وزارة التعليم والبحث العلمي

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

بنية الفكر السياسي عند عبد الرحمان ابن خلدون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص: الفلسفة التطبيقية.

إعداد الطالبتين:

- شعباني أمال.
- حجاج فاطمة.

إشراف الأستاذ:

-حشلاف يونس.

السنة الجامعية: 2018-2019

بسم الله الرحمن الرحيم

"ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت

علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه

وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين"

صدق الله العظيم

(النمل: 19)

شكر وتقدير

بداية نحمد الله كثيرا ونشكره على كرمه

أن وفقنا على إتمام هذا البحث المتواضع

وما كان لهذا العمل إن يتم إلا بتوفيق الله عز وجل.

ونتوجه بالشكر الجزيل والتقدير إلى فضيلة الأستاذ حشلاف يونس

الذي تفضل بالإشراف على هذه المذكرة

وأسدى إلينا توجيهات علمية ومنهجية دقيقة ومهمة،

ولم يبخل علينا بوقته الثمين رغم كثرة مشاغله ومسؤولياته،

أعانه الله على أدائها وجعل ذلك في ميزان حسناته إنه سميع مجيب.

كما نتقدم بخالص الشكر والامتنان لكافة أساتذة قسم الفلسفة.

وأخيرا نتوجه بفائق التقدير والإحترام والإمتنان لكل من ساعدنا

من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث المتواضع.

إهداء

إلى الينبوع الذي لا يمل العطاء إلى من حاكت سعادتي بخيوط منسوجة من قلبها إلى **أمي** العزيزة الغالية.

إلى من سعى وشقى لأنعم بالراحة والهناء الذي لم يبخل بشيء من أجل دفعي في طريق النجاح الذي علمني أن أرتقي سلم الحياة بحكمة وصبر

إلى **أبي** العزيز الغالي.

ويسألونك عن النقاءّ ! قل هو قلب أخت إيمان، بسمة، زينب.

ويسألونك عن الأمان ! هو عطف أخ وليد، محمد رضا، رياض.

حفظهم الله عز وجل.

وإلى من كاتفتني ونحن نشق الطريق معا نحو النجاح في كتابة

هذه المذكرة إلى ابنة خالتي محمدي فاطمة الزهراء.

إلى روح جدي التي لا تفارقني يوما رغم فقده - رحمه الله -

إلى جدتي الحبيبة أطالها الله في عمرها وامدها بالصحة والعافية

إلى من ساندني وخطى معي خطواتي، ويسر لي الصعاب، ووقوفي

في هذا المكان ما كان ليحدث لولا تشجيعه المستمر لي

اللهم أرزق زوجي مع كل خفقة قلب وطرفة عين فرجا ومخرجا وعفوا وأمنا وإيمانا يا رب العالمين

وفي الأخير شكرا للذين يتركون بنا أشياء سعيدة

تجعلنا نبتسم حين تبدو الحياة كئيبة .

أمال

إهداء

إلى الذين وهباني الحياة بعد خالقي **أمي**

وإلى روح **أبي** التي لم تفارقني يوما رغم فقدانه

وإلى كل من علمني حرفا وأنار لي درب العلم والإيمان.

وإلى كل من صقل سلوكي ليبدو مقبولا عقليا وأخلاقيا وواقعيا.

إلى أخوتي وأصدقائي وإلى كل عائلتي من كبيرها إلى صغيرها

إليكم جميعا أهدي عملي المتواضع هذا.

فاطمة

فهرس المحتويات

شكر وتقدير

الإهداء

فهرس

مقدمة .....أ

الفصل الأول: حياة ابن خلدون ومصادره الفكرية

المبحث الأول: ابن خلدون وحياته وعصره.

1. حياة ابن خلدون.....7

2. الظروف السياسية التي عاش فيها ابن خلدون.....10

المبحث الثاني: مصادر ابن خلدون الفكرية.

1. المصادر المعرفية لفكر ابن خلدون.....16

2. المصادر التاريخية.....41

الفصل الثاني: العناصر الفكرية للبناء السياسي عند ابن خلدون

المبحث الأول: العصبية.

1. مفهوم العصبية عند ابن خلدون.....49

2. دور العصبية عند ابن خلدون.....51

3. أنواع العصبية عند ابن خلدون.....53

المبحث الثاني: العمران البشري.

1.مفهوم العمران البشري.....58

2.موضوعه.....59

3.أشكاله.....60

4.دوافع إنشاء علم العمران.....63

المبحث الثالث: الدولة.

1. مفهومها.....68
2. عناصرها.....71
3. أطوار وأعمار الدولة.....73

المبحث الرابع: الملك.

1. مفهومه.....79
2. أنواعه.....80
3. قواعد قيامه.....81

الفصل الثالث: امتدادات الفكر السياسي عند ابن خلدون

المبحث الأول: امتداده في الفكر التاريخي.

1. المنهج الخلدوني في تدوين التاريخ.....87
2. ابن خلدون أثره في علماء العرب والغرب.....91

المبحث الثاني: امتداده في الفكر الاجتماعي.

1. المنهج الخلدوني الاجتماعي.....97
2. اسهامات ابن خلدون في الفكر الاجتماعي.....99

المبحث الثالث: امتداده في الفكر الاقتصادي.

1. ابن خلدون وعلم الاقتصاد.....110
2. منهج ابن خلدون في تحليله للفكر الاقتصادي.....111
3. سمات الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون.....113

خاتمة.....120

المصادر والمراجع

مقدمة

إن القضايا والمشكلات الأساسية التي شغلت عقل المفكرين في كل الحضارات هي المشكلات المرتبطة أساسا بالمجتمعات التي وجدت فيها. فالحضارة البابلية التي أنتجت (حمورابي)، الصينية أنتجت (كونفوشيوس) بالهندية (بوذا) وصولا إلى الحضارة اليونانية بكبار فلاسفتها (سقراط، أفلاطون، أرسطو) وقبلهم السفسطائيين والحكماء السبعة إلى الحضارة الإسلامية (ابن رشد، الفرابي، ابن خلدون) والحضارة العربية الحديثة والمعاصرة.

تطرق كل الفلاسفة لقضايا معينة انطلاقا من واقع مجتمعاتهم التي عاشوا فيها فدرسوا أنظمة الحكم وما هو النظام الأمثل، كما درسوا الدستور أو القوانين التي تسير الدولة وعلاقة النظام وعلاقة الحاكم بالشعب، كما نظروا في علاقة السياسة في الأخلاق والتقاليد، والدين والتربية وحتى المسائل الماورائية والإقتصاد وأيضا علاقتها بالحياة الاجتماعية بصفة عامة.

هذا ما أدى إلى بلورة أفكار ونظريات سياسية كثيرة عبر التاريخ، وهذا التراكم المعرفي في مجال السياسة هام جدا لتطور العلوم السياسية في وقتنا الراهن.

ومن بين المفكرين الذين ساهموا بشكل جدي في فهم مجتمعه العربي الإسلامي في مجال الفكر السياسي نجد عبد الرحمان ابن خلدون الذي اهتم بدراسة المجتمعات الإسلامية في زمنه وفي المغرب والمشرق العربي، واهتم بكل الجوانب الحياتية لهاته المجتمعات، حيث أن اسهاماته الفكرية في دراسته حول الأمور السياسية وربطها بقضايا العمران البشري وبالإقتصاد كما ربطها بالدين والتاريخ، ونظرا لأهمية البحوثات الخاصة به قمنا بدراستها وتحليلها بالشكل المطلوب.

فبحثنا هذا يدور حول جانب واحد من جوانب هذا المجتمع الذي اهتم ابن خلدون بدراسته وهو الجانب السياسي، ولغرض الوصول إلى تحديد مختلف العناصر التي بنى عليها ابن خلدون فكره السياسي طرحنا إشكالية لبحثنا هذا والمتمثلة فيما يلي:

ما هي بنية الفكر السياسي الخلدوني؟ وما هي إمتداداته في الجوانب الفكرية الأخرى؟

وللإجابة على هذه الإشكالية اعتمدنا على الخطة التالية التي تضمنت ثلاث فصول وهي كالتالي:

تناولنا في الفصل الأول من هذه الدراسة حياة ابن خلدون ومصادره الفكرية على مبحثين، المبحث الأول أدرجنا فيه محاولة التأصيل لحياة ابن خلدون، أما المبحث الثاني فأدرجنا فيه المصادر المعرفية للفكر الخلدوني.

أما الفصل الثاني تحت عنوان عناصر بناء الفكر السياسي عند ابن خلدون، ويشمل هو الآخر على أربعة مباحث، المبحث الأول العصبية وأنواعها والدور الذي تلعبه في المجتمعات البشرية والمبحث الثاني تضمن العمران البشري وأشكاله، أما المبحث الثالث الذي يتمثل في الدولة وعناصرها وأطوارها عند ابن خلدون، أما فيما يتعلق بالمبحث الرابع والذي أدرجنا فيه الملك وأنواعه، كما تطرقنا إلى القواعد التي يقوم عليها.

أما الفصل الثالث والأخير فيتمثل في إمتدادات الفكر السياسي والذي يشمل ثلاث مباحث، المبحث الأول إمتداده في الفكر التاريخي حيث تناولنا المنهجية عنده في التأريخ وأثره في الفكر العربي والغربي، أما المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى إمتدادهواسهاماته في الفكر الاجتماعي، والمبحث الثالث امتداده في الفكر الاقتصادي حيث تناولنا منهج ابن خلدون في تحليله وسماتهفي الفكر الاقتصادي.

لتنتهي الدراسة إلى استخلاص مجموعة من النتائج التي تم الوصول إليها.

ومن أجل هذا تحقيق هذا الموضوع انتهجنا المنهج التحليلي وذلك من خلال تحليل مختلف أفكار ابن خلدون والمفضي إلى إرجاع الأفكار والمفاهيم المركبة إلى عناصرها الأساسية والربط بينها وتوضيح العلاقة القائمة بين مختلف عناصر فكره السياسي. والمنهج التاريخي والذي يعتمد على الرجوع إلى الوثائق التاريخية وهو المنهج الذي سلكه ابن خلدون.

وبما أن وراء كل عمل دافع، فقد دفعنا لاختيار هذا الموضوع الفلسفي دوافع عديدة منها الموضوعية فتتمثل في دراستنا للموضوع في أحد البحوث التي قدمت في المسار الدراسي في الفلسفة السياسية، وتوفر المصادر والمراجع الكثيرة فيه التي تبسط الفهم مع الشرح

والتحليل، فابن خلدون يعد من العلماء والكبار الذين قدموا اسهاما كبيرا في فهم التركيبة التي يتركب بها المجتمع. أما الدوافع الذاتية تتمثل في رغبتنا في فهم المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون إيمانا منا أن الكثير من العناصر التي تحكمت في سير مجتمع ابن خلدون ما تزال سارية المفعول وتتحكم في مجتمعها الراهن.

تتلخص أهمية موضوعنا في الرؤية الفلسفية التي تتمحور في محاولة الوصول إلى تحديد مختلف العناصر التي بنى عليها ابن خلدون فكره السياسي، والقدرة على تفكيك واقع المجتمع العربي الإسلامي، وفهم مختلف العناصر المتحكمة في تسيير شؤونه السياسية.

الفصل الأول:

حياة ابن خلدون
ومصادره الفكرية

المبحث الأول:
ابن خلدون حياته وعصره.

1. حياة ابن خلدون.
2. الظروف السياسية التي عاش فيها ابن خلدون.

يصعب على الباحث الإلمام بحياة الغطاء من الرجال وخاصة برجال العلم، تحت عنوان "التعريف بابن خلدون" وأفاض الحديث في ذلك حيث كتب حوالي 500 صفحة من الحجم المتوسط وحياته موجودة في كتاب مستقل. وفي نفس الوقت فهي مضمونة في كتابه: (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

هذا الكتاب يتألف من سبعة مجلدات ضخمة وحياته موجودة في آخر المجلد السابع، ويمكن للقارئ أن يرجع إليه إذا أراد أن يطلع على حياة المؤلف عن كتب وبالتفصيل، ولم نكتفي بالدراسات الحديثة التي تعرض فيها أصحابها إلى المؤلف بل كان اعتمادنا على المصدر الأصلي الذي كتبه هو بنفسه كما عملنا على تفادي كل ما من شأنه أن يبعدنا على الحقيقة ويجعلنا ننساق وراء الوهم والخيال أو العاطفة أو تعتمد على التقليد ونندفع وراء الأهواء والمعول أو التشييع أو التحيز.

إن الشيء الهام لدينا هو البحث عن الحقيقة لا غير، لأن معظم الدراسات في ابن خلدون وبالخصوص التي اطلعنا عليها كانت فجة وفيها تحامل على ابن خلدون وبعيدة عن مراميه وأهدافه، مما أدى إلى تشويه نظرياته وتسفيه أرائه أحيانا، ويا حبذا لو كان ذلك مطابقا لما جاء به هو أو مرتكزا على دراسة عميقة وفهم صحيح، ولكن ابن خلدون في واد وهذه الدراسات في واد آخر.[1]

[1] إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوي وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، بالتصرف، ص4.

أما فيما يتعلق بحياة ابن خلدون فهي حافلة بالأحداث والمشاكل ومليئة بالخبرات والتجارب وسنرى ذلك في ما يلي:

- **محاولة التأصيل لحياة ابن خلدون:**

أولا: اسمه ونسبه وولادته ووفاته.

هو عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر ابن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم ولي الدين أبو زين الحضرمي من ولد ابن حجر الاشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري المالكي ويعرف بابن خلدون – بفتح الحجمة وآخره نون - [1]

قال ابن خلدون في التعريف بنفسه: "وأصل هذا البيت من اشبيلية انتقل سلفنا عند الجلاء إلى تونس في أواسط المائة السابعة".[2]

وقد تحدث ابن خلدون بشيء من التفصيل عن نسبه قائلا: "عبد الرحمان بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحيم بن خلدون، ويغلب الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدادا، لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلسي فإن كان أول الفتح فامتداده إلى هذا العهد سبعمائة سنة، فيكون بين العشرين ثلاثة لكل مائة، ونسبت حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر، - الصحابي الجليل – من قبائل العرب معروف وله صحبة".[3]

وكان مولد ابن خلدون بتونس في عزة رمضان سنة 732ه الموافق لـ 27 مايو سنة 1332م[4]، ولا يزال معروفا في تونس الدار التي ولد فيها ابن خلدون، تقع في إحدى الشوارع الرئيسية من المدينة القديمة، ويعرف هذا الشارع بشارع تربة الباي وهي لأن مدرسة الإدارة العليا، وقد ألصق على مدخله رخامية سجل فيها ابن خلدون.

---

[1] عبد الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1951، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص13، ينظر: زينب الخصيري، "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص14.

[3] عبد علي عبد الواحد وافي، "عبقرية ابن خلدون"، مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص20.

[4] د.أحمد الشلبي، "موسوعة التاريخ الإسلامي"، مكتبة النهضة المصرية،ج4،1999، ط1، ص145.

وقال السخاوي: "ولد في أول رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة بتونس"[1]

إذا، قام ابن خلدون هو: عبد الرحمان، وكنيته أبو زيد، ولقبه ولي الدين، وشهرته ابن خلدون.[2]

وقد اكتسب كنيته من ابنه الأكبر فقد لقب به بعد توليه وظيفة القصاء في مصر سنة 786ه بتفويض من السلطان الظاهر بيبرس، وخلع عليه لقب ولي الدين وأما شهرته فبنسبه إلى جده خالد بن عثمان أول من دخل من هذه الأسرة بلاد الأندلس، واشتهر فيما بعد باسم ابن خلدون[3]، وكثيرا ما يضاف إلى اسمه وصف المالكي نسبه إلى مذهبه الحضرمي نسبة إلى أصل أجداده في حضرموت اليمن.[4]

ذكر العلامة "ابن حزم" في كتابه "جمهرة أنساب العرب"، "أن أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يمني حضرمي، وأن نسبها في الإسلام يرجع إلى وائل بن حجر، وهو صحابي معروف، روي عم رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو سبعين حديثا وبعثه صلى الله عليه وسلم مع معاوية بن سفيان إلى أصل اليمن يعلمهم القرآن والإسلام".[5]

وقد دخل من أفراد هذه الأسرة الأندلسي مع الغزاة الفاتحين من العرب خالد بن عثمان، فقد قال ابن خلدون: "لا أذكر نسبي إلى ابن خلدون غير هؤلاء العثرة، ويغلب الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدادا".[6]

ولكن ابن حزم ذكر السلسلة فقال: "ويذكر بنوا خلدون الإشبيليون من ولده -أي من ولده وائل بن حجر بعد أن ذكر اسمه ونسبه- وجدهم الداخل من الشرق خالد المعروف بخلدون بن عثمان بن هانئ بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر قال وكان من عقبه كريب بن عثمان بن خلدون وأخوه خالد، وكان من أعظم ثوار الأندلسي... ولما

[1] الزركلي، "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1984، ج3، ص330.
[2] عبد علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، ص12.
[3] السخاوي، "الضوء اللامع لأصل القرن السابع"، مكتبة القدسي، القاهرة، 1354، ج4، مجلة 2، ص145.
[4] ينظر: د.زينب محمود الحضيري، "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت،ص16.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ص8.
[6] محمد الخضر حسين، "حياة بن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية"، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، مصر، 2012، ص9.

دخل خلدون بن عثمان الأندلس نزل أشبيلية -أي في زمان ابن حيان- نهاية في النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية أو رياسة علمية".[1]

وقد ظهر نجم بني خلدون في أيام الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الأموي (274هـ -300هـ). ثم ظهر نجمهم في إشبيلية في عهد ملوك الطوائف حيث اشتركوا في موقعة "الزلاقة" التي انتصر فيها المسلمون، وملوك الطوائف بالأندلس حينئذ ابن عباد القاسم المعتمد محمد بن المعتضد وحليفه يوسف بن تاشفين عام 479هـ ما ثم دخل الموحدون الأندلس وولوا حليفهم أبا حفص على إشبيلية وغرب الأندلس، وقد أتيح لبني خلدون الإتصال بهؤلاء الولاة الجدد لما ضعفت دولة الموحدين واضطربت أمور الأندلس نزح بنو خلدون مع بني حفص إلى أفريقية تونس وما يليها سنة 620هـ، حيث عين الحفصيون لأنفسهم ضد ولاتها من الموحدين، وانتهى الأمر بنجاح دعوتهم واستيلائهم على قسم كبير من البلاد.

فأكرم الحفصيون بني خلدون، وتولى الجد الثاني لابن خلدون أبو بكر محمد شؤون الدولة بتونس، كما تولى جده الأول محمد بن أبي بكر محمد شؤون الحجابة لحاكم بجاية من الحفصيين، ولما غلب على تونس زعيم الموحدين الأمير بن اللحياني سنة 711هـ، ظل محمد بن أبي بكر محمد بن خلدون محتفظا بمكانته، وقربه من الأمير، وولاه حجابته حينا ثم اعتزل الحياة العامة، ولكنه بقي مع ذلك على مكانته حتى توفي سنة 737هـ.[2]

أما ابنه أبو عبد الله محمد والد ابن خلدون فقد عزف عن السياسة وآثر الدرس والعلم، وكان مقدما في صناعة اللغة العربية والشعر وفنونه، وتوفي سنة 749هـ، عن خمسة أبناء هم: عبد الرحمان وكان حينئذ في الثامنة عشر من عمره، وعمر، وموسى، ويحي ومحمد وهو أكبرهم.[3]

[1] محمد فاروق النبهان، "الفكر الخلدوي من خلال المقدمة"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص30.
[2] عبد الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ص14.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، "تاريخ ابن خلدون، للأمير شكيب أرسلان، مطبعة النهضة، 1936، ج7، ص457.

وكان وفاته في مصر (808هـ) في يوم الأربعاء لأربع باقين من رمضان عن ست وسبعين سنة، قضاها منتقلا في أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي متقلدا وظائف عديدة، كان آخرها القضاء في مصر حيث وافته المنية، وهو على رأس العمل فيها، ودفن في مقابر الصوفية[1] خارج باب النصر[2]، أحد الأبواب المشهورة في القاهرة المملوكية العثمانية، ولا يزال معروفا حتى الأن.[3]

الظروف السياسية التي عاش فيها ابن خلدون:

عاش ابن خلدون في زمن عرف فيه العالم الإسلامي والمسيحي تغيرات جوهرية وكان الصراع السياسي بين دول المغرب الإسلامي من جهة، وبينهم وبين النصارى من جهة أخرى، الأثر البالغ في نضجه وتطور معرفته بالحقيقة التاريخية، هذا ما ظهر جليا فيه كتابة العبر.[4]

لقد كان هذا القرن من الناحية السياسية، قرن تفككت فيه عملية الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المغرب والمشرق. فالدولة العباسية أصبحت أثرا بعد عين، والإمبراطورية الموحدية بدورها تلاشت واضمحلت، وهجمات البدو تزداد حدة وضغطا على الأطراف، والحروب بين الدويلات والإمارات لا تهدأ إلا لتشتد، والضغط المسيحي في الأندلس وكذا في شواطئ "إفريقيا" يزداد تركيزا، والمطالبة بأملك لم تعد تنشد إلى أي أساس نظري أو ديني، وإنما على القوة فقط، على الشوكة والإتباع، وبتعبير ابن خلدون، على "العصبية" وحدها.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد على يد التتر (سنة 606 هـ)، أما في أسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غربا وشمالا، وقد نجحت في ذلك بالفعل.

---

[1] ابن حجر، "رفع الحجر عن قضاة مصر"، دار الكتب، د ط، د ت، ص346.
[2] عبد الرحمان البدوي، "مؤلفات ابن خلدون"، مجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2006، ص27.
[3] إسماعيل سراج الدين، "ابن خلدون إنجاز فكري متجدد" مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008، ص18.
[4] النبهان محمد فاروق، "الذكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1418هـ -1998م، ص40-ص41.

وأما في غرب العالم الإسلامي، فلقد ظل الإسلام في الأندلس، وانحصرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقا وجنوبا.

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون طالب علم ورجل سياسة، ومن ذمة المنطقة التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها شاذها بلغت منتهاها من الفوضى والإضطراب.[1]

فلم تمض إلا سنوات قليلة على هزيمة الإمبراطورية الموحدية في واقعة "العقاب" المشهورة بالأندلس (609هـ) حتى استبد ولاتهاب بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)، وتحركت في المغرب، مركز دولتها قبائل بني مرين لتقضي على الحكم الموحدي نهائيا، بعد حروب مريرة دامت أكثر من خمسين سنة. ما بين أول زحف للمرنيين سنة (609هـ) واستيلائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (668هـ).

لقد قامت هذه الدولة على أساس الدعوة الإصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن توست ضد الدولة المرابطية، دولة الملثمين الرحل من صنهاجة القادمين من الصحراء الغربية والمتشددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتهموا بالتجسيم. كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل محمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المشفرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية وأصبحت قوة قاهرة.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية السيطرة على إمبراطورتيهم المترامية الأطراف، عمدوا في عهد الخليفة الناصر إلى وضع ولاية تونس تحت امرة أبي حفص عمر شيخ الموحدين واليد اليمن المهدي بن تومرت زعيمهم، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا، فبينما تعاقب بنوعية المؤمن على الخلافة الموحدية بمراكش، تولى الحفصيون الإمارة على إفريقية (تونس)، إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دب الضعف في صفوفهم، ولكي يحقق الحفصيون

[1] د.محمد عابد الجابري، "فكر ابن خلدون، العصبية والدولة"، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط5، يونيو1992، ط6، أبريل 1994، ص20-ص21 (بتصرف).

رغبتهم في ذلك، ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجأوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

لقد شهدت بلاد الشمال الإفريقي خلال هذا العصر-القرن الثامن الهجري- أوضاعا شاذة وتحالفات عجيبة، فالمرنيون في شرق المغرب الأقصى كانوا حلفاء للحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين. وهكذا فعندما تشتد وطأة المرنيين على الموحدين، يعمد هؤلاء إلى تحريك بني عبد الواد لمهاجمة المرينين من الشرق، في حين يعمد المرينيون بدورهم إلى تحريك الحفصين ضد بني عبد الواد...وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائما على أشده بين المرنيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى. وقد قوى هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع، قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك.

وإذا كان السلطان المريني أبو الحسن قد استطاع أن يعيد للبلاد المغربية وحدتها، من المحيط إلى القيروان. فإن هذه الوحدة سرعان ما تفككت بسبب ثورة القبائل الهلالية التي حاول المرينيون إضعاف نفوذها وتقليص امتيازاتها الاقتصادية. وهكذا قامت الثورة بتونس على أبي الحسن في الوقت الذي قامت فيه فتن أخرى في مناطق متعددة من مملكته الفتية، مما تسبب في فوضى اجتماعية انضاف إليها الطاعون الجارف، فارتكبت بسبب ذلك أوضاع المغرب العربي ارتباكا كبيرا، خصوصا عندما شاع خبر موت السلطان. وهكذا عاد هذا الأخير من تونس بحرا بعدما نجا من الغرق بأعجوبة، ليجد ابنه أبا عنان قد استولى على الحكم في فاني، فيدخل الأب والابن في حروب طاحنة انتهت بانتصار هذا الأخير.

