جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية

فرع الفلسفة

تخصص فلسفة سياسية

# علم العمران و قواعد المنهج عند ابن خلدون

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة LMD تخصص فلسفة سياسية

**من إعداد الطالبتين:**

- بلعيدان كهينة
- علاك أحمد

**تحت إشراف الأستاذ:**

- باجي أحمد

**السنة الجامعية:** 2015/2014

# تقدير و شكر

**وقل ربي زدني علما**

**قال تعالى "لئن شكرتم لأزيدنكم "**

نتقدم بالشكر الجزيل للرب الكريم على جعله في عباده الرحمة و العناية

تشكراتنا للطاقم العلمي المتكون من الأساتذة الكرام و المشرفين على فرع الفلسفة و المساهمين في انجاز هذا العمل و البحث المتواضع

الإهداء

نقوم بإهداء هذا العمل و الجهد للأستاذ المشرف باجي أحمد الساهر على مسار المذكرة و تفهمه الدائم لانشغالاتنا و مساندته لنا

لا نستثني بالذكر كل من ساهم من بعيد و من قريب ،من زملاء و أصدقاء و بالخصوص العائلة من أخوات و إخوة و بالوالدين إحسانا

# الفهرس

**مقدمة**

**الفصل الأول: حياة ابن خلدون و آثاره العلمية**

المبحث الأول: حياته و نشأته.....05

المبحث الثاني: أثاره الفكرية و الفلسفية.....08

المبحث الثالث: المكانة العلمية لابن خلدون.....11

**الفصل الثاني: مميزات علم العمران عند ابن خلدون.**

المبحث الأول: الظواهر الاجتماعية.....16

المبحث الثاني: العوامل المكونة للمجتمع.....18

المبحث الثالث: أنواع المجتمعات.....21

المبحث الرابع: تطور المجتمع.....24

**الفصل الثالث: العمران و الحياة السياسية عند ابن خلدون**

المبحث الأول: عوامل نشأة الدولة.....29

المبحث الثاني: أنواع الحكم.....31

المبحث الثالث: عوامل ازدهار الحكم.....35

المبحث الرابع: عوامل انهيار الحكم.....39

**الفصل الرابع: القواعد المنهجية و العلمية لابن خلدون**

المبحث الأول: القواعد الوقائية.....42

المبحث الثاني: القواعد العلمية.....51

الخاتمة :.....62

## قائمة المصادر:

- ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، دون تاريخ.

- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2001.

## قائمة المراجع:

- الجيلاني بن التهامي مفتاح، فلسفة الإنسان

- خلدون خليل سليم العباشفة، ابن خلدون و التاريخ، كلية الدراسات العليا، الأردن، 2010.

- رائد محمد طه، إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع و الأنتروبولوجيا.

- ربيع كردي، اسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع، جامعة القيرم.

- ساطع الحصري، دراسات عن المقدمة، ابن خلدون، بيروت، 1967.

- سعيد بسعيد العلوي، الفقه و التاريخ في النظرية الخلدونية، دار النشر بدار البيضاء، المغرب، 2001.

- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسية و الاقتصاد عند ابن خلدون، القاهرة.

- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

- عبد القادر فيدرج، العقل العلمي في فكر ابن خلدون، كلية الآداب، البحرين، 2013.

- علي الوردي، ابن خلدون، المجتمع العربي، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، القاهرة، 1962.

- علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لبنان، 1994.

- علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، دار النشر السعودية، 1984.

- علي عبد الوافي، ابن خلدون عبد الرحمان، القاهرة، 1981، الطبعة الثالثة.

- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.

- محمد عبد الأعنان، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مطبعة الأعناد، مصر، 1965.

- محمد عبد الله عنان، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة، 1925.

- ناصف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، 1988.

- نعيم هدهود و حسين موسى، فقه العلامة ابن خلدون في الخلافة و الإمامة، جامعة النجاح الوطنية، مصر، 2012.

**المجلات:**

- أعمال المهرجان أبو حامد الغزالي.

- الطيب داودي، المنهج العلمي في التحليل الاقتصادي الخلدوني، مجلة جامعة مشرق العلوم الاقتصادية و القانونية، 2011.

- رياض عزز، مفهوم الدولة و نشوءها عند ابن خلدون، العدد 37، بغداد.

- مصطفى عثمان، نحو رؤية منهجية مواكبة دراسة التاريخ، المعهد العالي للفكر الإسلامي.

حسن الساعات، المنهج الوضعي عند الغزالي، القاهرة، 1961.

**المقدمة:**

إنّ الغاية المعرفية تؤدي بالإنسان إلى البحث عنها، فكل باحث عنها يحتاج إلى السبل للوصول إليها. كل من يهتم ويلح على إدراك المعرفة نجده نفسه يطرح تساؤلات حول إشكالية المعرفة. فالباحث يستنجد بالطريق المؤدي لذلك ألا وهو العلم، فسقراط يعبر عن ذلك بشكل واضح «الطبيعة الإنسانية تشترط عليه التفلسف بمعنى حب (Philein) والبحث عن العلم، أو خاصة الحكمة (Saphia)»[1].

عادة يعتمد الباحث في بداياته علي التراكم المعرفي لمساعدته في فهم المفاهيم الأساسية، فنجد وجود علوم كثيرة تساعده في فهم المدركات الحسية التي تكون بمثابة الانطلاقة العملية للبحث، فهذه نوع من المعرفة الحسية أو العاملة ثم يبحث عن ما هو أعلى من ذلك. أما الفلسفة تبحث في المحور الفاصل بين ماهية الشيء و أعراضه. تبحث الفلسفة عن تفسير الظاهرة بقوانين طبيعية التي تتحكم فيها، فالباحث يحاول إدراكها وغاية وجودها من خلال الفضول العلمي. كون الإنسان ابن بيئته نجده يصارع الطبيعة التي هي في حد ذاتها توجد في نفسه، فإذا سلّمنا بأن العلم يبحث عن اليقين الذي فيه تزول الشكوك، نجد الإنسان يبحث عن الأمن والاستقرار ( الأمن الغذائي، الأمن على الممتلكات العامة والشخصية)، تبرز إشكالية الأمن من بين المبادئ ألتي تساعد المجتمع على طرح احتياجات أخرى، فنظرية «"ابراهيم موسلاو" صاغ هرمًا وجوديًا، من خلاله فهم المراحل التي يمرّ بها المجتمع البشري فهو قانون طبيعي يتظاهر في كل فرد فعندما

[1] - Céline Denat, Aristotie « pas à pas », Ed ellipses », Paris, 2010, P 7.

نحقق شيئا من ذلك سوف ننتقل إلى مرحلة أخرى، فكلما تطور المجتمع أو تغيّر من نمط معيشي معيّن وحتميا سوف تتغيّر تصوراته الاجتماعية "ابراهيم ماسلاو" يؤكد أنّ الاحتياجات الفرد يمكن تصنيفها إلى خمسة أقسام مرتبة: احتياجات فيزيولوجية، احتياجات أمنية واستقرار احتياجات اجتماعية، التحري بالذات أو الاعتزاز، واحتياجات تحقيق ذاته»[2]، فالفكر الخلدوني يصبو نحو ذلك عندما صاغ فكرة «الضروري أسبق من الكمالي» فالوجود الإنساني إنما هي في نسق مستمر يخضع إلى قوانين طبيعية تتحكم فيه في حيز مكاني وزمني محدد وتشكل دائرة معرفية وتخضع لمنطق طبيعي يعبر عن غاية وجوده سواءًا أدركنا ذلك بالفلسفة أو بالعلم

فابن خلدون يؤكد ويظن بوجود معنى وجودي للإنسان غير مدرك فيستدل من القرآن الكريم بآيتين وهما بأن الله خلق كل شيء ثم هدى السبيل والآية الثانية أحسبتم أنكم خلقناكم عبثًا، فمن هنا يرى ابن خلدون أنّ كل موجود يحتوي على معنى ثابت زمنيا ومكانيا ولا يمكن إطراء التغيرات "فلن نجد في سنة الله تبديلاً".

ومن كل هذا نجد ابن خلدون يبحث عن هذا الوجود الإنساني وبحكم أنه طبيعة تخضع لقوانين تفوق إدراكاتنا الحسية، فهي نفسية تسير التاريخ تتمثل في "الدوغماتية" فعلمها يتطلب مجموعة من القواعد والضوابط لإدراكها، فما هي إذًا؟

[2] - Heddar BelKacem, Rôle socio économique du tourisme, cas de l'Algérie, Ed ENAP, 1988, P 17- 18.

للإجابة عن هذا التساؤل، قمنا هذا البحث وقد قسمناه إلى أربعة فصول، فكل فصل يحتوي على مباحث أساسية. ففي الفصل الأوّل عرضنا نبذة عن العلامة ابن خلدون حيث تناولنا نشأته، مصادره المعرفية ومدى أهميتها في بنائه العلمي.

أما الفصل الثاني:فقد نتناول فيه العمران عند ابن خلدون و قد قسمناه إلى أربعة مباحث و هي :

المبحث الأول الظواهر الاجتماعية

المبحث الثاني أنواع المجتمعات

المبحث الرابع العوامل المكونة للمجتمع و تطور المجتمع .

وفي الفصل الثالث سوف نتناول من فهو مخصص للعمران الذي يتناول المجتمع من حيث الحكم وعلاقته الطردية بين الظواهر فقد قسمناه إلى مبحثين، فالأول تناولنا فيه عوامل نشأة الدولة،حيث تناولنا المراحل الحتمية التي تؤول بالدولة إلى غاية الاضمحلال مرورا بمرحلة النضج و الازدهار إلى عوامل فساد الحكم و انهياره.

أما الفصل الرابع والأخير فخصصناه لدراسة المنهج و القواعد العلمية التي صاغها ابن خلدون من أجل عدم الوقوع في المغالط الوقائية التي يمكن لأي باحث الوقوع فيها فهي على التالي الذهول عن المقاصد، النقل، الجهل، الأغراض والأهواء وأخيرا التشيع للآراء إضافة إلى مجموعة من القواعد العلمية، الملاحظة المقارنة،التفسير...

# الفصل الأول

# حياة ابن خلدون وآثاره العلمية

**المبحث الأول: حياته ونشأته**

ولد العلامة ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرمي في تونس سنة 732ه الموافق ل 1332م،ينحدر من أصل يمني، تلقى العلم على عدد كبير من العلماء الأندلسيين الذين هاجروا إلى تونس.[1]

لقد تميزت حياته عن باقي سابقيه في جميع الميادين، أصبح عارفا بالشؤون السياسية و الاقتصادية وحتى الإقليمية نتيجة لتقلده للعديد من المناصب المرموقة، وكثرة أسفاره بين الدول المغربية والأندلسية بالخصوص.

يجدر الذكر أن في حياة العلامة حوادث عديدة ساهمت في بزوغ موهبته الفكرية والشخصية الأكثر رواجًا في عصره. لقد كانت أول انطلاقة في حياته العلمية بعد وفاة والديه عقب وباء (الطاعون) 1348م. "حينما اضطر بعد وفاة أمه أبيه عقب وباء الكبير في سنة 1348(إلى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذي كانت تشغله أسرته دائما في البلاط. فعين كاتبا...أن يوقع على المراسم بشارة السلطان "[2]وفي غضون تقلده ذلك المنصب، حدث صراعا سياسيا مما أدى إلى فرار سلطان بني مرين إلى المغرب، ورافقه ابن خلدون إلى فاس فضمه السلطان أبي عنان إلى هيئة علمائه، أين التقى بالعلماء الفارين من الأندلس وتونس، فاحتك بهم وازداد علمه في فقه اللغة والدين.

إن طموح المفكر ابن خلدون كان كبيرا رغم صغر سنه، حيث اشتدت به النزعة العلمية في بلوغ منصب لم يسبق لأحد من أجداده الوصول إليه ألا وهو منصب الوزير ليعين بعد ذلك في منصب متخصص في البحث عن المسائل الدينية والنحوية تحت إمرة السلطان ابني عنان، فرقاه إلى سكرتيرا(أمينا) على غضاضة منه "فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يراسل الأمير محمداً المهدي حاكم بجاية الذي كان سجينا بفاس، واخذ يدبران معاً أسباب ثورة تعيد إلى الأمير سلطاتة على أن يكون ابن

---

1-عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر،بيروت 2001، ص 3.

2- محمد عبد الله عنان، فلسفة إبن خلدون الاجتماعية، القاهرة 1925،ص20.

خلدون وزيرًا له، ولكن اتضحت المؤامرة وألقى المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعوامًا ثلاثة."[1].

إن ما يمكن أن نصف به فكر ابن خلدون هو تزامنه للصراعات الطائفية بين الإمارات الإسلامية التي طغت على حياته السياسية، وكان له الشأن في المساهمة كعضو فعّال في التدابير والتفاسير للتحولات الاجتماعية التي عاشتها الحضارة الإسلامية في مرحلة يمكن تسميتها بالانحطاط. " بعد أن زالت دولة الطوائف، واستولى المرابطون على الأندلس لم يكن بني خلدون شأن كبير في الدولة وظلوا على هذه الحال طوال حكم المرابطين. فلما قام الموحدون بالمغرب وانتزعوا الأندلس من المرابطين و أقطعوا زعماءهم وأنصارهم الولايات والمدن.....وقد أتيح بني خلدون الاتصال بهؤلاء الولاة الجدد واستعادوا بعض ما كان له من العزة والرياسة والجاه"[2].

لقد أثرت هذه التاريخية في نفسية ابن خلدون وولدت فيه روح انتقامية لاسترجاع المجد الضائع وبعثه لأمد بعيد وهذا ما نجده في نظرياته حول العصبية.

نشأ إبن خلدون في بيئة عائلية لها من الرصيد المعرفي ما يؤهلها في خدمة السلاطين، فقد ذاع صيتهم في أرجاء الحضارة الإسلامية وكان عدد كبير من أفراد الأسرة الخلدونية علماء كبار الفلك والرياضيات مما أدى بالمؤرخ الشهير ابن حيان[3] إلى التصريح بشأن هذه العائلة الثقافية فقال:" بيت بني خلدون إلى الآن في اشبيليا نهاية في النباهة. ولم تزل أعلامه بين الرياسة السلطانية والرياسة العلمية[4].

وقد كان الاعتراف بالنزعة العلمية لعائلة إبن خلدون حافزا وإرثا ثقافيا مما أدى بفيلسوفنا إلى التميز في الأوساط السياسية، والفكر الفلسفي والتاريخي. وتعود غزارة فكر إبن خلدون إلى ينابيع المعرفة الرشدية وكذا أعتبر "...مفخرا من مفاخر النجوم المغربية إبن خلدون- شرح البردة شرحا بديعا دل على غزارة حفظه وتفنن إدراكه ولخص كثيرا من كتب- إبن رشد وعلق للسلطان أبي سالم في العقليات تقييدا مفيدا في المنطق، ولخص

[1]- المرجع نفسه، ص 21.
[2]- علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، دار النشر، عكاظ، السعودية 1984، ص 27.
[3]- ابن حيان (ق 511) فيلسوف ومؤرخ.
[4]- المرجع نفسه ص 29.

محصل الإمام فخر الدين الرازي، وألف كتابا في الحساب، وشرع في شرح الرجز الصادر في أصول الفقه بشيء لا غاية فوقه في الكمال"[1].

يمكن تقسيم حياة العلامة ابن خلدون إلى أربعة مراحل هامة كما يراها الكاتب علي عبد الواحد وافي وهي:

**مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي**: التي استغرقت 20 عاما من عمره وقد قضاها في مسقط رأسه بتونس.

**المرحلة الثانية:** مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية فاستغرق فيها 15 سنة قضاها متنقلا بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس.

**المرحلة الثالثة:**مرحلة التفرغ للتأليف واستغرقت 8 سنوات قضى نصفها الأول في قلعة ابن سلامة ونصفها الأخير في تونس وقد تفرغ في هذه المرحلة تفرغا كاملا للتأليف( كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

**المرحلة الرابعة**: مرحلة وظائف التدريس والقضاء فاستغرقت 24 سنة قضاها في مصر.

من المتضح أن ما يمكن استنتاجه من حياة ابن خلدون الحافلة بالأحداث والانجازات التي شهدتها الحضارة الإسلامية في عصره هو الشغف وحب الاكتشاف وقد سافر بين إجازاتها واحتك بعلمائها ورؤسائها، وقد تأثر بابن الخطيب الذي ربطته الصداقة به ولأجله اعتزل السياسة بعد مقتل هذا الصديق حتى قال" سالت فيها أساليب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتعضت زبدتها وتألفت نتائجها، على ذلك النحو الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة [2] لبث ابن خلدون في عزلة حتى صنف من المتصوفين.... وفي المحلة التي قادته إلى وهران استكمل فيها كتابته للمقدمة وبعدها غادر إلى مصر وتوفي فيها عام 808 للهجرة الموافق 1406م

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون. مصدر سابق، 70.
[2]- المصدر نفسه.ص 03.

