى الناظر مستطلعاً بعد إلى افتقاد مبادئ الأحوال ومراتبها ، مفتشاً عن أسباب تزامنها وتعاقبها ، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها ، حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب .

ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار ، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاختصار ، مقطوعة عن الأنساب والأخبار ، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار ، كما فعل ابن رشيقي في ميزان العمل ، ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل ، وليس يعتبر لهؤلاء مقال ، ولا يُعدّ لهم ثبوت ولا انتقال ، لما أذهبوا من الفوائد وأخلوا بالمذاهب للمؤرخين والعوائد» (المقدمة . ص 14) .

هـ . كيف تفتّقت قريحته للكتابة التاريخية الناقدة :

«ولما طالعت كتب القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم ، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ، وسُمتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم ، فأنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبدتُ فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيتُه على أخبار الجيلين الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، وملاؤوا أكناف النواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف من الملوك والأنصار ، وهم العرب والبربر ، إذ هما الجيلان اللذان عرف المغرب مأواهما ، وطال فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يتصوّر فيه ما عداهما ، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما ، فهذبت مناحيه تهذيباً ، وقربته لأذهان العلماء والخاصة تقريبا ، وسلكت في ترتيبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأراض الذاتية وما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها ، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام

والأجيال وما بعدك .» (المقدمة . ص 15)

و . شمولية منهجه واستيفاء معلوماته

«ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحوال، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وخلّة وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وسبب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت حملة وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة، وأنا من بعدها موقن بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء، راغب من أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنى من الاخوان مرتجاة» (المقدمة 17).

ز . أصول الكتابة التاريخية لديه :

«اعلم أن فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب، جمّ الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذ متعددة، ومصارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق، وينكبان به عن الزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، (التأكيد من الباحث) فربما لم يأمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في النقل والحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلّوا عن الحقّ وتاهوا في ببداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بدّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد» (المقدمة . ص 23).

ح . نموذج تقييمي :

«وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، وبعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون . ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما مثل هذا العدد من الجيوش، فلكل مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة . ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها، وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد، فكيف يقتتل هذان الفريقان، أو تكون غلبة أحد الصّفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر، والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (المقدمة . ص 24).

ط . ما تتناقله العامة من المبالغات :

«هذا وقد نجد الكافة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات و(خرج) السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين توغلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الإغراب (الغرائب) فإذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم واستنبتت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم واستجلت عوائد المترفين في نفقاتهم لن تجد معشار ما يعدونه . وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش فيرسل عنانه ويسيم في مراتع الكذب لسانه، ويتخذ آيات الله هزواً، ويشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله وحسبك بها صفقة خاسرة.» (المقدمة . ص 25).

بيت المقدس في مقدمة ابن خلدون:

قدّم ابن خلدون في «المقدمة» ملخصاً لتاريخ بيت المقدس، بدأه من أيام الصابئة حتى عصر ابن خلدون نفسه، وهو موجز اعتمد فيه الروايات التوراتية كاملة، وكأنه نقلها حرفياً، ذكر فيه القدس وتاريخها والدول التي تعاقبت على حكمها، ولكن لأن المرجعية الأساس لابن خلدون هي التوراة وروايتها وشروحات المفسرين بما وصلوا إليه ووصل إليهم من روايات موضوعة في أفاصيص وحكايات انتشرت بين العامة، وتلك الإسرائيليات التي تعجّب بها كتب التاريخ الإسلامي القديم، فإن تاريخ المدينة في المقدمة، كما في كتاب العبر، وهو تاريخ ابن خلدون، لا يعدو كونه تاريخاً لبني إسرائيل وعلاقتهم بالمدينة ما يوحي بأنهم الأولى بها والأجدر أن يكونوا مالكيها وأصحابها، ولا غرابة في ذلك ونحن نقرأ التاريخ ونكتبه على مرمى حجر من سفري التكوين والخروج وأفاصيصهما .

يقول ابن خلدون :

1 . بدايات بناء المدينة :

« وأما بيت المقدس، وهو المسجد الأقصى، فكان أول أمره أيام الصابئة موضعاً لهيكل الزهرة، وكانوا يقربون إليه الزيت فيما يقربونه، ويصبّونه على الصخرة هناك، ثم دَثَرَ ذلك الهيكل، واتخذها بنو اسماعيل حين ملكوها قبلة لصلاتهم وذلك أن موسى لما خرج ببني إسرائيل من مصر لتمليكهم بيت المقدس، كما وعد الله أباهم إسرائيل وأباه إسحاق ويعقوب من قبله، وأقاموا بأرض التيه، أمره الله باتخاذ قبة من خشب السنط عيّن بالوحي مقدارها وصفتها وهيكلها وتمثيلها، وأن يكون فيها تابوت ومائدة بصحافها ومنارة بقناديلها، وأن يصنع مذبحاً للقربان، وصف له ذلك كله في التوراة أكمل وصف فصنع القبة ووضع فيها تابوت العهد، وهو التابوت الذي فيه الألواح المصنوعة عوضاً عن الألواح المنزلة بالكلمات العشر، لما تكسّرت ووضع المذبح عندها» (المقدمة . ص 430).