وحين بدأ أبو عنان في توطيد حكمه عادت الأوضاع في كل من المغرب الأوسط والأدنى إلى ما كانت عليه، فاستمر النزاع هكذا بين المرينين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء وأمير بجاية الحفصي من جهة ثانية، وبين هذا الأخير وقريبه صاحب قسنطينة من ناحية،

وبين هذا وملوك بني حفص بتونس من ناحية أخرى هذا إلى جانب المؤامرات التي قصور السلاطين والأمراء مسرحا لها.[1]

لقد قدر لابن خلدون أن يعيش في خضم هذه الأحداث والمؤامرات. لقد بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس، لينتقل بعد ذلك إلى قصور المرنيين بفاس، ثم إلى بلاط الأحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية، ثم ليعتزل السياسة بعد ذلك لاجئا إلى القبائل العربية مساندا صاحب تلمسان طورا، وصاحب فاس طورا آخر، إلى أن ينتهي به المطاف أخيرا إلى قلعة ابن سلامة حيث سيشرع في تأليف "كتاب العبر" قبل أن ينتقل إلى تونس أولا، ويشد الرحيل ثانيا إلى مصر حيث سيستقر إلى أن يوافيه الأجل المحتوم، كما سبق أن بينا ذلك سابقا.

وتلك هي الأوضاع السياسية العامة التي تميز بها العصر الذي نشأ فيه عبد الرحمان ابن خلدون، وما يلاحظه الباحث هو الطابع الذي ميز رجاله من سياسيين واجتماعيين ومفكرين.[2]

فكان عبد الرحمان من جملة من تأثروا بذلك الواقع، إلا أنه فضل الرحلة والتنقل في ربوع المغرب الإسلامي خاصة الغربي منه على المكوث والاستقرار في بلد واحد، لما كان الدافع الرئيسي له هو حصوله على المناصب العالية حيث نجده يبحث عن المناصب العالية، غير مقتنع بالأدنى منها، وهذا أمر طبيعي تصبوا إليه النفس البشرية، لكن هذا لم يمنعه من اتخاذ العلم وطلبه غاية أخرى يرجوها وهذا جلي في تأليفه، فلو كان همه المنصب ما كان ليحصل هذا القدر الهائل من المعرفة، والتي اعترف له بها أقرانه وذهل بها خلفه، مما أكسبه خبرة سياسة كبيرة، كما تعرض لما يتعرض له كل من يتقرب من أصحاب البلاط من وشاية ومؤامرات ومكائد، فأكسبته كل تلك التجارب معرفة حقيقية للعالم الذي يعيش فيه، وربما زاده تميزا عن غيره، معاينته لجل شرائح المجتمع بعامل المناصب التي شغلها والتي نقلته من بحبوحة القصور إلى خشونة البداوة.

[1] د.محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ص22، ص23، بتصرف.
[2] انظر: إسماعيل سراج الدين، "ابن خلدون فكري متجدد"، إعداد وتحرير: محمد الجوهري، محسن يوسف، مكتبة الإسكندرية، د ط، 2008، ص54.

بالرغم من أن ابن خلدون لم يكتب كتابا خاصا بالسياسة كما فعل من قبله كـ أرسطو، والفارابي، والماوردي الذين خصصوا كتبا للحديث عن السياسة سواء المدينة أم التي عن الدولة، إلا أن ما كتبه في فصوله عن السياسة. وتقده للسياسات السابقة عليه أو قبول بعضا منها، دليلا على اهتمام ابن خلدون بها.

إن التجربة السياسية كانت نتائجها وثمرتها هو تأليف ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع العام والسياسي والاقتصادي وغيرها من الأفكار التي ظهرت على شكل موسوعة علمية ينهل منها المفكرون على اختلاف مشاريهم، وتعتبر أراه مرجعية في كثير من العلوم والفنون والسياسة، والأخيرة هذه كانت شغله الشاغل وهاجس بدأ معه منذ توليته أول وظيفة عمل بها إلى أن عكف على التأليف والكتابة وإذا لم يسلم قلمه من الكتابة في دواوين الأمراء أيضا لم يسلم قلمه من الكتابة في السياسة وهو بعيدا عنها، وإذا لم يكتب ابن خلدون كتابا في السياسة إلا أنه كتب في مقدمته وتاريخه الطويل كلاما كثيرا فيها، فتحدث عن الدولة وأطوارها ومراحل تكوينها وانهيارها، وتكلم عن الملك والخلافة، والبيعة، والوازع، والعصبية وأثرها في السياسة والرئاسة. وفي فصل خصصه للسياسة وبين فيه أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم به أمره[1] ويقول أيضا إن ما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى بالمدينة الفاضلة.[2]

ويوضح السياسة المجتمعية بقوله: "وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فإن هذه غير تلك.[3]

[1] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج2، ط3، دار نهضة مصر، د.ت، ص234.
[2] نفس المرجع، ص234.
[3] نفس المرجع، ص 234.

المبحث الثاني:
مصادر ابن خلدون الفكرية.

1. المصادر المعرفية لفكر ابن خلدون.
2. المصادر التاريخية.

المصادر المعرفية للفكر الخلدوني:

نشأ ابن خلدون وترعرع في حضن والده الذي رباه تربية إسلامية فشب على حب الإسلام وتعاليم مبادئ الدين الحنيف وتطبيقها في ظل هذه الأسرة المحافظة، فحفظ القرآن الكريم على يد والده وأخذ عنه مبادئ اللغة العربية، ثم توسع في العلوم الأخرى، ومع ذلك فقد راجع القرآن الكريم وختمه عدة مرات على مشايخ عصره وتدرج في التعليم من دراسة علوم القرآن، والقراءات العربية، والتفسير، والحديث، والفقه، وعلم المنطق والعقيدة غيره.[1]

وكان ابن خلدون حريصا على طلب العلم مقتديا في ذلك بسير سلفه من العلماء والفقهاء، فقد يقطع الأميال والمسافات، ويرحل من بلد إلى بلد للحصول على العلم، وللاستزادة منه عن طريق المداولة في حضور مجالسهم في الجوامع والمساجد والمدارس وغيرها...

يقول ابن خلدون: "ولدت بتونس وربيت في حجر الذي رحمه الله إلى أيفعت وقرأت القرآن العظيم على الأستاذ المكتب أبي عبد الله محمد بن سعيد بذل الأنصاري".[2]

وعرضت عليه كتاب الموطأ، ودارست عليه كتب جما مثل كتاب التسهيل لابن مالك، ومختصر ابن الحاجب في الفقه، ولم أكملها حفظا، وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على الوالد.

وقد درس ابن خلدون على مشايخ آخرين في تونس أثناء فترة وجوده بها، فأخذ الحديث من مظانها في كتب الحديث كصحيح البخاري ومسلم والسنن وغيرها، وأخذ في الفقه المالكي وتوسع في العربية الشعر فحفظ كثيرا منها، حتى وقعت حادثة الطاعون فمات فيها الكثير. فمات أكثر مشايخه.[3]

يقول ابن خلدون في هذا الشأن: "ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه وهلك عبد المهيمن فيمن هلك وجمع غفير من العلماء".[4]

---

[1] د.حسين عبد الله بانبيلة، "ابن خلدون وتراثه التربوي"، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص40.
[2] عبد علي عبد الواحد وافي، "عبد الرحمان بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"، دار الطباعة، مصر، ج4، ص25-ص26.
[3] عبد علي عبد الواحد الوافي، "عبد الرحمان ابن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"، ص26.
[4] محمد عبد الله عنان، "ابن خلدون حياته وتراثه الفكري"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1991، ص20.

ولعل حادثة الطاعون الذي انتشر سنة 749هـ في معظم أنحاء العالم الإسلامي ووفاة مشايخه أثر في نفسه، وزاد الأمر حسرة هجرة معظم العلماء والأدباء من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ مع السلطان أبي الحسن صاحب دولة بني مرين. حيث أثرت هذه الأحداث في نفسه، وجعلت الوسائل غير ميسرة له بتونس لمتابعة دراسته والتفرغ للعلم.[1]

كما لم يستطع ابن خلدون أن يكمل دراسته وتعليمه في تونس بعد أن هلك وهاجر أكثر العلماء منها، أخذ يتطلع إلى تولي الوظائف الحكومية العامة والسير في الطريق الذي سار فيه أجداده، فشغل ذلك أكبر قسط من وقته ونشاطه في أثناء فترة عمله والتي استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته من سنة (751هـ) إلى سنة (776هـ).

ويبدو أن هذه الأمور لم تكن لتشبع مطامحه واستعداداته الحقيقية في شيء، وأنه قد اندفع إليها اندفاعا واضطر من غير حب ولا رغبة، ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التي كانت له في أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع، وتلقي العلم وتدريسه وليرضي بذلك رغبته الكامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية.

وفي هذا يقول ابن خلدون عن نفسه: "لم أذل منذ أن نشأت، وناهزت مكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، منتقلا بين دروس العلم وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله، فلزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الأبلي، واستدعاه السلطان، وقد كنت منطويا على مفارقتهم، لما أصابني من الاستحياش لذهب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم، فلما دعيت إلى هذه الوظيفة، سارعت إلى الإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب وكان كذلك.[2]

عندما خرج الوزير ابن تافر الحين في حملة حربية، أمر ابن خلدون بمرافقته، فكانت الدائرة على جيش الوزير، فنجا بن خلدون بنفسه إلى تبسة، ثم سافر إلى قفصة، ثم إلى بسكرة، حيث أمضى شتاء ذلك العام، ثم عزم ابن خلدون على السفر إلى تلمسان لكنه عاد إلى بجاية

[1] عبد علي عبد الواحد الوافي، "عبد الرحمان ابن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"،ص38.
[2] عبد علي عبد الواحد الوافي، "عبد الرحمان ابن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"، ص39.

وأقام بها، إلى أن دعاه السلطان أبو عنان إلى فاس ليلحقه بمجلسه، فوصل ابن خلدون إلى فاس سنة (755هـ).[1]

وفي فاس التقى ابن خلدون بأساتذته من العلماء، وصحبه رفاق درسه، فشجعه ذلك على الاستزادة من العلم، وعن ذلك قال: "...وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية".[2]

وقد ذكر ابن خلدون جملة من الشيوخ والعلماء الذين لقيهم بحضرة فاس، منهم: أبو عبد الله المقيري ت758هـ، وأبو عبد الله بن محمد الشريف الحسيني العلوي التلمساني ت711هـ، وأبو القاسم محمد بن يحي البرجي الغرناطي ت786هـ، وغيرهم من العلماء الذين ذاكرهم ابن خلدون وأجازوه.[3]

وفي سنة 756هـ أدخل بن خلدون السجن بأمر من السلطان أبي عنان لخبر نمي إليه، فبقي هناك حتى سنة 760هـ. وطول سجنه، لم ينقطع ابن خلدون عن التضرع إلى السلطان، وطلب عفوه، فقد كتب قصيدة طويلة يستعطفه بها، قال في مطلعها:

على أي حال لليالي أعاتب وأي صروف للزمان أغالب
كفى حزنا أني على القرب نازح وأني على دعوى شهودي غائب
وأني على حكم الحوادث نازل تسالمني طورا وطورا تجارب [4]

فرق له قلب السلطان أبي عنان، وقبل أن يتخذ قرار العفو، عالجه الموت سنة 759هـ، فبقي في السجن حتى أفرج عنه الوزير الحسن بن عمر حين استولى على السلطة.

[1] عبد الصمد عزوزي، "أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية"، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستر، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان، 2008، ص51.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، ص61.
[3] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص62، ص67.
[4] المصدر نفسه، ص6.

ولما وصل السلطان أبو سالم إلى السلطة سنة 760هـ جعل ابن خلدون موضع ثقته وعطفه، وعينه في وظيفة "كتابة سره، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته".[1]

وفي هذه الأثناء، تستقر حياة ابن خلدون بعض الشيء، فيبدع في كتابة الرسائل، وينهج فيها نهجا جديدا فيحررها من قيود السجع التي كانت شائعة في ذلك العصر، وقد تحدث عن ذلك قائلا: "وكان أكثرها أن الرسائل يصدر عني بالكلام المرسل. فانفردت به يومئذ وكان مستغربا عندهم بين أهل الصنعة. ويرجع ابن خلدون سبب لجوئه إلى الكلام المرسل إلى إخفاء العالي منها على أكثر الناس".[2]

كما أن الهدوء والاستقرار الذي نعم به ابن خلدون أثناء هذا الفترة، جعل شاعريته تنفتح، فنظم الكثير من الشعر، وفي هذا قال بصدق وموضوعية: "ثم اتخذت نفسي بالشعر فانثال علي منه بحور توسطت بين الإجادة والقصور"[3]. ومن شعره قصيدته التي نظمها بمناسبة المولد النبوي الشريف لسنة 762هـ، وفيها يمدح السلطان أبي سالم ويعدد مناقبه، والتي مطلعها يقول:

أسرفن في هجري وفي شعلايبي وأطلن موقف عبرتي ونحيبي
وأبين يوم البين وقفة ساعة لوداع مشغوف الفؤاد كئيب
لله عهد الظاعنين وغادروا قلبي رهين صبابة ووجيب[4]

وفيها يعدد معجزات الرسول (ص) ويمدحه، ويدعو الله المغفرة والثواب، ولابن خلدون قصائد أخرى، فطالعها في مواضعها.[5]

وفي سنة 763هـ، قرر ابن خلدون الخروج من المغرب الأقصى، فصرف أولاده وزوجته إلى أخوالهم في قسنطينة، واختار هو الارتحال إلى الأندلس في عام 764هـ، وعن ذلك قال: "...ولما أجمعت الرحلة إلى الأندلس، سرت إلى ستة فرصة المجاز، ...كبيرها يومئذ،

[1] عبد الصمد عزوزي، أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية، ص51.
[2] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص72.
[3] المصدر نفسه، ص72.
[4] المصدر نفسه، ص73.
[5] عبد الصمد عزوزي، أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية، ص52.

الشريف أبو العباس أحمد بن الشريف الحسيني، ...أنزلني بديته إزاء المسجد الجامع، وبلوت منه مالا يقدر مثله من الملوك، وأركبني الحراقة ليلة سفري، يباشر دحرجتها إلى الماء بيده إغرابا في الفضل والمساهمة".[1]

وعند وصول ابن خلدون إلى غرناطة وصله كتاب من صديقه الوزير ابن الخطيب، يوجب به، ويهنئه بالقدوم، وقد بدأه بقصيدة، هذا مطلعها:

حللت حلول الغيث بالبلد المحل على الطائر الميمون والرحب والسهل

يمينا بمن تعنو الوجوه لوجهه من الشيخ والطفل المهدأ والكهل

لقد نشأت عندي للقياك غبطة تنسي اغتباطي بالشبيبة والأهل[2]

ثم يبدأ ابن الخطيب في الترحيب بالقادم الجليل، بعبارات مسجوعة جميلة، وهي رسالة جميلة جدا.

وفي ثامن الربيع الأول عام 764هـ دخل ابن خلدون غرناطة، فاحتفى به سلطانها أي عبد الله الأحمر [3] احتفاء عظيما، وعامله معاملة كريمة وضمه إلى مجلسه، وقربه إليه.

وفي سنة 756هـ، خرج ابن خلدون من غرناطة إلى ملك اشبيلية في أمر السفارة، فنجح في سفارته نجاحا كبيرا، وقام بزيارة البلاد التي عرفت أمجاد أجداده الأول ثم عاد إلى غرناطة.[4]

ولما تحسنت أحوال ابن خلدون وأحس بالاستقرار، بعث إلى أهله يستقدمهم، وظن ابن خلدون أنه سيقيم نهائيا بالأندلس، لكن ما لبخت السعايات أن أفسدت ما بينه وبين ابن الخطيب، فقرر ابن خلدون تجنبا للتصادم مع صديقه ابن الخطيب-الخروج إلى بجاية، فأذن السلطان له في ذلك، وكتب له الوزير مرسوما بالتشييع، يفيض مدحا وثناء عليه، وهذا بعض ما جاء في المرسوم: "هذا ظهير كريم، تضمن تشييعا وترفيعا، وإكراما وإعظاما، وكان لعمل الضيعة

[1] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص84،85.
[2] ضياء الدين رجب شهاب الدين، "الدر المصون بتهديب مقدمة ابن خلدون"، دار الفتح للطباعة والنشر، ط1، 1995، ص19.
[3] المصدر نفسه، ص19.
[4] عبد الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ص95.

ختاما، وعلى الذي أحسن تماما... وأعلن له بالقبول إن نوى بعد النوى رجوعا، أو آثر على الظن المزمع مقاما، أمر به، وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه، الأمير عبد الله بن محمد... للولي الجليس، الحظي المكني، أمقرب الأود، الأحب، الفقيه الجليل، أبي زيد عبد الرحمان... وصل الله له أسباب السعادة، وبلغه من فضله أقصى الإرادة".[1]

وهو مرسوم يفيض مدحا وإجلالا وإكبارا لابن خلدون، وقد أثنى فيه ابن الخطيب عليه ثناء كثيرا وتأسف لفراقه أسفا كبيرا.

وصل ابن خلدون إلى بجاية في منتصف سنة 766هـ، واستقبله أميرها وأهلها استقبالا حافلا، وولاه الحجابة، وكان منصب الحجابة أعلى منصب في الدولة عندهم، يقول ابن خلدون: "فأصبحت من الغد، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة. وأنا عاكف -بعد انصرافي من تدبير أمور الملك غدوة- إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك".[2]

لكن لم يليث أن حصل نزاع بين أمير بجاية وابن عمه أبي العباس أحمد صاحب قسنطينة فتقابلا، فانهزم أمير بجاية وقتله أبو العباس، وكان ابن خلدون يلزم القصر في بجاية فوصل الخبر إليه وقد طلب بعض الزعماء أن يدعو لصبي من أبناء السلطان القتيل، لكنه آثر العافية على القتال وإراقة الدماء. وخرج لمقابلة السلطان أبي العباس، فأكرمه وأبقاه على الحجابة زمنا ثم شك في إخلاصه له فتنكر له.[3]

فاستأذن ابن خلدون في الإنصراف إلى أحد الأحياء فأذن له، فذهب إلى بسكرة. ثم جاءه خطاب الأمير أبي حمو سلطان تلمسان بالمغرب الأوسط يدعوه فيها للقدوم إليه وبعده بمنصب الحجابة والوزارة والخير والإنعام والإعتناء والتكريم لكنه آثر الرفض. وعزف عن شؤون السياسة ورغب في الرجوع إلى المطالعة والدرس، وأرسل أخاه يحي نائبا فوصل إليه الأخ

[1] المصدر نفسه، ص96-99.
[2] محصر وردة، "ابن خلدون شاعرا"، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستر، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان، 2003، ص9.
[3] عبد الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ص104.

فاكتفى به في ذلك ودفعه إليه، وبقي ابن خلدون في بسكرة من عام 761هـ إلى منتصف عام 774هـ، حيث قضى هذه الفترة بعيدا عن المناصب والوظائف عاكفا على طلب العلم والتأليف.[1]

عزم ابن خلدون سنة 776هـ الرحيل مرة أخرى إلى الأندلس، حيث ترك أسرته بفاس وجاز المغرب، ووصل إلى غرناطة فنزل في ضيافة سلطاتها الأحمر، ومكث عنده مدة وجيزة.

ثم رجع إلى المغرب ونزل على عريف في جبل كزول في قلعة ابن سلامة، فأقام عندهم هو وأسرته مدة من الزمن لا تتجاوز الأربع سنوات، ومن خلالها شرع في تأليف كتابه في التاريخ المسمى بـ"كتاب العبر والمبتدأ والخبر"، وحتى أكملها وغيرها من الكتب، وكان ذلك من سنة 776هـ حتى سنة 780هـ.[2]

وكان الوقت قد حان بعد أن كمل في نضجه الفكري، فجرد قلمه لتقييد الأحداث والوقائع السياسية والعلمية بعد التأمل والتدبر مقارنا لها ومحللا على ضوء الكتاب والسنة.[3]

استأذن ابن خلدون من السلطان أبي العباس أحمد للسماح له بأداء فريضة الحج ومازال به حتى أذن له، فخرج إلى مرسى السفينة في حفل حاشد من الأعيان والأصدقاء والتلاميذ مودعا بمظاهر الأسى والفرح، فركب البحر ووصل بحمد الله الإسكندرية في يوم عيد الفطر سنة 784هـ، وقد أقام بها شهرا يهيء العدة للحج، ولم تتح له فرصة السفر إلى مكة فانتقل إلى القاهرة في أول ذي القعدة فوصفها وصفا رائعا قائلا: "انتقلت إلى القاهرة أول ذي القعدة، فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك تلوح القصور، والدواوين في أجوائه وتزدان الخوانق -أي رابطة الفقراء ومساكنهم- والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، فأقامت بها أياما، وانهال

[1] المصدر نفسه، ص112.
[2] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص243
[3] هاني محمد أبو شنب، 'ابن خلدون فقيه"، رسالة تخرج لنيل الدكتوراه، جامعة نابلس، 2012، ص08.

علي طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا، فجلست لتدريس بالجامع الأزهر منها"[1].

ثم اشتاق ابن خلدون إلى أهله وكان سلطان تونس قد أبقاهم عنده أملا في عودة ابن خلدون إلى بلده ليكون بجواره، فاستجاب سلطان تونس فأرسل أهل ابن خلدون في سفينة محملة بكثير من الهدايا إلى سلطان مصر، لكن شاء القضاء فغرقت السفينة بمن فيها وما فيها.[2]

فحزن ابن خلدون على ذلك أشد الحزن، وأظلمت عليه الدنيا وضاق به الحال، عندما كثر حُسادوه من الفقهاء والقضاة الوجهاء الذين لم يستطيعوا أن يصلوا إلى مآربهم من خلال ابن خلدون نظرا لدقته في الأمر واجتهاده في الحكم، ورعايته لحقوق الله وحقوق العباد فيما تولاه من مناصب وشدته في الحق وعدالته التي لا تعرف التفرقة بين كبير وصغير وغني وفقير.[3]

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين، وعزم على قضاء الفريضة فودع السلطان والأصدقاء، وخرج من القاهرة في منتصف رمضان 789هـ. ودخل مكة في ثاني ذي الحجة، وبعد أداء الحج ذهب إلى ينبع وبقي بها خمسين ليلة. التقى أثناءها بالفقيه والأديب، المتقن القاسم بن محمد بن شيخ الجماعة فارس الأدباء ومنفق سوق البلاغة المعروف بالطويجن قدم حاجا من غرناطة، ثم عاد ابن خلدون إلى القاهرة في أوائل سنة 790هـ والتقى بالسلاطين والأمراء وسلم عليهم.[4]

وفي المحرم من السنة الجديدة لعام 791هـ ولى السلطان المملوكي برقوق عبد الرحمان ابن خلدون منصب شيخ الحديث، وهو ما يسمى عندهم بلقب كرسي الحديث بمدرسة صرغتمش، فقرر أن يبدأ بتدريس كتاب الموطأ للإمام مالك، وبعد ثلاثة أشهر من توليه كرسي الحديث أضاف السلطان برقوق إلى وظيفته وظيفة أخرى شيخ بيت الخانقاة، وهي

[1] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص266.
[2] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص267.
[3] المصدر نفسه، ص430،429،305.
[4] د.حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص48.

مساكن الزهاء والفقراء، وأهل التصوف والأشراف على الأوقاف والأربطة والأراضي الزراعية التابعة لهم،[1] وكذلك في ربيع الآخر من نفس السنة.

وفي النصف الثاني من سنة 801هـ عين ابن خلدون للمرة الثانية قاضيا لقضاة المالكية، وفي تلك السنة توفي السلطان برقوق وخلفة ابنه الناصر فأبقى لابن خلدون منصب القضاء.[2]

لما تولى السلطان الناصر فرج بعد وفاة السلطان برقوق استأذنه ابن خلدون في زيارة بيت المقدس، فأذن له فزار المسجد الأقصى ومدينة الخليل ثم زار بيت لهم، ثم رجع إلى مصر في أواخر رمضان سنة 802هـ، فوجد نائبه على القضاء نور الدين بن الخلال قد حرضوه على السعي للمنصب فسعى إلى خلع ابن خلدون بتحريض من أعدائه وحاسديه ونجح في ذلك. ورجع بن خلدون من حينه للتدريس والتأليف.[3]

فحاصر تيمورلنك دمشق وساء السلطان فرج ذلك، وعزم على السفر إلى الشام ليجابه الأحداث بنفسه، وطلب قائد السلطان فرج من ابن خلدون أن يكون في معية السلطان في هذه الرحلة، فقبل ابن خلدون ذلك، وسافر مع السلطان في نخبة من العلماء والفقهاء وقادة الجيش فلما طالت مدة الحصار عن أهل سوريا.