**المبحث الثاني: آثار ابن خلدون الفكرية والفلسفية.**

للحديث عن آثار ابن خلدون، يجب علينا كباحثين إبراز المصادر الفكرية والعلمية التي ألهمت وصاغت الفكر الخلدوني، ودفعت به إلى الإبداع والتعمق في الطبائع البشرية وعمرانها الاجتماعي- لقد لاح له بأنها ليست بتفسيرات تيولوجية ولا هي وُجِدتْ صدفةً إنما عبر عنها ابن خلدون بديناميكية مستمرة في قالب الأحداث التاريخية، أي ربط الماضي بالحاضر والمستقبل.

لقد تميز ابن خلدون عن باقي المفكرين بنظرته الحادة للتاريخ، التي جعلته ناقدًا للمؤرخين- ومما يجدر بنا ذكره عن آثار ابن خلدون هي تلك التعليقات الثورية والنقدية على البحوث وعن الصحف المدونة. حيث يقول:وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسيطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهوة والإمامة واستقرؤوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة، هم قليلون لا .يكادون يتجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل "ابن إسحاق والطبري وابن الكلي ومحمد بن عُمَرَ الواقدي وسيف بن عمر الأسري وغيرهم من المشاهير"، المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن و المخمز ما هو معروف عند الأثبات. ومشهور بين الحفظة الثقات، إلا أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم واقتناء سننهم في التصنيف وإتباع آثارهم، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزيينهم فيما ينقلون أو اعتبارهم- فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتعمل عليها الروايات والآثار"[1].

تعود أهم آثار ابن خلدون إلى فلسفة علم التاريخ، والذي سماه كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبرالذي يحتوي على سبع مجلدات حسب الطبعة التي صدّرتها بولاق سنة 1868م – لقد جاءت أغلب البحوث حول التاريخ، حيث عرض فضل علم التاريخ في الحضارة، ودوره في بناء المجتمعات والتكتلات البشرية.

[1]- المصدر السابق ص 07.

لقد كان إبن خلدون مولعا بعلم التاريخ بدليل أنه أول مؤسس وواضع القواعد الرئيسية لهذا العلم، وجاء كل هذا بعد دراسته للعديد من المجتمعات (الفرس الروم ،الترك، القبط إسرائيل، اليونان...).

وتطور العلاقات التي عايشها في كل من المشرق والمغرب الإسلامي، وفي هذا الصدد، اكتشف ابن خلدون علما جديدًا، لم يسبق لأحد الاهتمام به، هو علم الاجتماع مستقلا بنفسه، ويقول ابن خلدون في هذا الشأن بصريح العبارة حول أحقيته في تسميته لهذا العلم الجديد بالعمران البشري والاجتماع الإنساني إذ يقول: "..... وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيا كان أو عقليا."[1].

يعتبر ابن خلدون منظرا وبامتياز حول دينامكية التاريخ وتطور المجتمعات حتى صرح المؤرخ الإنجليزي" روبرت فيلنت"، " إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع لنظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان"[2].

نظرا بشهرته و وحنكته في الكتابة عن الدول والمجتمعات فالدول التي زارها سمحت له باستيعاب التاريخ وحضارات الشعوب، وكذلك المعرفة الجغرافية الدقيقة، لما دفع الملوك إلى الاستنجاد به فهذا تيمورلنك ملك دمشق يشيد به يطلب منه أن يعكف تحت إمرته قصد أن يعرفه بالمغرب الإسلامي" قال (تيمورلنك) لا يقنعني هذا، وأحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها أقاصيها وأدانيها وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره حتى كأني أشاهده. ذلك فقلت يحصل ذلك بساعدتك، وكتبت له بعد انصرافي من المجلس ما طلب من ذلك و الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر اثنى عشرة من الكراريس المنصفة القطع"[3].

[1]- ربيع كردي، إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع، جامعة الفيوم ، دبي بدون تاريخ نشر، ص 03.
[2]- علي عبد الوافي، عبقريات ابن خلدون،مرجع سابق، ص125.
[3]- المرجع نفسه، ص 126.

لقد صغى ابن خلدون العديد من النظريات ذات مرجعية تاريخية وعلمية لفهم الماضي، لغاية التنبؤ بالمستقبل، وذلك بقياس مدى توافقها مع الواقع. شبه ابن خلدون الحضارة بالقانون الطبيعي، ومن خلال نظام التطور للطبيعة الإنسانية، اعتبرها حتمية كلية وجزئية لها علاقة وطيدة بالقانون الإلهي في الكون ووفقا لمبدأ العلمية، وبناءها بناءًا تركيبا، برؤية شاملة وفلسفية، ليس فقط تعليلا جزئيا ولا خارجيا محفظا، بل هي إحاطة بكل الجوانب وربطها بإطارها العام (نفسية، بيولوجية، فكرية،عقائدية،اقتصادية وسياسية...الخ).

وفي هذا الصدد يرى ابن خلدون أن"..التطابق بين النهي المجرد والكائنات الجزئية والفردية يضعف أو يتلاشى بقدر ما يبتعد الذهن عن الواقع الخارجي ويتحرك فقط في عالم المجردات". ولذلك لم ينجح الفكر النظري دومًا في تطبيق مضامينه و إدخالها في مجرى التاريخ، وهذا يعني أنه يجب على العقل أن يتصرف حيال الواقع"[1].

يعتبر ابن خلدون من أشهر المجددين في أسلوب كتابة اللغة العربية بحيث يمتاز أسلوبه بالسهولة والوضوح، ودقة تعبيره عن الحقائق، حيث نجد في ترابط أفكاره وتناسقها قوة في التدليل عن المعاني المشتقة منها.

استطاع ابن خلدون أن يخلص الكتابة على العربية من قيود المحسنات البديعية التي طغت في عصره "وظلت الكتابة على هذه الحال حتى جاء ابن خلدون، فعرف عن هذا الأسلوب، وحاكى في كتابته الأسلوب العربي الأصيل" ولم يستطع كثير من الكتاب والمؤلفين محاكاة ابن خلدون في طريقته، وجمدوا على أسلوبهم القديم الذي كان ينوء بأغلال السجع ومحسنات البديع ويعني بتزويق اللّفظ أكثر مما يعني بتوضيح المعنى"[2].

وبفضل البحوث العلمية التي أجراها ابن خلدون في الاجتماع، أحدث تجديدًا في المفردات ومدلولاتها في اللغة العربية. وكان له الفضل في وضع الألفاظ والعبارات للتعبير الدقيق كما يريد التصريح به، لذلك ذهب ابن خلدون إلى الاشتقاق اللفظي واستخدام المفردات لم يسبق لأحد توظيفها.

[1]- ناصيف نضار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 48.
[2]- علي عبد الواقي ،عبقريات ابن خلدون، مرجع سابق ص 133، 134.

وكان لابن خلدون أثر كبير وجاوزًا في مسائل التربية والتعليم وتاريخها، وعلم النفس التربوي التعليمي" موضحا ما ينبغي أن تسير عليه التربية ويسير عليه التعليم في مختلف مراحل الطفولة والشباب، حتى يحققا أغراضها الفردية والجماعية من أيسر طريق وأقصره، وحتى تجيء أساليبها متفقة مع طبائع المتعلمين و مسايرة لتطويرهم ونموهم من الناحيتين الجسمية والعقلية"[1].

لقد لخص ابن خلدون المعرفة الإنسانية، وأرجع مصادرها إلى البيئة الثقافية التي عبّر عنها بأن الوجود الإنساني تحذوه النزعة الاجتماعية.

**المبحث الثالث :**

**المكانة العلمية لإبن خلدون:**

لقد نسبت إلى أبن خلدون العديد من المعارف والعلوم، كالفلسفة والاجتماع الانثرولوجيا، الاقتصاد والتربية بقدر ما أعتبره الكثير بالمؤرخ.

تتضمن تحليلاته بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية بأن الإنسان ضعيف مقارنة بالحيوان، لكن بالعناية الإلهية وهب بقدرة على التفكير قصد تلبية الحاجيات الأساسية. فيحتاج إلى مواعين والتضامن مع الآخرين، فالاجتماع الإنساني ليس طبيعي بل ضروري، فهذا الاجتماع الإنساني .يحتاج إلى وازع (رئيس) يحد من غريزتهم العنيفة.

" إن جوهر ما كتبه مؤرخ المغرب المعاصرون عن المغرب القروسطي، مقتبس من تاريخ البربر. فإن عملهم كان من السهولة بحيث أن كل مثال مستمد من المؤلفات التاريخية المحضة، له مكانه في الفكرة العامة التي تناسبه والتي قد عرضت في المقدمة.وعليه، فإن التنافر غير حقيقي بل أنه وهمي وفي الحقيقة، فإن هناك وحدة حقيقية قائمة بين المقدمة والأجزاء الأخرى، بحيث أن كل من يريد أن يتشرب الفكر الخلدوني يجد لزاما عليه أن ينظر إلى العناصر ككل متماسك[2].

ولهذا يعتبر إبن خلدون موسوعة في كيفية إحصاء العلوم والتعريف بها تعريفا جامعا ومانعا، حيث في الفلسفة نجده في حذايا النزعة الريبية إذا نظرنا إليه من منطق تطابق

[1]- المرجع السابق، ص 138.

[2]- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ط أو د.ط. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1988م، ص 37.

المادة والصورة في ملخصاته لإبن رشد وأرسطو.فيقول عنه الدكتور عمر فروج في كتابه "في تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون" "أمتاز إبن خلدون بسعة إطلاعه على ما كتب الأقدمون وعلى أحوال البشر، وكان قادرًا على استعراض أراء ونقدها، دقيق الملاحظة في أثناء ذلك كله، مع حرية في التفكير.....فابن خلدون أشعري السلوك يعتقد أن العقل قاصر عن إدراك الحقائق، الماورائية والغيبية ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعول على الشرع وحده. وأما في حياته العقلية وفي تأليفه خاصة، فإنه معتزلي التفكير يعتمد العقل والأقيسة المنطقية وطبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصر في الأخبار.

ثم هو يعتقد أن الأمور جارية في عالمنا المادي والاجتماعي والنفساني تخضع لنواميس معينة وتجري على نظام مخصوص، ثم أنها تتكرر كلما تهيأت لها مثل الأسباب التي عملت على ظهورها من قبل.وهو يرى أيضا أن هذه الحوادث يستحيل أن تجري على خلاف ذلك، لأنها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الإنسان"[1].

وصنف ابن خلدون بابن عصره لاهتمامه بالإنسان وقال عنه ابن الخطيب"ابن خلدون خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية سديد البحث،كثير الحفظ، صحيح التصور مفخرة من مفاخر التخوم المغربية،ويصنفه ف. روزيثال (F.Rosemthal). أعظم شخصيات الدهر كله"[2].

لقد كانت اعترافات العلماء بقدره إبن خلدون الخارقة للعادة في تحصيل العلوم، ما يتركم مدينون له بالصراحة والدقة في الكشف عن حقيقة الوجود الإنساني، وكان له رأي في نظرية الاستخلاف ما ترك المتفلسفة والمتدينين في ذهول"إبن خلدون، وفقا لنظرية الإستخلافية، فإنه يؤمن جازمًا بوجود معرفة حقيقية من عالم حقيقي خارج أذهاننا، إذ لو لم يكن ذلك لما صحّ أن يكون الإنسان خليفة. فإذا لم يكن هناك عالم حقيقي، منفصل عنّا ممكن معرفته وتسخيره، فما الفائدة إذًا بقول أن الإنسان خليفة الله في أرضه، وإنه الكائن الوحيد الذي خصه الله بالفكر القادر على تحصيل معاشه ومعرفة خالقه؟ فإدراك الإنسان

[1]-عمر فروج، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1983، ص 695.694.
[2]- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند إبن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1988، ص 7..

للوجود من حوله أي معرفته حقيقية هو خاصيته تميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات."[1]

لم يكتفي ابن خلدون لتحصيل المعرفة فراح في رده على العدميين والطبيعيين يحذو حذوة تاريخ العلوم النقدية" وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية وهي أوهام، ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك إنما يريدون كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة لا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن[2].

[1]- الجيلاني الدوهاني مفتاح، فلسفة الإنسان، ص 127.
[2]- المرجع السابق، ص128، 129.

# الفصل الثاني

# مميزات علم العمران عند إبن خلدون

**تمهيد:**

للدخول في تفصيل ابن خلدون لنظريته في العمران البشري فضّلنا إستدراج بعض التفاصيل التي اعتبرها ابن خلدون من المميزات والخاصيات المكونة للتجمع الإنساني عبر التاريخ. عادة ما يتحدث صاحب المقدمة عن ظاهرة الطبيعة كمحرك أساسي للتاريخ غاية منه تجاوز المنضادات العرضية التي تنتج أنواع النظم الاجتماعية والسياسية.

عند ابن خلدون حياة الدولة وتطور المجتمعات ظاهرة طبيعية، طبيعية في نشأتها وقوتها وبنيانها الهرمي،وإذا كان من طبيعة الملك الإنفراد بالحكم، كذلك من طبيعة الملك الخمول والركود، وبهذا الشكل من الاستدلال يحصل الانحطاط كظاهرة طبيعية مثل أعمار الأشخاص القابلة للفناء بعد مطي المجد والعطاء.

- ففلسفة إبن خلدون تتدرج في إطار حلقي تقدمي، وتدفعه بشكل جدلي بين الواقع الخارجي أي الحتمية الواقعية والذاتية الداخلية. فكل شيء في الاجتماع الإنساني لديه أسباب خاصة تعبر عنها الموجودات المدركة عقليا وحسيا، أما الغير المدركة فقد اعتبرها لا يمكن إدراكها بالعقل أو الحواس، إنما تأتي من عالم الغيابات، فهو يأمن بفكرة الوصول إليها، فقسم المعارف الإنسانية إلى ثلاثة أقسام.

- فعلم العمران البشري يتمثل الحياة المادية و الاجتماع الإنساني قصد تحقيق إنتاجه المعرفي في الواقع وإخضاع طبيعته في تطوره التصاعدي، فالمجتمع ليس في حالة لا سكون بل في حركة متغيرة ذاتيا وموضوعيا.

**المبحث الأول: الظواهر الإجتماعية:**

لقد اهتم ابن خلدون بالظاهرة الحضارية في دراساته لجميع الظواهر الاجتماعية فعلماء الاجتماع تصوروا تلك الحالة الاجتماعية للإنسان في ضوء مدى علاقة النظام الاجتماعي بسلوكيات وطبيعيات الإنسان، وصيرورته بالتاريخ والتمدن. فعليه جاءت أغلب دراسات ابن خلدون حول البداوة والتمدن.

إستخدم ابن خلدون الكثير من المناهج منها المقارنة، المشاهدة والمنهج التجريبي وتصور علم العمران في امتداد الطبيعيات، واعتبره جسما له أعراض ذاتية تحدث فيه بالطبع." فالحركة والسكون والتغير تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه بالطبع"[1]

قسم إبن خلدون المجتمع إلى قسمين البدو والحضر بدراسة المقارنة بين الظواهر التي تسود كلاهما. صنف لكل قسم نظاما اجتماعيا خاصا به. ورغم تعارض هذين النسقين إلا ان إبن خلدون يرى بضرورة وجدود هذا الإختلاف بطبيعة البيئية. نجد الأول يحذو نمطا زراعيا أما الثاني فهو يمتاز بالحرف والضائع والتجارة والعلوم.

لذان فالفرد ينشأ ويخضع لعوامل وظواهر بيئته. وهذا ما اهتدى إليه إبن خلدون من خلال مشاهداته وتأملاته العميقة للظواهر الإجتماعية حيث لاحظ مؤلف المقدمة أن هذه الظواهر لا تختلف عن بقية الظواهر الطبيعية التي تحدث في الكون ولهذا أوجب على الباحث في العمران البشري أن يفسر كل الظواهر تفسيرا وضعيا وعقليا، ويدرسها كما يدرس العلوم الأخرى للوقوف على جميع القوانين التي تحكمها.

رأى أبن خلدون أسبقية البداوة عن التحضر، وفسر أسباب انتقالها من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية أي بعبارة أخرى من حالة الستاتيكا إلى الديناميكا، وراح باستقراءه للعوامل المنشقة لكلتا الظاهرتين بوصفه ويقول" فالبدو أصل للحدث والحضر، والترف إلا إذا كان الروي حاصلا"[2].

---

1-محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 123.

2- المرجع السابق، ص 152.

من هذا المنطق يكشف لنا إبن خلدون أن ظاهرة التحضر تقوم على حركية البدو في تحصيل الملك. ويواصل في تحليله ان للحضارة أعمار، شأنها شأن طبيعة الإنسان يولد يكبر، يخرم ويموت مثل الدولة " وأراءه في تطور الدولة وما تسير فيه من أدوار، وأنها تمر في دور البداوة ثم في دور الحضارة ثم في دور الإنحلال، وأراءه في اعمار الدول وأن عمر الدولة لا يعدو في الغلب عمر ثلاثة اجيال أي حوالي 120 سنة"[1].