2. فترة موسى وهارون وداود وسليمان :

«وعهد الله إلى موسى بأن يكون هارون صاحب القربان، وصبوا تلك القبة بين خيامهم في التيه، يصلون إليها ويقربون في المذبح أمامها ويتعرضون للوحي عندها. ولما ملكوا أرض الشام أنزلوها (بكلكال) من بلاد الأرض المقدسة ما بين قسم بني يامين وبني أفرايم وبقيت هناك أربع عشرة سنة: سبعاً مدة الحرب وسبعاً بعد الفتح أيام قسمة البلاد. ولما توفي يوشع نقلوها إلى بلد شيلو قريباً من كلكال، وأداروا عليها الحيطان. وأقامت على ذلك ثلاثمائة سنة حتى ملكها بنو فلسطين من أيديهم كما مرّ، وتغلبوا عليهم. ثم ردّوا عليهم القبة ونقلوها بعد وفاة عالي الكوهن إلى نوف، ثم نقلت أيام طالوت إلى كنعون، في بلاد بني يامين، ولما ملك داود نقل القبة والتابوت إلى بيت المقدس وجعل عليها خباء خاصاً، ووضعها على الصخرة. وبقيت تلك القبة قبلتهم، وأراد داود بناء مسجد على الصخرة مكانها، فلم يتم له ذلك. وعهد به إلى ابنه سليمان فبماه لأربع سنين من ملكه، والخمسمائة سنة من وفاة موسى، واتخذ عمده من الصفر، وجعل به صرح الزجاج، وغشى أبوابه وحيطانه بالذهب وجعل في ظهره قبراً ليضع فيه تابوت العهد، وهو التابوت الذي فيه الألواح. وجاء به من صهيون، بلد أبيه داود نقله إليها أيام عمارة المسجد، فجيء به تحمله الأسباط والكهنوتية حتى وضعه في القبر، ووضعت القبة والأوعية والمذبح، كلّ حيث أدّله من المسجد، وأقام كذلك ما شاء الله. ثم خرّبه بختنصر بعد ثمانمائة سنة من بنائه وأحرق التوراة والعصا. . وسبّك الهياكل ونثر الأحجار. »

ولمعرفة أبعاد الهيكل نقل ما ورد في العهد القديم: (والبیت الذي بناه الملك سليمان للربّ طولهُ ستّون ذراعاً وعرضه عشرون ذراعاً وسمكه ثلاثون ذراعاً والرواق قدّام الهيكل طولهُ عشرون ذراعاً حسب عرض البيت وعرضه عشرة أذرع) (العهد القديم . سفر ملوك الأول . إصحاح 6). وهو حجم شقّة واسعة نوعاً ما، بمقاييس الزمن الحاضر، وهو يقارب ثمانمائة متر مربع تقريباً. وقد بنيت معظم جدرانها وأسقفه وغرفه من خشب الأرز، كما ورد في نفس الإصحاح.

«ثم لما عاد ملوك الفرس بناه عُزير نبي إسرائيل لعهد، بإعانة من بهمن ملك الفرس، الذي كانت الولادة لبني إسرائيل عليه من سبي بختنصر. وحدّ لهم في بنائه حدوداً دون بناء سليمان بن داود، فلم يتجاوزوها.

3. فترة الفرس واليونان والرومان :

«ثم تداولتهم (أي اليهود وليس المدينة) ملوك يونان والفرس والروم واستفحل الملك لبني إسرائيل في هذه المدة، لبني حشمناي من كهنتهم، ثم ليصهرهم لهيرودوس ولبنيه من بعده. وبني هيرودوس بيت المقدس على بناء سليمان وتأنق فيه حتى أكمله في ست سنين، فلما جاء طيطش (تيطس) من ملوك الروم وغلبهم وملك أمرهم خرّ بيت المقدس ومسجدها وأمر أن يزرع مكانه، ثم أخذ الروم بدين المسيح ودانوا بتعظيمه. ثم اختلف حال ملوك الروم في الأخذ بدين النصرانية تارة وتركه أخرى. إلى أن جاء قسطنطين وتنصّرت أمّه هلاية (هيلانة) وارتحلت إلى القدس، في طلب الخشبة التي صلب عليها المسيح بزعمهم. فأخبرها القمامصة بأنه رُمي بخشبته على الأرض وألقى عليها القمامات والقاذورات، فاستخرجت الخشبة وبنّت مكان تلك القمامات كنيسة القمامة

كانها على قبره بزعمهم وخرّبت ما وجدت من عمارة البيت ، وأمرت بطرح الزبل والقمامات على الصخرة حتى غطاها وخفي مكانها جزاء بزعمها عما فعلوا بقبر المسيح . ثم بنوا بإزاء القمامة بيت لحم ، وهو البيت الذي ولد فيه عيسى» (المقدمة . ص 432) .