وأخيرا استقر رأيهم على إرسال وفد من العلماء وعلى رأسهم ابن خلدون لمقابلة تيمورلنك، والتفاهم معه في أمر فك الحصار عن أهل دمشق، فعقد صرح بينه وبين السلطان. ونجح ابن خلدون في مسعاه، فكان ذلك خير سفير بين السلطان فرج وتيمورلنك وأجرى الله على يده الخير لأهل دمشق.[4]

[1] د.حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص335،323.
[2] المرجع نفسه، ص50.
[3] المرجع نفسه، ص50.
[4] المرجع نفسه، ص51.

بعد أن مكث ابن خلدون في معية تيمورلنك فترة طويلة أشيع في مصر هلاك ابن خلدون. ولكن ابن خلدون عاد إلى مصر مرة أخرى، فولي أمر القضاء للمرة الثالثة وكان ذلك في آخر شعبان سنة 803هـ.[1]

ولم تطل ولايته فسرعان ما دعى عليه أعداؤه، وتألبوا عليه فعزل عن القضاء سنة 804هـ، ثم عاد فولاه القضاء للمرة الرابعة في نهاية العام نفسه قال ابن خلدون: "فسعوا عند السلطان في ولاية شخص من المالكية، عرف بجمال الدين البساطي بذل في ذلك السعاة للأغراض في قضائه، فخلعوا عليه أواخر رجب سنة 804هـ، ثم رجع السلطان بصيرنة، وانتقد رأيه ورد إلي الوظيفة في أواخر سنة أربع، فأجريت الحال على ما كان، وخلعوا عليه سادس ربيع الأول سنة ست ثم أعادوني في عاشر شعبان سنة سبع، ثم أدالوا به –أي خلعوه- مني أواخر ذي القعدة من السنة وبيد الله تصاريف الأمور"[2].

قال ابن حجر: "وفي نصف رمضان استقر القاضي ولي الدين ابن خلدون في قضاء المالكية عوضا عن البساطي، ثم لم ينشب ابن خلدون حتى مات..." [3]. وقال السخاوي: "وعزل ثم أعيد وتكرر له ذلك حتى مات قاضيا فجأة يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة ثمان وثمانمائة عم ست وسبعين سنة، ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر عفا الله عنه"[4]

[1] أحمد بن علي ابن حجر العشقلاني، أبناء العمر بأبناء العمر، المجلس الأعلى للشؤون الدينية، ج5، د.ط، 1389هـ، ص296-295.
[2] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص626.
[3] المصدر نفسه، ص629هـ.
[4] السخاوي، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، م2، ج4، ص611.

ثانيا: حياته العلمية والعملية:

1. شيوخ ابن خلدون:

ذكر ابن خلدون أسماء مشايخه –غير والده- الذين أخذ عنهم وبين تخصص كل واحد منهم، وهم كالأتي:

أ- في القراءات:

1. **أبو عبد الله بن سعد بن بزل الأندلسي المقرئ من أهل تلمسان:** قال فيه ابن خلدون: "شيخ القراءة بتونس، ومعلمي كتاب الله، قرأت عليه القرآن العظيم بالقرآن بالقرارات السبع، وأجازني بالإجازة العامة والخاصة"[1]
2. **أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد الزواوي إمام المقرنين:** قال فيه ابن خلدون: "إمام المقرنين بالمغرب، قرأت عليه القرآن العظيم بالجمع الكبير بين القراءات السبع من طريق أبي عمر الداني وابن شريح. وسمعت عليه كتبا عدة وأجازني بإجازة العامة، وكان صاحب ملكة لا يجاري وله مع ذلك صوت من مزامير آل داوود، وكان يصلي بالسلطان التراويح"[2]

ب- الحديث:

1. الشيخ بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي أبو بركات: شيخ المحدثين والفقهاء، والخطباء بالأندلس، وسيد أهل العلم.[3]
2. إمام المحدثين شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادباشي.[4]
3. أبو محمد عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي: ولد بسبته سنة 675هـ، كان ضالعا في اللغة العربية كما كان كاتبا مشهورا. توفي بالطاعون سنة 749هـ، قال فيه ابن خلدون: "لازمته وأخذت عنه سماعا، وإجازة الأمهات الست، وكتاب الموطأ والسير لابن إسحاق وكتاب ابن الصلاح في الحديث وكتبا كثيرة شخت عن حفظي، وكانت

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص17.
[2] المصدر نفسه، ص20.
[3] ابن حجر العسقلاني: "الدرر الكامنة في أحيان المائة الثامنة". تحقيق محمد سيد جاد عبد الحق، ج4، دار الكتب الحديثة، مصر، 1385هـ، ص155.
[4] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص19.

بضاعته في الحديث وافرة، ونحلته في التقييد والحفظ كاملة، كانت له خزانة من الكتب تزيد على ثلاثة ألاف سفر في الحديث، والفقه والعربية والأداب، والمعقول وسائر الفنون".[1]

ج- في الفقه:

1- قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري.[2]
2- أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي: ولد بفاس، كان متضلعا في الفقه على مذهب مالك، أقام في تونس ما بين 748-750هـ.
3- أبو عبد الله الجياني.
4- أبو القاسم محمد القصير: قال فيه ابن خلدون: "قرأت عليه كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي، ومختصر المدونة وكتب المالكية وتفقهت عليه".[3]

د- في العربية:

1- أبو عبد الله بن العربي الحصايري. قال فيه ابن خلدون: "أستاذي في تونس كان إماما في النحو"
2- أبو عبد الله محمد بن الشواشي الزرزالي.
3- أبو العباس أحمد بن القصار: قال فيه ابن خلدون: كان ممتحا في صناعة النحو"
4- أبو عبد الله محمد بن بحر. قال فيه ابن خلدون: "لازمت فيه مجلسه وأفدت عليه وكان بحرا زاخرا في علوم اللسان، وأشار علي بحفظ الشعر فحفظت كثيرا منها. وعددا كثيرا من كتب الشعر".[4]

---

[1] ابن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة، م4، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977، ص11-18.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص588.
[3] المصدر نفسه، ص20.
[4] عبد الرحمان بن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص19.

د- في النطق وسائر العلوم الحكمية والتعليمية:

1- شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي: [1]

حيث قال ابن خلدون فيه: "لزمته وأخذت عنه الأصلين، والمنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد له بالتبريز في ذلك".[2]

2- أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي:[3]

الذي ولد بالأندلس، عمل بديوان الإنشاء في عهد أبي الحسن ثم عين في وظيفة الإنشاء في عهد أبي سالم. وبقي على ذلك حتى وفاته 748هـ.

3- الفقيه أبو عبد الله محمد بن الصباغ من أهل مكناس في الأندلس.[4]

4- القاضي عبد الله محمد بن عبد النور.[5]

5- شيخ التعاليم أبو عبد الله محمد بن النجار.

6- أبو العباس أحمد بن شعيب: "بوع في اللسان والأدب والعلوم العقلية من الفلسفة والتعاليم والطب وغيرها".[6]

7- الخطيب أبو الله محمد بن مرزوق.[7]

8- الأستاذ أبو عبد الله محمد بن الصفار.[8]

9- فارس المعقول والمنقول والفروع والأصول أبو عبد الله بن محمد بن أحمد بن الشريف الحسني العلوي.[9]

---

[1] ولد بتلمسان سنة 681هـ، رحل إلى المشرق ثم عاد إلى تلمسان، ولما أراد السلطان أبو الأول تعيينه في عمل إداري فر إلى فاس، وبها توفي، وقد بلغ تأثير الأجلي في تكوين عبد الرحمان ابن خلدون وغيره من العلماء المغرب العربي في ذلك الوقت مبلغا عميقا، ويتمثل ذلك في العلوم العقلية والطبيعية ومنهجيته في ذلك. (ابن خلدون التعريف بابن خلدون، ص20)

[2] المصدر نفسه ص21.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص23-24-42.

[4] المصدر نفسه، والصفات نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص36.

[6] المصدر نفسه، ص48.

[7] المصدر نفسه، ص50.

[8] المصدر نفسه، ص61.

[9] المصدر نفسه، ص64.

10- القاضي أبو القاسم محمد بن عبد يحي الباجي الأندلسي.[1]

11- أبو عبد الرزاق: شيخ وقته جلالة وتربية وعلما وخبرة.

إذن فهؤلاء هم أساتذة ابن خلدون الذين ذكرهم ضمن مشايخه الذين أخذ عنهم، ثم قال: "هذا ما أذكر من حضرنا من جملة السلطان أبي الحسن من أشياخنا".[2]

ويختم ابن خلدون حديثه مشيرا إلى أن من ذكرهم من الشيوخ قليل من كثير من لقيهم هناك وأخذ عنهم ومنحوه الإجازات العلمية فيقول: "...إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس كلهم لقيت وذاكرت وأفدت منه وأجازني بالإجازة العامة".[3]

ب- تلاميذه:

مما لا شك فيه أن ابن خلدون قد امتد ليكون مشاركا في صنع أحداث نصف قرن ونيف، وشاهدا عليها في آن واحد. فبدأ بشؤون العمران البشري من اجتماع واقتصاد وسياسة، مرورا بشؤون الدين من قضاء وفقه، وانتهاء بشؤون التدريس وسياسة التعليم، فقد كان ابن خلدون من الأساتذة المبرزين قولا وعملا. بحيث أنه خلق أثارا واضحة توزعتها بطون عشرات الكتب التي ترجمت له ولأثاره العلمية. وعقول الكثير من التلاميذ ممن عرفوه سياسيا لامعا، وعالما واسع الثقافة، وقاضيا حازما، ومدرسا مجتهدا. ولا نبالغ إذ قلنا: "إن ابن خلدون أسس مدرسة متنوعة تمتد على مساحة جغرافية واسعة من غرناطة في أقصى الغرب الإسلامي وحتى القاهرة قلب المشرق الإسلامي".[4]

ومن هنا نذكر أهم تلاميذ ابن خلدون وأشهرهم، وهم كالآتي:

1- **الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني وزملاؤه:** وذكر ابن حجر أنه قد درس وانتفع بعلمه، وقرأ لمصنفاته خاصة في التاريخ، ومتعلقات الدولة والمماليك الإسلامية، وأخذ عنه ابن خلدون إجازة عامة في رواية الحديث هو وزملاؤه، وقد أجازهم في وثيقة مكتوبة.[5]

---

[1] المصدر نفسه، ص66.
[2] المصدر نفسه، ص68.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف برحلة ابن خلدون، ص68.
[4] المصدر نفسه، ص589.
[5] المصدر نفسه، ص589.

2- **ابن الأزرق:** هو محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي ولد بمقالة وقرأ على شيوخها، وأصبح قاضيا لها، ثم قاضيا للجماعة بغرناطة. ولما أخذت غرناطة تترنح تحت ضربات الفرنجة، توجه إلى تلمسان يستفز سلطانها لإنقاذ الأندلس إلا أن السلطان توفي، فقصد مصر مستفزا السلطان قايتباي، ثم ارتحل قاصدا الحج فأقام بالمدينة المنورة أربعة أشهر، وفي مكة شهرين، ثم عاد إلى مصر، وحيد طلبه بخصوص إنقاذ الأندلس، فكلف بقضاء القدس إقصاء له من غايته وتولى القضاء بها نزاهة لمدة واحد وستين يوما، وتوفي فيها ودفن فيها.[1]

ولعل أكثر ما يهمنا من كتب "ابن الأزرق" كتابه "بدائع السلك"، وله من الأهمية البالغة في كشفه عن المصادر التي منع منها ابن خلدون.[2]

3- الإمام المؤرخ تقي الدين المقريزي:

هو أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس. الحسيني العبيدي، ولد في القاهرة وترعرع فيها، وتولى وظيفة الحسبة والخطابة والإمامة أكثر من مرة، واتصل بالملك الظاهر برقوق، ورحل إلى دمشق. ثم عاد إلى مصر، ومات في القاهرة، وقد أهملته خبرته العلمية، وإحتكاكه بالناس، ليكون مؤرخ مصر الأكبر، [3] ومن بين أهم كتبه: "المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والأثار".

4- العلامة بدر الدين مايدي (763-828هـ).

5- ابن جماعة (749-819هـ).

6- ابن مرزوق (766-842)

7- البساطي (760-842)

8- الفقيه عبد الله بن مقداد الأفقهسي.

9- العلامة محمد بن عمار المصري:

---

[1] غساق إسماعيل عبد الخالق، "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1994، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص38.

[3] المرجع نفسه، ص39-40.

من تلاميذه كذلك محمد بن عمار بن محمد بن أحمد، الشمس أبو ياسر القاهري المصري المالكي، ولد سنة 768هـ، وأخذ الفقه والأصول عن ابن خلدون، قال عنه شيخه ابن خلدون: "كان يسلك في قراءة الأصول مسلك الأقدمين كالإمام الغزالي، والفخر الراندي، مع النقص والانكار على الطريقة المتأخرة التي أحدثتها طلبة العجم، ومن تبحهم في شواغل المشاحة اللفظية، والتسلسل في الحديث الرسمية التي أثارها العقيد كاليزودي، والخبازي، وصاحب المنار، ويقدم البديع لابن الساعاتي على مختصر ابن الحاجب قائلا: "إنه اقعد، واعرف بالفن منه..."[1]

2- مؤلفاته: أثاره الفكري.

عرض لسان الدين بن الخطيب لمؤلفات ابن خلدون:

1- شرح القصيدة المسماة بالبردة.[2]

2- تلخيصه لابن رشد: قال ابن الخطيب: "ولخص ابن خلدون الكثير من كتب ابن رشد"[3]

3- لباب المحصل في أصول الدين:

وهو على الأرجح أول مؤلفات ابن خلدون فقد ذكر في آخره أنه فرغ من تأليفه في السابع والعشرين من شهر صفر سنة 752هـ. ولعل اختياره التأليف في هذا الضرب من المعرفة في تلك السن المبكرة دليل على ميله الشديد إلى الانشغال بالعلوم العقلية، وكان قد قرأ "كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر ابن الحسين 544هـ -606هـ على أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي فوجده "كتابا احتوى على مهب كل فريق، وأخذ في تحقيق كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهابا لا تميل همم أهل العصر إليه، وأطنابا لا تقول قرائحهم عليه". فرأى أن يحذف من ألفاظه ما يستغني عنه، ويثبت ما لابد منه، مقربا كل جواب إلى سؤاله، مضيفا إليه غير قليل

[1] عبد الرحمان ابن خلدون: "التعريف بابن خلدون..."، ص598.
[2] د. عبد الواحد بدوي: "مؤلفات ابن خلدون"، ص41.
[3] لسان الدين بن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ج3، ص151.

من كلام الإمام نصير الدين الطوسي، محمد بن الحسين 597هـ -672هـ، وقليلا من بنات أفكاره فجاء رائق اللفظ والمعنى، مشيد القواعد والمبنى.[1]

4- شرح الوجز في أصول الفقه للسان الدين بن الخطيب:

قال ابن الخطيب: "قد شرع في شرح في شرح الوجز الصادر عني في أصول الفقه بشيء لا غاية ورائه في الكمال"[2].

5- تقيد في المنطق:

قال ابن الخطيب إن ابن خلدون: "علق للسلطان أيام نظره في العقليات تقيدا في المنطق"[3]. ولم يصل إلينا من المذكرات، وإن كان ما كتبه في المقدمة بدل على تمكنه من العلوم والفنون. وقد قال في التعريف أنه كان متمكنا من المنطق الصوري ومنطق المادة.

6- كتاب في الحساب:

ألف ابن خلدون كتابا في الحساب أشار إلى ذلك ابن الخطيب.[4]

7- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر:[5]

حيث بدأ ابن خلدون في تأليف هذا الكتاب في نهاية عام 776هـ وفرغ من تأليفه في منتصف عام 779هـ. وقد رتبه على مقدمة وثلاث كتب:

المقدمة: في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهب والإلمام بمغالط المؤرخين.

الكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.

---

[1] ابن خلدون، "لباب المحصل في أصول الدين"، نشر الأب لوسيانو روبيو، معهد الحسين، دار الطباعة العربية، تطوان 1952، ص52.

[2] لسان الدين بن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ج3، ص507.

[3] هو تقيد في المنطق انجزه بطلب من ملك بني أحمر، (أنظر: لسان الدين بن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ج3، ص507) وينظر: د.عبد الواحد بدوي:"مؤلفات ابن خلدون"، ص10.

[4] ضياء الدين رجب شهاب الدين : "الدر المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون" ص24.

[5] عبد الواحد بدوي: "مؤلفات ابن خلدون وابن الأزرق"، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1991، ص21.

والكتاب المتداول الآن باسم (المقدمة) هو جماع المقدمة في فضل علم التاريخ والكتاب الأول في العمران المشار إليهما أنفا. وقد قام بتحقيقه الدكتور على عبد الواحد وافي وأخرجه في ثلاث نشرات متوالية.

الكتاب الثاني: في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم من مبدأ الخليقة إلى هذا العهد، وفيه الإلمام ببعض من عاصرهم من الألم والمشاهير ودولهم مثل النبض والسريانيين والقرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة.

الكتاب الثالث: في أخبار البرب إليهم من زناتة. وذكر أولويته وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول، ولما ارتحل ابن خلدون إلى المشرق، أفاد مما وجد في مصر من كتب سدت النقص في إلمامه، بأحوال المشرق وأممه. ففدا كتابه الذي كان مخصصا جله لأخبار المغرب مستوعبا لأخبار الخليفة استيعابا.

8- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا:

كان هذا الكتاب (جزءا تابعا) للعبر منذ أن ألفه ابن خلدون، وجاء تحت عنوان "التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب".

وهو تعريف مستفيض يسيرة المؤلف، وما عرض له من أحداث تلقي أضواء كاشفة عن عصره، ويبدوا رحلة ابن خلدون إلى المشرق وما رافقها من أحداث، فقد أملت عليه ضرورة تسجيله مما زاد في حجم هذا الجزء، وأدت به إلى التعديل على العنوان الأنف ليصبح (التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب، ورحلته غربا وشرقا) وقد قام المرحوم الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي بتحقيق الكتاب تحقيقا ممتاز وأخرجه مستقلا ليكون الكتاب الأول في سلسلة (أثار ابن خلدون) تحت عنوان (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا).[1]

[1] عبد الررحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا" تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مصدر سابق من خلال تقديمه لكتاب التعريف.

9- المقدمة: [1]

أتم ابن خلدون كتابه مقدمته في منتصف عام 779هـ، ولم يكف فيها يبدو بحاجة لمن يذهبه على فرادتها، إذ يقول في معرض حديثه عن إقامته في قلعة ابن سلامة وتأليفه للمقدمة: "فأقمت بها أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (يقصد العبر) وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على النحو الغريب الذي اهتديت في تلك الخلوة، فسألت فيها شبابيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها".[2]

10- وصف بلاد المغرب:

كتبه نتيمورلنك عند إجتماعه به عام 803هـ.[3]

11- شفاء السائل لتهذيب المسائل:[4]

من المرجح أن ابن خلدون ألف هذا الكتاب ما بين 774-776هـ محاملا من خلاله أن (يكشف القناع عن محل النزاع) الذي جرى بين متصوفة الأندلس في النصف الثاني من القرن الثامن هجري، وكان هؤلاء المتصوفة قد اختلفوا حول الطريق الموصل إلى المعرفة، هل هو بالتعلم من الكتب الموضوعية والإفتداء برسومها أم هو بملازمة شيوخ الطريقة خشية الزلل؟ ولما عز الاتفاق على جواب، أرسل هؤلاء يستفتون بعض علماء المغرب الذين أدلوا بلائهم في المسألة، ويبدو أن ابن خلدون اعتقد أن المسألة لم توف حقها من القول، فأراد أن يضع هذا الكتاب حسما للخلاف.

---

[1] عبد الغني مغربي، "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1976، ص35.

[2] عند الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ص229.

[3] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص42.

[4] ابن خلدون: "شفاء السائل لتهذيب المسائل" عارضه وأصوله وعلق حواشيه وقدم له: محمد بن تاويت الطنجي استانبول، 1957: من مقدمة المحقق للكتاب.

12- تفكير السهوان:

رسالة في شرح حديث روته أسماء بنت عميس رضى الله عنها سمعته عن رسول الله"ص" "بئس العبد عبد تخيل باختال ونسمي الكبير المحتال"[1] وقد وردته هذه الرسالة في كتابه مزيل الملام عن حكام الأنام.

13- مزيل الملام عن حكام الأنام ابن خلدون ورسالته للقضاة.[2]

خامسا: مكانة ابن خلدون العلمية من خلال ثناء العلماء عليه:

لا شك أن المكانة العلمية لشخص ما تتضح من خلال العلوم التي درسها والأساتذة والشيوخ الذي تتلمذ عليهم، والمؤلفات والكتب التي ألفها، والتلاميذ والأتباع الذين أخذوا عنه، والوظائف التي تنتقل فيها والثناء الذي حظي به من معاصريه وعارفي فضله وابن خلدون في هذا كله قد حاز قصب السبق.

ولقد كان طلبه جادا مخلصا، وكان موسوعيا في دراسته، درس كل علوم عصره وتفوق فيها على زملاء وأقرانه وتنقل في كثير من البلدان: طلب العلم متنقلا من شيخ إلى آخر، وقد أثمر ذلك مؤلفات قيمة في كثير من مناحي العلم أنتجها ابن خلدون، وأثرى بها المكتبة العربية والإسلامية بأسلوب جيد ومناهج فريدة لم تكن معروفة من قبله والتي أهلته لتلك المناصب المرموقة التي تنتقل بينها في كثير من البلدان، وجذبت إليه انتباه الحكام والسلاطين الذين عاصرهم.

وقد عرف تلاميذه له فضله فالتقوا حوله وقد كان له تلاميذ في المغرب وفي تونس وفي مصر والشام وفي كل البلاد التي عاش فيها ابن خلدون. كما لا تنسى أن ابن خلدون قذ درس في الأزهر. وهو يومئذ من أهم المراكز العلمية التي كان يؤمها أبناء المسلمين وعلماؤهم من كل مكان.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص42.رواه الترميذي، "في جامعة الصحيح، سنن الترميذي"، ج4، ص545.

[2] ابن خلدون، "مزيل الملام عن حكام الأنام ابن خلدون ورسالته للقضاة"، تحقيق المستشار الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد الأستاذ المشترك في السياسة الشرعية، طبعة دار الوطن، الرياض1، 1416هـ.

أ. من ثناء السلاطين والحكام له:

1. ثناء السلطان أبو حمو له:

خاطب السلطان أبو حمو صاحب تلمسان ود بن خلدون وعرض عليهم منصب الحجابة، وأرسل له خطابا بذلك جاء فيه "أكرمكم الله يا فقيه أبا زيد ووالي رعايتكم إنا قد عندنا وصح لدينا ما انطويتم عليه من المحبة في مقامنا، والانقطاع إلى جنابنا والتشييع قديما وحديثا لنا مع ما نعلمه من محاسن اشتملت عليها من أوصافكم ومصارف فقتم نظراءكم، ورسوخ قدم في الفنون العلمية والأداب العربية، وكانت خطة الحجابة ببابنا العالي أسماه الله أكبر درجات أمثالكم وأرفع الخطط لنظراتكم"[1]

2. تزكية السلطان مصر له:

لقد أكرم السلطان برقوق حاكم المماليك في مصر والشام للإمام ابن خلدون، وسمح له التدريس وولاه منصب قاضي قضاة المماليك، وأرسل من أجل بقاءه مع عائلته في مصر بجواره سلطان تونس بخطاب طويل يثني على مكانة ابن خلدون، كما سبق أن ذكرناه.

3. دعوة السلطان أبو عنان حاكم قاس له في خضور مجلسه:

دعا السلطان أبو عنان حاكم فاس الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم أهل العلم للالتحاق بمجلسه، وجرى ذكر ابن خلدون وبمكانة العلمية فنظمه تعد ذلك السلطان في أول مجلسه العلمي، وألزمه شهود الصلوات معه، وألزمه شهود الصلوات معه، ثم استعماه في نسخ كتاباته والتوقيع بين يديه.[2]

4. دعوة السلطان أبو سالم في حضور مجلسه:

استعمل السلطان أبو سالم حاكم فاس الإمام ابن خلدون لما اطمأن لمكانته العلمية والعملية فولاه كتابه سره والترسيل عنه وإنشاء خطاباته ثم ولاه بعد خطة المظالم وهي من أهم الوظائف وأعلى من القضاء حيث ترجع المسائل والقضايا والمشكلات الجنائية والحقوقية

[1] عبد الرحمان بن خلدون: "التعريف بابن خلدون"، ص106-111.
[2] المصدر نفسه، ص106-111.