لقد ذهب إبن خلدون في دراسته لطبيعة العلاقة الموجودة بين هاتين الظاهرتين (البداوة والتحضر) إلى الكشف عن وجود حتمية طبيعية تخضع لها خصائص كلتا الظاهرتين. أي أن المعيشي الذي يغلب على طبيعة البدو يخضع لإرادة التحضر وليموله بمنتوجاته الغذائية والمواد الأولية أما إمتيازات التمدن بأشكالها الحضارية نجدها تمارس هيمنتها السياسية الإقتصادية، الثقافية والدينية.

بإخضاعها البدو تحت سيطرتها وملكها، ولقد عبّر إبن خلدون عن العصبية بأنها هي المحرك الأساسي للتكتل الإجتماعي سواءًا كان عند البدو أو الحضر، نجدها في الأولى أكثر إشتدادًا نظرًا إلى العلاقة الدموية والتضامن الاجتماعي الناتج من طبيعة البدو الخيرة، أما في سكان المدن نجدها متذبذبة بين الأجيال وهذا ما كشف عنه عالم الاجتماع "إيميل دوركايم" لتقسيمه للمجتمع (التضامن العضوي والتضامن الميكانيكي) ففي المدينة تبرز "الكثافة السكانية" مما يؤدي إلى "الكثافة الأخلاقية".

يرى ابن خلدون في الإنتاج والإرث الثقافي للبشر هو بمثابة الطابع المازج بين مسار العصبية والعلاقات الناتجة عنها «وذلك أنّ الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما..... ولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى».

[1]- المرجع السابق، ص 256.

**المبحث الثاني: العوامل المكونة للمجتمع.**

يعرف الإنسان بطبيعة إجتماعي، وحصوله يتم عن طريق حكمة الضرورة الإقتصادية، فيستعمل الجمهور في غرض تدبير شؤونهم السياسية والاجتماعية بمقتضى الأخلاق والحكمة فتكون العصبية المحرك الأول الذي يعتبر بمثابة حتمية تاريخية تقوم على تغير الأحوال عبر الأجيال الناشئة التي تحركها الدواعي الاقتصادية والسياسية، فيجعل أن أولوية هذا التغيير يكون على رأس الهرم الاجتماعي، فيقول ابن خلدون: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائق أن كل جيل تابع لعوائد بسلطانه»[1].

فالتكوين الاجتماعي يخضع إلى ضروريات ماهيته وطبيعته الأصلية، لذا يكشف لنا ابن خلدون عن القواعد الأساسية والأولية لنشأة المجتمعات عبر الأزمنة. ويعتبر الدفاع عن النفسي ومسألة حفظ البقاء والاستمرارية للجنس البشري من الضروريات الأولية (الغذاء، حماية البدن) ضف إلى ذلك الإتفاق والتفاهم على ملك يوجههم في هذه المهمة.

وعند حدوث أو بلوغ هذا النمط من التكوين، نتبع البحث عن الكماليات مثل الانتقال من حالة البداوة إلى التمدن، حيث تتبدل أحوال المجتمع التي تحدث تغييرا في الأزمة والعصور. فهي لا تشكل حسبه أمرًا عرضيا وإنما هي حتمية تاريخية تخضع كل المجتمعات البشرية لمبدأ قواعدها الثابتة كسائر العلوم والقوانين الطبيعية.

«ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال يتبدل الإعصار ومرور الأيام وهو داءٌ دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلاّ الإتحاد من أهل الخليفة وذلك أن أحول العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال..».

ولمعرفة الأحوال السائدة في مجتمع من المجتمعات، يرى ابن خلدون أنه يحدث تطور يمكن إدراكه، يجب دراسة العلاقة التي تطغي على المجتمع في ماهيته الذاتية والخارجية، فقد رأى ابن خلدون إنه يجب علينا دراسة القاعدة الأساسية في تجديد هذه القوانين لفهم كل أطوار الاجتماع الإنساني.

[1]- المرجع السابق، ص 127.

تتمثل في إهتمامه بشطريه الإجتماعي والاقتصادي لفهم ديناميكية التاريخ بشكل صحيح وفي إطار اللاّصدقي فوجود مجتمعين أو تركيبتين مختلفتين في وقت واحد، بل يعود لطبيعة إنتاجه الاقتصادي من جهة وتغيير عوائده أو أحواله الذاتية بالنسبة للمجتمع ويقول عن ذلك «إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنّما هو إختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»[1].

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسميتها أولها بالخلقي وموضعه تحديد العلائق بين السلطة والرعية، والثاني بما يعرف في تصرف الحكومة بالشؤون العامة للأفراد والثالث يقتضي التشريع الضروري للنظام الخلافة والقضاء وإلى الغاية ابن خلدون، قد كانت السياسة مرتبطة إرتباط وثيقا بالأحكام الدينية والوصاية على الخلافة، إذ طغى الطابع التسلطي على المجتمع بجبرية طائفية.

لقد كان مفكرنا العظيم عبد الرحمان ابن خلدون مسلمًا برؤية اِسلامية واضحة في تفسير التاريخ والطبائع البشرية، ولم يجد أي تناقض بين الأسباب وإرادة الله، وبين الأسباب ونسبية الإطراد. أي أن كل الموجودات ..... ذاتية كانت أو موضوعية أيضا مدركة أو غير مدركة فحقيقة وجودها حسب ابن خلدون فهي بالضرورة خدمة للإنسان ومنفعته ذلك هو شأن اِستخلافه سبحانه وتعالى للإنسان فلا توجد عبثية في الموجودات.

«فإن الله سبحانه وتعالى جعل في كل مكوّن من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته».

يعتقد ابن خلدون أن الفعل السياسي هو المحرك الذي ينظم العلاقات بين أفراد المجتمع، فتعتبر الطبقة السياسية هي التي تقوم بالمجتمع «العامة على دين الملك، فإنه من بابه، إذ الملك غالب لمن تحت يدها الرعية مقتدون به للإعتقاد الكمال فيه... وذلك لما هو عليه من العجز من استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا لطبعه، وتلك المعاونة لابد فيها من المفاوضة ثم المشاركة وما بعده»

[1]- المرجع نفسه، ص 21، 22.

أما عن انخراط الفرد في الجماعة فنجده عند ابن خلدون يقوم على مبدأ الحرية والمنفعة، فالحرية عند ابن خلدون يقصد بها التركيبة النفسية للفرد التي تدفعه للانخراط في جماعة والتعزيز بانتمائه لما فيه من النفع نظرًا للاستحالة استكمال وجوده بدون الآخرين.

وفي هذا الشكل من التنظيم السياسي نجد كل فرد منخرط في جماعة، واع بدوره و مسؤول على تأديته لصالح العام، فهذه الأدوار المفروطة تختلف من فرد لأخر ويرجع ذلك ابن خلدون إلى سنة الله سبحانه وتعالى في الطبائع البشرية، وبتعبيرنا فلا يستوي الذين يعلمون بالذين لا يعلمون.

أما عن الطابع الثقافي الذي يعتبره ابن خلدون تظاهر الفكر والفنون والصنائع والتي تتجاوز ما هو ضروري في حياة الجماعة الناتج عن تفاعل السياسي والاقتصادي، فإذا كانت الحياة الاقتصادية مبنية على حاجات حفظ الحياة وحاجات التفنن في الحياة السياسية مبنية على حفظ الأمن والحماية، فالظاهرة الثقافية جزء من الكل الاجتماعي وتتمتع بنوع من الكيان الذاتي داخل نظام المجتمع.

عندما تسمح المعطيات الطبيعية بالانتقال من مستوى الضروري البحت، يتجه المجتمع إلى الاهتمام بتحسين مصنوعاته وتجويد أساليب تلبية حاجياته ومع رسوخ الشرف ووفرة العمران تتغير العادات والأخلاق ويكثر الإقبال على الملذات والفنون.

من البديهي أن تكون الشعوب المزدهرة العلوم متحضرة إلى حد الترف وبذلك مما يصيبهم من الإسراف خاصة لمّا يعرف بأن الشهوات ليس لها حدود زمنية مثل حد عمر الإنسان، لذا يحاول دائما هذا الإنسان انتهاز فرصة الحياة في إشباع رغباته والنتيجة الحتمية هي هلاكه وهلاك حضارته معه يوم نعشه وهكذا سلم جرا في كل حالات التحضر إلاّ ما استثنينا بعض الأقوام المتيقنة والثقاة.

... «أن الإنسان لا يستطيع أن يجمع في نفسه كل الصفات الحسنة كما يشاء، إن الإنسان يستمد أخلاقه من المجتمع الذي يعيش فيه والمجتمع بدوره خاضع في أخلاقه للأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحيط به، فهو إمّا أن يكون بدويًا أو حضاريا، ولا بدا له في كل من هاتين الحالتين أن يتخذ من الأخلاق ما يلائمه وينسجم

معه... فالفرد إذن حضر أن يجاري العادات السائدة على ما هي عليه في محاسنها ومساوئها»[1].

لقد استطاع ابن خلدون كمراقب اجتماعي أن يعرض مدى تدخل الفكر في الحياة الاجتماعية، باستنباطه للعلم وحركة الاختراعات الصناعية وخاصة أهميته في التنظيم السياسي، فلكي يكشف على الكل الاجتماعي المنظم، فالفكر عند ابن خلدون هو مبادرة لإدراك كل الشركات الموضوعية والمحددات الطبيعية والاجتماعية التي مهما فعل الإنسان لا يقدر على تجنبها أو إزاحتها.«فأهل البدو يستطيعون الخروج من حالة البداوة كلما سنحدث لهم الظروف، لكنهم لا يفعلون دومًا بسبب هذا الاعتبار الاقتصادي أو ذاك الاعتبار الأخلاقي. أن الكل الاجتماعي أوسع من قدرة الفكر على قيادة حركته».

توصل ابن خلدون من خلال هذه المراقبة الدقيقة لأهل البدو وأهل الحضر ومقارنة بأحوال شعوب عدة، إلى تلخيص المحددات الاجتماعية الثلاثة والمتمثلة في الاقتصاد والسياسة والثقافة ومدى تفاعلها البعض في البعض الأخرى، حيث تصادم ارتباط العلاقات الاجتماعية بالعامل الاقتصادي الذي خص له إبن خلدون حيزًا وفيرًا من البحوث في البيئة الجغرافية وما ينتج عنها من تأثيرات على المستوى المعيشي وطبيعة المنتوجات، إذ أن كل الجهود التي يبذلها الإنسان سواءًا كانت بدائية أو متطورة، فإنها تدخل في نطاق تصور المعاش من طرف الجماعات البشرية التي تتخذ أساليب وفق معطيات البيئة، فالزراعة وتربية الحيوان والصيد والصناعة والتجارة جميعها تدخل في نطاق تصور المعاش وتقسيم العمل وازدياد عدد السكان، يتصاعد تعقد العلاقات الاجتماعية وتتأثر بذلك حياة الجماعة كلها. وبصورة عامة ترتبط النشاطات الاقتصادية في العمران بالشروط الطبيعية وبالحالة الاجتماعية السياسية، حيث عند البدو لا يعرف الترف مادام لم تعرف أسبابه بعكس المدن التي تفنن في أساليب المعاش حتى إترافه: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم دائما هو باختلاف نحلتهم من المعاش».

[1]- علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لبنان 1994، ص 79.

**المبحث الثالث: أنواع المجتمعات.**

بما أن الإنسان عند ابن خلدون هو ابن بيئته، نجد فيلسوفنا يستدل منطقيا و يستقرء جميع الظواهر الاجتماعية، حسب العوامل المكونة لهذه المجتمعات، فقد قسم المجتمع حسب الظواهر (العوامل) التي تسوده والموقع الجغرافي الذي ينشأ فيه.

ويؤكد ابن خلدون بعد أن قرر وجود نوعين مختلفين في الحياة هما: حياة البدو وحياة الخضر، أنهما يتفقان مع الطبيعة رغم تعارض واختلاف العادات والتقاليد وسبل الحياة إلاّ أنها متكاملين بعضهما للبعض. يتشكل الصراع من اختلاف نمط الحياة، لذا بالمستطاع أن نميّز بالاختلافات الجوهرية التي تسير وفقها الطبقتين، ويتميز ابن خلدون عن باقي مؤرخي الاجتماع باكتشافه للعصبية التي يعتبرها المحرك الأساسي لكلا الطبقتين مهما اختلفتا في سبل حفظ الحياة والمعاش.

ولكي يدرس ابن خلدون هذين النوعين المختلفين من المجتمعات وإشكالية تطورهما ذهب إلى تبيان أحوالهم المعيشية ضمن المناخ الجغرافي.

ففي البداوة نجد الفرد يقوم على تحصيل ما هو ضروري بالاستطلاع على معطيات الطبيعة التي يعيش فيها. فيقول ابن خلدون عن نظام البدو في الاسترزاق: «وهؤلاء القائمون على الفلاح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والتمدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريا لهم وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حجاتهم ومعاشهم وعمرانهم»[1].

إذن حدوث جميع التغيرات وصورتها يرجعه ابن خلدون إلى مبدأ الدورة الحضارية، فهي لا تأتي من فراغ وإنما هناك علاقة تفاعلية بين النمط السائد والنمط الجديد، فالعلاقة السياسية ليست وليدة ذاتها بل هي نتائج خارجة عنها وتتأثر بأحوال المجتمع، وبعيدة عن نطاق السيطرة من طرف جماعة حاكمة مميزة.

ذهب ابن خلدون في تحليلاته وبحوثه إلى أنّ حالة التغير مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحاكم، فهو يرى أنها بالإمكان دراستها وتخضع لمنطق قابل للوصف والتحليل. يشير إلى أن السياسة هي موضوع يرجع بالنفع لأفراد المجتمع. فمهما تكون هذه الجماعة تعدادًا.

[1]- المرجع السابق، ص 150.

إن الفعل السياسي يعبر عنه بأنظمة تستمد شرعيتها من أوصاف الرئيس، إذ نجد أفراد المجتمع سواءًا كانوا في البداوة أو التحضر ينساقون نسق القطيع وراء رعيتهم بطريقة لاشعورية.استطاع أن يبرر ابن خلدون الوجود السياسي بالشعور الفطري التلقائي أي أن المجتمع لم ينشأها كونها موجودة فيه بالضرورة الطبيعية للإنسان الذي هو بطبعه ينزع نحو الاجتماع.

أما عن الروابط الاجتماعية التي هي أساس تكوين المجتمعات وتتأسس عليها علاقات قد تكون صراع أو تفاهم، فذلك هو شأن التطور وفق سلم القياس الحضاري الذي بدوره ينبع عن ثلاث مصادر وهي مختصرة في الضروري الحاجي والكمالي وعلى هذا الشكل يعلق ابن خلدون حول ماهية المجتمع من حيث الأصل والتحول أي من البسيط إلى المركب فيقول: «وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجارة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلاّ البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات... إذا وجدت هذه بعد، فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة وإذا زخر العمران وطلبت فيه الكماليات كان من جملتها التأنق في الصنائع وإستجادتها، فكملت بجميع مصمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها»[1].

أما عامل القرابة والعرف الذي يعتبره ابن خلدون أصل التكتل الاجتماعي، وعبّر عنه بالعصبية، فعند أهل البدو أشد التحامًا وقوةً، نظرًا لرابط النسب التي يصدر عنها المشاركة والتضامن والتفاهم من أجل الحفاظ عن الأخلاق والقيم التي تقام عليها قواعد الإنشاء القبلي.

ينظر إلى العصبية كقوة وجوهر المجتمع السياسي، فبرابطة الدم تتولد في القيم الأخلاقية التي تسودها الطاعة والاحترام لأولي الأمر (القبيلة) إلى جانب غريزة الدفاع عن الشرف الذي يعتبر أساس بقاءهم ككتلة متكاملة يسهل عليها التأمين، بالتصدي لكل هجمة مباغته من طرف الأعداء.

«إن ثمرة النسب، إذن مرتبطة بالحسب فهو يزيد في قوتها وفي شرفها فحيث تكون العصبية مرغوبة ومخشية، والمنبث فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها

[1]- الجيلاني بن التوهامي، مفتاح فلسفة الانسان، مرجع سابق، ص 43.

أقوى وتعديل الإشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون للحسب والشرف أصلي في أصل العصبية، لأنهما سرها»[1].

فالتنظيم السياسي في البدو هو نظام تقليدي أسري، يقوم على مبدأ الشهامة والشرف والشجاعة، والشخص الذي تتوفر فيه هذه الخصال يجوز على ثقة واحترام الجميع، وخضوع أفراد الأسر الأخرى يكون ويتم بتلقائية وحرية طاعة وتمجيدًا بالعوائد والتقاليد العصبية.