4 . فترة الإسلام حتى عصر ابن خلدون :

« وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء الإسلام والفتح وحضر عمر لفتح بيت المقدس وسأل عن الصخرة ، فأري مكانها وقد علاها الزبل والتراب ، فكشف عنها وبنى عليها مسجداً على طريق البداوة ، وعظم من شأنه ما أذن الله في تعظيمه وما سبق من أم الكتاب في فضله حسبما ثبت .

ثم احتفل الوليد بن عبد الملك في تشييد مسجده على سنن مساجد الإسلام بما شاء الله من الاحتفال كما فعل في المسجد الحرام ، وفي مسجد النبي بالمدينة وفي مسجد دمشق ، وكانت العرب تسميه بلاط الوليد ، وألزم ملك الروم أن يبعث الفعلة والمال لبناء هذه المساجد وأن ينمقوها بالفيسفساء ، فأطاع لذلك وتم بناؤها على ما اقترحه .

ثم لما ضعُف أثر الخلافة أعوام الخمسمائة من الهجرة في آخرها ، وكانت في ملكة العبيدين خلفاء القاهرة من الشيعة ، واختل أمرهم زحف الفرنجة إلى بيت المقدس فملكوها وملكوا ثغور الشام ، وبنوا على الصخرة المقدسة منه كنيسة كانوا يعظمونها ويفتخرون ببنائها ، حتى إذا استقل صلاح الدين بن أيوب الكردي تملك مصر والشام ، ومحا أثر العبيدين وبدعهم ، زحف إلى الشام وجاهد من كان به من الفرنجة حتى غلبهم على بيت المقدس ، وعلى ما كانوا ملكوه من ثغور الشام ، وذلك لنحو ثمانين وخمسمائة من الهجرة ، وهدم تلك الكنيسة وأظهر الصخرة ، وبنى المسجد على النحو الذي هو عليه اليوم لهذا العهد .

ولا يعرض لك الإشكال المعروف في الحديث الصحيح أن النبي سئل عن أول بيت وُضع فقال : مكة ، قيل : ثم أيّ؟ قال : بيت المقدس ، قيل : فكم بينهما؟ قال : أربعون سنة . فإن المدّة بين بناء مكة وبين بناء بيت المقدس بمقدار ما بين إبراهيم وسليمان ، لأن سليمان بانيه ، وهو ينيف على الألف بكثير .

واعلم أن المراد بالوضع في الحديث ، ليس البناء ، وإنما المراد أول بيت عُيّن للعبادة ، ولا يبعد أن يكون بيت المقدس عُيّن للعبادة قبل سليمان بمثل هذه المدّة . وقد نُقل أن الصابئة بنوا على الصخرة هيكل الزهرة ، فلعل ذلك لأنها كانت مكاناً للعبادة ، كما كانت الجاهلية تضع الأصنام والتماثيل حوالي الكعبة وفي جوفها . والصابئة الذين بنوا هيكل الزهرة كانوا على عهد إبراهيم فلا تبعد مدة الأربعين سنة بين وضع مكة للعبادة ووضع بيت المقدس ، وإن لم يكن هناك بناء كما هو المعروف ، وإن أول من بنى بيت المقدس سليمان ، فستفهمه ، ففيه حلّ هذا الإشكال . (المقدمة . ص 433) .

إن المتفحص لما سبق نقله عن المقدمة إنما يشير إلى أن تاريخ القدس لدى ابن خلدون هو تاريخ اليهود وليس تاريخ المكان ، ولذا لا نجد في الرواية تفاصيل عن الفترات الزمنية التي حكم فيها الفرس واليونان والرومان المدينة ، مع أنها فترات تكاد تزيد عن الخمسمائة سنة ، وما ذلك إلا لأن كُتاب التاريخ وفيهم ابن خلدون اعتمدوا الرواية

اليهودية التوراتية وما شاع من إسرائيليّات في أقاصيص الناس وحكاياتهم وما نُسب من الإسرائيليات للنبي لتقوية الرواية وزيادة الثقة بها .

بيت المقدس في تاريخ ابن خلدون (العبر)

مراجعة أولية لفهارس تاريخ ابن خلدون المسمّى : ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، نجد أن بيت المقدس وردت في الكتاب بمجلداته السبعة ، مائتين وثمانين وستين مرّة ، كما يلي :

1 . بيت المقدس : ورد اللفظ 133 مرة

2 . القدس : ورد اللفظ 132 مرة

3 . أورشليم : مرة واحدة

4 . المسجد الأقصى : مرة واحدة .

وذلك حسب فهارس الطبعة المعتمدة لدينا .

وقد وقع القسم الأكبر منها في المجلد الثاني بشكل خاص .