الفصل ما يعجز عنه القضاء فيها وقيامه بهذه الوظيفة خير قيام يقول: "وفوفيتها حقها ودفعت لكثير مما أرجو ثوابه"[1]

ثانيا: من ثناء العلماء والوزراء له:

1. رأي الوزير لسان الدين بن الخطيب:

يرى ابن الخطيب أن ابن خلدون رجل متقدم في فنون عقلية معدد المزايا، سديد البحث، كثير التصور، فقد صاحب هذا الوزير الإمام ابن خلدون مدة من الزمن في أيام التحصيل العلمي وأيام العمل في بلاط السلاطين والأمراء في تونس والمغرب والأندلس، لذا ترجم عنه إبن الخطيب في كتابه: "الإحاطة في أخبار غرناطة".

فقال في شأنه: "هذا الرجل الفاضل حسن الخلق، ظاهر الحياة، أصيل المجد وقوي المجالس، خاص الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقاد، قوي الجأش، طامح لفنن الرياسة، خاطب للخط متقدم في فنون نقلية وعقلية، متعدد المزايا سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط، مفري بالتجلية جواد الكف، حسن المعاشرة مبذول المشاركة، مقيم لرسوم التعين عاكف على رعي خلال الأصالة، مفخرة من مفاخر النجوم المغربية".[2] وهذه شهادة لها قيمتها حيث التقى وتقابل معه مراز وتكرار، وكانت بينهما مراسلات واتصالات.

2. المقري:

ويثني المقري على كلام ابن الخطيب ويزيد عليه قائلا: "وهذا كلام لسان الدين في حق المذكور أي ابن خلدون في مبادئ أمره وواسطة، فكيف له رأى تاريخه الكبير الذي نقلنا منه في مواضيع وسماه ديوان العبر، وكتاب المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من دوي السلطان الأكبر.[3]

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] عبد الرحمان بن خلدون: "التعريف بابن خلدون"، مصدر سابق، ص106-111.

[3] غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص42.

3. رأي أستاذه أبي عبد الله الآبلي:

شهد له شيخ العلوم النقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي بعد أن لزمه وأخذ عنه المنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية، ومتمكن وماهر ومبرز في تلك الفنون.[1]

ب.من ثناء التلاميذ:

1. ثناء الحافظ أحمد بن حجر:

لقد أثنى عليه تلميذه بن الحجر العسقلاني صاحب "فتح الباري"، بالفصاحة والبلاغة والثقافة العامة وأمور السياسة والدولة قائلا: "كان لسنا فصيحا بليغا، حسن الترسل، وسط النظم، مع معرفة تامة بالأمور، خصوصا بالملكة".[2]

وأنه "اجتمع مع ابن خلدون مرارا وسمع من فوائده، ومن تصانيفه، خصوصا في التاريخ، و"أنه كان مؤرخا بارعا".[3]

2. ثناء المؤرخ تقي الدين المقريزي:

وثنى المؤرخ تقي الدين المقريزي وهو الذي كان معاصرا لابن خلدون وكان ممن حضر دروسه وتتلمذ عليه، فهو يتحدث عن شيخه حديث التلميذ البار الوفي، فيصفه قائلا: "شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة، يتتبع أخباره في السلوك، ويعرفه في كتابه درر العقود الفريدة، فيقرر أنه لم يعمل مثلها، وإنه تعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كنه الأشياء، وتعرف على حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حالة الوجود، وتذب عن أصول كل موجود بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف من الماء سرى به النسيم".[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص42.
[2] المرجع نفسه، ص نفسها.
[3] غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص43.
[4] غسان إسماعيل عبد الخالق، نفس المرجع، ص43-44.

ج. من ثناء المفكرين والباحثين:

أثنى عليه الكثيرون من بينهم نذكر:

"الدكتور طه حسين" مثلت دراسته منهجا شيئا نقديا معرقا في النقد حتى لتبدو الرغبة في تطبيق المنهج، هي الغاية في حد ذاتها على مباد الدراسة التي تحولت إلى مخض وسيلة أو إطار من حول المنهج،[1] وعلى النقيض تماما من هذا المنهج، يطالعنا المنهج الإحتفالي الوصفي الظاهر في ما كتبه الأستاذ ساطع الحصري والدكتور على "عبد الوافي"، ومع أهمية الكثير من الملاحظات التي أوردها الأول واشتغال الثاني لتحقيق المقدمة واخراجها، فإن الباحث الموضوعي لا يعدم تلك الحماسة في الدفاع عن ابن خلدون والنزوع إلى إظهار في إهاب العالم الاجتماعي المعاصر والمؤرخ الذي لا يبزو الاقتصادي الضليع.[2] وغذا كان الدكتور "ناصيف نصار" قد استطاع في بحثه هذا أن يضع اليد على المنطلقات الرئيسية لدراسة ابن خلدون فإن الدكتور "فهمي جدعان" قد استطاع أن يؤثر إلى موقع المقدمة من الفكر العربي والإسلامي، محددا أهميتها التاريخية في مسيرة المعرفة فهي في نظر الدكتور "جدعان" شكل أثر على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية، لا يكان يعادله أثر أي مفكر آخر، فمنذ القرن التاسع الهجري، والخامس عشر ميلادي، حتى القرن الرابع عشر هجري، العشرين ميلادي ومنذ "أبي عبد الله الأصبعي المعروف بابن الأزرق 832هـ-986هـ صاحب بدائع السلك في طبائع الملك حتى عبد القادر المغاربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي من المعاصرين، ظلت المقدمة تقوم بدوره فكري مؤرخه رائد من الطراز الأول، لما ظلت قضاياه الدائرة على الانحطاط وعلله وأعراضه تحتل مكانة في التسيير والفهم[3] وقد قال الدكتور عبد الله شريط في كتابه: "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، و"وابن خلدون قضي حياته متلهفا على ملاحظة ما يجري في أمته من بناء حضاري عظيم ومن تخريب أيضا رهيب ثم انعزل في خلوة رائعة فدون ملاحظاته في مدة لم تزد الخمسة أشهر، وكان قد اندهش للغيض الذي إنهال عليه من ثمرة ملاحظاته، ولكن لا تزال دهشتنا نحن اليوم كما

[1] بن براهيم الطيب: مالك بن بني وابن خلدون، مواقف وأفكار مشتركة مؤسسة الإخوة المدني، دط، دت، ص19.
[2] غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" مرجع سابق، ص45.
[3] غسان إسماعيل عبد الخالق، ص47-48.

عبر عنها تويفي: "إن المقدمة أعظم ما كتب في أي زمان وفي أي مكان ذلك أن ابن خلدون كان فيها، أما قال إيبف لاكوست مكتشفا لأحظر ظاهرة في عهدنا وهي ظاهرة التخلف، وعالجها بأسلوبنا الحديث فكان زميلا لنا ومعلما".[1]

ويذهب الدكتور مصباح العقيلي: "إلى أن واقع ابن خلدون هو من الاتساع بحيث يشمل الثقافة العربية الإسلامية على مختلف وجوهها ومواضيعها، وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون استوعب واقعا حيا مليئا بالمعاني وبالعبر حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالفتن والمؤامرات والحروب، وعاين هذه الظواهر من داخلها لأنه كان ينخرط في العمل السياسي والإداري في جميع بلاطات المغرب والأندلس وكان هدفا للمؤامرات والملاحقات. إن هذا الموقع قد أضاف إلى ابن خلدون مادة عملية خصبة ذلك التطبيق على أرض الواقع هو معيار للحقيقة ورغم ذلك فإن ثقافته في جزئها الأكبر تعود للثقافة العربية الإسلامية التي استوعبها وبتفوق ماهر، لا نبالغ إذا قلنا أن أحدا لم يصل إلى مستواه في هذا المجال.[2]

وقال أحمد أمين: "إن ابن خلدون من العلماء القلائل بين المسلمين الذين ابتكروا ولم يقلدوا، فهو واضع أساس علم الاجتماع بمقدمته، وإن كان أكمله علماء الافرنج من المغرب، أما أسلوبه رزين لم يعتمد فيه إلى فخفخة السجع الكاذب ولا إلى الاطناب الممل، وكفاه فخرا أنه أدرك في زمانه ما لم يدركوه إلا بعد قرون طويلة، وتعد مقدمته وتاريخه من غير شك تدوينا يكاد تاما للحضارة الإسلامية".[3]

ويقول الدكتور الرمادي: "بين ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية الاجتماعية ضرورة الدين لكل جماعة إنسانية، وتطرق من ذلك إلى اثبات وجود الله ببراهين عدة ووسائل شتى".[4]

وقال الدكتور حسن الساعاتي: "وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم وذيوع صيته كباحث له معرفة تامة بالأمور الحكام، فكانوا يرسلون إليه يستقدمونه لينظموه في عقد

[1] عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي، الشركة الوطنية للتويع، الجزائر، ط23، 1975، ص206.
[2] المرجع نفسه، ص32.
[3] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، مرجع سابق، ص42.
[4] عالمرجع نفسه، ص42، الصفحة نفسها.

مجالسهم التي كانت في الأزمنة الماضية منتديات علمية، وكثيرا ما كانوا يعهدون إليه بمناصب رفيعة كان يقبلها حينا ويرفضها أحيانا، وحتى في حالة قبولها كان لا يستمر فيها طويلا، على الرغم مما كان يحققه فيها من نجاح كبير لنزعه الشديد الدائم إلى التوفير على تحصيل العلم ومواصلة الدراسة والبحث، وفي الكثير من الأحيان كان لا ينفك عن تدريس العلم بعد انصرافه من تدبير الملك، ونؤكد في جواب النظر في حياة ابن خلدون ومؤلفاته بوصفه عالما وباحثا مسلما بالدرجة الأولى وهو بهذه الصفة، وفي منظور العالم الإسلامي في زمانه كانت ثقافة ابن خلدون إسلامية بحتة من المحتوى والمنهج أو أسلوب التفكير أي أنها ثقافة متنوعة العناصر محورها القرآن والسنة ولم تكن ثقافة محدودة".[1]

ثانيا: المصادر التاريخية:

امتاز ابن خلدون بسعة إطلاعه على ما كتبه القدامي على أحوال البشر وقدرته على استعراض الأراء وفقدها، ودقه الملاحظة مع حرية في التفكير، وإنصاف أصحاب الأراء المخالفة لرأيه، وقد كان لخبرته في الحياة السياسية والدينية والإرادية وفي القضاء، إلى جانب أسفاره الكثيرة من موطنه الأصيل تونس وبقية بلاد شمال إفريقيا إلى بلدان أخرى مثل مصر، الشام والحجاز، أثرا بالغا في موضوعية وعلمية كتاباته عن التاريخ وملاحظاته النقد التاريخي"

"فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرجال وتسمو إلى معرفته السوقية والإغفال... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى...إلا أنه... في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومناديها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق، وأن فخول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتير وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، وإقتضى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا، ما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال

[1] دكتور. أحمد الطويلي، ابن خلدون في الدراسات والأبحاث العلمية مدينة العلوم، تونس، 2007، ص90.

ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولادفعوها، فالتحقيق قليل، وطرق التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم تسيب للأخبار وخليل".[1]

فمنذ البداية كان غرض ابن خلدون هو تصحيح الكتابات التاريخية لهذا نجده درس الكثير من المصادر التاريخية مثل: "مروج الذهب السعودي" وجد فيها الكثير من الأخطاء التاريخية.

فاهتم ابن خلدون بدراسته أراد وكتب كل من سبقه من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والفقهاء -عربا وغير عرب- الذين توفرت له مخطوطاتهم، نلتمس أثر ذلك في رؤيته الموسوعية عند كتابة المقدمة إعتمادا على الموروث الإسلامي ويذكر من الفلاسفة ابتداء من أكثرهم تكرارا عنده إلى أقلهم: "ابن سينا" ثم "ابن رشد" ثم "المجريطي" ثم "الكندي" ثم "الجاحظ" ثم "ابن الصابغ" ومن المتكلمين "الباقلاني" و"البيضاوي" و"الجويني"، ومن العلماء "ابن حيان" و"الخوازرمي" و"ابن الهيثم" و"الطوسي"، ومن الصوفية "ابن عربي" و"الغزالي" و"البسطامي" و"السعروردي" و"ابن الغرض" و"الكرماني"...الخ.

ويلاحظ أن "ابن خلدون" يكثر من ذكر من يمثلون التيار القعلاني العلمي، ومن المؤرخين يذكر "المسعودي" و"الطبري" و"ابن الخطيب"، و"الزمخشري"، و"الواقدي"، ومن الفقهاء "الشافعي" و"مالك" ثم "أبا حنيفة" ثم "ابن العربيط"، ثم "ابن حنبل" ثم "الثعالبي" و"أيا معشر"، ثم "الأسفراني" و"الباجي" و"السبكي"، و"الأصفهاني" و"الطرطوشي"، ومن النحاة "سيبويه" و"ابن رشيق" ثم "ابن جني" و"الزبيدي" وبن السكيت" و"قدامة" ومن الشعراء "ابن أبي ربيعة" و"ذا الرمة" و"كثير" و"جرير" و"أبا نواس"...الخ[2]

ورغم موسوعية "ابن خلدون" التي تظهر تعدد روافد ثقافته فإنه تعامل مع الإنتاج الفكري لكل من سبقه من مؤرخين وفلاسفة وعلماء بروح نقدية، فالنقد أكثر من التأييد، والمراجعة والتحقيق أظهر من الموافقة والنقل.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون" وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من زوي الشأن الأكبر، ص4.

[2] حسن حنفي، "أهل استطاع ابن خلدون أن يخرج من الأشعرية؟...قراءة معاصرة لمقدمة ابن خلدون" ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، 5-7 ديسمبر 2006.

لهذا لا تجد في كتاباته التاريخية شيئا من تلك الخرافات المبتذلة التي تفيض بها كتب أخرى مثل "مروج الذهب" لـ"المسعودي" و"الكامل" لـ"ابن الأثير" وغيرهما من الكتب.[1]

حيث يرى "ابن خلدون" أنه لكي يكون التاريخ صحيحا ولأجل أن يحسن فهمه يجب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وغرض القوانين التي تعمل من خلالها النظم الاجتماعية بشكل واضح، حيث يقول في مقدمته "إذن هو التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد علومها وخليق"[2]

لهذا اهتم "ابن خلدون" بتحقيق ما نقله من أخبار ووقائع، ورفض إيراد الروايات التاريخية ونقلها دون نقد عقلي مجرد، حيث يرى أن "الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيدة عن جادة الصدق، وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل، المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات... فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر".

ويضيف "ابن خلدون" إنه لأجل أن تسير الكتابة التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب أن يبحث في الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط، ولقد فصل "ابن خلدون" القول في "ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر أسبابها"[3] وأتى بأمثلة كثيرة متنوعة من مختلف المؤلفات والعصور، وقد صنف عوامل الخطأ وأسباب الكذب في التاريخ فيما يلي:

[1] طه حسين، "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقدا"، ترجمة محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة عام 2006، ص33.
[2] طه حسين، "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد"، مرجع سابق، ص40.
[3] ابن خلدون: المقدمة ص9-32.

أ. عدم التزام الموضوعية سواء من جانب راوي الحادثة المشاهد لها أو من طرف ناقل الخبر، وقد ارجع ابن خلدون ذلك إلى جملة أسباب منها التشييعات للأراء والمذاهب الذي يشكل غطاء على عين بصيرة المؤرخ فيدفعه إلى تقبل ما يوافقه من الأخبار دون انتقاد أو تمحيص مما يجعله يقع في الكذب ومنها التقرب إلى أصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، ومنها المبالغات خصوصا في ذكر الأعداد ويرجعها ابن خلدون إلى ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان، ومنها كذلك تبرير الإنسان لبعض أعماله التي لا يقبلها الدين أو المجتمع، وهكذا تستند عملية التبرير على الكذب واختلاق الأخبار والروايات المزيفة.

ب. عدم مراعاة قوانين الطبيعة وذلك كأن ينقل المؤرخ أو الراوي أخبارا عن حوادث مستحيلة الوقوع، نظرا لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها.

ج. الجهل بطبائع العمران أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها وذلك لأن "كل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلا لابد من طبيعة تخصه في ذاته وما يعرض له من أحواله"[1]

فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشري والاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به ومن هذه العوارض سنة التطور. "فمن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يقطن إليه إلا الأحاد من أهل الخليفة"[2] ومخاطر إغفال هذا التطور كثيرة وخطيرة، فقد يسمع الإنسان خبرا عن حادثة ممكنة الوقوع في عصره، منسوبة إلى عصر سابق لم يكن من الممكن حدوثها فيه فيقبل السامع الخبر دون مراعاة لتبدل الأحوال ولسنة التطور. "فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضي ولا يتفطن لما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في مهواة من الغلط"[3]

[1] إبن خلدون: المقدمة، ص36.
[2] ابن خلدون: المقدمة، ص28.
[3] ابن خلدون: المقدمة، ص29.

د. الذهول عن تحري الأغراض من التاريخ، ذلك أنه إذا كان لابد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم عند نقده للأخبار، فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التاريخ عندما يعتزم الكتابة فيه، فلا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه ما كتبوه حرفيا فينزع بذلك إلى تقليدهم دون الالتفات إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية، بل عليه أن يراعي مشاغل عصره هو واهتمامات معاصريه حتى يقدم لهم عن الماضي ما يشفي غليلهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله.

يتضح مما نقدم أن ابن خلدون يريد أن يجعل من التاريخ شاهدا على نفسه فالتاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان ويسردها المؤرخ دون اتفاق، بل إن هناك خيوط تنتظم هذا التعاقب وثوابت توجه مساره ومجراه، فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين معينة أي وفق "مستقر العادة" فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية أو أحوال العمران حسب تعبير ابن خلدون، لها طبائع خاصة بها. "فإن كل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلا، لابد من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال".[1] لذلك قال: "القانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارض لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه".[2]

إن فكرة هذا العلم الجديد قد استوحاها ابن خلدون من مطالعته لكتب التاريخ باحثا عن دروس وعبر من الماضي، تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت مشاكله وأحداثه على فكره إلى درجة قرر معها الانسحاب من خضم الحياة السياسية، والتفرغ للمطالعة والدرس، أي لتأمل هذه المشاكل ومحاولة فهم طبيعتها واسبابها، إن طريق ابن خلدون إلى علمه الجديد هو التاريخ وبالضبط ذلك الترابط بين الماضي والحاضر الذي اكتسبت في فترة توتره النفسي العميق، ومن هنا كان تصوره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون معيارا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار وبالتالي فإن علم العمران من

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص36.
[2] ابن خلدون: المقدمة، ص37.

هذه الناحية أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه وللأجيال الآتية من بعده صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة عن الماضي وحياة الأجيال السابقة، ويؤكد ابن خلدون أن ثمرة علم العمران هي تصحيح الأخبار، وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة.

الفصل الثانـى:

العنـاصر الفكريـة للبنـاء السيـاسـي
عند ابن خلدون

المبحث الأول:
العصبية.

1. مفهوم العصبية عند ابن خلدون.
2. دور العصبية عند ابن خلدون.
3. أنواع العصبية عند ابن خلدون.

1. مفهوم العصبية لغة:

جاء في معاجم اللغة العربية أن العصبية معناها أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على أن ينالهم، ظالمين كانوا أو مظلومين، وقد تعصبوا عليهم إذ تجمعوا، فإن تجمعوا على فريق آخر قيل تعصبوا[1]، وليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون فلقد كامن شائعة الاستعمال في اللغة العربية، فالتعصب من العصبية، كما تطلق على ذوي القربى "اسم عصبية" وهذه الكلمة تمت بصلة إلى كلمة "العصب" بمعنى الشد والربط وكلمة "العصابة" بمعنى الرابط كما أنها تسمى الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك من التعاضد وتشيع اسم العصبية.[2] ومنه المتعصب لشيء بالمعنى اللغوي هو ذلك الشخص الذي يتصف بالميل الشديد إليه وهذا يوضح أن من الممكن أن يطلق على اسم المتعصبين على كهنة الآلهة القديمة الذين لهم ثقافتهم أن يعتريهم هذيان يحملهم على طعن أحسابهم حتى الموت فالتعصب نقيض الحرية والتسامح.[3]

2. المفهوم الاصطلاحي للعصبية:

تبين في تعريف ابن خلدون للعصبية على أنها "النعرة على ذوي القربى والأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة"[4]. ويقصد بهذا أن الأصل في العصبية القرابة من النسب أي تكون النسب الواضح وفي من صاهرهم أو انتسب إليهم بالولاء أو الحلق ولكن النسب لا قيمة له في العصبية إلا إذا كان به رابطة مصلحة[5]. والمعنى فيما جاء في هذا التعبير عن النسب إنما هو الفائدة منه هو الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة التي تجعل الإنسان يتحير لأقاربه بصفة خاصة، وكثيرته وقبيلته بصفة عامة والذي يلخص هذا القول: "أنا وأخي علي ابن عمي، وأنا وإبن عمي على الغريب".

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، دار المعارف، القاهرة، ص2966.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم النفارتية الخلدونية في الفكر الإسلامي)، ط6، بيروت، 1994، ص166.

[3] أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات) عالم المعرفة، الكويت، 2006م، ص55.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار

[5] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1972، ص697.

ويرى المفكرين أن فكرة العصبية[1]، تمثل محور الفكر الخلدوني وخاصة في الجانب السياسي. فيما تصوره في الدولة والملك، بحيث أن الملك يبنى على العصبية والدولة هي شكل من أشكال التنظيم الواسع الذي تقوم فيه العصبية بدور هام ويتمثل هذا الدور في تحديد المسؤوليات والأدوار في الدولة، بحيث ترتب حسب الأهمية وتعطى وفق صلة القرابة الأقرب إلى السلطان. وهذا واضح في عصر الدولة الأموية التي قربت العرب وأبعدت الأعاجم عند الحكم.

ومصطلح العصبية متصل بألفاظ أخرى في القاموس الإصطلاحي الخلدوني، حيث ذكرت العصبية مقترنة بالعديد من المصطلحات مثل العمران، والدولة، الملك، الوازع، وكذلك الشورى وأهل الحل والعقد فغالبا ما يكون من يمثل هذه المصطلحات في الواقع هم من أقارب السلطان وهذا كله وفق مبدأ العصبية.

يؤسس ابن خلدون فكرة العصبية على إيمانه بأن الإنسان مدني بالطبع، وتأسيس المجتمع أو العمران حسب ابن خلدون "على الطبيعة المزدوجة التي تشمل قوى حيوانية "غضبية" تدفعه إلى الشر، وإلى ما في يد غيره والنزوع إلى إفتكاكه، مع الحرص على بقاء ما في يده والإستئثار بما حصل عليه من الأقوات واللذات، وتشمل أيضا إنسانيته المتميزة بالرأي والتفكير الذين يدرك بهما أنه لا يضمن لنفسه البقاء إلا بالتعاون مع غيره من بني جنسه والإلتحام به" [2]، وعليه فإن ابن خلدون يقول بثنائية الخير والشر في الإنسان، وكذا الالتحام غرضه التعاون في مجابهة العدو في حالات الدفاع والهجوم، وهذا هو قانون الحياة عند ابن خلدون.

يستنتج الباحث أحمد عبد السلام مما سبق ذكره أن العصبية عند ابن خلدون حي سنة الحياة البشرية لا يخلو منها مجتمع مهما أغرق في البداوة، إذ يعتبر أن العصبية ظاهرة حيانية لازمة المجتمعات البشرية،[3] ولكن الباحث غفل عن مسألة كون ابن خلدون استنتج نظريته

[1] ذكر هذا المصطلح (العصبية) في المقدمة أكثر من خمسمائة مرة، وهذا فيه من الدلالة على أهمية هذه الفكرة في الفكر الخلدوني.
[2] أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، ط5، شارع قرطاج، تونس، مارس 1985، ص106.
[3] أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، المرجع نفسه، ص106-107

في العصبية من خلال دراسته للمجتمعات العربية والبربرية فقط، لهذا لا يمكن تعميم هذه النظرية على كل المجتمعات البشرية.

3. دور العصبية عند ابن خلدون:

ويكون تلخيص دور العصبية عند ابن خلدون في: "الممانعة أو الحماسة من جهة، والمطالبة من جهة أخرى، وكما وجها الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الجماعات البشرية"[1] وكذا ما يجعل من العصبية أو كما سماها ابن خلدون شوكة، ويأتي لفظ "العصبية" في مقدمة ابن خلدون مصحوبا بكالمة "الشوكة" ويتبين لنا في قوله عن التحام أهل الأمصار بالحركة المتجددة: "قهم شيعة لها وإن لم يكونوا بالشوكة والعصبية فهم بالميل والمحبة والعقيدة" ونجد أيضا في مضمون كلامه عن أساسي الدولة "فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند".[2] وكذا لا يعني أن مفهوم العصبية كي الجند وإنما يعني هذا عند ابن خلدون في ترديفه العصبية بالشوكة معنيين متكاملين: الأول الحرب بما فيها من ممابعة أي من صمره للعدو ودفع لغاراته، والثاني من "مطالبة" أي من كر على العدو وهجوم عليه، وهذان الأخيرتين يمثلان الميدان الذي تتجلى فيه العصبية وتختبر قوتها.[3]حسب ابن خلدون تؤدي العصبية عدة أدوار ووظائف أولا تؤدي إلى حدوث التعاضد والتناصر والتآزر بين أفراد العصبية الواحدة فهي تعد الوظيفة الأساسية بحيث تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم من طرف العدو وتكون الحماية والمدافعة بها والمطالبة والمغالبة وغيرها وكذا لا يتحقق إلا إذا كان الإلتحام فيما بينهم والوقوف معا ضد العدو المتربص لهم، ويقول ابن خلدون: "ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم...وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم".[4]ويدعم العصبية أمران هما: الاحترام الذي يشعر به أفراد القبيلة دائما نحو العادة، وحاجتهم المستمرة إلى الهجوم والدفاع، فالأمر الأول يصور أعضاء القبيلة ملتفين حول حاملة السلاح لتدافع عن أفرادها ومتاعها وكرامتها فهذان المظهران

[1] المرجع نفسه، ص109.