أما التنظيم السياسي الذي يخرج عن نطاق العصبية، فهو تنظيم شبه متشتت مثل الذي نجده عند أهل الحضر، أين العلوم و الرفاهية تطغيان على شكل الروابط الاجتماعية فالاختلاط النسبي ينتج عن الاحتكاك الثقافي والتجاري مما يؤدي إلى تعدد المشارب والمذاهب والعادات فيها شبه منعدمة. ويصرح ابن خلدون أن «النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تعمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ»[2].

**المبحث الرابع: تطور المجتمع.**

لقد عرفنا في السابق الذكر عن ابن خلدون، أنّه وبالمنهج الاستقرائي الذي تقدم به في دراسة التاريخ البشري، وناهيك عن الاستدلالات المنطقية، والبحث عن الأسباب الأولى في الظواهر الاجتماعية، قد إنفرد عن سابقيه في الاهتمام بالإنسان كإشكالية اجتماعية محضة وبتعبير آخر ابن خلدون كان ملهما بنسبة للإنسان وسلوكه الوحيد الذي يبحث عن الكمال مستخلف في الأرض، في ذاته علل يبنى من خلال انعكاسها العمران البشري. «فينظر ابن خلدون إلى المجتمع نظرة كلية على أن السلوك الإنساني تحكمه القوانين التي تتولد عن تطور العمران البشري، فالتاريخ البشري فعاليته حيّة، تلتئم في نطاقه وقائع الماضي والحاضر في إيطار عليّ وطريّ، واستقراء علميّ يجعل وقائع العمران البشري يرتبط بعضها ببعض من خلال القوانين الإستقرائية، وتشكل نسقًا عمليا متكاملاً، وهكذا فإن جدل الوقائع وطبائع العمران يحددان مسيرة التاريخ وسلوك الإنسان، فالتاريخ لا يفسّر بهذه

[1]- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001، ص 182.
[2]- المرجع السابق، ص 161.

الصورة ذرائعيًا أو قدريًا وإنما هو فعالية إنسانية حيّة وصراع دائم، يتأثر بمعطيات مختلفة قائمة في المران البشري ذاته»[1].

ولو كثرت التعليقات عن مفكرنا، فالحكم الصائب هو بصره الثاقب في الشخصية واستقراءه للتاريخ من خلال ما توصلت إليه السلوكات.

لقد أخضع ابن خلدون تطور المجتمعات تحت مجهر التاريخ، حيث تبين له، وجود قوانين ثابتة تسير وفق مجرى التاريخ الذي يتميز بتطور مستمر ومتغير، نتيجة لتعاقب الأجيال على الملك والسلطان.

لقد شاد ابن خلدون بأخلاق البدو وامتدحهم في طبيعتهم الخبرة الناتجة عن تضامنهم فبقاءهم في الفطرة الأولى جعلتهم يميلون إلى هذه الطبيعة الخيرة، عكس أهل الحضر الذين يعكفون شهواتهم الإقبال على الدنيا مما جعل طبيعتهم تميل إلى الشر من كثرة التعفف.

«وأهل البدو وإن كانوا مقبلين عن الدنيا مثلهم إلاّ أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيهما، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتهما وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير... فقد تبين أن أهل البدو وأقرب إلى الخير من أهل الحضر»[2].

يصف ابن خلدون البدو بالشجاعة، حيث يعتبر التنازع والتفاؤل لكسب رزقهم من الطبيعة الشرسة والمتوحشة، لذلك أصبحت ممارستهم الفروسية والرماية ميزة البدوي المروض لمقاومة قساوة الطبيعة، وقال عنهم ابن خلدون: «إن رزقهم في ظلال رماحهم»... «حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب، ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه لكن يده وعرق جبينه، فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به من يغزوه ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف»[3].

أما عن أصحاب أهل الحضر فلديهم نظام دفاعي يحميه ويغنيه من النزاعات والاقتتال عن القوت، فنجد تفننهم في الصناعات والعلوم لعب دور هام في تطوير وسائل الإنتاج وإمكانية التغلب عن الطبيعة، فالتجارة وتبادل المنافع أغمستهم في الثراء والنعيم «والسبب

[1]- خلدون خليل سليم العباشنة، ابن خلدون والتاريخ، كلية الدراسات العليا، الاردن 2010، ص18.
[2]- المرجع نفسه، ص 153، 154.
[3]- علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص، 246.

في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على النهاد، الراحة والدعوة، وانغمسوا في النعيم والشرف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى وليهم والحاكم الذي يسوسهم والعامية التي تولت حراستهم»[1].

إذ ما في الواضح أن ابن خلدون لم يكتفي بوصف الحقائق الاجتماعية بوقائعها وأشكالها الكلية، بل في رأيه خاطر يربط به علمه في العمران البشري، والتأمل في الطبيعة الإنسانية كوجود اجتماعي وتاريخي.

ولمعرفة ماهية الإنسان عند ابن خلدون يجب دراسته دراسة عقلية، بتحليل واقعياته وأفعاله وشروط حصولها ومن ثم إرصادها على تطور علاقاته والظواهر الناتجة عنه في المجتمع. «يبقى لإبن خلدون فضل مهم، إذ حاول الإفادة من ملاحظاته السوسيولوجية لكي يبين التغيرات التي تطرأ على الطبقات النفسية الاجتماعية في الطبيعة الإنسانية الثابتة».

يعتبر ابن خلدون النفس كمركز المعرفة، ومصدر كل الأفعال، والطبيعة البشرية من أصعب الإشكاليات تعقيدًا كونها خاضعة لتدبير الله وإليه ترجع الأمور.أما في التفاوت بين البشر فهي تحدث على مستوى العقل، حيث يتميزون بعضهم على البعض بقواهم الفكرية وصفاتهم الأخلاقية «أن بشر متماثلون وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل».

فالمعرفة هي عبارة عن حاجة موجودة في الإنسان إلى الإدراك المحيص للموجودات قصد تحسي سبل الحياة، بتحسين الصنائع المفيدة في تدبير أمور المجتمع. «فالنفس تتلون بحسب الأوضاع والظروف العامة والخاصة التي تحقق فيها إمكاناتها، وسلوك الإنسان نفسيا وأخلاقيا يتعلق بقدر واسع بنمط معيشته وبالمجتمع الذي ينتمي إليه، وخصائص الإنسان الحيوانية واستعداداته العميقة تتأثر بالطور الذي يجتازه العمران أن مزاج الإنسان البدوي المتوحش يتغير وينتقل من الخشونة إلى النعومة تحت تأثير التربية السياسية التي تخضه لقوانين الدولة وأعرافها».

إستخلص ابن خلدون من التأثير الموجود بين العادات والأنظمة الاجتماعية والسياسية الشكل والتصور الذي يملك مادته في إطار الحضارة، فمتى بلغت ذروتها يُعرب من ثناياها

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سبق سابق، ص، 155.

أشكال الفساد والترف والإسراف في إشباع الشهوات وهذا النمط من التطور يؤدي لا محال إلى الاضمحلال والسقوط.

إذن إشكالية التطور عند ابن خلدون هي جدلية البداوة والتحضر وتكتسي جل دراسات ابن خلدون ذاك الطابع الأنتروبولوجي في غضون التطور الاقتصادي والسياسي والفكري والعقائدي وأما عن الإطار العام لمنطق المجتمع فهو بذاته يخضع لمنطق العصبية والتغالب ومنطق التمدي والترف، فالمجتمع البدوي يعتبره العنصر الأول للبنية الأصلية وعند خروج الإنسان البدوي من قساوة المعيشة إلى التمدد والرفاهية هو تجاوز يستعمل فيه السيطرة وحرية التصرف استعمالا ضيقا مما يؤدي به إلى استعمال القوة التي لا تقابلها إلاّ قوة لتجاوزها وهكذا سلم جرًا.

# الفصل الثالث

# العمران والحياة السياسية

# عند اِبن خلدون

**تمهيد:**

في هذا الفصل سنتطرق لأراء اِبن خلدون التي تتناول ماهية الدولة واصل نشأتها والتي تخضع لعدة عوامل وبصفة عامة قارن العامل الأساسي الذي يتحكم في نموّ وازدهار الدولة أو حتى ضعفها وتقهقرها، هذا يرتبط عند كل فلاسفة التاريخ والتنظير الاجتماعي بنمط نظام الحكم الذي يتحكم في دواليب سلطة الحكم.

**المبحث الأول: عوامل نشأة الدولة.**

يؤمن اِبن خلدون في فلسفته السياسية بنظرية التعاقب التاريخي على شكل دورات حتى شبّهها بعمر البشر ينشأ أولا طفلا ثم ينمو ثم تدبّ في محياه معالم الشباب ثم ينحدر ببطء إلى الشيخوخة ولقد حُددت نظرته تلك استقراءاته التاريخية حول قيام إمبراطوريات وسقوطها كالإمبراطورية الرومانية والإغريقية هذا من جهة، أما من جهة ثانية تأثّره بالقرآن حيث قال تعالى «لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» سورة يونس آية: 49.

واِبن خلدون لم يتوقف عند هذا الحدّ بل يحلّل كيفية قيام الدولة على شكل قضية مناخ فكري عام وقضية نظرة شمولية فلسفية تطغى عليها روح أخلاقية متعالية مستوحاة من الروح الإسلامية، حيث يضع الإطار العام في روح واحدة تدفع الحضارة إلى التصنّع (الاقتصادي السياسي، الدين، القوانين...الخ) فاِبن خلدون يفحص كلّ هذه الظواهر تحليلا دقيقا في صيرورة الدولة من حيث تطوّرها وتدهورها، فيستدل اِبن خلدون حول تبدّل الدولة من حالة ركود إلى حالة ديناميكية منتجة في قوله: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فإن ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[1].

فلقد جاءت أغلب دراساته على إشكالية الدولة في شكل دراسات فلسفية واجتماعية ترتكز في الغالب على التنظيم الاجتماعي للإنسان بكل مكوناته الذاتية والموضوعية ولقد وصف حصريا تلك الأهمية التي يوليها اِبن خلدون للدولة بقوله: «إنّ الدولة من المواضيع التي إعتنى بها ابن خلدون ببحثها اعتناءا كبيرا، لقد خصص ما يقرب من تلك المقدمة لهذا البحث»[2].

وهذا الكل المكوّن للفعل السياسي، الذي يتمثل في التحليل الموضوعي للعوامل المكوّنة للدولة: الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية هي التي تساهم في قيام ونشأة الدولة عبر

[1] علي الوردي، ابن خلدون والمجتمع العربي، في أعمال مهرجان إبن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص 518.

[2] -ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967، ص 354.

التاريخ ومحركها الأساسي، أما من حيث العناصر الأساسية فقد قسمها إلى ثلاثة عناصر: الشعب، الإقليم والسلطة، فالرعية أسبق من الأمور الإضافية الأخرى فهي النواة الأولى لنشأة الدولة وصيرورتها «إن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة وهو كونه يملكهم»[1].

**المبحث الثاني: أنواع الحكم.**

ابن خلدون بحركية التاريخ بشكل حلقي تقدمي فلكل زمن لديه منطق وحقيقة خاصة بها، فالمجتمع السياسي مثل نحور التغيرات التي تجري حولها، أما الملك أو الحكم عند ابن خلدون إلاّ وهو تعبير للكل الموجود «إن الدولة والملك هي صورة الخليقة»[2]، فالدولة في منطق ابن خلدون كما رأينا سلفا (أعمارًا) و إنطلاقا من هذه المسلمة فالدولة تمثل تعبيرا لحركة المجتمع والتاريخ.

بما أنّ مؤرخنا قد استقر رأيه على أربعة أنواع من الحكم: حكم ذو سياسة عقلية، حكم ذو سياسة طبيعية، حكم ذو سياسة مدنية، وحكم ذو سياسة دينية.

فكل حكم لديه خصائصه الخاصة والعامة لوجوده الفعلي بحكم وجوده الموضوعي إلاّ أنّ ابن خلدون يرى أن أفضل حكم هو الحكم سياسية دينية نظرا لتأثره بالدين الإسلامي فهو: «ويقرر ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الديّن، إما من نبوّة أو دعوة حق مما تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية وإتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله عزّ وجلّ في إقامة دينه.

قال الله تعالى: «يا أيّها الذين أمنوا اِستجيبوا الله للرسّول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن اللّه يحول بين المرء وقلبه وأنّه إليه تحشرون» الأنفال 23، وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس، ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق

[1]- اِبن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ط4، بيروت، دون تاريخ نشر، ص 235.
[2]- مقدمة ابن خلدون ، ،مصدر سابق، ص 271.

ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة»[1].

فالملك غاية وجوده خدمة الرعية لمصالحهم الدنيوية والأخروية، حيث جعل ابن خلدون أمر الدين والدنيا لا ينجزان إنما وجودهما إلاّ إثباتا لوجود الآخر: «حيث إن الحكم والسياسة إنما يكون الحراسة الدين والدنيا، فالدين والسياسة توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا يصلح أحدهما بدون الآخر»[2].

أما الحكم ذو سياسة عقلية لا يراها ابن خلدون مذمومة لكونها دنيوية ويقول عنها «وهي القوانين المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها، و قصارها حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع الضرر، وهذه السياسة مذمومة لأنه يحصل نفعها في الدنيا دون الآخرة، وهذه السياسة تكون على وجهين:

- الوجه الأول: أن يراعي فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص.

- الوجه الثاني: أن يراعي فيها مصلحة السلطان، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة هذه تبعًا»[3].

أما الحكم المدني فيرى فيه ابن خلدون أنه يقوم على أساس الفرض والتقدير فهو بالنسبة إليه خيالي ومذموم "وهي ما يطلق عليه الحكماء" المدينة الفاضلة وهي ما يصبون إليه غير أنها سياسة خيالية في نظرهم، وهي نادرة وبعيدة المنال والوقوع، لأنها تكون بوازع كل فرد، ويستغني بها عن الحكام، وهي سياسة مذمومة، لذلك يتكلمون عليها على جهة القرض والتقدير[4] إن تفضيل ابن خلدون للنظام الديني الشرعي يظهر واضحا في مقدمته رغم محاولته التوفيق بين الحكم والدين للتفسير بين العلم والدين للتفسير الظواهر الإجتماعية من جهة. أما من الناحية الأخرى فقد حاول إيجاد نظام إسلامي توافقي ما بين المفروض أي الواقع الذي كان يسود العالم الإسلامي من تناقضات فكرية. «فقد وصف أحد

[1]- نعيم هدهود حسين موسى، رسالة ماجستير، فقه العلامة ابن خلدون في الخلافة والإمامة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الآداب الأزهر، 2012، ص 8.
[2]- المرجع نفسه، ص 8.
[3]- نفس المرجع السابق، ص 6.
[4]- نفس المرجع، ص 7.6.

الباحثين موقف ابن خلدون من الدين بشكل عام بأن يراه «مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملاً اجتماعيا نفسيا هامًا على مسار التاريخ». وذهب أبعد من ذلك في قوله أن ابن خلدون كان يحاول إخضاع الديّن لنظرياته وفكره العلمي... وأنه كان ابن بيئته الإسلامية، ونتائج ثقافتها، كما كان عالمًا من أكبر علماء الإسلام، استمد عناصر فكره من مبادئه السامية»[1].

وعندما يتناول ابن خلدون حول الدورة العضوية للدولة التي تتمثل جوهر فكره، فكان سنده القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو يدعو إلى قيام دولة إسلامية أي قيام الحكم بالخلافة إلى ثنائية وجوده وغاية حكمه دنيوي وآخرون، لأنه يقوم على أساس العدل حليب المنافع للرعية ودفع الضرر وفي هذا يقول ابن خلدون في تعريفه لنظام الخلافة بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجع إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[2].

ويعلّق حول أنواع الحكم التي ذكرناها آنفًا، فيقول عنها «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوّة الغضبية في مرعاها فجور وعدوان، ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة والسياسة، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله به نورًا فما له من نور، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيها هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم»[3].

وكونه مؤرخ وعالم بأحوال الأمم التي خلت والوضع السياسي المتدهور في العالم الإسلامي، أراد بعث هذا النمط من الحكم (الخلافة)، نظرا إلى نجاحه وتحقيقه في الواقع هذا من جهة ومن جهة أخرى فهو الملائم للشعوب الإسلامية، فما على المسلمين إلاّ إحياؤه وإعادته لتحقيق الخلافة الراشدة وإصلاح سياسي حقيقي ليقبلها الناس عن رضى واقتناع.

وتكون الدولة مصدرها التشريعي من أصول أربعة: القرآن، السنة والإجماع والقياس، قصد تحقيق التكامل والتوازن بين الحاكم والمحكوم، وتحقيق التفاعل بين الطرفين

[1]- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص 37- 38.
[2]- نفس المرجع السابق، ص 54.
[3]- نفس المرجع، ص 55.