ما قاله ابن خلدون عن القدس :

نعرض بعض ما ورد حول القدس ونبيّن منهجية ابن خلدون ومدى التزامه بما سبق وأن اشترطه على نفسه وطلب من الذين يكتبون التاريخ الالتزام به معتمدين الجزء الثاني من الكتاب كإنموذج ، وهو الجزء الذي يلي المقدمة : (أ) «ومن كنعان أيضاً ييوس ، وكانوا ببيت المقدس وهربوا أمام داود حين غلبهم عليه إلى إفريقيا والمغرب وأقاموا بها . والظاهر أن البربر من هؤلاء المنتقلين أولاً وآخراً» (ج2 . ص 12) ولم يرد مثل هذا التّأصيل للبربر من قبل عند غيره ، وهل سيضطر الكنعانيون الى الانتقال من فلسطين إلى المغرب هرباً من داود؟ إضافة إلى ابن خلدون لم يورد ما يشير إلى مصدر روايته ولم ينسب الحدث لمرجع تاريخي ، بل ولم يحاكمه حسب قواعد التوثيق التي اشترطها .

(ب) «فغلبه (أي السميدع بن هومر بن عمليق) يوشع وأسرته وملك أريحا قاعدة الشام ، وهي قرب بيت المقدس» (ص 30) وقد أقرّ ابن خلدون كما سيمرّ بنا لاحقاً أن الأسماء المتعلقة بالفترة اليهودية إنما هي من التوراة .

(ج) «نزل ابراهيم بمكان بيت المقدس ، وهو ابن خمس وسبعين» (36) وقد غفل ابن خلدون عن أن القرآن ذكر أن ابراهيم عندما اصطدم بقومه ورحل عنهم بعدها كان فتى يافعاً (قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم) (سورة 60 . آية 21) فإذا كان عمر الفتى بين الثالثة عشرة والعشرين فإن ابراهيم احتاج إلى خمسة وخمسين عاماً على الأقل ليصل إلى بيت المقدس ، وهو ممتنع على الفهم ، كما أن وصول ابراهيم إلى القدس يعتوره الشكّ في الرواية التاريخية ، وهو ما لا مجال لشرحه هنا .

(د) « وسار يعقوب لوجهه حتى إذا قُرب من بيت عيصو (شقيقه) وهو جبل «يسعين» بأرض الكرك والشوبك

لهذا العهد، اعترضه عيصو لتلقيه، وكرامته فأهدى إليه يعقوب من ماشيته هدية احتفل بها وتودّد إليه بالخضوع والتضرّع، فذهب ما كان عند عيصو، وأوحى الله إليه بأن يكون اسمه إسرائيل، ومرّ على أورشليم وهي بيت المقدس فاشترى هناك مزرعة ضرب فيها فسطاطه وأمر ببناء مرجح سمّاه «إيل» مكان الصخرة» (45) والنص منقول من التوراة ولم يعمل ابن خلدون ذهنه في تحليله والحديث عليه معتبراً أن ما ورد في التوراة لا يُناقش، وأنه يكفيه نسبة النص لمصدره وهو ما يخالف به منهجيته في قراءة التاريخ وكتابته، كما أن كلمة «إيل» في العبرانية تعني (الله) فهل يُطلق على المكان اسم كهذا؟ .

(هـ) «سنجاريف بن آثور بن نينوى بن آثور وهو الذي بنى مدينة سنجار وغزا بني إسرائيل فصلبوه على بيت المقدس» (ص78) لكن ابن خلدون في الصفحة التالية يقول: «رجع سنجاريف إلى نينوى (بعد هزيمته في بيت المقدس) ثم قتله أولاده في سجوده لمعبوده من الكواكب وقد كان جنده في حصار بيت المقدس 185 ألفاً» (ص79)، وبعد صفحتين يقول كذلك: «إنه سنجاريف الذي حارب بني إسرائيل، حاصرهم بيت المقدس حتى أخذ منهم الجزية» (ص81) ولا أدري ما سيقول الباحثون حول هذه المسألة وكيف يمكنهم الوثوق برواية ابن خلدون ومنهجيته، وهو الذي يقدم ثلاث روايات متناقضة في ثلاث صفحات متتابعة؟

(و) «وإن بختنصر منهم (أي الكسدانيين من ملوك بابل وأبناء كاسد بن حاور، وهو أخو إبراهيم الخليل) وملك أكثر المعمور وغلب على بني إسرائيل وأزال دولتهم وخرّب بيت المقدس (ص82)، فمن أين جاء ابن خلدون بمعلوماته عن شقيق إبراهيم الخليل؟ إن ابن خلدون لا يوثق ولا يذكر مصادره إلا نادراً، وهي مصادر محدودة جداً، لا تتعدى التوراة والقرآن والإنجيل وبعض كتب التاريخ السابقة عليه، وهي التي انتقدها وشتّع على مؤلفيها.

(ز) «وواجهوا (أي بنو إسرائيل) جبال الشام وبلاد بيت المقدس التي وُعدوا بها أن تكون ملكاً لهم على لسان إبراهيم وإسحق ويعقوب بمسيرهم إليها» (ص97)، وعلى الرغم من الشكّ الكبير حول أسطورة الوعد الإلهي لبني إسرائيل فإنه لم يرد إلا على لسان إبراهيم وموسى فقط، كما ورد في القرآن فمن أين أضاف يعقوب واسحق إن لم يكن قد اعتمد ما ورد في التوراة؟ .