[2]

[3] المرجع السابق، ص111.

[4] ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2007، د(ط)، ص152-153.

للعصبية يتفقان ويتظافران بشدة إذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت نفسها فريسة للحروب الداخلية، ومهاجمة أعدائها من الخارج، وهذان الأمران يشكلان أم الفضائل التي تقوم عليها العصبية.[1]

ثانيا: يعتبر ابن خلدون العصبية من الأمور الضرورية لإقامة شعائر الدين وحماية الدعوة الإسلامية التي تطبق الحدود وتأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الأمور التي يحتاج فيها إلى حمل الناس على أمر ليس بالهين لما في طباعه من الاستعصاء، والحاجة إلى المدافعة والمغالبة، وهذا لا يكون إلا بالعصبية وقوتها، ولهذا يرى ابن خلدون أن سبب اشتراط النسب القرشي في الخلافة هي العصبية التي تكون بها الحماية والمدافعة، وعليه فالعصبية أهمية كبيرة للحاكم فهي تعطيه القدرة على جمع الشمل وتوحيد الصف والصرب على يد الخارجين على الدولة وتوفير الحماية لمن تحت يده منن الرعية وحملهم على ما ينفعهم وإقامة الدين وتعزيز كلمة الله عز وجل، في حين إذا فقدت العصبية عجز عن ذلك كله.

أما الدور الثالث فيتمثل في أن العصبية هي الطريق الصحيح والسليم للوصول إلى الملك وتحقيق المجد. فطالب الملك [2]والشاعي للمجد لابد له من العصبية القوية التي توصله إلى مبتغاه ومراده.[3] وقد أكد ابن خلدون على دوام الملك بدوام العصبية كشوكة ونهرة دم، أي كقوة داعمة لسلطة السلطات متعاضدة معه، مناصرة له، ويعتبر أن ذهاب الملك هو ذهاب للدولة، وهذه الدولة تذهب بذهاب العصبية ومنه نعلم أنها أساس رئيسي من الأسس التي تبين عليها الدولة، ولا يمكن تجاهل دورها في هذا الشأن.[4]

[1] حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، سنة 1925، ص107.
[2] الملك: هو أحد مباحث هذا البحث وسوف نتطرق إليه بالتفصيل فيما بعد.
[3] ابن خلدون، المصدر نفسه، ص152.
[4] عبد العزيز قباني، العصبية بنية المجتمع العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، سنة 1997، ص52.

4. أنواع العصبيات:

وتتمثل أنواع العصبيات عند ابن خلدون كما يلي:

أ. **العصبية الدينية:** ويقصد بها ابن خلدون الرابطة الدينية والتي تجمع بين أفراد الأمة وتؤلف وتوحد بين قلوبهم، وتعبر من أقوى الروابط الإنسانية إطلاقا[1]، فيقول ابن خلدون "وجمع القلوب وتأليفها، إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه...وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة"[2] إن الدين ينقل العصبية من إطار ضيق إلى إطار أوسع، من التعصب لنسب الخاص إلى التعصب لنسب العام، لعب الدين دور كبير في إرجاع العصبية بصفة جامعة وملمة، والحروب والغزوات التي كانت تضرب كيان المجتمع العصبي المتنقل أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحا للبلدان واستتباعا للأمم، وحتى الصراع العصبي الذي كان من قبل بين العصبيات الخاصة أصبح بفضل الدين صراع هادف تقوده عصبيات عامة ضد الأمم والشعوب، والذي استطاع أيضا تحويل العرب البدو إلى بناء حضارة ومشيدي عمران.[3] يعتقد الدكتور أحمد عبد السلام أن لابن خلدون تعامل مع الدين والعصبية، فهو يرى أن الدعوة الدينية لا تنجح إلا بالإعتماد ووجود العصبية القوية، حيث أن هذا النجاح في ربط هذين الأمرين هي مجرد سنة الله في خلقه، إذن عند ابن خلدون لا يبعث الله نبيا إلا في منعة من قومه.[4] ومنه فإن الدين يزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، ومرد ذلك قوله: "أن الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو

[1] هشام بن حسن العطار، أثر الإسلام في نظرة ابن خلدون للإنسان والأديان، رسالة ماجستر، جامعة محمد بن سعود، الرياض، السعودية، (1412هـ/2001م)، ص530.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، المصدر السابق، ص142.

[3] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، سنة 1992، ص188.

[4] أحمد عبد السلام، المرجع السابق، ص116.

عندكم وهم مستميتون عليه"[1].لكن إذا بعد أهل الدين عن العصبية من ناحية أخرى غرقوا في ملذاتهم وملذات الحياة، فينتج التنافر بين الأفراد.

إذن الدين له الفضل الكبير في أن يؤلف بين العرب ويجمع كلمتهم ويوحدهم على الطريق الواحد وهذا بنزع البغض والحسد الموجود في قلوبهم فيجب بتوحيد المجتمع ويخلق ما يسميه ابن خلدون بالاجتماع الديني.

ب.العصبية القبلية (رابطة النسب):

يعد النسب الإطار الحقيقي للقبيلة عند ابن خلدون، فهو يشكل الإنتماء والتحالف بين أفراد القبيلة، وأيضا يرسم علاقات القرابة بين أعضائها ويرسم الفوارق بين المجموعات القبيلة التي تتسبب في عمليات الصراع والتنافس.[2] ويعد منشأ عصبية النسب عند ابن خلدون والمصدر الأساسي هو صلة الرحم فهي مأخوذة منها ومنبثقة عنها، فهي مفطورة في البشر منذ بداية الخلق إلى يومنا هذا، وبطبيعة الحال يزيد وتنقص بحسب اتصال النسب ووضوحه كما جاء في قوله مبينا ذلك: "إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه" وأيضا "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة [3]على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة"[4]. وهذا هو المعنى الحقيقي على حسب اعتقاد ابن خلدون لعصبية النسب، لأن جعل الناس قربى لبعضهم البعض يزيد من قوة اللحمة بين الأقارب وذوي الأرحام، إذ يقول ابن خلدون "فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما تنوسي بعضا ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأم المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم

[1] ابن خلدون، المصدر السابق، ص170.

[2] بوطالب محمد نجيب، سوسيولجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 2002، ص56.

[3] النعرة: بعض بضم النون وفتح العين والعامة تقول النعرة بفتح النون على وزن التمرة معناها الهيجان والصراخ في حرب أو شر، أو الصراخ لنجدة ذوي الأرحام في حالة تعرضهم لمكروه. أنظر: ابن منظور، المصدر السابق، ج6، ص4472.

[4] "...." ابن خلدون، المصدر السابق، ص141.

من هو منسوف إليه بوجه"[1] فالقرابة الدموية هو الانتماء الفعلي إلى جماعة معنية إي إلى عصبة ما، ومن وجهة نظرا ابن خلدون فابن وجود النسب (الخاص والعام) في إطار القبيلة الواحدة لا يقلل أو يضعف من قوة عصبيتها، لأن العصبية فيها أساس القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء أكانت مطالبة أم دفاعا، لأن أفراد القبيلة يتضامنون فيما بينهم للدفاع عن قبيلتهم تجاه القبائل الأخرى وفق مبدأ (أنصر أخاك ظالما أو مظلوما)[2] فالعصبية القائمة على التعاون والتجانس داخل القبيلة ومتحدين بصنعة القرابة (رابطة الدم) تكون أكثر التحام وثبات.

ج. عصبية الحلف والولاء والاصطناع:

وهذا النوع من العصبيات يأتي بعد النسب من حيث قوته وشدته، فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من نسب آخر أو استرقوا العبدان والتحموا بهم ضرب معهم أولادك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، سواء كان مولى رق أو مولى اصطناع[3]، والمقصود به أن العملية المؤاخاة والإجارة في حالة قبولها من طرف القبيلة، وحق الانضمام والارتباط يظل ارتباطا سياسيا دون أن يكون هناك صلة قرابة، فتقتصر حقوقها على التمتع برعاية القبيلة[4].فشرف هؤلاء الموالي وعصبيتهم مشتقة من شرف مواليهم، وليس من نسب خاص.

إن سر العصبية في هذا النوع من العصبيات هو كلما كان الالتحام قويا حصل المقصود وهو المدافعة والمغالبة التي لا تتم إلا بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى والتخاذل في الأجانب والبعداء، لأن أمر النسب وإن كان طبيعيا، فإنما هو حكمي، والمعنى الذي يقصد به الالتحام في هذا النوع هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة، ومنه

---

[1] نفس المصدر، ص142.

[2] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2010، ص161.

[3] ابن خلدون، المصدر السابق، ص148.

[4] نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 2002، ص88.

- **مولى رق:** هم الفئة من الموالي التي كانت في الأصل عبيد، وبعد عتقهم حافظوا على ولائهم لأسيادهم.
- **مولى اصطناع:** هم الموالي من الأجناس الأخرى غير الجنس الحاكم، وهم قدموا ولاتهم للحكام، ونالوا مقابل ذلك مناصب امتيازات مثل الفرس في الدولة العباسية.

يحصل الالتحام عبر هاته الأساسيات ثم تأتي بعدها النعرة والتناصر[1]، ففي الأخير الدول الكبرى لا تقوم فقط على أساس عصبية النسب لا وإنما على عصبية الولاء سواء كان بالرق أو بالولاء الحزبي.

د. العصبيات المؤقتة:

تأتي العصبيات نتيجة للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية فتجتمع فيما بينها وبهذا التجمع تكون لنا المصلحة المشتركة بين الأفراد، وبالتالي اقوى شوكتها وتلبس لباس الملك مستغلة العوامل الطارئة. لكن يبقى أن هاته العصبيات مهما بلغت من القوة فهي ضعيفة ولا تتوفر لها أسباب الاستمرار لأنها دائما مرتبطة بالعوامل الطارئة ويأتي على فكرها ابن خلدون: الأولى حصول بعض العصبيات لأهل الأمصار عند نزول الهرم والضعف بالدول الكبيرة العامة، فيحتاجون إلى من يقوم بأمرهم ويحميهم، ويوقل فيها ابن خلدون: "فيعصوصب كل لصاحب ويتعين الغلب لبعضهم، فيطف على أكفائه ليقص من أعنتهم ويتبعهم بالقتل أو التغيب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظافر الخادشة، ويستبد بمصدره أجمع"[2]

ثانيا قد تحدث العصبية لبعض السفلة من الناس، فيحاولون السيطرة على الأمور يحاولون الحصول على السلطة والتغلب على اشراف تلك الأمطار، وذلك تحت الأضواء مستغلين نقطة ضعف الدولة حيث يقول عنهم ابن خلدون: "وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء، وإذا حصلت له العصبية الالتحام بالأوغاد لأسباب يجرى له المقدار فيتغلب على المشيخة والعلية إذا كانوا حاقدين للعصابة"[3] لكن تبقى هذه العصبية دائما معرضة للزوال والانقراض فور استعادة الدولة لهيبتها وقوتها.

[1] هشام بن حسن العطار، المصدر السابق، ص539-540.
[2] ابن خلدون، المصدر السابق، ص148.
[3] نفس المصدر، ص383/ هشام بن حسن العطار، المرجع السابق، ص542،541.

المبحث الثاني:
العمران البشري.

1. مفهوم العمران البشري.
2. موضوعه.
3. أشكاله.
4. دوافع إنشاء علم العمران.

1. تعريف العمران البشري لغة:

مصطلح العمران جاء على لفظة عمر الرجل يعمر عمرا وعمارة وعمرا، وعمر يعمر ويعمر، أي عاش وبقي زمنا طويلا. ويقال: عمر الله بك منزلك يعمره عمارة وأعمره، جعله أهلا.

وأعمره المكان واستعمره فيه، جعله يعمره، قال الله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"[1] أي أذن في عمارتها واستخراج قومكم منها وجعلكم عمارها[2]، وهذا ما فهمه الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم حين رفض تسمية فرنسا بالاستعمار، لأن هذا المصطلح يدل على تعمير الأرض ويقترح بدلا عنه مصطلح الإستدمار.

استعملت كلمة العمران في مقدمة ابن خلدون مصدرا وهو بالألف واللام لكي يشمل الجانب المادي والمعنوي على عكس كلمة "عمارة" والتي تشمل الجانب المادي والمقصود به المادي أما المصدر من كلمة "العمران" المذكور في "المقدمة" ويعني ظاهرة "الإعتمار" من عمر يعمر فيفيد الشمول والعظمة.[3] فالعمران هو غير العمارة وغير المدينة، فهو يشمل الجانب المادي والجانب الفكري، ويقتضي استقامته الانسجام بين ما هو مادي فيه وما هو فكري.

2. تعريف العمران البشري اصطلاحا:

العمران البشري والذي يعتبره ابن خلدون هو اجتماع الناس وتكتلهم على شكل جماعات، بطبيعة جبلة فيهم هي الميل إلى الاجتماع ونخرة الإفتراق.[4] كما يعرف أن الإنسان اجتماعي بطبعه يخشى الوحدة فهو يميل إلى الجماعة، حيث قال الفرابي في هذا الصدد: "والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا

[1] سورة هود، الأية 60.
[2] ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ص3100-3101.
[3] نادية كحلوش، مصطلحات العمران في مقدمة ابن خلدون، دراسة مقارنة لترجمتي ويليام ماك دوسلانوفانسانا مونتاي، مذكرة ماجستير في الترجمة، قسم الترجمة جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية (2008-2009)م، ص43-44.
[4] النبهان محمد فاروق، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ص114.

بالإجماع".[1] لكن مفهوم العمران البشري أشمل وأوسع بحيث فيه مسائل ومستويات وأشكال فالعمران ينقسم إلى العمران البدوي وعمران حضري، وسوف نتطرق إليها بالتفصيل عند ابن خلدون.

3. موضوع العمران البشري عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون في كتابه "المقدمة" أن العمران البشري هو المشهد المثالي لفهم التاريخ وفهم المجتمعات، والتنبأ بمستقبلها، بالإضافة إلى ذلك يعتبر العمران البشري دراسة للتاريخ،[2] ودراسة علمية حيث كان هدف ابن خلدون طيلة حياته الفكرية هو تأسيس علم العمران والذي أصبح في الفترات الحديثة يعرف بعلم الاجتماع*، ومن خلاله سعى إلى توفير مختلف المناهج المعرفية للمؤرخين الذين آتوا بعده حيث سهل لهم فهم الظواهر التاريخية التي يدرسونها، ومنه فالعمران هو الذي يسبب الظواهر الاجتماعية المتجسدة في المجتمع، بحيث يلعب دورا كبير في تأسيس الدولة وإرساء الملك وتحديد مختلف العلاقات الاجتماعية حيث "أن العمران هو خلاصة النتاج الإنساني في المجتمع من خلال ما يتميز به من سمات حضرية".[3]حيث جاء أن العمران موضوعه يدور على كل ما له علاقة بالوجود الإنساني كالبناء والسكن وموضع استقرار الإنسان ليكمل بقية حياته، وذلك بناء على توفر شروط وضروريات معاشه وكذا لكي يحفظ بقائه.

وتحدث ابن خلدون حول مكانة العمران البشري وقال: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص،...، وكأنه علم مستنبط النشأة"[4]، فإبن خلدون يدرك أن هذا العلم جديد يختلف عن العلوم الأخرى

[1] بوزيان دراجي، العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية (على ضوء الفكر الخلدوني)، دار الكتاب العربي، 1423هـ-2003م، ص38.

[2] عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص45.

*حسب الدارسين العرب، أما الغرب فيعتقدون أن أوغوست كونت هو مؤسس علم الاجتماع.

[3]محمد ياسر عابدين وعماد المصري، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون، مجلد 25، العدد 1، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، 2009م، ص9.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، المصدر السابق، ص48.

من حيث المضمون ومن حيث القضايا التي يبحث فيها وطريقة المتبعة في البحث ويقر أن هناك الكثير بحث فيه وحاولوا الخوض في موضعه لكنهم لم يفلحوا كما فلح فيه ابن خلدون.

4. أشكال العمران البشري عند ابن خلدون:

ويقسم عبد الرحمان في "المقدمة" العمران البشري إلى مرحلتين وهما كالتالي:

- العمران البدوي: وهو مجال بداية نشوء الدولة.
- العمران الحضري: فهو مجال بداية نشوء الدولة.

حيث فرق عبد الرحمان ابن خلدون المجتمعين البدوي والحضري أساسا على اختلاف نحلتهم في المعاش. فالبدو يقتصون على ما يقيم صلبهم فيسعون إلى ما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي وبالتالي فالبدو حسب رأيه مكون من ثلاث أصناف: القائمون على الفلح والزرع وأيضا لتربية الحيوانات ومنه يحتاجون لأرض واسعة وسكن البادية لما يحتاجون إليه من أعمال ونشاطات، وعليه وبما أن العصبية لا تكون إلا للقبائل التي تمكن البدو، وأن الغاية الأساسية التي تجري إليها العصبية هي الملك، فهذا مجال العمران البدوي،[1] ثم إن القبيل إذا تغلب بالعصبية شارك أهل النعمة وأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، ولبسوا لباس التأنق والترف ومنه تذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية[2]،هذا يعني أن كل هذه التطورات التي تطرأ على المجتمعات يدخل الشطر الثاني من العمران البشري وهو العمران الحضري.

أ- العمران البدوي:

حينما نقول عمران بدوي، نقول البدو، وهذه الأخيرة تأتي من كلمة بادية، وكي قبيلة من الناس والذين هم بنوا أب واحد، أما القبيلة فمن قبائل العرب وساترهم من الناس، والقبيل، تعني جماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى، كالزنج والروم والعرب.[3]

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص136-148.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص149.
[3] ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ص3519.

فالقبيلة كي تركيبة بشرية اجتماعية مكونة من عدة وحدات صغرى[1]، وابن خلدون يربط بين القبيلة والعصبية فيقول في هذا الصدد: "في أن سكن البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل وبالعصبية"[2]، ومنه فالقبيلة إذا لم تمتلك عصبية قوية تميزها فليس لها أي أهمية.

إن العصبية عند ابن خلدون هي رابطة اجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أية جماعة أخرى بعضهم إلى بعض وتدفعهم إلى التعاون في كل أحوالهم، وهذا ما يبين علاقة العصبية بالعمران البدوي لأن الدور الذي تلعبه هنا هو الربط والشد والالتحام بين أبناء القبيلة، وأيضا هي المحور الذي تدور عليه معظم المباحث الاجتماعية وتتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي في المقدمة[3]، ولا يمكن للقبيلة أن تستولي على الحكم إلا إذا زودت بالعصبية.

لكن تبقى دائما أن العصبية لا يمكنها أن تصل إلى الملك إلا بالقوة والغلبة وهذا ما ذكرناه سابقا في شرحنا للعبية عند ابن خلدون، فهذا المبدأ هو محرك أساسي لطلب الملك وهو مرتبط بالعصبية[4]، ومنه بعد تحقق مبدأ القوة والغلبة تتحقق بذلك الرياسة والملك. والرئاسة فيهم إنما تكون من نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصبيات، ليقع بها وتتم الرياسة لأهلها... فلا تزال -أي الرئاسة- في ذلك النصاب متناقلة من سر الغلب، لأن الاجتماع والصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومن تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها كما قدرته"[5]، وعليه يجب لهاته العصبية أن تؤسس لها دولة[6]، وهاته الأخيرة هي حاضنة العمران ومستقره، وتعتبر المحور الذي يدور حوله الاجتماع البشري.

---

[1] بوزيان دراجي، ملامح تاريخية للمجتمعات المغربية سلسلة العصبية القبلية، دار الأمل، 2010م-1431هـ، ص163.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، نفس المصدر، ص163.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص137.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص148.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص141.
[6] الدولة هي أحد المباحث التي سوف نتطرق إليها بالتفصيل فيما بعد.

ب-العمران الحضري:

إن العصبية الغالبة بتأسيسها للدولة تكون قد وصلت إلى الانتقال من البداوة إلى الحضارة. "فالدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفة واتساع الأحوال"، وتأسيس الدولة عند ابن خلدون يكون لازما للانتقال إلى المرحلة الثانية ألا وهي العمران الحضري، وهذا يوحي إلى تطور الدولة، يعني أن الفاصل بين حالة العمران البدوي والحضري هو الملك.

وفي تعريف ابن خلدون للحضارة يقول: "إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه في المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية، وسائر عوائد المنزل، فصار طور الحضارة في الملك يتبع صور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفة والملك"[1]، ويبقى هذا الانتقال بالتدريج. وكي لا يجعل الهوة واضحة بين العمرانية -عمران بدوي وحضري- استعمل ابن خلدون مفهوم "المصر" وهي غير القرية أو المدينة والفرق بين القرية هو أن نشوؤه يكون نتيجة حصول ما فوق الضروري لحفظ الحياة، والمدينة تنشأ نتيجة لاتساع المصر وتكاثر سكانها[2]، إذن العمران البشري عند ابن خلدون هو كحلقة متصلة وأن الدولة سابقة للمدينة والمصر، وأن الملك يدعوا لنزول الأمصار وذلك لا مرين أولهما أن الملك يدعوا للسكون والراحة، والثاني لعدم ترك المدينة (المصر) شاغرة فيلجأ إليها العدو الذي يبتغي إنتزاع الأم ممن هو في يده فيتحصن به ويستعص على العصبية الغالبة[3]. وفي هذا الموضوع الذي يربط العلاقة الموجودة بين البدو والحضر فقد اختلف العلماء والباحثون فيها باختلافهم في موضوع العصر الجديد. وتعتبر الدولة باختطاطها للأمطار والمدن تدخل مجال الحضارة وتبتعد عن البداوة، إلا أن هذا التمدن يحصل تدريجيا كما سبقنا في الذكر ولكن رغم كل هذا يبقى غرض الناس هو المعاش "فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكماليات من المعاشا"[4]. ويبقى كل هذا في عمران البلد فيه تعلوا وتتطور وتكثر الصنائع، وإن أنواع الصنائع في المدينة راجع إلى مدى ترفها وغناها، وعلى حسب حضارة المصر أو المدينة تتنوع فيه الصناعات، ويلعب

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص181.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر السابق، ص176.
[3] المرجع نفسه، ص357.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع نفسه، ص415.

تشبيه المباني والآثار دورا في التطور لأن "المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكثير"[1]، فالمساحة أو المسافة تلعب دور كذلك فكلما اتسعت الدولة في المكان كلما ضمد عددا كبيرا من الصنعة والمهندسين واليد العاملة، فالتمدن هو علامة للملك. ومن علامات الحضارة خوض المجتمع في مجال العلوم والتكنولوجيا وهذا ما يميز البشر عن سائر المخلوقات ولكن هذا الأمر ليس محصورا فقط لأهل الحضر بل البدو كذلك لكن دون أن يرتقي إلى ما هو موجود في المدن، وذلك ما ذكرناه سابقا أن البادية يعتمد أهلها على الضرورة دون الحاجي، ومن هذا نلاحظ كثرة الرحلة العلمية غالبا ما تكون من البادية والأمصار القليلة العمران إلى المدن، ومثال على ذلك عبد الرحمان ابن خلدون اعتزل في صحاري العرب كما أنه ارتحل إلى مصر لطلب المزيد من العلم.

5. دوافع انشاء علم العمران عند ابن خلدون:

1- عدم رضاء "ابن خلدون" عن شكل الدراسات السابقة عليه وأسلوبها:

سلك الباحثون من قبل "ابن خلدون" في دراسته للظواهر الاجتماعية طرقا تختلف اختلافا جوهريا عن الطرق التي سلكها علماء الطبيعة والرياضة في دراستهم لظواهر علومهم، واتجهوا في علاجها إلى طرق غير علمية ولا تخضع لقوانين، ولا تؤدي إلى الكشف عن طبيعتها.

وترجع الطرق التي سلوكها في دراسة هذه الظواهر إلى ثلاث طرق:

أ- **الطريقة التاريخية الخالصة:** التي يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هي عليه بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها، وقد اتبع هذا الأسلوب جميع المؤرخين قبل "ابن خلدون"، ففي ثنايا دراستهم لمسائل التاريخ العام يتعرضون للحديث عن الظواهر الاجتماعية كنظم الأسرة والتربية واللغة وما إلى ذلك، فيصفون ما كانت عليه في المجتمع الذي يدرسون تاريخه.