لأن بالديّن تذوب الخلافات بين الشعوب ويقضي على التحاسد وتأليف القلوب وعلى الإنقياد للحاكم والإقبال على الله، ويجمع العرب على كلمة واحدة أي أن العرب لا يحصل الملك والدولة إلاّ بصبغة دينية وهذا ما لاحظه ابن خلدون في تاريخ العرب، ويقول عن ذلك «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[1].

ويضيف أيضا «فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمجمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، ثم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»[2].

ويرى ابن خلدون حول منصب الخلافة يجب أن يستوفي شروطها من أجل قيامه بالمهمة أي قيادة الأمة فيرى وهو من أهل السنة «أنه يشترط فمن يتولى منصب الخليفة أو الإمام الذي أجمع على وجوبه الصحابة والتابعون توافر شروط العلم، والعدالة، والكفاءة وسلامة الحراس والأعضاء»[3]، فهو يعلو كلمة الحق والعدل، ويحمل العباد على عبادة الله وجهاد أعدائه، ويذم المفاسد والظلم وباللذات.

لقد ربط ابن خلدون طبيعة هذا النظام السياسي والقوّة الدافعة به إلى التملك إلى ضرورة إتيان العصبية المستمدة من الدين والأخلاق نظرا إلى طبيعة المجتمع العربي الذي يعرض عدّة عصبيات من أجل نشأة الدولة «والدولة أو الجماعة السياسية، عند ابن خلدون تنشأ نتيجة القوّة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء، وتعتبر العصبية، وفقًا لهذا، هي القوّة المحركة لسير التاريخ فعلى أساسها تقوم الدولة، وبضعفها تضعف الدولة... وتحمل العصبية الأفراد على التناضر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة، إنها ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طباع البشر من الاستعصاء ولابد من القتال في العصبية»[4].

[1]- المقدمة، ابن خلدون، المصدر السابق، ص 226.
[2]- المصدر نفسه، ص 626.
[3]- صلاح الدين بسيوني رسلان، مرجع سابق، ص 62.
[4]- نفس المرجع ، ص 70- 71.

وهذا منطق ابن خلدون حول الملك «إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية»[1].

**- عوامل ازدهار الحكم:**

للدولة عند ابن خلدون أعمار طبيعية مثل الأشخاص في نظريته "الدورة العضوية" فمن ينظر إلى تاريخ البشرية يلاحظ ذلك من خلال قيام دول عظمى وانهيارها، فعند ابن خلدون لها أسبابها الذاتية والموضوعية لقيامها، حيث شبهها بالأشخاص «من الطفولة (طور الإنشاء والتأسيس إلى الشباب (طور المجد والعظمة) إلى الشيخوخة (طور السقوط والهرم والفناء)»[2].

ينطلق ابن خلدون تفسيره للظاهرة الحضرية أي العمران البشري بنظرية الاستخلاف التي ذكرت في القرآن الكريم في سورة البقرة: 30 «وإذْ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة» من خلال تميزه العقلي الذي وهبه للإنسان بالإضافة إلى طبيعة الملك، فهذا ما يجعل المجتمع خاضعًا تحت إطار تنظيمي يدفع به إنشاء قوّة تدفع المضار وتجلب المنفعة للرعية ويقول عن ذلك ابن خلدون «وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران... فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني»[3].

ويضيف «وتلك المعاونة لابد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وبعدها، وربما تقضي المعاملة عند إتحاد الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة والصداقة والعداوة... بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتبها بالفكر»[4].

فغاية الدولة عند ابن خلدون هي خدمة الرعية بكل تفان والسهر على خدمتهم، إلاّ أن هذا النموذج الذي طرحه ابن خلدون لا يأتي صدفة بل يرجعها إلى تطور نمط الحكم حتى يبلغ الحكم الراشد، فالمجتمع عند ابن خلدون يخضع ويسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير كالقوانين الطبيعية، فيقول الدكتور علي عبد الوافي «لكن ابن خلدون قد هدته وشاهداته

[1]- ابن خلدون، مقدمة، مصدر سابق..
[2]- صلاح الدين بسيوني رسلان، الساسة والاقتصاد عند ابن خلدون.مرجع سابق، ص 113.
[3]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة،دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، مصدر سابق، سنة 2000،ص 29.
[4]- المرجع نفسه، ص 371.

وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات»[1] ويقول الدكتور وافي أيضا «وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون... فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح»[2].

فكما سبق ذكره أنّ ابن خلدون يرى بأن المجتمع يخضع إلى ظاهرتين الأولى طبيعية مستقلة عن المجتمع كالدين الهواء والإقليم، أمّا الأخرى فهي اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر العمل فيه، حيث يستدل بأسبقية الضروري عن الكمالي «ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم ومن ثم في الحضارة»[3].

فهذه الوقائع الاقتصادية تؤثر في العلاقات التي تربط بين أفراد المجتمع وتكوينهم السيكولوجي حيث ينشأ الفرد في ذلك المجتمع ويكتسب قيم أخلاقية ويصبح جزءًا لا يتجزأ من مجتمعه، فالمجتمع البدوي عند ابن خلدون تظهر فيه روح التضامن بين أفرادهم وروح الجمعي ما يسميه ابن خلدون العصبية «يؤكد ابن خلدون أن العصبة الصغيرة أكثر تماسكا وقوة من العصبة الأكبر فالعلاقات القرابية في المجتمع البدوي تتميز بخاصة الإنقسام والإلتحام نتيجة عوامل ايكولوجية واقتصادية وسياسية واجتماعية كما أن خطه القرابة العمودي أو المجانية له أهمية في القرابة والعلاقات»[4].

فأسلوب المقارن الذي استخدمه ابن خلدون لفهم الظواهر الاجتماعية أدّت به إلى صياغة قوانين علمية تخضع المجتمع الإنساني تحت عوامل موضوعية، فقد استخدم العديد من العلوم منها الديمغرافيا، الاقتصاد، الدّين، وهذا ما نجده مثلا عند" إميل دوركايم "عندما قارن المجتمع البدوي والحضري، حيث يؤكد أهمية الديمغرافيا حول تحديد القيم الأخلاقية فالمجتمع الأول سماه المجتمع الميكانيكي، أما المجتمع الثاني هو المجتمع العضوي، "فإميل دوركايم "يرى أن الكثافة السكانية تولد في المجتمع كثافة أخلاقية «أن تقدم الحضارة يتوقف

[1]- علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار الكوفان، لندن، 1994، ص 194.
[2]- المرجع السابق، ص 194.
[3]- محمد عبد الله عنان، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، سلسلة المئويات، 2006، ص 81.
[4]- رائد محمد طه، إسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بمفاهيم لغوية، ص 8.

بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض، ومزايا الحكومة، وكثرة السكان... متى جمع فريق من صاحب الدولة في هذا الطور أسرة قومه في إكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا يتفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد حالها»[1]، فيكون الملك في هذا الطور حاكما منغمسًا في خدمة الرّعية بحيث تتغلب المصلحة العامة على المصلحة الفردية وتقوم علاقات مبنية على أساس المساهمة والمشاركة الفعلية لكل أعضاء المجتمع لنصرة عصبيتهم التي جمعتهم وخصالهم الحميدة «ونظرًا لقرب عهد الدولة من حياة البداوة، وانعدام الشرق وعوائده، وقلّة الإحتياجات، فإن سياسة الدولة في هذا الطول، تنبني على الإعتدال في فرض الضرائب وعدم الإشتطاط فيها، بما يؤدي في النهاية إلى الفوز برضى المحكومين من ناحية أخرى وتجمع المال وتكدسه في يد السلطة الحاكمة من ناحية أخرى، إن هذا الطور يفرز صفات الكرم النخوة والولاء ونصرة الأقارب والصدق والشجاعة وغيرها من قيم البدو الأصلية»[2].

ففي هذا الإتجاه تتجه الدولة إلى إخضاع القرى المحاذية بها إلى خدمتها دون إيذائها بالضرائب لأن الولاء للسلطة الحاكمة هي أساس قوّة تلك الدولة، فالكل يخضع إلى منطق واحد ألا وهو خدمة المجتمع ورقية الدولة. أما الطور الثاني يسميه ابن خلدون طور الإستبداد على ثومه والإنفراد بالملك ومدافعة المنافسين.

في هذا الطور تأخذ الدولة منحنى آخر من التنظيم والعلاقات الاجتماعية خاصة بين الرعية والدولة، فبعد أن كانت الدولة تسيرها عصبية قبلية فأصبحت تستنجد بأجانب قصد خدمة السلطة الحاكمة.

«وبتعبير ابن خلدون طور الإستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستنكار من ذلك، لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه... ورغبة (الحاكم) في الإنفراد بالملك والمجد

[1]- نفس المرجع السابق، ص 116.
[2]- المرجع نفسه، ص 117.

تؤدي به إلى اصطناع جيش محترف من الموالي والأجانب، يأخذ في الاعتماد عليهم تدريجيا ويستغني بهم عن أهل عصبيته ويؤدي هذا في النهاية إلى انهيار التماسك القبلي»[1].

ففي هذا الطور تزداد الدولة قوّة من حيث العدد والنفقات وكما تزداد المطالبة بالضرائب نظرًا إلى البذخ الذي عرفه أهل السلطة، فبعد أن كانت الطبقة الحاكمة غايتها خدمة المصالح العامة، نظرا إلى عصبيتهم التي أدت بإنشاء الدولة، ويصبح الفرد هنا تسيره أهواءه والغاية خدمة مصلحته الشخصية والتفرد بالحكم والاستبداد «ونتيجة لذلك تظهر حاجة الدولة القوية والمتزايدة إلى الأموال الكثيرة لسد نفقات هؤلاء المهجورين المدافعين عنه»[2].

أما الطور الثالث يسميه ابن خلدون طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات، ففي هذا الاتجاه يرى ابن خلدون بلوغ قمة الدولة في الثراء، العلوم الرخاء، التمدن، الصناعات رقي الفنون والحضارة ونهاية العصبية التي قامت بها الدولة في مرحلتها الأولى ويقول عنها ابن خلدون «إن الطور الثالث هو طور الفراغ والدعة لتحصيل الثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت يستخرج وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج... وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل... الخ»[3].

فعند ابن خلدون زوال العصبية يقود الدولة إلى الاضمحلال كون العصبية التي تسيطر فيها النزعة الأخلاقية من جهة ومن جهة أخرى تدافع عن غاية وجودها الفعلي أي خدمة الرعية، لأن تحصيل الملك في هذا الطور خارج عن عصبية القبيلة التي هي مصدر وجودها الكلي. فالملك في الحضارة يكون على أساس المقدرة والعلم، مما يؤدي إلى اضمحلال العصبية والروح الأخلاقية العالية أو السامية كالشجاعة ، الفضيلة...الخ

[1]- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، ص 117- 118.
[2]- المرجع نفسه، ص 119.
[3]- المرجع نفسه، ص 120

**عوامل انهيار الحكم:**

إن منطق ابن خلدون واقعي إزاء فساد العمران مادة وصورة فإن فساد العمران يعني فساد مادته وصورته ويرجع بسببها إلى السلطة الحاكمة ويقول عن ذلك ابن خلدون «التفنن في الترف وإستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه، من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس ... إنها نمط من العيش وأسلوب في الإستهلاك خاص بالفئة الأرستقراطية الحاكمة، ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموطنين الذين يكسبون عيشهم... إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من الجاه فقط، أولئك الذين لا يعلمون ولا ينتجون في القوت الذي يستهلكون فيه بغير حساب»[1].

فهذه الحياة التي تمتاز بها الدولة الفاسدة التي تأذن بخرابها ليست بعامل الصدفة بل تخضع لجملة من العوامل الموضوعية، لأن غاية وجودها يتحول من الخدمة العامة إلى المصلحة الخاصة أي بعبارة أخرى يغلب أو يطغى فيه المصالح الخاصة (الجاه والمال) وتبرز تناقضات داخلية وصراعات حول الكسب، فبعد أن كانت العصبية تقوم بدور التلاحم والتجانس سواءً في الطبقة الحاكمة أو المجتمع «إن الإنتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، يعني الانتقال من مجتمع الجرمان الذي يشكل فيه التضامن والالتحام السلاح الوحيد والفعّال في صراع الإنسان ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان من أجل البقاء إلى مجتمع يغدو فيه الصراع، لا صراعا من أجل البقاء، بل صراعًا من أجل المياه المفيد للمال» وبعبارة أخرى أنه الانتقال من عالم تسود فيه لحمة المصالحة المشتركة إلى عالم يطغي فيه نزاع المصالح الخاصة وتناقضها، وكما أن خشونة البداوة تنعكس آثارها على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية: (العصبية، المساهمة والمشاركة، التناصر...) فكذلك رقه الحضارة»[2].

فالحضارة تكون دائما متجددة في منهجها ومسايرة إحتياجات المجتمع، ففي هذا الطور الذي يسميه ابن خلدون: طور التنوع والمسالمة، فتكون السلطة الحاكمة (الملك) أمام التقليد لما فعله السابقون من دون محاولة منه لأي ابتكار ويقول عن ذلك ابن خلدون «يكون

[1]- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبة والدولة مرجع سابق، ص 235.
[2]- المرجع نفسه، ص 121.

صاحب الدولة في هذا قانعًا بما بنى أولوه، سلمًا لأنظاره من الملوك ، مقلدًا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتضي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنو من مجده»[1].

أما من الناحية الاجتماعية تتجلى في الخروج عن السلطة الحاكمة أو المركزية نظرا إلى الصراعات بين أعضاء السلطة الحاكمة من جهة. أما من الناحية الأخرى انتشار الفقر بسبب إزدياد الضرائب، مما يؤدي إلى إنشاء إمارات مستقلة، فكل واحدة تدعي بأولويتها بالحكم «ويخرج عن حكم السلطة المركزية، فتنشأ هكذا دول "خاصة" وإمارات مستقلة تعمل كل واحدة منها على أساس أنها الجديرة بالملك العام، بعد أن انحل ذلك العقد الضمني الذي بموجبه قامت دولتها العامة أول الأمر»[2]، فيؤدي هذا الأمر إلى حروب أهلية بين القبائل المكوّنة للحضر، فيخرجون عن السلطة المركزية.

وأما من الناحية الاقتصادية فتتجلى في الفساد المالي الذي يسميه ابن خلدون طور الإسراف والتبذير بسبب انغماس الطبقة الحاكمة في تحقيق نزواتهم الذاتية وهذا ما شاهده ابن خلدون في انحطاط الدولة الإسلامية أو الحضارة الإسلامية كون الطبقة الحاكمة أو الجيل الثالث الحاكم قد تربي عليها أي في أحضان البذخ والملذات «حياة الشرف والنعيم والخصب» فإن الجيلين الثاني والثالث نشأ في أحضان المدينة وتربيا في القصور والضياع وبين الخدم والحشم يجدان أنفسهما متلائمين "بالطبع" مع حياة الرفاهية هذه، ربما أنهما قد ورثا الحكم والثروة معًا، فإنهما يجدان أنفسهما مدفوعين بطبيعة الحال إلى أن يصرفا بغير حساب، ويستهلكا بغير حدود».

ويستدل ابن خلدون على ذلك بالقرآن الكريم «ويلاحظ تأثر ابن خلدون، وهو يتحدث عن موضوعي الشرف وسقوط الدولة، بمعطيات القرآن والسنة... يقول تعالى «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا متر فيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمرناها تدميرا وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرًا بصيرًا»[3].

[1]- نفس المرجع السابق، ص 236.
[2]- المرجع نفسه، ص 236.
[3]- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 123.

# الفصل الرابع
# القواعد العلمية لابن خلدون

**تمهيد**

في هذا الفصل سوف نعرض القواعد العلمية لابن خلدون من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية التي بدورها تقودنا إلى فهم المجتمع وسن قوانينه في إطاره الزماني والمكاني لخدمة الإنسان.

كما نتطرق إلى جملة القواعد الوقائية التي نادها ابن خلدون من أجل تجنب الأخطاء التي وقع فيها جل المؤرخين في كتاب تهم التاريخية.

كما سنتناول في هذا الفصل القواعد النظرية التي مكنته من استعمال منهج خاص به القائم على التحليل الملاحظة المقارنة في أبحاثه التاريخية الفلسفية التي قادته إلى البروز في الحقل المعرفي.

**المبحث الأول:القواعد الوقائية**:

**1- الذهول عن المقاصد**

لقد عكف ابن خلدون سيرته العلمية من أجل إدراك المجتمع إدراكا علميا من أجل استخراج القوانين التي تتحكم في صيرورة المجتمع بجميع جوانبه، وتواصل إلى رصد منهجية تاريخية والتحقق من الأحداث والروايات ويكون علما مستقلا بنفسه وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. لقد انطلق ابن خلدون من مسلمات بديهية وتمثل محور دراساته "الحاجي" الضروري والكمالي. فهو يراها بمثابة غاية وجود المجتمع تمثل دورة تاريخية فكل مجتمع يخضع لها فتاريخ المجتمع يمثل البناء من خلال تجاربه الماضية والتي تنعكس على حياة المجتمع في الحاضر والمستقبل.