(ح) «وقسم (أي يوشع بن نون) الأرض التي ملكها بين بني إسرائيل وأعطى جبل المقدس لكالب بن يوفنا، فسكن مدينة أورشليم وأقام مع بني يهوذا ووضع القبّة التي فيها تابوت العهد والمذبح والمائدة والمنارة على الصخرة التي في بيت المقدس» (ص102)، وهذا يعني أنه لم يكن هناك بناء على الصخرة، مع أنه يورد في بناء بيت المقدس أن (الهيكل) كان عليها منذ داود، وأنه بقي لوقت متأخر بعد بختنصر وتدميره المدينة. وكما قلنا فإن التوراة هنا هي مصدره الوحيد والموثوق. ويلفت الانتباه أن ابن خلدون حين يواجه روايات شتى لنفس الموضوع يكتبني بالقول: «ويقال»، أو «وقيل» أو: كما في قصة القرآن أو الإنجيل أو التوراة (ص113) ويكتفي في نقله عن المؤرخين السابقين عليه بالقول: «قال الطبري» أو «قال ابن العميد» أو «كذا عند المسعودي». وهي طرق في الرواية تعني التشكيك ولا يؤخذ بها عادة في الأخبار، وهي كذلك ذات الروايات التي حمل عليها، بل وكتب

كتابه في توضيح الخلل فيها، وعاد هو بنفسه للكتابة بنفس الطريقة .

(ط) «ولتسع سنين من ولايته (أي صدقيا ملك القدس اليهودي أيام بختنصر) على بختنصر فزحف إليه في العساكر وحاصر بيت المقدس وبنى عليها المدر للحصار، وأقام ثلاث سنين واشتد الحصار بهم، فخرجوا هاربين منها إلى الصحراء واتبعهم العساكر من الكدانيين وأدركوهم في أريحا فقبض على ملكهم صدقيا وأتى به أسيراً، فسمل عينيه، وقال الطبري وذبح ولده بمرأى منه» (ص 123).

ولم يسأل ابن خلدون نفسه عن بناء المدر (الحجر) حول المدينة لحصارها، وهل يفعلها أحد من القادة العسكريين، ويكون تعداد جنوده 185 ألفاً حول مدينة لا تتجاوز مساحتها كيلو متر مربع واحداً؟ وهل كانت المسافة بين أريحا وبيت المقدس صحراء، وهي المعروفة بأنها الأرض التي تدرّ لبناً وعسلاً ولا تزال الأشجار فيها وارفة مثمرة عبر العصور؟ وكيف استطاع بنو إسرائيل الهرب من حصار لمدينة بني حولها سور من الحجر؟ وكيف سمل عينيه ثم قتل أولاده بمرأى منه؟ كيف رأهم يقتلون وهو بلا عينين تنظران؟ ابن خلدون لم يسأل نفسه فيما يرى الباحث مثل هذه الأسئلة، وإنما نقلها كما هي ثقة منه بالناقلين .

(ي) «هذه الأخبار التي كانت لليهود ببيت المقدس، والملك الذي كان لهم في العمارة بعد جلاء بختنصر وأمر الدولتين اللتين كانتا لهم في تلك المدّة لم يكتب فيها أحد من الأئمة ولا وقفت في كتب التواريخ مع كثرتها واتساعها على ما يلّم بشيء من ذلك . ووقع بيدي وأنا بمصر تأليف لبعض علماء بني إسرائيل من أهل ذلك العصر في أخبار البيت والدولتين . . . استوفى فيه أخبار تلك المدّة بزعمه ومؤلف الكتاب يسمّى يوسف بن كريون وزعم أنه كان من عظماء اليهود وقوادهم عند زحف الروم إليهم . . . وأما الكتاب فاستوعب فيه أخبار البيت واليهود بتلك المدّة . . . فلخصتها هنا كما وجدتها فيه لأنني لم أقف على شيء فيها لسواه . والقوم أعرف بأخبارهم إذا لم يعارضها ما يقدم عليها، وكما قال النبي : لا تصدقوا أهل الكتاب . فقد قال : ولا تكذبوهم . مع أن ذلك إنما هو راجع إلى أخبار اليهود وقصص الأنبياء التي كان فيها التنزيل من عند الله لقوله تعالى : وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم . وأما الخبر عن الواقعات المستندة إلى الحسّ فخير الواحد كافٍ فيه إذا غلب على الظنّ صحته، فينبغي أن نلحق هذه الأخبار بما تقدّم من أخبارهم لتكمل لنا أحوالهم من أول أمرهم إلى آخره، والله أعلم، ولم ألتزم صدقه من كذبه، والله المستعان» (134) هذا إذن هو مصدر ابن خلدون في أخبار تلك المدّة، والنص لا يحتاج إلى تعليق، وإنما يشير إلى مرجعية ابن خلدون في كتابته . وهو الذي أتعب الباحثون المعاصرون أنفسهم في الدفاع عن هذه المرجعيات . إنه يعلن رفضه للنقل على حساب العقل، لنجده يأخذ بخبر الواحد وهو أوهى أنواع الحديث النقلي، ولا يلتزم صدقه من كذبه؟ يبدو للباحث أن الباحثين المعاصرين حشروا أنفسهم في شرح ومناقشة المقدمة فقط ولم يحاولوا قراءة كتاب التاريخ ليطبّقوا بين ما قاله هناك وما نقله هنا . وحين ينسب روايته للآخرين يقول : قال الطبري وغيره من الأئمة . . . (135)، وهي منهجية هزيلة وغير موثوقة في كتابة التاريخ، وهو يؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين عن القطيعة بين «المقدمة» و«كتاب العبر» كما سيمرّ بنا .