[1] المرجع نفسه، ص357.

ب-**طريقة الدعوى إلى المبادئ:** وهي التي تقررها الظواهر الاجتماعية، وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها، وحثهم على التمسك بها، وتحذيرهم من تعدي حدودها. وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة.

ت-**الطريقة التي سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية:** وهي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ المثالية التي يرتضيها كل منهم: كما فعل "الفارابي" في كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة) فقد عمل هؤلاء في بحوثهم على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعا فاضلا.[1]

2- رغبة ابن خلدون في معالجة الظواهر الاجتماعية بصورة جديدة والنظر إليها من خلال منظور فكري مغاير لما كان سائدا في عصره.

يقرر ابن خلدون أن كثيرا من المسائل التي يعالجها علم العمران قد تعرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الأخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريق التي يعنيها، ولا لنفس الغرض الذي يقصد إليه، فإذا كانت أصول الفقه مثلا قد تعرضت المسائل التشريعية فإنما كانت غايتها أن تشرح الأصول الفقهية. ولكن لم يذهب أحد من السابقين إلى شرح المسائل التشريعية على أنها ظاهرة اجتماعية. وإذا كانت المباحث السياسية والكلامية قد عرضت مسائل تتعلق بأخلافة وضرورة وجود الحكومة من حيث كونها نظاما دينيا، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء الباحثين إلى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها العميقة في طبيعة الاجتماع الإنساني.

ومن ناحية أخرى رفض ابن خلدون أن تدرس الظواهر الاجتماعية لمجرد وصفها أو لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، ولكن الذي يؤدي إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم

[1] عباس عمر علي الحسين، الفلسفة الاجتماعية بين ابن خلدون وأوجست كونت -دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة مقدمة لكلية الدراسات العليا جامعة الخرطوم، كلية الأداب، قسم الفلسفة، نوفمبر 2008، ص41، ص42.

عليها والقوانين التي تخضع لها، أي تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء، وما إلى ذلك من مسائل العلوم.[1]

ثانيا: غاية ابن خلدون من إنشاء علم العمران البشري:

أما فيما يتعلق بالأغراض التي كان ابن خلدون يرمي إليها من إنشاء علم الاجتماع، فهي نوعان: أغراض مباشرة، وأغراض غير مباشرة.

1- **الأغراض المباشرة:** هي الأغراض النظرية التي تتخلص في ضرورة الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها، والوقوف على القوانين التي تخضع لها. وإذا كانت الحقائق الاجتماعية تستخدم أحيانا لامتحان حقائق علوم أخرى كالتاريخ مثلا، غير أنها في ذاتها غاية أصيلة شريفة. ولا يقلل ذلك من شأنها في أنها تطلب لذاتها بعيدا عن غايات الحياة العلمية ومطالبها، أي أنها موضوع علم نظري مستقل في ذاته ولذاته.

2- **الأغراض الغير مباشرة:** فتتلخص في الانتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه. أي أن ثمرة علم الاجتماع هي تصحيح الأخبار التاريخية، ولأن حرص "ابن خلدون" على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخاطئة دعاه إلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون أن يمتحنوا الحقائق التاريخية ويميزوا بين ما يحتمل الصدق أو الكذب وبين الممكن والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشؤون العمران. ولذلك قام بانشاء الدراسة الاجتماعية وحاول هو نفسه الكشف عن قوانين الاجتماع الإنساني، غير أن هذه الغاية مضافة بالنسبة للغايات التي أشرنا إليها. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "...وإن كانت مسائله في ذاته وفي اختصاصها شريفة ولكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة".[2]

لقد أراد ابن خلدون أن يبين أن "العمران" هو المقياس الحقيقي لفهم التاريخ ولفهم المجتمعات، أو حتى التنبؤ بمستقبلها، كما أراد أن يدرس التاريخ (دراسة علمية)، فلجأ للعمران كوسيلة لتصحيح الأخطاء التي لطالما وردت في التاريخ، وقد أعلن منذ البداية عن قيام جديد

[1] سامية مصطفى الحشاب، "علم الاجتماع الإسلامي"، دار المعارف، ط3، 1985، ص124-ص125.
[2] مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، مطبعة لجنة البيان العربي، د.ط، القاهرة، مصر، د.ت، ص145.

يختلف عن العلوم الأخرى من حيث قضاياه، ووسائله وما يلحقه من العوارض. فقال: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة..."[1] وكأنه كان متأكدا أن هذا العلم ذا منفعة كبيرة "...غزير الفائدة" كما أعلن عن استقلالية هذا العلم عن غيره من العلوم: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني"[2]، وبالرغم من أهمية هذا العلم إلا أن أحدا لم ينصرف إلى دراسته والكتابة عنه قبل عهد ابن خلدون، والذي يعلل ذلك بغفلة من أهل العلم، ويعلل بعض الباحثين ذلك إلى أن الاهتمام بأي علم من العلوم يرجع إلى مدى الفائدة التي يتم جذيها من هذا العلم، فالإنسان قد ينصرف إلى ما يشغله ويهمه من القضايا التي تمس حياته، ولا يهتم بالعلوم التي تهدف إلى تصحيح التاريخ، فقضية التاريخ لم تشغل العلماء والباحثين بقدر ما شغلتهم الأمور الأخرى.

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص42.
[2] المصدر نفسه، ص42.

المبحث الثالث:
الدولة.

1. مفهومها.
2. عناصرها.
3. أطوار وأعمار الدولة.

تعتبر الدولة من المظاهر السياسية منذ الأزل، وتناولها عدة مفكرين، فدرسوا مفهومها والعديد من الجوانب الخاصة بها، وأبرز من اهتم بدراسة موضوع السياسة العلامة عبد الرحمان ابن خلدون، فهو يرى أن الدولة لا توجد دون حكم سياسي والعكس صحيح وبالتالي هما يصبان لهدف واحد ألا وهو المجتمع.

1. التعريف اللغوي للدولة:

نجد مفهوم الدولة عند العرب من الناحية اللغوية قد حدده ابن منظور في كتاب "لسان العرب" يصف "الدولة" بأنها "الفعل والانتقال من حال إلى حال" ويقول "ادمون رباط" إن الدولة تعبر أحسن تعبير عما كان يراه الشرقيين من التغيير في الدول والأحوال لدرجة أنهم لم يروا في الحكم إلا أنه كان معرضا للتجدل، عكس الغربيين للدلالة على هذا الحكم لم يجدوا تعبيرا أشد معنى من كلمة "Status" في اللاتينية وتعني حالة أو طريقة العيش،[1]ولذا فإنها بمعاني الثبات والاستقرار، لكنها على الرغم من ذلك تبقى غامقة وعامة.

ويقال أيضا جاءنا بدولاته أي بدواهيه، وجاءنا بالدولة أي بالدهية، والمعنى من هذا الانتقال من حالة الشدة إلى الرخاء[2] وفي هذا نجد ربط بين مفهوم الدولة والتنظيم العقلي المعبر عنه بالدهاء.

وبالعودة إلى اشتقاق كلمة "دولة" بالفرنسية "état"، فنجدها تعني حالة سكون كمقابل لنقيضها الذي هو حالة الحركة،[3] أي أن الحالة تكون مستقرة.

2. التعريف الاصطلاحي للدولة:

بالرغم من اختلاف العلماء والفلاسفة في تعريف الدولة إلى أن هناك تعريفات متداولة من بينها نجد أن الدولة هي مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضا معينة، وتخضع لحكومة ما، كما عرفت على أنها تنظيم سياسي معين في المجتمع على شرط أن

[1] احموت رباط، محاضرات في القانون الدستوري، (مطبعة بالرونيو)، بيروت، 1960، ص103.
[2] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص1456.
[3] مصطفى حسيبه، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م، ص220.

يتوفر في ذلك التنظيم هيئة حاكمة تطبق أومرها على جميع أفراد الجماعة المحكومة ضمن مجموعة من القوانين.

وتعتبر الدولة عند ابن خلدون من الألفاظ التي تجاوز معناها الاصطلاحي تجاوزا كبيرا معناه الأصلي المتصل باشتقاقها، وكثيرا ما نتفادى الإشارة إلى ذلك الاشتقاق وذلك لكي لا يوهم خلاف ما يدل عليه المعنى الاصطلاحي فيحدث هناك ضروب التغير التي تصدر من أصل اشتقاقها. وهذا ما أشرناه في التعريف اللغوي[1]، إذن لا يعرف ابن خلدون الدولة، بل يتكلم عنها كأنها يعتبرها من الأمور المعلومة والواضحة التي لا تحتاج لتعريف، وكثيرا ما يرادفها بكلمة "الملك" ويقول في مواقف كثيرا "الدولة والملك"، يظهر من ذلك أن الدولة في نظر ابن خلدون هي "الملك التام" الذي لا يكون فوقه حكم آخر، قد تجمع تحت حكم واحد عدة أقوام، وعدة ملوك على تلك الأقوام، فنستطيع أن نربط هنا مفهوم الملك عند ابن خلدون ينطبق على مفهوم الدولة وأن هاته الأخيرة تملك أهمية كبيرة للمجتمع ويقرر أن الحياة الاجتماعية مرتبطة بالملك والدولة.[2] جاء ابن خلدون في كتابه "المقدمة" والتي أتت بجمل وفقرات تتخللها كلمة دولة مرادفة لكلمة الملك، وبين أن هذا الأخير لا يصح أن يطلق على كل أنواع الرئاسة والسيادة، وأن ما يربط هذين العبارتين هو الازدواج البلاغي لا غير وهناك بعض المقولات أوضحها في سياق الحديث عن المدن وما ينالها من ضياع ودمار بعد زوال دولة مختطيها وذلك إذا ما لم يتخذها خلفهم قاعدة له، فقال ابن خلدون: "ربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين ملك آخر ودولة ثانية يتخذها قرارا وكرسيا". وكذلك جاء بالقول عن بني إسرائيل أيام نزولهم بالشام وقد كثرت بها القبائل والعصبيات: "نصعب على إسرائيل تمهيد دولتهم ورسوخ أمرهم واضطرب عليهم الملك مرة بعد أخرى".[3] وهناك لفظ للدولة لا يبدو مختلفا في معناه عن لقطة الملك، إلا أن هناك الحريصين على التأويل قد يلوح له أن ابن خلدون ينزع في هذا الصنف من الجمل إلى تخصيص "الدولة" للدلالة الصورة الاجتماعية والإطار الذي يتم داخله الحكم ومن جهة أخرى يتم تخصيص "الملك" للنفوذ والذي يكون من

[1] أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، مصدر سابق، ص59.
[2] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العرب، القاهرة، ص354، 355، 359.
[3] أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، مصدر سابق، ص60.

نصيب الملك. ومن هذا جاء في قول ابن خلدون: "وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة إذ سور الحضارة من توابع الترف. والترف من توابع الثروة والنعمة. والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يسولي عليه أهل الدولة".[1]فابن خلدون لم يحدد مفهوما واضحا للدولة، فكان يستعمل لفظة الملك لتعبيره عن الدولة باستعماله لعدة معاني منها: السلطة الحاكم، الحكم، الملك، وغيرها من المعاني.

لكن هناك من اجتهد في تعريف الدولة تعريفا مباشرا من وجهة نظر ابن خلون، فعرف أحد الباحثين أن الدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما فالأدبيين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم على بعض.[2] وفي نفس الصدد يقول أيضا: "إن الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم بدلهم من وازع يدفعهم بعضهم بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون عليهم الغلبة والسلطات ...وهذا معنى الملك".[3] فالملك يعتبر منصب للإنسان باعتبار أن البشر لا تتميز حياتهم ووجودهم إلا بالاجتماع، وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، في اجتماعهم يجب أن يقضون حاجتهم ومن جهة أخرى يحدث تنازع وهذا لما يكون في الطبيعة الحيوانية من عدوان بينهم، وأحيانا تشب النزاعات والمقاتلة ولذا وجب لحضور وازع ألا وهو الحاكم الذي يحكم بينهم بمقتضى الطبيعة البشرية.[4]

3. عناصر الدولة عند ابن خلدون:

جاء ابن خلدون في تحديده لعناصر الدولة الأساسية كالتالي: الشعب، الإقليم، والسلطة.

أولا: عنصر "الشعب"، وهو أحد عناصر المهمة للدولة، عند ابن خلدون وهو لا يكفي بذلك التحديد بل يظيفه الأولية على السلطة بشكل خاص، أي أنه إذا وجدت السلطة لابد من وجود أولا الشعب، فهو يسبق بوجوده بكثير عملية تشكل الدولة وصيرورتها، وذلك في قوله: "إن

[1] أحمد عبد السلام، المرجع نفسه، ص61.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار البيضاء، 2005، ص227.
[3] يسار عابدين، ابن خلدون، عمران المقدمة وشام الخاتمة، (د.ن)، ص38.
[4] منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية الدراسات والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م، ص159.

الملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية، والصفة له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة وهو كونه يملكهم".[1] وليس ابن خلدون فقط من تأكيده على عنصر الشعب وضرورة وجوده بل حتى المفكرين العرب والمسلمين الذي سبقوه، ومن بينهم الماوردي الذي سبقه قد رفع شأن الرعية ودورها في المملكة إلى مرتبة متميزة من بين سائر القوى الفاعلة فيها، فالرغبة هي مصدر قوة الملك والدولة أيضا تكسب تقدمها بفضل صلاح الرعية وانتظام أمورها،[2] وفي "المقدمة" يؤكد ابن خلدون على أن "السلطان لابد له من الاستعانة بأبناء جنس"[3] فالمعنى الذي يقصده هنا في قوله بني جنسه ليس فقط أبناء عصبيته أو فئات القبيلة لا بل هذا التعبير يحمل من المعنى أوسع بدرجة أنه يشمل جماعات كبرى يمكن القول بأنها نفس الجماعة التي تعيش في ظل السلطان باختلاف إنتماءاتها وعصبياتها.

إن أهمية الجماعة البشرية أي الشعب في ظهور الدولة تبرز خلال بديهية طرحها ابن خلدون في مقدمته وهي حقيقة تقدم الاجتماع الإنساني على وجود الحاكم، فقد كان على الإنسان أن ينتقل إلى المرحلة الاجتماعية (العيش في جماعات) حتى يشعر للحاجة إلى الحاكم ليخترع بذلك الدولة، بقول ابن خلدون: "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم بعضا".[4] يتميز عنصر الشعب عند ابن خلدون على ضرورة الوحدة والتجانس بين أفراده إذا حدث التنافر تفقد الدولة هيبتها وقوتها، لذا وجب صرورة وحدة الجمع السياسي والاجتماعي لكي يتحقق استقرار الدولة يقول ابن خلدون: "فهو يبني الدولة على أساس من الجماعة المتلاحمة والمتماسكة".[5] فهاته العلاقة بين بني البشر تمنح الدولة أكثر قوة وصمود.

ثانيا: يعد عنصر السلطة عند ابن خلدون بالغ الأهمية رغم أنه لم يرد كلمة "سلطة" في مقدمته إلا أنه استبدلها بكلمة السلطان، أو الملك. ميز ابن خلدون بين مصطلح الرئاسة من جهة ومصطلح السلطان والملك من جهة أخرى، بالرغم من أن الهدف نفسه أي لا ينفي أن

[1] ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص188.
[2] هادي العلوي، في السياسة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص177.
[3] ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص235.
[4] ابن خلدون، المقدمة، المرجع نفسه، ص43.
[5] د.عبد الرزاق المكي، الفكر الخليفي عند ابن خلدون، القاهرة، 1970، ص166.

بالإمكان للرئاسة أن ينتهي مقرها إلى الملك.[1] فالرئاسة عرفها ابن خلدون وقال أنها ظاهرة نفسية اجتماعية تسود خلايا بشرية صغيرة مثل القبيلة والطائفة تدفع صاحبها دائما إلى السعي للسلطة والملك، لأن الانسان يملك الطبع في نفسه فإذا بلغ رتبة طلب فوقها، والرئاسة عند ابن خلدون "هي تسود وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه"[2]، أما السلطان أو الملك فإنه يملك القدرة على الإرغام. يقر ابن خلدون بضرورة الاجتماع الإنساني، فالبشر لا يستطيعون العيش بدون جماعة لكن من ناحية أخرى يرى وجود السلطة ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني. والسلطة يجب أن تمارس على أساس قواعد ليس بالقوة فقط يقول ابن خلدون: "الحاجة إلى وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها".[3] وهذا كله من أجل أن لا تكون فوضى وأن يسود المظام بين أفراد الشعب، ويسود الطمئنينة.

ثالثا: يقول ابن خلدون فيما يخص بالعنصر الثالث للدولة ألا وهو "الإقليم" : "أن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشأهم ومنه أولوية ملكهم"[4]، أي أن تحدد مسافات معينة من الأرض لكل أمة من الأمم فموضوع الإقليم يعد من أساسيات الدولة، أما فيما يخص محدودية الإقليم بالنسبة للدولة يقول ابن خلدون: "إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها"[5]. وهذا يرجع إلى قوة العصبية المؤسسة للدولة نفسها من ناحية قوتها نسبة إلى الدول المجاورة.

إن الإمتداد المكاني الذي يرجع إلى محدودية الإقليم يرتبط عند ابن خلدون بإقليم الدولة نفسها، أي أن الإقليم يهيأ للدولة على الصعيد الداخلي وسطها وكيانها وحدود سلطانها على المجموعة البشرية التي تسكنها، أما على الصعيد الخارجي فيسمح للدولة بالبقاء بوجه الغزوات، وهذا ما يتضمن أن الإقليم إذا ما جاوز حدودا معينة تعذر على الدولة الدفاع عنه والاحتفاظ بكامل، جزائه، ومن هنا ينطلق ابن خلدون فيقول: "فإن تكلفت الدولة بعد ذاك زيادة

[1] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967، ص287.
[2] ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص139.
[3] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص190.
[4] المرجع نفسه، ص375.
[5] المرجع نفسه، ص161.

على ما بيدها (من أرض) بقي دون حامية وكان موضعا لانتهاز الفرضة من العدو المجاور ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التعاسر وحرق سياج الهيبة".[1]

- أطوار الدولة عند ابن خلدون:

تنتقل الدولة عند ابن خلدون في حالات وأطوار مختلفة ومتجددة، حيث لها أعمار طبيعية مثل الأشخاص فهي تنتقل خلال عمرها الطويل الذي حدده ابن خلدون من 80 سنة إلى 120 سنة، أي منذ نشأتها وتأسيسها إلى طور المجد والعظمة حتى تصل إلى طور السقوط والهرم والفناء، وهذا كله يرتبط بالعصبية وقوتها في تطور الدولة الخلدونية، أي أن الدولة إذا كانت قوية العصبية اتسع شمولها ونطاقها وامتد حدودها ومنه أصبحت أكثر تشيدا وأقوى عمرانا.[2] ومنه نقول أن آثار الدولة ناجمة عن القوة التي في أصلها، أي لا تتم بكثرة الفعلة في إجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه من مباني، وهياكلها العظيمة، فإذا كانت للدولة فساحة المساحة والجوانب وكثرت فيها الممالك والرعايا كان الفعلة كثيرين جدا وحشروا من أقطار الدولة، فتم العمل على أعظم هياكل، أما إذا ضعفت العصبية، فمن المبين إنكسار سورتها وبذلك تفقد عزتها، ومنه تفقد الدولة سيطرتها وقوتها السياسية ويتكسر العمران ويتوقف بذلك التشييد.

تنتقل الدولة عند ابن خلدون، عبر خمسة أطوار وكل طور يختلف عن الأخر وهي كالتالي:

الطور الأول: طور السعي إلى الملك والظفر به بالغلبة:

يعد هذا الطور كما سماه ابن خلدون طور الطفولة أي بدايات الدولة وهو طور أنشائها من خلال القوة والتغلب القائم على العصبية الأسرية والدينية، أي بحسب أن العصبية ضرورية بالنسبة للإنسان العادي الذي يسعى إلى الملك، فكذلك أيضا هي ضرورية بالنسبة للأنبياء الذين يؤدون رسالاتهم للحق، وأيضا الدور التي تلعبه العصبية في بداية نشوء الدولة جدمهم فالعصبية تضيف لها الطاقة والحيوية، "لأن الدولة العامة في أولها، كما يقرر ذلك ابن

[1] المرجع نفسه، ص161.

[2] ابن خلدون، المقدمة 2، تحقيق عبد الله درويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 1420هـ -2004م، ص666.

خلدون، يصعب على النفوس المنقاد لها إلا بقوة قوية من الغلب"[1] فالعصبية تعد في هذا الطور من النشوء كمحرك للتاريخ.

وكذلك الدين له صلة كبيرة في طور النشأة وذلك بتأليف القلوب وترقيقها وإخضاع الأفراد للحاكم واستقرار الحكم.

حيث عبر ابن خلدون عن هذا الطور وقال: "طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والمبتدء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عند الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بحالها"[2] أي يجب على الدولة أن تكبر ويعلي شأنها بانتزاع الملك من الأيادي السابقة التي كانت قبلها ليرفع شأنها وتصير أكثر قوة من قبل، حيث يقوى نفوذها وتظفر بالحكم.

إن العصبية الحاكمة تتميز في هذا الطور بالتأسيس والبناء، وقيام العلاقات الداخلية على أساس المشاركة وعدم انفراد الحاكم بكل شيء لوحده حيث تكون ديمقراطية القبيلة، كما يجب أن تبنى علاقته مع أهل عصبيته وذلك على أساس استمالة القلوب فهي تقوم على كسب ولاء العصبيات الأخرى المغلوبة وإنحيازها لطرقه.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين:

وهنا في هذا الطور من تأسيس الدولة نجد أن الحاكم استقرت أحواله، حيث كون جيش من المرتزقة المأجورين وذلك لحمايته وخدمته على التغلب على منافسيه والطامعين على كرسي الملك، حيث جاء ذلك في تصبير ابن خلدون في قوله: "طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عند التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معينا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستنكار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبية وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه"[3]. أي أن للملك

[1] ابن خلدون، نفس المصدر السابق، ص632.
[2] ابن خلدون، مقدمة ج1، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، 1431هـ -2001م، ص225.
[3] ابن خلدون، المقدمة ج1، المرجع السابق، ص220.

أو الحاكم قوة تدفعه لاتخاذ رجال من أجل حمايته وحماية الدولة وأن يخلهوا إليه حتى يقر الأم في نصابه.

إذن تعد نزعة الحاكم هنا في هذا الطور حسب ابن خلدون نزعة استبدادية، وذلك حسب رغبته بالإنفراد بالملك والسلطة والمجد وهذا كله أدى به إلى اصطناع جيش محترف من الموالي والأجانب من أجل الإعتماد عليهم تدريجيا والاستغناء بهم عن أهل عصبيته، ومما يؤدي هذا إلى انهيار التماسك القبلي. فبعدما رأينا أن الحاكم كان يعتمد على عصبيته الأصلية في طور النشأة حيث تقوم مبادئ ذلك الطور على نظام المشاركة والعمل الصالح وذلك من أجل تثبيت أركان الدولة صار هنا انقلاب تام للملك حول الأمور الأولى إذ نجد انقلاب وهو تخلي الملك على عصبيته وأصبحت أخلاقه مستبدة.

فالعصبية التي كانت في الأصل لمدافعة الأجانب تحولت الأن، اعتمادا على جيش المرتزقة المدافعين إلى مصارعة عشيرته وأهل عصبيته، ومنه انقسمت العصبية إلى قسمين: عصبة منتصرة وعصبة مهزومة.

والعصبية المنتصرة هم الطامعين في الحكم، ومنه تظهر حاجة الدولة القوية إلى الأموال الكثيرة وذلك من أجل سد نفقات هؤلاء المؤجورين المدافعين عنه.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك:

وفي هذا الطور نجد أن الحاكم بعدما استقرت كل أموره وتشبث مملكته، وبعدما تشبعه روحه بالحكم، يبدأ في مجال أوسع من ذلك بازدياد صرفه على مظاهر الرخاء والترف، والتمدن من خلال رقي العلوم وتقدم الصناعات مما يؤدي هذا كله إلى ازدهار الحكم.