ونجد ذكره المنصب حول الذهول عن المقاصد تنصب حول هذه الإشكالية التي عرفتها البشرية عموما والمجتمع الإسلامي خاصة. وأرجعها ابن خلدون إلى أسباب موضوعية (علمية، تاريخية، اجتماعية.....).

- فعلا ، لقد شهد عصر ابن خلدون فوضى اجتماعية ، مما أدى إلى انهيار حضارة عظيمة مما أدى إلى ظهور أصوات العلماء التي تنادي بالإصلاح واخرى تفسر أحداث المجتمع بنظريات دينية لا تخضع إلى أسس علمية . فكانت نظرية " المقاصد" أخذت إعتناءا كبيرا قصد توجيه المجتمع وإصدار تعليمات حوله من أجل خدمة المنفعة العامة في جميع الميادين " القضاء، السياسة، الاقتصاد....ولكن كل طائفة تنادي بحصريتها حول المجتمع ، فقد قسم المجتمع إلى طوائف عديدة " السنة، الشيعة، الإسماعيلية، الصوفية...

أسهمت في ظهور علم الاجتماع واستقلاليته عن العلوم الأخرى وتكامل موضوعاته وقابليته في تحليل الظواهر والعمليات الاجتماعية في علاقة علم الاجتماع في التاريخ وفلسفة التاريخ وتفسير حقيقة الاجتماع البشري ونظم مؤسسات المجتمع وتفسير المجتمعات البشرية، والتغير الاجتماعي، ومنهجية علم الاجتماع"[1].

[1]– المرجع السابق، ص2.

بما أن ابن خلدون متمرس في علم التاريخ ومعرفة أحوال المجتمعات وتطلعه لعديد من العلماء، أراد أن يعرف التغيرات التي تطرأ في الصيرورة التاريخية حول أسبابها الجوهرية التي تحرك التاريخ فاستخدم المذهب ألشكي نجعله قاعدة أساسية من أجل إدراك اليقين أو الحقيقة، حيث أنتقد العديد من المؤرخين حول كيفية تسجيلهم للحوادث التاريخية التي لا تستند لا للعقل ولا للمنطق فكانت عبارة عن أساطير وخرافات فكان ابن خلدون مدققا ومحققا، وقد عكف على تمحيص المعارف ويدعو الباحثين إلى عدم قبول المعارف دون عرضها على القوانين الصحيحة. ويقول ابن خلدون حول الشك" الشك ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الأخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين[1]، ويعرف ديكارت" الشك بأنه الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين[2]،.فهذا المنهج العلمي أو هذه القاعدة العلمية تعتبر نواة العلم وأساسها. خاصة في عصر ابن خلدون أين سيطر الفكر الديني.

على تفسير الموجودات بأسلوب لا يخضع لا إلى القوانين العقلية والمنطقية نظرا إلى المحدودية العلمية من جهة.

وطغيان الفكر الديني من جهة أخرى فابن خلدون يرى بوجود تفسير منطقي إذا أخضعناها للقوانين الصحيحة وفي أمثلة ذلك أن ابن خلدون شك في أن الأسعار تبقى ثابتة لتوقفها على الكميات الحاضرة.....إن الأسعار تتأثر بالكميات المتوقعة، فبمجرد توقع المشترين انخفاضا في إنتاج سلعة ما في مستقبل الأيام. فإن أسعار تلك السلعة ترتفع في الوقت الحاضر نتيجة زيادة الطلب عليها. وتهافت الناس على شرائها.فضلا عن لجوء الباعة إلى احتكارها والتقليل من عرضها فترتفع أسعارها"[3].

كما خاض ابن خلدون في علم الديمغرافية حيث شكك في الإحصائيات التي تناولها المسعودي حول الأعداد والزيادة السكانية فاستخدم التمحيص جدول هذه الزيادات" ثم غن مثل هذه الجيوش الشك البالغة إلى هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال ضيق ساحة

[1]– الطيب داودي، المنهج العلمي في التحليل الاقتصادي الخلدوني. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية- المجلد 27. العدد الرابع، ، سنة 2011، ص11.

[2]– حسن الساعات المنهج الوضعي عند الغزالي، أعمال مهرجان أبو حامد الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة،سنة 1961، ص05.

الأرض عنها.وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثا أو أزيد فكيف يقتتل، ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال ضيق ساحة الأرض عنها، وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثا أو أزيد فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الأخر والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالاتي من الماء بالماء"[1]

وهذا المنهج العقلي التجريبي الذي استخدمه ابن خلدون لدواعي علمية، كون العلماء الذين سبقوه لم يقوموا بالتحقيق والتنقيح، وجود الأخطاء والوهم، الاعتماد على التقليد والنقل، والجهل المنتشر بين الناس.

ويقول عن التقليد:"والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه من الذهول والغفلة عن قصده، وتعرج به عن مرامه.فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضي ولا يتفطن لها وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجربها أول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في فهواة من الغلط"[2].

أما القاعدة العلمية الثانية فهي عند ابن خلدون" الواقعية الاقتصادية والاجتماعية" فانطلق من مسلمته حول الوجود والغاية من التجمع الإنساني ، فإذ يراها من باب توفير حاجيات الإنسان الضرورية والكمالية. فالطبيعة الاقتصادية للمجتمع تجدد بطرقة مباشرة أو تأثير حول البنية التركيبية للمجتمع. فتحدد هويته إما أن يكون بدويا أو حضريا.

فكل مجتمع خاضع لقوانين موضوعية. فيقول عن ذلك" إن كل حادث من الحوادث. ذاتا أو فعلا لابد لهمن طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله".

فهذا الوجود المتناقض للمجتمع بين البدو والحضر، فيراه ابن خلدون أنه المحرك الأساسي للتاريخ البشري سواء كان صراعا بين نظامين مختلفين ومتواجدين في دولة واحدة فهو يراه متكاملين، فكل واحد يحتاج إلى الأخر.

فهذا الصراع وطبيعة كل مجتمع لديه أسبابه وغاية وجوده انطلاقا من الواقعية الاجتماعية المشخصة التي يعتمد على الواقع المادي وليس المتخيل الصوري" المنهج الصحيح الذي أتبعه ابن خلدون مما مكنه من الوصول إلى الكشف عن قوانين العمران

[1]- المرجع السابق، ص 57.
[2]- مرجع نفسه، ص 58.

البشري والاجتماع الإنساني، وقد ساعد ابن خلدون على بلوغ هذه المعرفة اليقينية ذلك الاستقراء الحسي للواقعية من طرح المسائل وتتبع الأدلة التجريبية بطريقة قلما تخلو من مشاهدة محسوسة مع ربط دقيق بين الأسباب والمسببات، وقد يبدو من التماسك شبه الرياضي الذي نلمسه.... مما يعطي تحليلاته الاستدلالية الإستنتاجية صبغة علمية تكاد تشبه في بنائها بنية الاستدلال الرياضي"[1].

فمن هنا يمكن القول بأن ابن خلدون تتمحور في فكره أن القاعدتان الأساسيتان في منهجه العلمي،تتمثل عمليتان وهما محور عملية الفكر الخلدوني التي يجب على الباحث التركيز عليهما من أجل بلوغ اليقين العلمي.

**2- النقل:**

يتعامل اِبن خلدون مع الواقع ويؤمن بنسبية الحقائق، فليس كل خبر مدوّن فهو صادق، فهو يتعامل معها بالتحفظ والتمحيص الدقيق من منظور الإمكان من خلال اِتحاد الصورة الحاصلة بين الحقائق المصداقية التي تتطابق الواقع، وهو ما يطلق عليه الفلاسفة "اتحاد المعقول بالذات مع المعقول بالعرض"، فخلافًا للإعتقاد السائد في عصره الذين حاولوا أن يتعاملوا مع التاريخ بنظرة شعبوية يتغنى بالخرافات وتمجيد الماضي ومدح السلاطين.

لكن اِبن خلدون كشف حقيقة هذا العلم وغرضه في المجتمع في مطلع المقدمة قائلاً «إعلم أنّ فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط»

ففلسفته في التاريخ تجعله يؤمن بأن الأحداث التاريخية لا تقع بمحو الصدفة بل لديها دلالاتها في المجتمع من الناحية المعرفية، فهي تشكل تراكمات وتجارب ويكتشف من خلالها

[1]-الطيب داودي، المنهج العلمي في التحليل الإقتصادي الخلدوني ، مرجع سابق، ص 59.

على مدى العلاقة بين الطبيعة والإنسان من خلال التفاعل الدائم وإدراك قانون السبب والمسبب «ويظهر تميّز اِبن خلدون في نظريته من هؤلاء الناس، أو القبائل أو الشعب أو هذه المجموعة البشرية، لابد من أن ينظمها حاكم، وأنواع الحاكم تدرجت من حاكم بسيط (شيخ قبيلة) إلى حاكم مطلق، استطاع أن يستخدم كل الوسائل التي هيأها له هذا التجمع البشري، أو هذا العمران، واستطاع أن يستغل هذا ويصبح هو الحاكم المطلق، وإذا أصبح حاكما مطلقا استطاع أن يؤسس دولة، فإذا أسس الدولة التي طبق عليها ابن خلدون نظريته مرت الدولة بمراحل مختلفة»[1]، لقد وضع ابن خلدون مفهوم العصبية النواة الأولى في نشأة الدولة عبر التاريخ، فأصل العصبية تعود إلى العصبة أي الجماعة التي تربط بين أفراد المجتمع على أساس رابطة الدم من أجل صدّ الأخطار والدفاع عن المنفعة العامة، فتنشأ التفاعل الاجتماعي، ممّا يؤدي إلى التنظيم السياسي قصد بناء دولة تحقق لهم حاجياتهم الأساسية (الغذاء، مسكن...) هذا من جهة. أما من الناحية الأخرى يظهر الأمن كحتمية إجتماعية نظرا إلى طبعهم كما شرحناه في الفصل الأوّل.

فهذا ما يؤدي إلى قيام العصبية والدولة «وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبية فه وذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبية إلى عدوان فيظهر في هذه الحالة"الوعي" بالعصبية، وهذا "الوعي العصبي" هو الذي يشد أفراد العصبية إلى بعضهم وهو ما يسميه ابن خلدون "بالعصبية" التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه»[2]، فيكون الملك نتيجة للغلبة نظرا لوجود عدة عصبيات تتصارع من أجل التملك ولهذا يقول ابن خلدون: «ثم إن القبيل الواحد وإن كانت في بيتوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[3]

فيحلل ابن خلدون منطق حصول السلطة للملك بطرق مختلفة حسب طبيعة المجتمع الذي يمتاز عن الآخر، نظرا لمساره التاريخي الجغرافي، الاقتصادي والديني، ففي المجتمع

[1]-رائد محمد طه، اسهامات ابن خلدون في وفذ علم الاجتماع والانترويولوجيا بمفاهيم لغوية جامعة النجاح الوطنية فلسطين 2012، ص 3.
[2]-المرجع نفسه ص 6،7.
[3]-المرجع نفسه،ص7.

البدائي يحصل الملك عن طريق النسب: «إنّ العصبية إنها تكون من الإلتحام بالنسب[1]، أما المجتمع الحضري تختلف عن المجتمع البدوي نظرا لإختلاف طبيعة معاشهم وأحوالهم السياسية، الاقتصادية، الدينية... الخ، إلاّ أنّ المصطلح "العصبية" يبقى هو المحرك في قيام السلطة السياسية أو الملك نظرا لإختلاف طبعهم الأخلاقي التي تميل أكثر إلى التحرر من الضبط الاجتماعي أو القهر الاجتماعي الموجود في المجتمع البدوي، حيث تظهر الاختلافات بين أفراد المجتمع، فكل مجتمع لديه نظام سياسي مختلف عن الآخر بالنظر إلى طبيعة التكوين الاجتماعي للوعي السياسي للفرد.

«وهو علم يحوّل غاية المؤرخ من سرد الأخبار وتصيد الغرائب إلى السعي إلى فهم الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على البعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراقبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[2].

**3- الجهل**:

يعتقد ابن خلدون أن "الجهل بطبائع الأحوال في العمران" يؤدي إلى الوقوع في أخطاء عن غير قصد أو قصد نظرا لجهلهم بالقوانين التي تتحكم في المجتمع الإنساني. فالمؤرخ الذي يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أثمن وسيلة لتمحيص الوقائع ،ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بإدراكه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس، بل هو يمتاز ممن خلفه من كتاب المسلمين الذين اقتصدوا على ملاحظة القاعدتين الأولين ملاحظة تستوي الإجادة والقصور وقد يغلب عليها القصور"[3].

فابن خلدون يدعوا في هذا النطاق إلى التحقق منها واقعيا بالزمان والمكان والظروف التي أدت بوقوعها بوجه برهاني لاشك فيه.والإلهام بالعلوم الأخرى من أجل الاقتراب من الحقيقة العلمية ، وهذا ما نجد عند ابن خلدون فلقد أستخدم الكثير من العلوم بغية معرفة

[1]- المرجع نفسه ، ص 9.
[2]- ابن خلدون المقدمة،مصدر سابق ،ص57
[3]- الطيب داودي المنهج العلمي في التحليل الإقتصادي الخلدوني ، مرجع سابق، ص 62.

الحقيقة التاريخية بفضل تمكنه من العديد من العلوم، كالجغرافيا، الدين، الإحصاء، الرياضيات، الاقتصاد، السياسة.....الخ.

فلقد إكتشف العديد من الخرافات التي لا يتقبلها العقل. من خلال إخضاع تلك الأخبار على العلوم الطبيعية.

وكان مصدر معارفه ومعياره في إتباع الحقيقة هو الدين الإسلامي من خلا ل أحكام الشرع ويحلل الوقائع الحضارية بشكل موضوعي "إن ابن خلدون بحكم انتمائه العربي الإسلامي يعد المنهج المعياري والمتمثل بشكل رئسي في أحكام الشرع "النقل" الطريق الأول للمعرفة ، كما أنه نظرا في العمران البشري أي الواقع وتحليله موضوعيا، وهذا ثابت له كذلك ، وقد حكم على تطرفات الواقع بمعيار الشرع. وهو ثابت له كذلك، هذه الثوابت الثلاثة تجعل تحليل ابن خلدون من حيث المعيارية حيث يجب أن [1]تعمل، وأعمل الموضوعية في طبيعة مجالها العلمي الذي يمكن أن تعمل فيه فابن خلدون لديه نزعة تجريبية من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقية للتميز ماهو باطل وما هو حق بوجه برهاني لا محل للشك فيه، لأنه يؤمن بفكرة التطور، فمن خلال هذا المبدأ يرى ابن خلدون أن لكل عصر لديه منطق خاص به، واقع خاص به يختلف من حيث الزمان والمكان . لذا فالحياة الإجتماعية تتعرف على الحق والباطل إلا من خلال تجربتها وفي هذا يقول ابن خلدون "فالقانون في تميز الحق من الباطل في الأخيار بالإمكان والإستحالة أن ينظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران وتميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تميز الحق من الباطل "[2].

**4- الأغراض والأهواء**:

لقد أدرك إبن خلدون الطبيعة البشرية من خلال تجربته السياسية حيث يعتمد أصحاب السلطة على طبيعة المثقفين لتظليل الجمهور واستمالتهم إليهم قصد الولاء والبقاء في كسب الحكم ويرى إبن خلدون أن هناك فئة تسعى إلى الكسب من خلال مدح الأمراء والتقرب إليهم لأنهم مولعون بالحياة الدنيوية. فلا يتحلون بالموضوعية" وقد وجد ابن خلدون أن كتب

[1]- المرجع نفسه، ص 62.

[2]- علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص 220،221.

المؤرخين يشوبها الكثير من الأخطاء مما يقدح صدق رواياتها وهذا يشير إلى الأسباب التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء..... الرغبة في التقرب من أصحاب الجاه والنفوذ" بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير الحقيقية فالنفوس مولعة يحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثرة"[1].

يرى ابن خلدون الأغراض والأهواء يعود إلى جذور تاريخية بعيدة مما أثرت على الأجيال المتعاقبة لافتقارهم للروح العلمية مما أدى جهلهم بالطبائع العمرانية وانغماسهم لأهوائهم " وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم[2].