(ك) «قال ابن كريون : ولما استفحل ملكه (أي هيرودوس) وعظم سلطانه أراد بناء البيت على ما بناه سليمان بن داود، لأنهم لما رجعوا للقدس بإذن كورش عين لهم مقدار البيت لا يتجاوزونه، فلم يتم على حدود سليمان، ولما اعتزم ذلك ابتداءً أولاً بإحضار الآلات مستوفيات خشية أن يحصل الهدم وتطول المدّة وتعرض القواطع والموانع، فأعدّ الآلات وأكمل جمعها في ستّ سنين ثم جمع الصنّاع للبناء وما يتعلق به فكانوا عشرة آلاف» (ص 155 - 156). ولو رجع ابن خلدون لقياسات الهيكل الذي بناه سليمان حسب التوراة، لوجد أنه لا يتجاوز حجم شقة واسعة نوعاً ما، أي ما يقارب ثمانمائة متر مربع كما ذكرنا ذلك سابقاً ونقلناه من التوراة، وقد بني معظمه من خشب الأرز كما تقول التوراة أيضاً، فهل يحتاج مبنى كهذا لست سنين من جمع الآلات، ولعشرة آلاف عامل بناء؟ إن ستّ سنين من جمع الآلات بأوامر من الملك تعني كمّاً هائلاً، وكذلك فإن عشرة آلاف عامل يمكنهم بهذه الآلات أن يقيموا صروحاً توازي أهرامات مصر كلها مما لا تعفى آثارها على مرّ الزمان، فأين هي بقايا مثل هذا الهيكل، وقد نبش الصهائنة القدس عاليها وسافلها للعثور على حجر واحد ذي علاقة بالهيكل فلم يجدوا. فهل كان ابن خلدون يعرف عن أي شيء يتحدث، وما الذي يرويه لنا من أخبار؟

(ل) «قال ابن كريون في إحصاء قتلى اليهود على يد تيطس الروماني : فكان عدد الموتى الذي خرجوا على الباب للدفن بأخبار مناحيم الموكل به (أي بالإحصاء) مائة ألف وخمسة عشر ألفاً وثمانمائة. وقال غير مناحيم كانت عدّتهم ستمائة ألف دون من ألقى في الآبار أو طرح خارج الحصر وقتل في الطرقات ولم يدفن، وقال غيره : كان الذي أحصى من الموتى والقتلى ألف ألف ومائة ألف، والسبي والأسارى مثل ذلك» (ص 164)، وكأن علاقة ابن خلدون بالأرقام لا تخضع للتدقيق، وهو الذي لم يحتمل أن يكون عدد بني إسرائيل نصف هذا العدد لأن الأرض لا تتسع لهم كما نقلنا سابقاً، فهل تتسع مدينة لا تتجاوز مساحتها كيلو متر مربعاً واحداً كل هذه الأعداد من السكان؟ وهل ذكر التاريخ في أي من مصادره أن سكان القدس من اليهود وصل إلى مليون ونصف المليون نسمة، ناهيك عن وجود غير اليهود فيها؟ لكن ثقة ابن خلدون في ابن كريون عالية، كما يبدو.

(م) «ونقل ابن عساكر، والظنّ أنه ينقل عن مستند» (ص 167) و«نقلت من كتاب يعقوب بن يوسف النجار» (ص 168) و«قلت في التنزيل : مريم ابنة عمران، فليعلم أن معنى عمران بالعبرانية «يؤاقيم» وكان له اسمان» (ص 168) و«قال أبو عبيدة بسنده إلى سعيد بن المسيّب أن بختنصر لما قدم دمشق وجد دم يحيى بن زكريا يغلي فقتل على دمه سبعين ألفاً فسكن دمه» (ص 169). . . و«وفي الإسرائيليات من تأليف يعقوب بن يوسف النجار أن هيرودوس قتل زكريا عندما جاء المجوس للبحث عن إيشوع والإنذار به» (169). هذه هي جميع مصادر ابن خلدون وطرائقه في توثيق رواياته، وهو ما سبق وذكرناه من أن التوراة مضافاً إليها كتب بعض المؤرخين اليهود وبعض المؤرخين من ذوي الإسنادات الهزيلة الواهية أو عديمي الإسناد أصلاً. ويلفت الانتباه كيف يصرّ على تأويل الآية القرآنية لتتطابق مع روايات التوراة وروايات مؤرخي اليهود.