كما قال في هذا ابن خلدون": "طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنوع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسقه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمطار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل وبث

المعروف في أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، بالإعتراض"[1]. فحضارة التعمير والاستهلاك تقوم على استفراغ الوسع في الجباية، والاكثار من الضرائب التي يلجا إليها من أجل تحقيق مصلحة العصبة ككل.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة:

يرى ابن خلدون أن هذا الطور الذي يتصف بقنوع الملك، ومسالمة الأعداء والخصوم، وهم طور يصفه بالتأخر والإنحدار حيث يغلب على الحاكم صفة التقليد لما فعله السابقون دون تجديد أو تغيير للأمور فيقع في نفس خطئهم، وفي هذا قال ابن خلدون "يكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه سلما لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلدا للماضين من سلفه فيتبع أثارهم جذرا النعل، بالنعل ويقتضي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما من مجده"[2]. فإن القوة في هذا الطور عند ابن خلدون تفقد مبرر وجودها، بل تصبح عبئا على صاحب الدولة كما تشيع ظاهرة التقليد والمحاكمة وينعدم بذلك الإبتكار والإبداع والتجديد.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير:

وفي هذا الطور يرى ابن خلدون أن الملك أو الحاكم يتصف بصفاة الاسراف والتبذير والإتلاف وانعدام دور العصبية (القوة) واصطناع إخوان السوء حوله وتقليدهم أرقى المناصب مما يجلب عليه الضعف من كبار الأولياء في قومه ومنه يتخاذلون عن نصرته، وأيضا يتصف بابتعاد البعض من جنده. كما جاء في قول ابن خلدون: "متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسة واصطناع أخدان (إخوان) السوء وحضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفدا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يستغنوا عليه ويتخاذلوا على نصرته مضيعا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده. فيكون مخربا لما

[1] ابن خلدون، المقدمة ج1، المرجع نفسه، ص220.
[2] ابن خلدون، المقدمة ج1، المصدر السابق، ص220- 221.

كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون".[1] أي في هذا الطور تتدهور الأمور ويستولي عليها المرض الذي لا تكاد تخلص منه ولا تبرأ منه إلى أن تخلص عليها بالإنقراض.

وهذا هو شأن كل دولة، يجعل منها الإسراف والدعة بظهور عوارض الهرم فيها، واستشهد بذلك قوله ابن خلدون في تأثره حول موضوع الترف وسقوط الدولة بمعطيات من القرآن والسنة، في قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مدرفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا، وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا".[2] فالضعف والهرم ناتجان عن شيوع الترف في الدولة وهذا ما يجعل بسقوطها وهذا ما أشاره ابن خلدون في مقدمته.

[1] ابن خلدون، المقدمة ج2، حققه عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 1420هـ -2004م، ص665.

[2] سورة الإسراء، الأية 17-18.

المبحث الرابع:
الملك.

1. مفهومه.
2. أنواعه.
3. قواعد قيامه.

1. التعريف اللغوي للملك:

المُلْكُ هو ما يُمْلَكُ ويُتَصَرَفُ فيه، أرض في ملكه: مَمْلُوكَة له، يَمْلِكُها، يتصرف فيها، عقار في ملكه.

ويقال له مُلْكٌ: له سلطان، وله عظمة.

ويقال مَلَكَ جمع أملاك، وصاحب المُلك يسمى مَالِك، يَمْلِكُ مُلْكًا، فهو مالك.

ومَلَكَ الشيء أي استولى عليه وكان في قدرته أن يتصرف فيه بما يريد.

ومَلَكَ على القوم: استولى عليهم.

2. التعريف الاصطلاحي للملك عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن الملك مرتبط بمنظومة من المفاهيم الاجتماعية، كالوازع والحاكم، والرئاسة، والسلطان والمنصب، والخلافة، ويعتبره أيضا فن التغلب والحكم بالقهر.[1] فالملك عنده يعتبر منصب طبيعي للإنسان، حيث تكلم ابن خلدون في قسم الدولة أن البشر لا يستطيعون العيش إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم، وفي مجمعهم دعت الضرورة الإقتضاء بحاجاتهم ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته ويأخذها من صاحبه لماضي الطبيعة الحيوانية من ظلم وعدوان[2] ومما فيها أيضا أن القوي يأكل الضعيف وفي هذا ينشب خلاف بينهم ينتهي بالمقاتلة وبدورها تذهب النفوس وتذهب النفوس وتسفك الدماء وكذا ما أدى إلى وجوب القيام بشيء يمنع هذا القتال بين بني البشر مما أخصه الله تعالى للمحافظة فاستحال بقائهم على هذا الحال من الفوضى دون أن يكون حاكم عليهم يزع بعضهم بعضا وهو الملك الذي يكون فوقهم. ولا يتم إلا بالعصبية فالملك منصب شريف عند ابن خلدون[3]، فهو يبني قواعد تنظم الرعية وبه يعم الهدوء والاستقرار بين البشر.

[1] ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص609.
[2] ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص234.
[3] ابن خلدون، المقدمة 1، المرجع السابق، ص235.

وكثيرا ما يربط ابن خلدون مصطلح الملك بالسياسة، يقول: "أن السياسة والملك في كفالة الخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم"[1]. ذلك بأن الملك يعتبر غاية طبيعية للعصبية، ويقول أيضا في هذا الصدد أن: "الإمكان للرئاسة أن تنتهي إلى الملك"[2] فالرئاسة تعد ظاهرة نفسية تسود الخلايا البشرية تدفع صاحبها غالبا لتطلع نحو السلطة والملك لأن الملك هو أمر زائد من الرئاسة، والانسان إذا بلغ ما طلب ما فوقها لأن هذا الشيء مفطور فيه، فالملك هو التغلب والحكم بالقهر.[3]

فهذه كي حكم الطبيعة البشرية فهي ضرورة اجتماعية، ترفضها استحالة بقاء البشر في فوضى بدون وازع ويجب على الناس أن يرضون به تجنبا للتنازع والمقاتلة. فمعنى الملك بالنسبة لابن خلدون ينطبق تماما على ما نفهمه اليوم من "الحكم" و"السلطة"، فإذا كان الحاكم مستقل بذاته ليس مجبرا بالطاعة لأحد كان ملكه تام وإذا كان خاضعا بشكل من الأشكال حاكم فوقه فهذا ملك ناقص فالملك التام هو حكم الخليفة مثلا[4]، فيجب على الحاكم أن لا يخضع لأي أحد من الرعية لكي لا يفقد سلطته.

3. أنواع الملك عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن الملك ضرورية في المجتمع لما فيه من إيجابيات على الإنسان ومن خلال قدرته على تسيير الحياة الاجتماعية حيث يفرق ابن خلدون بين نوعين من الملك وهما كالتالي:

أ. **الملك التام:** يعرفه ابن خلدون على أنه التغلب والحكم بالقهر، ويقصد بالتام، هو أن يكون الملك أو الحاكم يستعد رعيته ويحيي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يديه يد قاهرة له وهذا كما سماه ابن خلدون "الملك الأعظم" وهذا النوع من الملك لا يكون إلا في القبائل والعشائر والمماليك والحروب[5]. وهذا النوع من الملك، يعتبر عند ابن

1

2 ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967، ص287.

3 ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص139.

4 محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبة والدولة معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان، ط5، 1992، ط6، 1994، ص197.

5 حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، 1991م، ص221.

خلدون سيطرة الملك الكاملة على رعيته والتحكم فيه من كل الجوانب. قال ابن خلدون: "إذا كان الحاكم مستقلا بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكا تاما"[1] وعليه يجب على الرعية احترام الملك والاخضاع لسلطة، ويجب على الملك أن يرفع نفسه دائما ولا يدين الطاعة لأحد لكي يكبر شانه بين رعيته ولكي يتم ملكه.

ب. الملك الناقص:

يرى ابن خلدون أن هذا النوع من الملك يكمن في تعامل الملك مع رعاياه، وتلك العلاقة التي تتمحور بينهما في سلطة الملك حيث تكون متشتتة وذلك بسبب ضعف الحاكم في إدارة شؤون الناس هذا ما يخلف تدهور في سلطة، وهذا ما قاله ابن خلدون على هذا النوع من الملك: "قصرت عصبية عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث، فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته"[2]. يريد ابن خلدون أن يبين أن الملك الناقص نتيجة لضعف الملك في حماية رعيته، وللملك الناقص نوعان عند ابن خلدون ملك طبيعي ويكون "حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة"[3]. أي أن هذا النوع من الملك قائم على الشهوة، ورغبات النفس الأمارة بالسوء، ومنه الملك يرى من خلاله مصلحة نفسه فحسب لا مصلحة رعيته. أما النوع الثاني فهو ملك سياسي هو حمل الكافة على مقتضي النظر العقلي في جلب مصالح المديونين ودفع المضار.

4. قواعد قيام الملك عند ابن خلدون:

حدد ابن خلدون بعض القواعد التي يقوم عليها الملك وهي كالتالي:

- تعد قاعدة التنافس في الخلال الحميدة عند ابن خلدون من القواعد والقوانين التي ينبني عليها الملك. لما كان طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما ذكرناه سابقا، وكان الانسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته لأن الشر مصدره قوى الحيوانية،

[1] محمدعابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم النظرية الخلدونية، مصدر سابق، ص197.
[2] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، ط1، الجزائر، 2010م، ص66.
[3] ناجية الوريمي بوعلجية، حفريات في الخلدوني، (الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)، ط1، دار بترا، سوريا، 2008، ص185.

وأما من حيث هو انسان فهو ينسب إلى الخير، وفيما يخص موضوع السياسة والملك فهما ينسبان إليه من حيث هو إنسان ومنه خلال الخير التي فيه هي التي تتناسب السياسة والملك، إذن الخير مناسب للسياسة[1] فالإنسان عند ابن خلدون خير بطبعه، وصفات الخير الذي يملك في طبعه تتناسب مع السياسة والملك.

- العدل الذي اعتبره ابن خلدون من قوانين قيام الملك، فالعدل إذا كان بين الناس بلغت الدولة إلى قمة رفعتها، والمحدد في ذلك هو الوضع الاقتصادي لأجل هذا انكب على دراسة مسألة الجباية،[2] ويدورها إذا سارت على نحو عادل قوية شوكة الدولة وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "اعلم أن السلطان لا ينمي ماله ويدر موجودة إلا بالجباية إدرارها إنما يكون بالعدل، في أكل الأموال تنميتها فتعظم منها جباية السلطان".[3] أي قوة الدولة إنما ترجع إلى شعبها، ويجب على الدولة أن تطبق نظام العدل فيها لكي تقوى شوكتها (قوتها) أما إذا سارت الأمور وتنشرح صدورهم لأخذ في تثمير الأموال حينئذ أخذت الدولة طريق الضياع والتلاشي.

- يعتبر التضامن من قوانين قيام الملك فهو ينطلق عند ابن خلدون من فكرة التضامن وأهمية الترابط بين الجماعة البشرية والذي يعتبر الحاكم أو الملك ضامنا فيها، ويؤكد ابن خلدون على ضرورة التلاحم بين الحاكم وشعبه لأن في التعاون على شيء يقوى ويصعب نزعه ذلك هو الحال بالنسبة للرئيس ورعيته يجب أن يتضامنوا فالحاكم مهما بلغ من الدرجات العلى فهو يبقى إنسان ذات شخصية غير قادرة على حمل كل أعباء الدولة لوحده.[4]يقول ابن خلدون: "أعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أحدا ثقيلا فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان يتعين بهم في ضرورة معاشه فما ظنك بسياسة نوعه وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم وإلى صف عدوان بعضهم عن بعض في أنفسهم وفي أموالهم وباصلاح سابلتهم وإلى حملهم على مصالحهم وحفظ النقود التي يتعاملون لها من الغش وانفراده بالمجد".[5] أي أن الملك مهما بلغ من القوة لا يستطيع فعل شيء من دون شعبه.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام اشدادي، مصدر سابق، ص223.
[2] الجباية: أو الضريبة هي مبلغ نقدي تتقاضاه الدولة من الأشخاص بهدف تمويل نفقات الدولة.
[3] فريد العليبي، ابن خلدون والتفكير في السياسة، القيروان، تونس، ص4.
[4] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص87.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق كاترمير، ج2، عن طبعة باريس، لبنان، بيروت، 1858، ص1.

- يحتل الدين من القواعد الأساسية التي يقوم عليها الملك عند ابن خلدون فله أثر كبير وفعال في ترويض النفسية العربية المتحررة فإنه أصبح وازع ذاتي ومحرك نحو البناء الحضاري عند العرب، فقد كانوا مشتتين لا يملكون الرغبة في الرئاسة والزعامة. ويترك الدين طباعا في الناس تحفزهم أن يلتزمون بأوامر الرئيس. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "فإن كان الدين بالنبوة والولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلطة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس".[1] فالدين عند ابن خلدون يعتبر عامل مؤثر في توطيد علاقات الدولة.
- عرف ابن خلدون الجند فقال عنه: "فالمفهوم الذي يعرفه ابن خلدون يمكن تحديده بأن الجند ينسب إلى أصحاب المسؤولية الذين تكلفاتهم حماية الدولة والدفاع عن وجودها، فقد يتكفل بهذه المهمة أفراد عصبية الدولة والجنود، وحاشية السلطة وأتباعها والموالي والمصطنعين أو المرتزقة وإن كان فإن المهمة التي يتقرر التكفل بها رسميا هم أفراد الجيش أو الجنود الموحد إليهم حماية الدولة"[2] فالجند عند ابن خلدون يعد من القواعد الأساسية في قيام الملك وهو من العناصر المادية التي تقوم بها الدولة، أي بدون جيش لا تكون دولة والعكس صحيح، فهو السلاح الذي يحمي الدولة من الأخطار الخارجية.
- تعد الخارجية العصبية عند ابن خلدون الأساس في بناء المجتمع، ويعدها من قيام الملك ولا بد من تواجدها في الدولة فهي تشكل لب الدولة وفي هذا يقول ابن خلدون: "واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما بالعصبية، وإنه لابد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبة صاحب الدولة الخاصة من عشير وقبيل"[3] فالعصبية كما ذكرناه سابقا قائمة على صلة الدم وهي أساس الدولة ونشأتها.

[1] سالمة محمود عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص168.
[2] علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2003، ص288.
[3] ابن خلدون، مقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، ج1، ط7، دار النهضة، مصر، 2014م، ص709.

- وأخيرا المال فهو يقوي الدولة من الجانب الاقتصادي، فالمال من عوامل قيام الملك عند ابن خلدون، لأن الدولة إذا كانت تتوفر على موارد باهضة وميزانية مستقرة يمكنها أن تلعب دورا في الحياة السياسية وهذا مما توفره من مباني وتشييد ومشاريع، فيعلى شأنها من الناحية السياسية. وبالتالي فالمال هو قوام الدولة الذي يعمل على تمشية ميزانيتها.
- فهاته القوائم كلها تساعد على بناء قواعد الملك وتقوية الدولة من الناحية السياسية فكل عنصر مهم يكمل الآخر.

الفصل الثالث:

امتدادات الفكر السياسي عند ابن خلدون

المبحث الأول:
امتداده في الفكر التاريخي.

1. المنهج الخلدوني في تدوين التاريخ.
2. ابن خلدون وأثره في علماء العرب والغرب.

أولا: منهجية ابن خلدون في التاريخ:

انتقد ابن خلدون علم التاريخ العربي الإسلامي وفند أصوله، كما إنتقد ابن خلدون علم التاريخ العربي الإسلامي وفند أصوله، كما انتقد منهجه الأصلي، الذي قام عليه أي الاسناد ونقد كل المؤرخين دون استثناء، أي حتى الكبار منهم، مع إقراره لهم بالفضل في إيصال علم التاريخ إلى المكانة التي يشيد بها نفسه، لأنهم اخبروا عن ظاهرة التاريخ ولم يخبروا عن حقيقته في الكذب والأخطاء، وإذا كان هؤلاء لم يدركوا عنه الأخبار، فلان ذلك يقتضي معرفة علم لم يكن قد اكتشف قبل ذلك، ويؤكد ابن خلدون أنه مكتشفه وهو "علم العمران" الشهير الذي يشكل مدخلا منهجيا لمعرفة التاريخ على حقيقته ولتصحيح الروايات التاريخية بمقارنتها بقوانينه، وبما أن علم العمران له طبيعته الخاصة فيمكن أن يشكل موضوع علم مستقل، وبالتالي يمكن دراسته كعلم مستقل أو "كمعيار للتاريخ" ومنهج لتحقيق رواياته التاريخية.[1] وإن هذا التفسير للتاريخ، الذي يصطلح علم العمران به يهدف إلى بيان كيف الدولة من أبوابها لنقف على أحوال ما قبلنا من الأيام وما بعدنا ونصرف كل واقع منتظر.

إن مهمة علم العمران[2] إذن لا تنحصر في بيان ما حدث في الماضي بل هو يعرفنا بما قبلنا وما بعدنا بما هو واقع، وما هو منتظر، ومعنى هذا "أن علم العمران يهدف من خلال تفسيره للتاريخ إلى الكشف عن السيرورة التي تتحسر في الدولة باعتبارها صورة العمران والشكل الحافظ لوجوده"[3] وهذا ما يعني فهم السيرورة التاريخية[4] الأمر الذي لابد منه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداث جزئية تحدثنا عنها الأخبار، لهذا كتاب العبر (المقدم والتاريخ) ينظر ابن خلدون، للحكمة صونا وللتاريخ جربا[5]، فهو يضم بذلك الحكمة أو الفلسفة في المقدمة، والتاريخ فيما يليها.

---

[1] علي أوميل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص203.

[2] كثيرة هي الكتب التي تناولت العمران الخلدوني منها على سبيل المثال: ساطح الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، على عبد الوافي: ابن خلدون، محمد عبد الله عنان: حياة ابن خلدون وترتثه القاري، مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني.

[3] د. حسين عاصي: ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1311هـ -1991م، ص113.

[4] السيرورة التاريخية: هي تعاقب الأحداث والتكرار الدوري الارتدادي الذي يعيد انتاج نفسه وتحتوي نوعا من التراكم والتجاوز.

[5] حسين عاصي: ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص114.

ولهذا أراء ابن خلدون أن يجعل من علم العمران مقياسا يضبط به الكتابة التاريخية، ولكن هذا العلم كما عرضه هو ليس عبارة عن قواعد منهجية بل تفسيرا لحوادث تاريخية معينة، وعلم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ لا العكس كما أراد منه ابن خلدون، يجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته بطبابع العمران فالأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير يقترح لمرحلة من مراحل التاريخ[1] وهذا ما نجده عند ابن خلدون رائدا في مفهومه الجديد للتاريخ، إذ جعله لا ينحصر فقط على إخبار عما حدث من الحروب والفتوحات وأخبار الملوك والدول، بل علما وضعيا يشمل كل ما يحدث من تحول في الحياة الاجتماعية من أمور اقتصادية واجتماعية وعلمية، ليصبح بذلك تاريخ المجتمعات والحضارات في نشوئها وارتقائها وانهيارها.

فمفهومه للتاريخ جد قريب من المفهوم المعاصر الذي لا يعتبره مجرد أحداث هي وليدة الصدفة أو من قوى مجهولة أو أنها من فصل أشخاص يبرزون على سطح الأحداث، بل هي تجري وفق قوانين يمكن اكتشافها وادراكها وهي عند ابن خلدون أربعة:

أ. قانون السببية:

أي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، فما من حادث لألا وله سبب، وليس من حادث إلا ويكون سببا لحادث يليه وارتباط الأحداث بعضها ببعض ارتباط حتمي وطبيعي.

ب. قانون التشابه:

اي قياس الماضي على الحاضر، فالظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة.

ج. قانون التطور:

أي أن الأمور تتطور بتبدل الأزمان والأحوال، وأن قانون التشابه ليس مطلقا.

[1] نفس المرجع، ص120.

د. قانون المطابقة:

وهو يوجب على المؤرخ النظر في الوقائع والأخبار على ضوء العقل والطبع السليم، فما كان منها معقولا أدخلناه في دائرة الإمكان، وما كان منه غير معقول أدخلناه دائرة الاستحالة وقلنا ببطلانه.[1]وعليه فإن ابن خلدون أراد أن يحكم العقل لا في التفسير والتعليل، بل في قبول الأخبار أو رفضها، وهكذا تصبح المطابقة لوقائع العمران، كمنهج للتاريخ وليست بأسلم من التعديل والترجيح، وستظل المشكلة قائمة مادام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة أو المرورية دون الاستعانة بالوثائق والأثار وغير ذلك من المصادر المادية.

ونرى بأن ابن خلدون هنا قد طبق قانون المطابقة مما دفعه إلى البحث عن القوانين الاجتماعية التي وقعت الأحداث بموجبها في المجتمعات أي أن يجمع بين علمي الاجتماع والتاريخ لكي يجعل من هذه القوانين بعد البرهنة عليها مقياس يهتدي له المؤرخون وصولا إلى طريق الصواب والصدق فيما ينقلونه من أخبار وروايات تاريخية.[2] وعليه فإن ابن خلدون يرى من خلال هذا أن المجتمعات ليست متماثلة بصفة مطلقة بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، فمن الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون عدم إدراكهم لهذه الفوارق.

ولغرض استكمال صورة منهجية لابن خلدون في التدوين التاريخي، لابد لنا من الوقوف عند فلسفة العمران عنده، التي سعى من خلالها وضع أسسها من خلال دراسة الأخبار والروايات التاريخية، بمختلف أبعادها الحضارية، الاجتماعية، الإقتصادية والسياسية من أجل استخدامها كمعيار لتمحيص الأخبار التاريخية وقد أطلق على هذه الفلسفة اسم علم العمران البشري.

ومن خلال هذا نرى بأن ابن خلدون قد كرس جهده وأعمل فكره، لوضع منهجيته الجديدة في التدوين التاريخي، فبدأ بوضع الأصول النقدية والنظريات الاجتماعية والفلسفية

[1] د. حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، ص95.
[2] الطالبي: منهجية ابن خلدون، ص26-27.

والتاريخية لقبول الروايات ونقل الأخبار التاريخية، وفق أصول علمية تستند إلى التجربة والمشاهدة، ورفض نمط التفكير والتدوين التاريخي السائدين في عصره[1] فمن خلال القواعد التي ذكرناها سابقا للبحث عن الحقيقة التاريخية من قبل مؤرخي الرعيل الأول "المسعودي" و"البيروني"[2] وغيرهما نجد بأنها قد مهدت الطريق أمام إبداع ابن خلدون في صياغة وتطور منهجيته في دراسة الوقائع التاريخية مستفيدا بذلك من المنهج النقدي المعروف بـ"بعلم الجرح والتعديل أو علم الرجال"[3] في خدمة التدوين التاريخي مع تأكيده على أهمية الرواة والعناية بعملية نقل الأخبار، ولتفادي أي انتقادات قد توجه إلى عملية التدوين بمعنى الأخبار المنقولة ومدى صدقيتها، اتجه ابن خلدون نحو إعتماده على بعض التعديلات على هذا المنهج وذلك عن طريق الجمع بينه وبين منهج "الدراية" القائم على أساس الرجوع إلى المصادر الأولية للمعلومات عن طريق المشاهدة ما أمكن ذلك، كما نجد بأنه استخدم الوثائق والمستندات وهذا منهج المحدثين أيضا إضافة إلى إعمال العقل في نقد الأخبار وتفسيرها في ضوء العوامل المؤثرة فيها، الطبيعة والاجتماعية.

من ساعد ابن خلدون في بلورة منهجيته هذه هي الخبرات العلمية والثقافية المتراكمة لديه، والتجارب العلمية التي خاضها في الحياة السياسية، والمشاركة الفعلية في الحكم والإدارة[4] وعليه فنجد بأن ابن خلدون قد سلك من الناحية التنظيمية، منهجا جديدا يختلف عن منهج سلفه من المؤرخين، لاسيما وأن المنهج الغالب لدى المؤرخين السابقين له كان نظام الحوليات أو الوقائع التاريخية المرتبة وفق السنين، تذكر فيه الحوادث التاريخية رغم تباعد مواضيعها وعدم ارتباطها ببعضها إلا في كونها وقعت في سنة معينة.

---

[1] محمد علي الأحمد: "نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ" بحث غير منشور من أعمال الندوة العلمية في الأردن (9-10 أيار 2007م)، ص12.

[2] من أبرز المؤرخين الذين رسموا معالم مدرسة التاريخ بالدراية كل من المسعودي (ت346هـ والمطهر بن طاهر المقدسي (ت390هـ) ومسكويه (ت421هـ) ومحمد بن أحمد البيروني (ت 440هـ) عبد الرحمان ابن خلدون (732هـ - 808هـ) الذين تعد مساهمته ذروة ما حققته هذه المدرسة من تطور على المستوى المنهجي والفلسفي التاريخي، الملامح، اشكالية البحث، ص5.

[3] علم الرجال: علم يبحث عن جرح الرواة وتعديلهم بألفاظ مخصوصة وعن مراتب تلك الألفاظ أو علم الرجال الحديث ويسمى أيضا علم الجرح والتعديل أو الجرح أو العدالة وهو أحد فروع علم الحديث يبحث فيه عن أحوال رواة الحديث من حيث اتصافهم بشرائط رواياتهم أو عدمه وهو يبحث أيضا في معرفة أحوال الرواة من حيث القبول والرد.

[4] سالم الحمداني: "المنهج العلمي بين الجاحظ وابن خلدون"، مجلة أداب الرافدين، كلية الأداب، جامعة الموصل، العدد 7، تشرين الأول، 1976م، ص307.