فالأغراض والأهواء في تلك الحقبة التي عاشها ابن خلدون تتميز بالصراعات الدينية خاصة فكل طائفة تفسر أحوال المجتمع بمقتضى أهوائها لا يتحرى الموضوعية في فهم طبائع العمران نظرا لجهلهم للقوانين العلمية هذا من جهة أما من جهة أخرى فكل طائفة تدعي بحقها في الحكم من أجل قيادة الأمة وإخراجها من الانحرافات الأخلاقية التي زعم هؤلاء بأنها مصدر هوان الحضارة الإسلامية وتارة يقومون بالإستنجاد بالأحاديث المتعارضة لكي يستميلوا الجمهور نظرا لوجود صبغة دينية قوية في أفكار المسلمين و كذلك الصبغة القبلية ولهذا إنفرد ابن خلدون عن البقية كونه يؤمن بضرورة تكريس وتأهيل الفرد من أجل قيام بدوره الحضاري لأن الإنسان خليفة الله في الأرض فتكون غايته الدنيا والآخرة من خلال استخدامه للعقل من أجل إدراك الطبيعة، فعلى الباحث أن يبتعد عن أهوائه النفسية والتحلي بالموضوعية قصد تنوير المجتمع[3].

**5- التشييع للآراء:**

ومن بين الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون الأوائل في نقل الأخبار التشييع للآراء فهي واحدة من الأسباب الأكثر رواجا في وسط المؤرخين نظرا لنقص التمحيص الدقيقة وغياب روح النقد وكذلك الميولات للفرق والمذاهب فيقول عن ذلك ابن خلدون الشيعيات

[1]- مصطفى عثمان نحو رؤية منهجية مواكبة دراسة التاريخ، ابن خلدون نموذجا" العدد 1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ص 52.
[2]- مرجع نفسه،ص 53.
[3]- مقدمةابن خلدون ،مصدر سابق ص 1069.

للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخير أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها عند الإنتقاء دون التمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله" [1] فيرى ابن خلدون أن ظاهرة التحيز إلى طائفة قائم نظرا إلى عدم إنقياد المؤرخون للموضوعية والتفتح الفكري بأسباب سياسية أو دينية بحكم انتمائه الإجتماعي مما يؤثر بشكل سيكولوجي في توجهاته الفكرية خدمة للمذهب أو القبيلة التي ينتمي إليها مما يؤثر في أفكار المجتمع وتتولد عنهم التعصب تبلي أو ديني ولهذا يدعوا ابن خلدون القارئ والباحث إلى إستخدام طريقة "التجريح والتعديل" الذي كان يستخدمه علماء الدين من اجل إنتقاء الأحاديث الصحيحة "بمصطلح الحديث"، " رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل تجنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون.

يجب بادئ ذي بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط وهو يعد لذلك سبعة عوامل.... تشيع المؤلفين وهي نفسية محضة وقد تنشأ عن اعتقاد يجرد الكاتب من حريته في الحكم ويضطر أن يسير بكل شيء إلى تأييد هذا الإعتقاد فمثلا يميل الشيعي بطبيعة الحال إلى أن يشحن تاريخ الأمويين بأشنع الفظائع إذا فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشييع والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وأنجع وسيلة لتجنب هذا النوع من الخطأ هو أن تستخدم للتمحيص مع كثير من العناية والتأمل....هي طريقة" التجريح والتعديل" فطبيعة البحث تفرض علينا الشك لأن الخير يحتمل الصدق والكذب كون الإنسان غير معصوم من الخطأ وكذلك نسبية الحقيقة فيجب أن نعتمد على علماء الأكثر مصداقية فنجد ابن خلدون يستعين بالطبري لأنه الأقرب إلى الواقعية.

[1]- المصدر نفسه، ص474.

**المبحث الثاني:**

**القواعد العلمية:**

**1- القدرة العلمية والمعرفة بأحوال المجتمعات:**

يعتبر اِبن خلدون الأب الروحي لعلم الاجتماع، فهو يتميز عن باقي الفلاسفة بفضل المنهج الذي اِختاره في فهم الإنسان سواءًا من عصره أو ما سبق وجوده الممتّد من الماضي فقد عرّف اِبن خلدون بمنهجه الواقعي عند معالجته العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية.

«إنّ الأساس الذي انطلق منه اِبن خلدون لم يكن أساسا فلسفيا كأفلاطون مثلا، يتحدث دائما عما ينبغي أن يكون في جمهوريته الفاضلة، أو عن مجتمع مثالي تخيلي، وتتخيل له تنظيما معينا، بل منهجه (المنهج الواقعي)، فلم تكن النزعة الواقعية التحققية مألوفة عند معالجة العلوم الإنسانية والظاهرات الإجتماعية من قبله»[1].

لكل علم يحتاج إلى قواعد علمية صحيحة من أجل إثبات نظرياتهم، فعلم الإجتماع عند اِبن خلدون هو علم شامل يحتوي أكثر من علم، فهو يؤمن بالمبدأ السببية، فكل شيء مرتبط بعلم آخر كالتاريخ، الاقتصاد، الدين، السياسة... فضمه في علم واحد "علم العمران البشري"، ولكن اِبن خلدون جعله علمًا قائما بنفسه «التي أرسى فيها اِبن خلدون دعائم علما جديدا مستقلا وهو العمران البشري الاجتماع الإنساني... له موضوع، ومسائل، ومنهج وأسلوب، وإضافات فكرية وعلمية، ولقد تفطن اِبن خلدون وثار على علمائهم لكونهم يجهلون العلوم الأخرى خاصة البنية النفسية للفرد أي المعرفية، فقد راع كل الجوانب الذاتية والموضوعية لفهم الفرد والمجتمع «أما الآفة الثانية فهي آفة "الذهول عن المقاصد" (حتى نستعير من صاحب "المقدمة" أحد عبارته المأثورة وأكبر مآخذه على المؤرخين) ونقصد بها الانصراف عن الأسباب الموضوعية التاريخية والمعرفية والاجتماعية التي جعلت ظهور علوم جديدة، بعد وفاة اِبن خلدون بقرون كثيرة، أمرًا ممكنا، ذلك أنه لم يكن من الممكن لعلم الاجتماع أن يستقل لموضوعه ومنهجه عن العلوم الأخرى ولا أن يصير إلى صياغة قوانين

[1]- رائد محمد طه، اسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع والانترويوجيا مفاهيم لغوية مؤتمر فلسطين،2012، ص 2.

يتميز بها دون أن تمهد لظهوره ونشأته علوم وتقنيات كثيرة (الاقتصاد السياسي، الإحصاء الديمغرافيا، الجغرافيا البشرية، علم النفس في مجالات منه...)»[1].

إنّ التغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي جعلت العديد من العلماء يرونها من زاوية محدودة، فقد كان اِبن خلدون ينظر إليها مجرد بديهية أو هي سنة الحياة، لقوله تعالى «لن تجد في سنة الله تبديلاً ولهذا يقول اِبن خلدون إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[2].

فالرعيّة هي مصدر قوّة الملك، فالدولة تكتسب هيبتها من قوّة الرعية في الإنتاج والتنظيم الاجتماعي «السلطان لابد له من الاستعانة بأبناء جنسه»[3].

فمن خلال هذا نرى أن اِبن خلدون أعطى لوجود الرعية من حيث وجوده الأسبق للدولة نظرا إلى غيابها البداية الخلق بل شيء إضافي في المسار التاريخي للبشر، فيرى أن هذه الحاجة أتت بعد حصول الاجتماع الإنساني ووجود الحاجة بعد حصول هذا لاجتماع: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم بعضا»[4].

«إنّ أهمية الجماعة البشرية (الشعب) في ظهور الدولة تبرز من خلال بديهية طرحها اِبن خلدون مرات متعددة في مقدمته وهي حقيقة تقدم الاجتماع الإنساني على وجود الحاكم فقد كان على الإنسان أن ينتقل إلى المرحلة التي أصبح يعيش فيها على شكل جماعات حتى يستشعر الحاجة إلى وجود وازع (حاكم) ويخترع من أجل ذلك الدولة»[5].

فاِبن خلدون لديه نظرية سوسيو تاريخية في حركية الدولة، حيث ينطلق من البسيط إلى المعقد، أي من مجتمع سياسي صغير (بدائي) من القبيلة في بدايتها الأولى «إذ وضع مفاهيم جديدة وآراء جديدة، بل وضع قوانين جديدة يمكن تطبيقها، وتنسحب على كل

[1]- سعيد بسعيد العلوي، الفقه والتاريخ، قراءة في النظرية الخلدونية دار النشر دار البيضاء، المغرب سنة 2001، ص 60،61.
[2]- عبد القادر فيدوح، العقل العملي في فكر ابن خلدون، كلية الآداب جامعة البحرين، 2013، ص04.
[3]- ابن خلدون، مصدر سابق، ص235.
[4]- المصدر نفسه، ص 43.
[5]- رياض عزيز هادي، مجلة العلوم السياسية، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، العدد 37، جامعة بغداد،سنة 2001 ص 83.

المجتمعات البشرية، إنطلاقا من أن الإنسان لا يعيش إلا في مجتمع إذا عاش في مجتمع فلابد أن يعيش مع شعب، وإذا عاش مع شعب لابد أن يعيش على أرض، ولكي تظل العلاقة قائمة بين عن علم التاريخ أو فلسفته، في أنه ذهب إلى أنّ التاريخ فرع نوعي من المعرفة يهتم بكامل مجال الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلي، ويكشف المؤثرات المختلفة التي يعمل فيها، وباستمرار الأسباب والنتائج، وبالمكونات الطبيعية والنفسية، ولهذا فإن نظرية التاريخ عند اِبن خلدون أوسع من مفهومه المرتبط بتسجيل الحوادث وتدوينها، بحيث يشمل وصفا للعلاقات الإجتماعية الداخلية والخارجية يبني على تعليل الحوادث، ومعرفة أسرارها ومطابقتها لقانون السبب والمسبب»[1].

لقد صنّف اِبن خلدون المراحل التي يجب على الباحث من أجل الوصول إلى الحقيقة إلى ثلاثة مراحل أساسية هي:

1. جمع الوثائق والآثار.
2. فقد الوثائق والآثار.
3. التحليل والتفسير (مصطلح التركيب التاريخي).

فهذه الوثائق والآثار تشمل أشياء كثيرة عند اِبن خلدون الرسائل، النقود، الأوسمة السجلات الرسمية والوثائق السياسية، الإحصاءات والحسابات، الآلات والأدوات، البنايات والروايات الأدبية... الخ ذات صلة بالحادثة التي تكون محل الدراسة ولهذا يقول اِبن خلدون «فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع و الأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ... والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حدث، واقفا على أصول كل خير وحينئذ يعرض خير المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإذا وافقها جرى على مقتضاها كان صحيحا، وإلاّ زيفه واستغنى عنه»[2].

[1]- المرجع سابق، ص13.
[2]- مرجع سابق، ص18.

فالنقل عند اِبن خلدون يحتمل على الكذب والصدق، وما على الباحث إلى إتباع الموضوعية والتمحيص ومدركا بالعلوم الأخرى لكي لا يقع في المغالط والتحريفات وأهواء الملوك، فالتاريخ يكون قائدا لكل أطياف المجتمع فهذا يمثل ذاكرة جماعية ومعرفة حياتهم الحاضرة والنسك التي يجب أخذها في المستقبل كي يرقى المجتمع وتجنب القبلية و التعصبات الدينية بطرق علمية وفهم التغيرات التي تحدث في البنية الاجتماعية أو أحوالهم النفسية وانعكاساتها على جميع الأصعدة.

**2- القدرة على التفسير والتعليل**:

إن الفكر الخلدوني منصب كله حول ما يجب أن يكون . باعتماد، إعتمادا رئيسيا على الملاحظة والتجربة أي أنه يمكن التنبأ ما هو قادم إطلاقا من التحليل والتفسير .بفضل منهجه الموضوعي"أن ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتمد به وما يمكن أن يعرض له"[1]

إن إطلاع ابن خلدون العلوم الطبيعية والفلسفية أدت به لفهم جوهر المجتمع وتغيراته الطبيعية نظرا إلى اقتناعه بمبدأ التطور والسببية والتي بدورها تخضع إلى قوانين ثابتة .

"وذلك أن الظواهر الإجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية وفي هذا يقول ابن خلدون: " ومن الأسباب المقتضية له أيضا (أي المقتضية للكذب في الأخبار) الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وإنما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب "[2]. فإطلاعه على كتب التاريخ وكذلك سفرياته العديدة سمحت له باكتشاف مجتمعات مختلفة. مما أدى إلى تفتحه الفكري هذا من جهة.

ومن جهة أخرى تولدت فيه روح التساؤل الفلسفي حول طبيعة هذا التباين بين هذه المجتمعات.

[1]- الطيب داودي، مرجع سابق، ص61.
[2]- علي عبد الوافي عبقريات ابن خلدون، دار النشر عكاظ، 1974، ص 217.

فنجد مثل ما ورده المسعودي حول عدد جيش إسرائيل، لقد قدم المسعودي أرقاما خيالية حول العدة. ولقد نفي ابن خلدون هذه الأعداد لكون دولة إسرائيل صغيرة لا يمكن أن تمتلك جيشا يفوق عدد سكانها فاستخدم ابن خلدون في هذه الدراسة على" الإحصاء وعلم الأسباب. وإلى بعض سنن وعادات الإجتماع الإنساني، فجاء هذه في محله وغاية في القوة، الأمر الذي جعل الباحث "محمد العبدة" يرى أن نقد إبن خلدون لذلك الخبر نظرة متقدمة، وهي اكتشاف لقانون التكاثر والنمو السكاني".[1]

لقد عارض ابن خلدون حول النظرة التاريخية. لبتي انتهجها مؤرخو عصره وما قبله نظرا الى سردها البسيط للأحداث التاريخية والنقل دون التمحيص والنقد البناء وعدم إدراكها حقيقتها الموضوعية."إن هذه النظرة السليمة قادت إبن خلدون إلى ضرورة تجاوز النقل الميكانيكي للحقائق والثقة المطلقة بما جاء به الأسبقون. وعدم التحليل الناقد لآرائهم واحكامهم ولما نقلوه من أحداث، تجاوز كل ذلك إلى تفسير هذه الأحداث وتلك الوقائع والحقائق إلى فهم طبيعتها الجوهرية".[2]

فابن خلدون لا يؤمن بالصدفة.بل تخضع النظم التاريخية إلى قانون الطبيعة فإذا عرفنا سببها وطبيعة حدوثها" فأن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من الأحوال"[3].

يرى ابن خلدون أنه لا يمكن للباحث أن يعتمد على المنطق.

أما في المنطق فلديه رأي أخر فقد يرى ابن خلدون أثناء نقده للفلسفة والمنطق القديم إن الباحث لا يمكن أن يعتمد على المنطق ليهتدي به إلى الصواب. حيث يعتبره مجال ضيق لمنطق الفلاسفة نقدا شديدا. بل يراه أي استخدام نطاق المنطق إلا في نطاق ضيق" كان من رأي ابن خلدون ان المنطق القديم لا يفيد لا في نطاق ضيق جدا وهو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة فالباحث لا يحتاج إلى المنطق إلا بعد أن ينتهي من البحث.

[1]- خلدون خليل سليم العباشنة، ابن خلدون والتاريخ ط. دار النشر، بلد النشر، سنة، ص 139.
[2]- المرجع نفسه، ص 188.
[3]- المرجع نفسه، ص 121.

أما فيما عدا ذلك فاستخدام المنطق يؤدي إلى نتائج مغلوطة ومن هنا كان المناطق غير قادرين على الوصول إلى نتائج صحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها"[1].

فالقدرة على التفسير والتعليل عند ابن خلدون تكمن باعتماده على منطق المقارنة والملاحظة مما جعلت منه عالما فذا. وجعلته يدرك بودود أسباب ذاتية وموضوعية التي أدت بوجود اختلافات بين المجتمعات البشرية من خلال دراستنا لتلك التغيرات والتطورات التي تحدث في المجتمعات في النظم العمرانية وأسباب قيامها وقوة تأثيرها على بنية المجتمع.

**3- الملاحظة**:

تعتبر الملاحظة أحد الأساليب التي يستخدمها جل الباحثين ويعتبر الأكثر مصداقية في البحوث الاجتماعية ويقوم على المراقبة والمعاينة الميدانية فنجد ابن خلدون الأكثر استخداما في بحوثه الميدانية لدراسة الظواهر الإجتماعية من خلال احتكاكه بالعديد من المجتمعات وحتى معايشتهم عن قرب حيث تأمل مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها ودراسة العلاقات الإجتماعية التي تسوء بين أفرادها.

إن أسلوب الملاحظة يظهر جليا من خلال ملاحظة الغدة من خلال وجود مجتمعين متباينين مما أدى به إلى التساؤل حول هذه الظاهرتين اللتين تتعايشان في مجتمع واحد فكانت ملاحظاته علمية حتى أدت به إلى نظريات جد معقدة" راي بوتول" أن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميز بظاهرة اجتماعية حتما نجدها بارزو مثل هذا البروز في مجتمع أخر وهذه الظاهرة تتمثل في التباين الصارخ بين أقصى أنواع البداوة وأقصى أنواع الحضارة وقد أدى هذا التباين.... وجرّه إلى أن يسأل نفسه كيف تقوم الدولة؟ وما هو أصل البيوت المالكة؟ وكيف ينشأ البيت المالك؟[2].