يفقد ابن خلدون مصداقته هنا، لأمرين أولهما : تلك المصادر الواهية المشكوك في أصولها ومصديقتها، وثانيهما : مخالفته لاشتراطاته في قبول الروايات أو، رفضها.

لقد أراد ابن خلدون أن يقدم نصيحة لكتاب التاريخ ، فدعاهم إلى عدم الوقوع في التقليد ونقل الأخبار دون تحييص وتدقيق ، ونقم بشدة على من سبقه من المؤرخين لاعتمادهم هذا الأسلوب الذي كان سبباً في رسوخ الأخبار الكاذبة عند عامة الناس .

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه ، هل كل ما ذكره ابن خلدون مسلّم به لا يحتمل المناقشة ؟ وهل سلم من الأخطاء التي رمى بها غيره في مجال الكتابة التاريخية ؟ .

من استعراضنا لما نقلناه من كتابه (العبر) نكتشف أن ابن خلدون قال بما لم يفعل ، ونهى عمّا فعل هو وأمر بما لم يقم به ، ويبدو أنه كتب كتابه في التاريخ ، أولاً ثم خطرت بباله مقولات التنظير على أقرانه المؤرخين فأخذ في «التنظير» لمنهجية مختلفة وطلب استقصاء الأخبار وتمحيصها بعد أن كان قد أنهى كتابه . وهو ما يشير إليه أواميل عند عرضه لآراء بعض المفكرين الذين رأوا ان هناك «انفصاماً بين المقدمة وتاريخ ابن خلدون» (أواميل . في التراث . ص 44) ، وهو ما يوميء إليه الجابري حين يرى «أن صاحب كتاب «العبر» لم يعمد إلى كتابة التاريخ ، بل إلى إعادة كتابته لمجرد الصدفة أو بدافع التسلية» (الجابري : فكر . ص 52) . كما أن هناك انقطاعاً بين السرد التاريخي لابن خلدون وبين الأمكنة ، فالتاريخ هو حركة الناس دون اعتبار للمكان إلا من حيث هو مستوى حضاري ، رغم تشديده على مفاهيم الحضارة والبداءة وتوصيف تفاصيل لكل منها في مجالات متعددة منها البناء والعمران ، لكنه في كتابته لتاريخه لم يشر لأي شيء من هذا .

مثل ابن خلدون في ذلك كمثل روائي كتب رواية وحيدة ، ثم قدّمته وسائل الإعلام بوسائلها المتعددة وأهدافها الخفيّة ، تسأل عن تجربته الروائية ونصيحته للروائيين الجدد ، ورأيه فيمن سبقه من روائيين ، فلبس عباءة الحكيم الخبير ذي التجارب العريقة وأخذ في التنظير لما لم يقم به في روايته .

ابن خلدون ليس أسطورة ، وليس بوحيد عصره ولا هو فريد عصره ، ولو صدقت مقولات المفكرين في إسناد منهجه في التاريخ والاجتماع إلى مقولات أرسطو وإخوان الصفا وغيرهم سنجد أن ابن خلدون لم يكن شيئاً مذكوراً ، وأن ذكره إنما جاء لحاجة الاستعمار الكولونيالي إلى إسناد فكري لمرجعياته الاستعمارية ، فنبش عن ابن خلدون وكتاباتة ليقول للناس الذي يقعون تحت سيطرته : إن دولكم ، كما يقول عالمكم ابن خلدون ، قد أخذت في الانهيار لأنها أكملت دورتها ، وأن عليكم ضمن قانون العصبية الخلدوني أن تخضعوا للدولة الجديدة .

أليس هذا ما حدث ؟

نتائج واستخلاصات

من كل ما سبق يرى الباحث اما يلي :

1 . لقد حظي ابن خلدون بما لم يحظ به أحد قبله ولا أحد بعده من الاهتمام والاحتفال والدراسة ، واعتبر لدى الكثيرين «علامة المشرق والمغرب» و«مؤسس علم الاجتماع» و«فلسفة التاريخ» وغيرها من العلوم ، وكل هذا لم يكن سوى تمجيد احتفالي للرجل .

2 . لقد وضع ابن خلدون في «المقدمة» شروطاً منهجية لقبول الروايات التاريخية (الأخبار) ومنهجية موازية