ويضيف" بوتول" حول هذا المنهج الذي استخدمه ابن خلدون" ابن خلدون لم يكن ذا ذكاء عادي بل كان عبقريا وميزة العبقري أنه معرض للحيرة والتساؤل تجاه الأمور العادية

[1]- علي الوردي،منطق ابن خلدون، دار كوفان لندن سنة 1994، ص197.
[2]- علي الوردي، المرجع سابق، ص 110.

التي لا ينتبه إليها عامة النّاس ومثله في ذلك كمثل نيوتن الذي إكتشف قوانينه الكبرى إثر انتباهه لسقوط تفاحة بجانبه"[1] .

فابن خلدون يعتبر أول من دعى إلى إستخدام منهج الملاحظة قصد بلوغ المعرفة الحقيقية التي تسير المجتمع بدل الخضوع إلى أسلوب الذّم والمدح وكما يوجد الكثيرين من العلماء يتجادلون فكل طرف منهم يدعى أنه على حق من خلال حكمهم على المجتمع ..... الأخلاقية دون معرفتهم طبيعة هذه الأخلاق بل تكمن في معرفة طبيعة المجتمع من كل النواحي سياسيان اقتصاديان دينيا....

" كان المفكرون يعتقدون بأن الواجب يقتضي عليهم أن ينصحوا المجتمع لكي يتخلص من واقعه السيئ لا أن يصفوا ذلك الواقع ويكتشفوا قوانينه فالمجتمع في نظرهم مريض ولا سبيل لعلاج مرضه إلا بتلقينه الأفكار الصالحة.....ومن رأي ابن خلدون أن المجتمع لا يمكن علاجه بهذه الطريقة فالمواعظ المجردة لا تؤثر في الناس لأنهم يسيرون في حياتهم جسما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه.

أما أولئك الذين تغرهم تلك المواعظ ويندفعون في تحقيقها من غير أن ينظروا في طبيعة مجتمعهم" حتى أدى به ابن خلدون فإن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها..... إن العلماء يقيسون الأمور بما أعتادوه من القياس الفقهي حيث يجردون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع ولهذا يقعون في الغلط كثيرا حيث ينظرون في السياسة إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع والنظر في كل حالة جزئية فيه بما يلائمها من الأحكام وهذا هو عكس ما يفعل العلماء [2]و من شأنهم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران".

لقد لاحظ ابن خلدون أن المنطق القديم لا يمكن أن ينطبق مع عصره لأن من أسس التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية عنده والعصر الحالي بأنها تبتعد عن التقييم الأخلاقي فهي تدرس الواقع الاجتماعي كما هو بغض النظر عن كون مذموما أو غير مذموم أما قبل عصر ابن خلدون كانت الأبحاث الإجتماعية تجري عكس ذلك.

[1]- المرجع نفسه، ص 19.
[2]- المرجع سابق، ص 117.

لقد آمن ابن خلدون ببلوغ المعرفة العلمية من خلال الملاحظة العلمية لأن المعرفة تتطلب التجربة فمن خلال عملية الملاحظة يمكن أن فصل إلى إدراكنا بأسبابها أي وجودها في الحياة البشرية وفهم قوانينها بطرق علمية بخدمة المجتمع" فالإنسان بحكم طبيعة ضعفه البشرية كلما ارتقى درجة في سلم كماله الإنساني اكتشف أن هناك درجات أخرى في السلم نحو الكمال الحقيقي التي تحتاج منه السعي لبلوغها"[1]. فمن خلال الملاحظة عند ابن خلدون يمكن فهمنا للماضي والحاضر.

وتظهر فيها العوامل الفاعلة فيهما، فعلى العموم لقد عرض علينا ابن خلدون قوانين أساسية التي تتحكم في العمران و تطور المجتمعات من خلال ملاحظاته العلمية حول الطبيعة البشرية التي يراها مثل القوانين الطبيعية. فلقد استدل بقانون العلية ( السببية) فيقول ابن خلدون عنها" أعلم أرشدنا الله وإياك إنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على خيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان"[2] فمن خلال هذا إستنتج قانون التباين الذي يرى أن المجتمعات البشرية مختلفة ويجب على المؤرخ والباحث في العلوم الإنسانية التحلي بالروح العلمية نظرا لاختلاف نظامهم الإجتماعي من مجتمع لأخر" وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمة، وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك على الأشخاص والأوقات والأمطار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول[3].

**4- المقارنة:**

- علم الاجتماع الذي أتى ابن خلدون لم يكن بمحو الصدفة بل كان خاضعا لمنهج علمي بحت. فاستخدم منهجا علميا قصد الوصول إلى فهم المجتمع موضوعيا.

- فانطلق لبن خلدون بمسلمات أو بديهيات التي قادته إلى صياغة هذا العلم والذي سّماه" علم العمران البشري" ولقد ساعدته دراساته التاريخية إلى ديناميكياته الموضوعية والذاتية.

[1]- الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الانسان عند ابن خلدون، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 2011، ص 114.
[2]- خلدون خليل سليم العباشنة، مرجع سابق سنة، 2010،ص13.
[3]- المرجع نفسه، ص16.

- لقد وجد ابن خلدون مجتمعين مختلفين أو متباينين مما أدى به إلى التساؤل حول أسباب هذا الاختلاف بمنهج المقارنة بين الظواهر التي تحدث في نفس المجتمع للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية من أجل إستخلاص القوانين التي تخضع لها كل الظاهر المحيطة بالمجتمعات البشرية سياسيا، اقتصاديا، ثقافيا ودينيا..الخ.

فعلا فنجد لبن خلدون يقوم بعملية المقارنة بين البدو و الحضر" وبهذا فالحياة الإجتماعية عند ابن خلدون تعد أولا وقبل كل شيء عملا جماعيا حقيقيا للبشر مشروطا بالإحياجات المادية وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع " ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم و الصنائع وبالتالي مختلف النشاطات والسلوكات الإنسانية فالمجتمع حقيقة حية ومتحركة وليس جامدا"[1].

فهذه العوامل التي يخضع المجتمع تحدد تركيبها النفسي والإجتماعي هذا من جهة ومن الجانب الأخر نجد هذه العوامل تتفاعل مع أحوال العمران سياسيا واقتصاديا..... فتمثل قوانين أساسية تتحكم في حركية وبنية المجتمع وتطوره فقد ربط ابن خلدون الأسباب والمسببات.

فيرى ابن خلدون أن الدولة والمجتمع يخضعان لمنطق واحد" ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة: (الناس على دين الملك)"[2] والتي تكون بطبائع النسب فغايتهم الدفاع والحماية من العدو الخارجي اما المجتمع الحضري تكون غاية السلطة التوسع وخذا التباين بين هذين المجتمعيين تعود إلى أحوالهم المعاشية أو الإقتصادية نظرا إلى إختلاف النمط الإقتصادي فالأول يمثل الإقتصاد الحاجي أو الضروري أما المجتمع الثاني فهو يسعى إلى الإقتصاد الكمالي بعد تجاوزه الضروريات (الاكل، الشرب....) وكما نجد البنية الإقتصادية مختلفة من حيث وسائل الإنتاج فالمجتمع البدوي هو مجتمع زراعي أما المجتمع الحضري فهو مجتمع صناعي تجاري وحرفي فطبيعة الإنتاج تأثر وتحدد نوعية المجتمع فيربط ابن خلدون نظريته حول الحضارة بالعصبية ارتباطا عضويا فهي تعبر عن

[1]- المرجع سابق، ص 4.
[2]- المرجع نفسه، ص 17.

قوة الدولة عن إمتدادها المكاني والزماني" الدولة عند ابن خلدون حتى امتدادها المكاني والزماني لحكم عصبية ما....ما يتناول إمتداد الدولة في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها وما يتناول استمرارها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية من يوم إستلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها"[1].

فيرى ابن خلدون أن العصبية محرك للتاريخ وصانعة لمجدها وموجهة لأحداثه تحت تأثير الدين عليها" لأن الدولة العامة في أولها كما يقرر ذلك ابن خلدون يصعب على النفوس الإنقياد لها إلا بقوة قوية من العلب وهكذا تطهر العصبية في هذا الطور كمحرك للتاريخ....ويلعب الدين هنا دورا كبيرا في تأليف القلوب وترقيتها وإخضاع الأفراد للحاكم واستقرار الحكم"[2].

فعند ابن خلدون خمسة أطوار للدولة لكل طور خصائصه الذاتية والموضوعية ويسميه طور السعي إلى الملك والظفرية بالغلبة ويعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله" طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والإستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها فيكون الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه فإن ثمرة جهودهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون إلا جزءا منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف وإذا فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها فاكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف"[3].

ومن هناك يمكن ان نقول أن ابن خلدون لاحظ وجود اختلافات في جميع الميادين في المجتمع البدو الحضري فهو يأمن بوجود حتميات إقتصادية، سياسية، ديموغرافيا، سلوكيا.....تتفاعل فيما بينها وتجعل الفرد من خلال العقل الذي وهبه الله به.

[1]- معمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ط 5 مركز دراسات الوحدة الغربة، بيروت سنة 1992، ص 212.
[2]- صلاح الدين بسيوني رسلان، مرجع سابق ص 115، 116.
[3]- طه حسين فلسفة ابن خلدون، محمد عبد الاعناد، مطبعة الاعتماد بلد النشر سنة 1965، ص 143.

**الخاتمة:**

أخير نستنتج أنّ العلم يبقى في غاية وجوده في البحث بما هو موجود والغير الموجود، أي بالمدرك الحسي و الإدراكات الأخرى، فكلما تقدمت البشرية أو الإنسان إنما وجوده مرهون بمعرفة المجهول، فالعلم يتطلب مصادر معرفية لا تعد ولا تحصى نظرا إلى مدى احتياج الباحث لمعرفة الأجزاء الأخرى التي لديها علاقات مع أجزاء أخرى، فهذه المعرفة العامة أو الشاملة تستنجد بالعديد من العلوم، كعلم النفس، التاريخ، الرياضيات الفلسفة...، فكل علم يبحث عن أصل المعرفة نظرا لكون الإنسان فضولي بطبعه في معرفة أسباب ظهور الأشياء على حالها.

فابن خلدون كونه عارفا بالديّن، الفلسفة، الرياضيات، التاريخ، الجغرافيا... فقد ساعده على طرح أسئلة جوهرية في الوجود النفسي للإنسان والمجتمع ككل، دينيا وفلسفيا، حيث انطلقا بمسلمات أو بديهيات، أما الأشياء السطحية أو الظاهرية يراها كتعبير مباشر لهذه البديهيات المتحكمة في الطبيعة البشرية.

أما الذين يفسرون الظواهر الخارجية كأنها مستقلة عن الطبيعة فهم لا يعلمون شيئًا نظرا إلى سطحية أفكارهم السابقة، وعدم القدرة على التحليل والتعليل، ممّا دفعه إلى صياغة منهجا علميا تتضمن الأساليب الظاهرية والأساليب الباطنية المؤدية للمعرفة اليقينية.

كوننا مجتمعا إسلاميا، فلقد لاحظنا أن ما يرمي إليه ابن خلدون واقع، فالمجتمع الإسلامي يعيش تناقضات وجودية، حيث ينكر طبيعته أو القهر من السلطة لحقه الطبيعي ممّا واد اضطرابات نفسية، اجتماعية، بهذا يمكن الإستنجاد به لفهم الواقع المعيشي هذه من جهة، أما من الجهة الثانية فهم المجتمع ومتطلباته الحيوية في وجوده كإنسان مسؤول وحر في تصريف الأشياء وفق قانون طبيعي ثابت زمانيا ومكانيا.

فالحضارة عند ابن خلدون إنما هي ظاهرة إنسانية وطبيعية تتحكم فيها مجموعة من الأشياء البديهية، «العلم، الصناعة، الحكم ...» فكل هذه تتفاعل فيما بينها وفق إطار فلسفي وعلمي فإذا كان التفاعل إيجابي فالحضارة تقوم نظرا إلى التوجه الصحيح للمجتمع أما إذا كان بني على قواعد علمية خاطئة فلا يمكن بناء حضارة.

**الخاتمة:**

أخير نستنتج أنّ العلم يبقى في غاية وجوده في البحث بما هو موجود والغير الموجود، أي بالمدرك الحسي و الإدراكات الأخرى، فكلما تقدمت البشرية أو الإنسان إنما وجوده مرهون بمعرفة المجهول، فالعلم يتطلب مصادر معرفية لا تعد ولا تحصى نظرا إلى مدى احتياج الباحث لمعرفة الأجزاء الأخرى التي لديها علاقات مع أجزاء أخرى، فهذه المعرفة العامة أو الشاملة تستنجد بالعديد من العلوم، كعلم النفس، التاريخ، الرياضيات الفلسفة...، فكل علم يبحث عن أصل المعرفة نظرا لكون الإنسان فضولي بطبعه في معرفة أسباب ظهور الأشياء على حالها.

فابن خلدون كونه عارفا بالديّن، الفلسفة، الرياضيات، التاريخ، الجغرافيا... فقد ساعده على طرح أسئلة جوهرية في الوجود النفسي للإنسان والمجتمع ككل، دينيا وفلسفيا، حيث انطلقا بمسلمات أو بديهيات، أما الأشياء السطحية أو الظاهرية يراها كتعبير مباشر لهذه البديهيات المتحكمة في الطبيعة البشرية.

أما الذين يفسرون الظواهر الخارجية كأنها مستقلة عن الطبيعة فهم لا يعلمون شيئًا نظرا إلى سطحية أفكارهم السابقة، وعدم القدرة على التحليل والتعليل، ممّا دفعه إلى صياغة منهجا علميا تتضمن الأساليب الظاهرية والأساليب الباطنية المؤدية للمعرفة اليقينية.

كوننا مجتمعا إسلاميا، فلقد لاحظنا أن ما يرمي إليه ابن خلدون واقع، فالمجتمع الإسلامي يعيش تناقضات وجودية، حيث ينكر طبيعته أو القهر من السلطة لحقه الطبيعي ممّا واد اضطرابات نفسية، اجتماعية، بهذا يمكن الإستنجاد به لفهم الواقع المعيشي هذه من جهة، أما من الجهة الثانية فهم المجتمع ومتطلباته الحيوية في وجوده كإنسان مسؤول وحر في تصريف الأشياء وفق قانون طبيعي ثابت زمانيا ومكانيا.

فالحضارة عند ابن خلدون إنما هي ظاهرة إنسانية وطبيعية تتحكم فيها مجموعة من الأشياء البديهية، «العلم، الصناعة، الحكم ...» فكل هذه تتفاعل فيما بينها وفق

إطارفلسفي وعلمي فإذا كان التفاعل إيجابي فالحضارة تقوم نظرا إلى التوجه الصحيح للمجتمع أما إذا كان بني على قواعد علمية خاطئة فلا يمكن بناء حضارة.

## قائمة المصادر:

- ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، دون تاريخ.

- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2001.

## قائمة المراجع:

- الجيلاني بن التهامي مفتاح، فلسفة الإنسان

- خلدون خليل سليم العباشفة، ابن خلدون و التاريخ، كلية الدراسات العليا، الأردن، 2010.

- رائد محمد طه، إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع و الأنتروبولوجيا.

- ربيع كردي، اسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع، جامعة القيرم.

- ساطع الحصري، دراسات عن المقدمة، ابن خلدون، بيروت، 1967.

- سعيد بسعيد العلوي، الفقه و التاريخ في النظرية الخلدونية، دار النشر بدار البيضاء، المغرب، 2001.

- صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسية و الاقتصاد عند ابن خلدون، القاهرة.

- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

- عبد القادر فيدرج، العقل العلمي في فكر ابن خلدون، كلية الآداب، البحرين، 2013.

- علي الوردي، ابن خلدون، المجتمع العربي، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، القاهرة، 1962.

- علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لبنان، 1994.

- علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، دار النشر السعودية، 1984.

- علي عبد الوافي، ابن خلدون عبد الرحمان، القاهرة، 1981، الطبعة الثالثة.

- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.

- محمد عبد الأعنان، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مطبعة الأعناد، مصر، 1965.

- محمد عبد الله عنان، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة، 1925.

- ناصف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، 1988.

- نعيم هدهود و حسين موسى، فقه العلامة ابن خلدون في الخلافة و الإمامة، جامعة النجاح الوطنية، مصر، 2012.

**المجلات:**

- أعمال المهرجان أبو حامد الغزالي.

- الطيب داودي، المنهج العلمي في التحليل الاقتصادي الخلدوني، مجلة جامعة مشرق العلوم الاقتصادية و القانونية، 2011.

- رياض عزز، مفهوم الدولة و نشوءها عند ابن خلدون، العدد 37، بغداد.

- مصطفى عثمان، نحو رؤية منهجية مواكبة دراسة التاريخ، المعهد العالي للفكر الإسلامي.

حسن الساعات، المنهج الوضعي عند الغزالي، القاهرة، 1961.