- لرفضها، وقدّم شروحات وأمثلة على ذلك، مبيناً أهمية الالتزام بتلك المنهجيتين للكتابة التاريخية .
3. لم يلتزم ابن خلدون بمنهجيته وهو يكتب كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر» وإنما تخلى عن منهجيته في قبول الأخبار وكذلك تخلى عن منهجيته في رفضها، ولم يلتزم ولو بجزئية واحدة منها، فالكتاب مليء بالأساطير والخرافات والأكاذيب واعتمد فيه على ما نقله الرواة السابقون وعلى التوراة بشكل رئيسي، فجاء كأبي كتاب سابق عليه ولا فضل فيه على غيره .
4. في موضوع القدس وتاريخها بقي ابن خلدون أميناً على نقله للروايات التاريخية كما وردت في كتب سابقه وفي الروايات التوراتية والإسرائيليات وما لحق بها من شروحات وأكاذيب، فظلّ تاريخ المدينة الحقيقي غائماً .
5. لم يتناول ابن خلدون القدس كمكان ذي قيمة دينية أو سياسية، بل ولم يبيّن في كتابه المستوى الحضاري الذي للمدينة عبر تاريخها، بل تعامل معها كقطعة من الأرض مرّ عليها أناس مختلفون، وكان أهم هؤلاء الناس هم بنو إسرائيل دون أن يقوم بتدقيق الروايات وتحقيق المناط من منهجيته في الأخذ والرفض .
5. لذا يرى الباحث أنه لم يكن لابن خلدون أي فضل فيما يتعلق بتاريخ القدس، ولم يبذل جهداً في تمحيص أو تدقيق الروايات التاريخية المتعلقة بالمدينة، وأن معاناة القدس في الإقصاء والإهمال التي تمتدّ من أول عمرها حتى اليوم، ما زالت قائمة، وليس تاريخ ابن خلدون إلا نموذجاً من نماذج هذا الإهمال .

المراجع والمصادر

1. القرآن الكريم
2. الكتاب المقدس/ العهد القديم .
3. اسماعيل، محمود. نهاية اسطورة. 2000. القاهرة: دار قباء .
4. ----- . «تاريخ المغرب الإسلامي في كتابات المشاركة بين الإحجام والاهتمام» من كتاب: حوار المشاركة والمغاربة، ص ص 40-51 . من كتاب: حوار المشاركة والمغاربة . الكويت: مجلة العربي . كتاب العربي رقم 65 .
5. ابن خلدون (عبد الرحمن بن . ت 808 هـ / 1406 م). المقدمة . تحقيق حامد احمد الطاهر . 2004 . القاهرة: دار الفجر للتراث .
6. ----- . ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . تحقيق وضبط فهارس خليل شحادة . بيروت: دار الفكر، 1988 . ط 4 .
7. ابن قرناس . 2010 أحسن القصص . ألمانيا: دار الجمل .
8. ----- 2011 . سنّة الأولين . ألمانيا: دار الجمل .
9. الأنصاري، محمد جابر . 6002 . لقاء التاريخ بالعصر: دعوة لبُدْر الخلدونية بأبعادها المعاصرة في وعي الشعب تأسيساً لثقافة العقل . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
10. أواميل، علي . 0991 . في التراث والتجاور . بيروت: المركز الثقافي العربي .
11. ----- . 5891 . الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون . ط 3 . بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر .
12. الجابري، محمد عابد . 1982 . فكر ابن خلدون .: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإنساني . الدار البيضاء . دار النشر المغربية . ط 3 .
13. ----- 1992 . فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي . ط 5 . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
14. جغلول، عبد القادر . 1982 . الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون . بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع .
15. الربيعي، فاضل . 2008 . فلسطين المتخيلة . دمشق: دار الفكر .
16. ----- . 1978 . قصة حب في أورشلين، قصة النبي سليمان . دمشق . دار الفكر .
17. ----- . 2000 . إرم ذات العماد: من مكة إلى أورشلين: البحث عن الجنة . لندو وبيروت: داررياض الرئيس للكتب والنشر .

18. السيوطي، محمد بن أحمد. (ت 880 هـ) *إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى*. تحقيق أحمد رمضان (1982). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. مقدمة المحقق ص 21.
19. الشدادي، عبد السلام. 2000. ابن خلدون م منظور آخر. ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
20. الصليبي، كمال. 1977. *التواراة جاءت من جزيرة العرب*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
21. عامل، مهدي. 1986. في علمية الفكر الخلدوني. بيروت: دار الفارابي. ط 2.
22. عصفور، جابر وآخرون. 2006. حوار المشاركة والمغاربة. الكويت: مجلة العربي، كتاب العربي رقم 65.
23. عصفور، جابر. «حوار المشاركة والمغاربة وتحول صيغة المركز والأطراف» من كتاب: حوار المشاركة والمغاربة. ص ص 10-39. الكويت: مجلة العربي: كتاب العربي رقم 65.
24. قريسة، نبيل خلدون: «المؤرخ وسيطاً ثقافياً في التراث العربي- الاسلامي». المجلة التونسية لعلوم الاتصال. العدد 32. ديسمبر 1997.
25. ----- . ابن خلدون ومرآة الجوكندا. 2006. تونس: دار المعرفة للنشر.
26. المامني، شكري. 2010. ابن خلدون وعلم الاجتماع الانساني. تونس: كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس.
17. محل، سالم أحمد. 1997. المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب. الدوحة: وزارة الأوقاف. كتاب الأمة. العدد 60.
28. مرحبا، محمد عبد الرحمن. 1989. جديد في مقدمة ابن خلدون. بيروت: منشورات عويدات.
29. يفوت، سالم. 2003. النص والترىخ: قراءاتاريخية. بيروت: دار الطليعة