وبعدما رصد ابن خلدون هذا المنهج، استطاع أن يتخطاه إلى طريقة أكثر ترتيبا وتنظيما، فمؤلفه "العبر" مقسم على كتب، وكل كتاب على فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة، مع مراعاة نقاط التواصل والتداخل بين مختلف الدول والأحداث التاريخية[1] فمن خلال هذا نجد بأنه قد إمتاز على أسلافه ممن سلكوا هذا المنهج ببراعة التنظيم والربط، كما إمتاز بالوضوح والدقة في تبويب الموضوعات.

وبهذا لم يكن تاريخه حوليا تتشتت فيه الحوادث والسنين مع إعتماد النقد والتمحيص وأسلوب الرفض والقبول للنصوص والوقائع التاريخية حسب منهجيته الخاصة[2] وبذلك نجده قد قربنا كثيرا من منهج البحث الحديث في التاريخ.

ثانيا: أثر ابن خلدون في الفكر العربي والغربي:

لقد حظي ابن خلدون بكثير من الاهتمام والدراسة والتحليل سواء تعلق الأمر بالغرب أو في الشرق وهذا راجع إلى عاملين هما:

أ- اهتمام الغرب بتفكيره ومؤلفاته ومنهجه، وذلك لما وجدوا في ذلك أفكار تخدم علم الاجتماع والتاريخ وحتى الاقتصاد فيقول محمد عبد الله عنان عن مكانة ابن خلدون عند الغرب: "...ومن ثم فإننا نرى النقد الغربي بعد أن اكتشفه ودرسه، يرتفع بتراثه إلى أسمى مكانة، وينظمه في سلك الفلاسفة ومؤرخي الحضارة وعلماء الاجتماع والاقتصاد السياسي، بل يعترف له بفضل السبق في هذه الميادين"[3] ومعنى هذا اكتشف ودرس ابن خلدون بل وحتى نسب له تأسيس هذه الميادين.

---

[1] وافي: "تقديمه لمقدمة ابن خلدون"، الجزء الأول، ص150.

[2] عبد الحليم عويس: "ابن خلدون وتطور الفكر الاسلامي"، بحث غير منشور، من أعمال ندوة الأردن العلمية (9-10) أيار 2007م، ص15.

[3] أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، منشورات دار المكتبة الحياة، ط2، 1971، بيروت، لبنان، ص24.

ب- موقف ابن خلدون من العرب فيرى البعض أنه "أسيء فهمه وتأويله إلى حد بعيدا"[1] فبين معارض ومؤيد لرأيه توالت الدراسات لمحاولة تحليل كلمة "عرب" التي استعملها، وبقي استعمالها مبهما، غير أفهم يعيبون عليه أشياء أخرى، أغلبهم ما جاء به في "المقدمة".

وفيما يلي سنعرض أراء بعض المفكرين والباحثين حول ابن خلدون سواء من طرف العرب أو الغرب لنحرض بهذا بعضا من الأراء التي أبداها القدماء والمحدثين حول هذا المفكر.

أ. إشارات القدماء:

- **ابن الخطيب[2]:** عاصر ابن خلدون، وكثيرا ما ذكره باهتمام وتفضيل وذكر عبد الغني مغربي أنه "كانت تربطهما علاقة صداقة"[3] ويؤكد ابن خلدون ذلك في مؤلفه "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، حيث يضيف كلمة "صاحبنا"[4] عندما يتحدث عن ابن الحطيب.

- **المقريزي[5]:** أدرك قيمة المقدمة، وأعلن أنها لم يضع مثلها [6] وكان أحد تلاميذه ابن خلدون، وقد تعرض بالتفصيل لسيرة حياة معلمه وكتب عن المقدمة باعجاب شديد. لكن تجدر الإشارة هنا أن المقريزي سيحذ وحذو بعض المعارضين لابن خلدون.

---

[1] أبو القاسم محمد كرو: العرب وابن خلدون، نفس المرجع، ص27.

[2] **ابن الخطيب:** (713هـ -1313-776هـ1374م) لسان الدين بن الخطيب ذو الوزارتين (جمعه بين الوزارة والكتابة وذو العمرين لاشتغاله بتدبير الحكم في نهاره والتصنيف في ليله، آخر الأدباء والمؤرخين الأندلسيين، شاعر وكاتب وفقيه مالكي وفيلسوف وطبيب وسياسي قضى معظم حياته في غرناطة آخر دول الإسلام في الأندلس. نقشت أشعاره على حوائط قصر الحمراء بغرناطة كما أنه عاصر ابن خلدون كثيرا كما ذكره باهتمام وتفضيل.

[3] Megherbi Abdelghani, la pensée sociologique d'ibn khaldoune, Sned 2ème édition, 1977, Alger, P13, la traduction de : « ibn khaldoune se lie d'amitié avec ibn khatib ».

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951، القاهرة، ص45.

[5] **المقريزي**: ولد 766هـ -1366م/ توفي 845هـ-1441م: هو تلميذ ابن خلدون عاصر فترة من أهم وأحظر وأصعب القدرات التي عرفها التاريخ الدول الإسلامية، حيث كان بمصر في عهد المماليك، إذ عاصر المماليك البحرية أولا ثم المماليك والجراكسة، ورغم نشأته في القاهرة إلا أن الظروف السياسية أنذاك كان لها دور في تحديد توجهاته وتحليلاته، وخاصة بيان آرائه في الأوضاع الاقتصادية.

[6] محمد درويش، سهيل عثمان، من مقدمة ابن خلدون، ص36.

- **سلفستردي ساسي[1]:** أشار سنة 1818 إلى أن المقدمة بصفة خاصة تستحق تقديرا فخريا من بين أعمال المؤرخين العرب"[2] وقد اهتم بمعظم أعمال ابن خلدون وترجمها إلى الفرنسية.

- **شولتز[3]:** دعا إلى تحويل مجرى الأبحاث من الاهتمام بالمعلقات والغزل إلى الأعمال التاريخية والفلسفية، وأشار في أحد مقالاته إلى ضرورة إصدار نشرة سريعة وترجمة "للمقدمة" لمؤلف يمكن أن يدعى يحق مونتسكيو (الشرق)[4] التي اعتبرها بحثا فلسفيا وكذلك وجدت كتابة شولتز صدى عميقا بين المستشرقين وحملتهم على نقل وترجمة لبعض من فصول المقدمة.

- **ارنولد توينير[5]:** كما يرى بأن ابن خلدون في نشاطه الفكري لم يتأثر بأي من سابقيه، ولم يجد من يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده، ومع ذلك فإنه في "المقدمة" و"كتاب العبر" قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في محالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي بشري في أي زمان وفي أي مكان وبهذا يكون توينبي قد نسب تأسيس فلسفة التاريخ إلى ابن خلدون.

ب- المحدثين:

- **شميدث:** يعتقد أن أثار "ابن خلدون" كانت معلومة في اسبانيا خلال القرن 15 عشر فابن خلدون نفسه زار الأندلس مرتين، إلا أنه يبدوا ما تعرضت له المخطوطات العربية من عمليات الإحراق كانت وارد عدم انتقال أثاره إلى أوروبا منذ ذلك الوقت، ولابد من الإشارة

---

[1] **أنطوان ايزاك سلفستردي ساسي** (1172-1253م)(1758-1838م): هو مستشرق فرنسي لقبه البدوي (شيخ المستشرفين الفرنسيين عمل في معهد اللغات والحضارات الشرقية بباريس ويعتبر أستاذا لأساتذة في اللغات الشرقية لاسيما اللغة العربية درس اليونانية واللاتينية ثم العربية والعبرية كما اتقن عدة لغات أوروبية.

[2] www.BIOGRAPHIESUNIVERSELLES.com

[3] **جان جاك شولتنز:** (1128-1192م)(1716-1778م): هو مستشرق هلندي وابن ألبروتوس شولتنز سافر إلى أوكسفورد لاطلاع على المخطوطات العربية في مكتبة بودلي، نشر وترجم إلى اللاتينية نوابغ الكلام وسيرة صلاح الدين لابن شداد.

[4] Aranobol Toynbee, the study of history, london, oxford un press, p372.

[5] **أرنولد جوزف توينبي** (1889-1975): مؤرخ مفكر بريطاني أهم أعماله موسوعة دراسة للتاريخ وهو من أشهر المؤرخين في القرن العشرين.

إلى أول ذكر لاسم ابن خلدون في البلاد الأوروبية وهذا جرى بواسطة كتابين: الأول الكتاب المشهور "عجائب المقدور في إخبار تيمور" والثاني "كتاب" كشف الظنون"[1] وهما الكتابان اللذان نقلا اسم ابن خلدون إلى الغرب الأول الذي طبع نصه العربي عام 1636 على يد المستشرف الهندي "جاكوب كوليوس" والثاني الذي ترجم إلى اللاتينية والفرنسية.

- **روزنتال[2]:** قال بشرح تطور كلمة "عرب" ومعانيها في مقدمة ابن خلدون[3] محاولة منه أن يزيل سوء الفهم الحاصل خاصة في وسط العالم العربي حول استعمال أو معاني هذه الكلمة في مقدمته.

- **داي الدين فخري:** قام بتأسيس "المدرسة الخلدونية"[4] école khaldonienne والتي تم الإعلان عنها في المؤتمر الثاني والعشرون للمستشرقين والمنعقدة بتركيا سنة 1951.

- **جورج سارتون:** يقول عن ابن خلدون أنه "لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكيافيلي، وبودان، وفيكو، وكونت وكرونو..."[5] بمعنى أنه أول مبدع وممثل في تاريخ الحضارة والثقافة كما نجد بأن مغربي عبد الغني قد تأثر بدوره بالغار الخلدوني حيث قال "لن يتوقف هذا العبقري أبدا، عظيم الفكر المغاربي العربي العالمي، عن ابهار العلماء كما الجاهلين بأصول العلم في الوقت الحالي أو في المستقبل.

---

[1] تاريخ المن بالإمامة: تأليف ابن ماجد الصلاة، تحقيق التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ثالثة 1987، ص32، تعليق1.

[2] **فرانز روزنتال** (1914-2003): ولد برلين بألمانيا، والتحق بجامعة برلين ودرس الحضارات واللغات الشرقية بها سنة 1932 حصل على درجة الدكتور عام 1935 من نفس الجامعة وقد لوم عام 1940 ليعمل أستاذا للغات السامية في كلية الاتحاد العبري في سنساتي بولاية أو هايو. درس اللغة العربية بنسلفانيا، وشغل منذ عام 1956 منصب أستاذ كرسي لويس م. رابينو بتزل اللغات السامية في جامعة بل، قام بترجمة وتحقيق مقدمة ابن خلدون وله عدة مؤلفات في دراسة الحضارة الإسلامية منها: مقدمة ابن خلدون، تاريخ الطبري، مفهوم الحرية في الإسلام مفهوم المعرفة في الإسلام .

[3] أبو القاسم محمد كرو: العرب وابن خلدون، ص41.

[4] Meghoubi Abdelghani, la penséesociologique d'ibn khaldoun, p49.

[5] أمينة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن بني أرنولد توينبي، المؤسسة الرطنية للكتاب 1989، الجزائر، ص36.

- **محمد عايد الجابري[1]:** درس الفكر الخلدوني وهو يرى أن ابن خلدون هو من دفعه إلى دراسة "التراث" دراسة تختلف عن سابقاتها، فيقول "أن التأويلات المعاصرة والمتعددة لابن خلدون تخفيه عنا، لذلك قررت أن أنسى كلما يكتب عنه، ولا أتخذ مرجعا غير النصوص الأصلية، وهكذا قررت أن أكتب وكأنما أحدا لم يكتب عنه قبلي"[2]لأنه استبعد أن يكون ابن خلدون قد كتب المقدمة في ظرف خمسة أشهر لأنه يرى أن مؤلفا بهذا الكمال والشمولية لا يمكن أن يؤلف في ظرف قياسي هكذا.

- **مالك بن نبي[3]:** يقول فهي جدعان: "لقد كان مالك بن نبي أبرز مفكر عربي عني الفكر الحضاري بعد ابن خلدون، إلا أنه ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر"[4] فلقد كانت بداية مالك بن نبي مع ابن خلدون مبكرة جدا وكانت بمثابة منحرج جديد ونقطة تحول هامة في مسار حياته الفكرية، فقد ساعده ابن خلدون على الإطلاع على الروح العلمية والفكر المعمق الأصيل والإثراء الموضوعي. وكذلك أثر ابن خلدون على أحد أهم العلماء الذين أثروا بدورهم على معظم المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث وهو الإمام "محمد عبدو".

كان هذا عرض لأهم أراء وأفكار بعض العلماء والباحثين المهتمين والذين تأثروا بالفكر الخلدوني.

---

[1] **محمد عابد الجابري** (1935-2010): مفكر وفيلسوف من المغرب به 30 مؤلفا في قضايا الفكر المعاصر أبرزها نقد العقل العربي التي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية (كرمته اليونسكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد إضافة إلى تميزه بطريقة خاصة في الحوار، ما أنه درس الفكر الخلدوني كذلك.

[2] Meghoubi Abdelghani, la penséesociologique d'ibn khaldoun, p228, traduction deM « ce génie, ce géant de la pensée maghrébine, arabe, universelle , ne cessera jamais d'étonner, aussi bien les savants que les profones, actueles et à venir ».

[3] **مالك بن نبي:** (1905- 1973م) الموافق لـ(1323-1393هـ) من أعلام الفكر الإسلامي في القرن العشرين بعد المفكر الجزائري مالك بن نبي أحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن 20 ويمكن اعتباره امتدادا لابن خلدون وبعد من أكثر المفكرين المعاصرين الذي نبهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة. كانت جهود مالك بن نبي في بناء الفكر الإسلامي الحديث وفي دراسة المشكلات الحضارية عموما متميزة، سواء من حيث المواضيع التي تناولها أو من حيث المناهج التي اعتمد عليها في ذلك.

[4] جدعان فهمي: أسس التقدم عند مفكري العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للنشر، ط2، 1981، بيروت ص410.

المبحث الثاني:
امتداده في الفكر الاجتماعي.

1. المنهج الخلدوني الاجتماعي.
2. اسهامات ابن خلدون في الفكر الاجتماعي.

أحداث ابن خلدون نقلة من "علم التاريخ" إلى "علم العمران البشري" الذي يعني به علم الاجتماع، والذي تمكن أصالته الحقيقية في استفادته من قراءة التاريخ واكتشافه العلم الجديد وتحديده لموضوعه، وتبنيه منهجا خاصا لدراسته، ومن المؤكد أن فكره الموسوعي ملكه معرفة شمولية وظفها في إثرا، ذلك الوليد الجديد الذي سماه "علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني"، فقد بين في مقدمته أن هناك حاجتين تقضيان الاجتماع الإنساني.

الأولى: الحاجة إلى الغذاء (إن قوت يوم الحنطة مثلا لا يتحصل إلا بعلاج كثير من الطحين والعجن والطبخ، وكل واحد من الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري...).

أما الثانية: فهي الحاجة إلى الحماية والدفاع، فالإنسان لا يستطيع تأمين الحماية بمفرده فهو يحتاج إلى الاجتماع مع الآخرين في صنع السلاح وتأمين الحماية.[1] فابن خلدون لا يتوقف عندما ذكره السابقين بأن الإنسان مدني بالطبع، بل تعدى ذلك بأن قد التجمع الإنساني ضروري لتلبية الحاجات، وأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش يعملوه بمفردي، كما ابتدع مفاهيم جديدة تطورت فيها بعد الى مجالات مستقلة في العلوم الاجتماعية مثل التغيير الاجتماعي.

وبهذا نجد أن ابن خلدون أخضع تشكل التجمع الإنساني للقانون الطبيعي أي العلم، ثم فسر العلاقات الناشئة داخل ذلك التجمع على أساس طبيعي أيضا، وبين بعض أسبابها وأن تعريف علم الاجتماع Socilogy هو الدراسة العلمية لأنماط العلاقات الاجتماعية وعملياتها بين البشر،[2] فعلم العمران البشري عند ابن خلدون هو علم الاجتماع, وهذا يؤكد أن المؤسس الحقيقي لهذا العلم هو ابن خلدون، وأنه قد سبق "أوجيست كونت" في اكتشافه واستحق عن جدارة لقبه بأبي علم الاجتماع.

واعتمد ابن خلدون في تعميم استقراءاته من الحوادث الاجتماعية على مبدأين أساسيين استنتاجهما من تأمل الوقائع الاجتماعية والأحوال وهما السببية والحتمية، فمبدأ السببية يقرر

[1] شيخ الأرض، تيسير، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، لبنان، 1966، ص80.

[2] Stark Ronney, 2003 , sociology, 9th edition, Thomson ,USA, p25.

أن لكل معلول علة، وأن العلل المتشابهة تحدث المعلومات المتشابهة،[1] إذن يوضح ابن خلدون أن الحوادث الاجتماعية كلها تخضع لقوانين صارمة، أما مبدأ الحتمية فهو نظام دائم.

إن استخدام ابن خلدون لمبدأ السببية ساعده على الوصول إلى المنطقية في التفسير والتوصل للتعميمات العلمية التي تستند إلى الطريقة العلمية في البحث، فالسببية جعلته يبحث في أسباب الوقائع والأحداث وعلل الشعوب والكائنات، والحتمية مكنته من الوصول إلى القوانين والأحكام وإصدار التعميمات بناء على منهجية علمية مدروسة تميزت عن المنهجية التي اتبعها سابقوه,

استخدم ابن خلدون منهجا عقلانيا وعلميا في دراساته للجوانب الاجتماعية والإقتصادية، فمثلا مفهوم الكم – كثرة أو قلة – من المفاهيم الاقتصادية والرياضية التي شاع استخدامها عنده، ويعني بذلك رغبته في تحويل النشاطات الاجتماعية والتاريخية إلى ناحية رياضية، مع عدم اهماله الكيف، ومن أمثلة ذلك تحديده لعمر الدولة وعمر الجيل، وكذلك تأكيده أن الغلبة للكثرة وأن العصبية تقوى بالدعوة الدينية وتضعف بضعفها... وغير ذلك من الأمثلة.[2] حيث يرى ابن خلدون وجوب المنهج العقلي والعلمي في جميع الميادين فهو يساعد في النشاطات الاجتماعية، وأيضا التاريخية.

- إن المنهج العلمي العقلاني الذي اتبعه ابن خلدون في كتابه التي خلدها التاريخ وأقر بتميزها المؤرخون العرب والأجانب، يتميز بمجموعة من الخصائص نوجزها بما يأتي:

1. استخدم سمة التغليب وليس التعميم والاستقرار الناقص في التوصل إلى الأحكام والقوانين دون التسرع في تعميمها.

2. عمل على استخدام الملاحظات العلمية الموضوعية في وصف الأحداث بدقة من خلال إشارته إلى الكم والكثرة والقلة والنسبة.

[1] الساعاتي حسن، "علم الاجتماع الخلدوني –قواعد المنهج-"، دار المعارف، بيروت، ط٤، 1978م، ص221.
[2] العالم محمد أمين، "مقدمة ابن خلدون، مدخل ابستيدولوجي، الفكر العربي، 1978م، العدد 6، ص،41.

3. عمل على اشتقاق أدلته من الأحداث في الواقع، ولما كان الواقع متغيرا فإن الحقيقة عنده نسبية وليست مطلقة.

4. المنطقية في التفسير المنهجي، إذ أشار إلى أن التحول لا يحدث بصورة مفاجئة، وإنما نتيجة التغير الاجتماعي الدائم، فهو يأخذ بمبدأ الإستمرارية، وهذا يبدو واضحا في تفسيره لقيام الدولة وانهيارها والتحول من العمران البدوي إلى الحضري.

5. لديه نظرة متكاملة إلى الواقع المعيش مكنته استنباط الأحكام والقوانين، من حيث الربط بين الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والدينية والنفسية للمجتمع وأفراده، للوصول إلى التعميمات.[1]وتوضح لنا هذه الخصائص أن منهج "ابن خلدون" على درجة كبيرة من الشمول، فهو يتناول الظاهرة العمرانية في كل مقوماتها التكوينية وفاعليتها الحركية، ويسكن كل ظاهرة ومفهوم في موقعها المناسب داخل إطار العمراني في صورة جامعة بين عناصر الفكر والحركة دون جمود ولا تخبط ولا اختلاط، مع الوعي بأن الصورة الكلية لا يمكن إدراكها إلا كما تدرك صورة بحيرة ماء عقب إلقاء حجر فيها. علينا أن نري الظاهرة كما أرادها لنا "ابن خلدون" بالضبط... ما يشكل مقوماتها الثابتة، وما يعبر عن عناصر حركتها وفاعليتها، ومدى تأثيرها على غيرها من الظواهر الأخرى، والأمم موقعها داخل الإطار العمراني الشامل.

رابعا: اسهامات ابن خلدون في الفكر الاجتماعي:

في ضوء ما سبق نستطيع أن نبين أهمية ما قام به ابن خلدون في تاريخ الفكر الاجتماعي، ويمكن إجمال اسهاماته في النقاط التي ذكرها الباحث غريب سيد أحمد في كتابه "تاريخ الفكر الاجتماعي":

1. محاولته تطبيق دراسة المجتمعات بمنهاج الترصد والمشاهدة الذي كان قد اتخذه أحيانا أسلافه من أعظم فلاسفة العرب في مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطب.

[1] السعاتي حسن: علم الاجتماع الخلدوني، ص162.

2. وضع منهج لدراسة المجتمعات العربية الإفريقية قبل "مونتيسكيو" و"دور كايم" من الفرنسيين الأوروبيين بخمسة قرون فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين:

أولا: مرحلة الملاحظات الحسية والتاريخية لظواهر الاجتماعية أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لمجموعة بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ.

ثانيا: سمية بمرحلة العمليات العقلية والتي تجرب على المواد الأولية، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم[1]، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين، ومنه يرى ابن خلدون أن هذا المنهج الذي حدده في بحثه هو قوام النهج الذي لا يزال أساسا في علم الاجتماع إلى الوقت الحالي، وهذا دليل على أصالة وصدق المنهج الخلدوني في علم الاجتماع.

3. حدد ابن خلدون بعض خصائص الظاهرة بحيث أنه "سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تكلموا عن الجبرية وإلزامية الظاهرة الاجتماعية، وما يترتب على مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها، من عقوبة اجتماعية".[2] كما تحدث عن مبدأ الحتمية بالنسبة للظاهرة العمرانية، والفلسفة التاريخية، إذ أنه يقرر أن للمدينة والعمران البشري قوانين ثابتة تسير عليها. فالحوادث الاجتماعية هي نتيجة عن قوانين وهاته الأخيرة يجب على عالم الاجتماع أن يدرس عنها ويكتشفها.

4. وكذلك يرى ابن خلدون ضرورة دراسة التغيرات الاجتماعية، وهي التغيرات الاجتماعية، وهي التغيرات التي تلحق بالظواهر الاجتماعية، ويقرر ذلك في عبارة واضحة إذ يقول إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج واحد مستقر، إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في

[1] غريب سيد أحمد، "تاريخ الفكر الاجتماعي"، جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د.ط، 2000م، ص114.

[2] غريب سيد أحمد، "تاريخ الفكر الاجتماعي"، نفس المرجع، ص125.

الأشخاص والأوقات والأمطار، وكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول.[1] إذ يرى ابن خلون أن الظواهر الاجتماعية تتغير بتغير الأشخاص وتغير المكان والزمان.

5.وكذلك قد تعرض ابن خلدون لكثير من التقسيمات علم الاجتماع التي تدرس اليوم، ولم تكن دراسته مجرد دراسة عابرة وإنما جاءت على قدر كبير من التعليل، فلقد عقد بابا خاصا للحديث عن قسط العمران من الأرض والإشارة إلى الأقاليم الأكثر عمرانا من الأرض وعرض تأثير المناهج المعتدل والمنحرف على أحوال الناس الخلقية والأخلاقية. وهذه المواضيع أصبحت دراستها تتم ضمن علم الاجتماع الإيكولوجي كفرع مستقل.

6.وعقد بابا خاصا سماه بالعمران البدوي والأمم الوحشية وما يعرض في ذلك من الأحوال، وخصصه للحديث عن البدو والحضر... وهذه المواضيع التي عرض لها بالتفصيل الدقيق أصبحت اليوم تدرس ضمن فرع خاص يعرف بعلم الاجتماع البدوي أو الريفي.[2] فهاته الدراسات التي تطرأ إليها ابن خلدون من المواضيع المهمة والقيمة فيما يخص بعمران البدوي والحضري وأصبحت تدرس بشكل دقيق في علوم الاجتماع وهذا ما يبين أهمية دراسات ابن خلدون.

7.وعقد أيضا بابا خاصا بالبلدان والأمطار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال وتعرض فيه إلى أسباب إنشاء الأمصار والمدن وقيام المدن العظيمة والهياكل المرتفعة والقواعد التي ينبغي مراعاتها في أوضاع المدن، فإن سبب إزدهار المدن عند ابن خلدون هو أن الإنتاج فيها يكون على شكل جماعي وهذا راجع إلى تقسيم العمل والتي بدورها يتوفر الفائض الذي يصرف في أحوال الترف.

وإن من قواعد ومتطلبات الدول والمدن عند ابن خلدون تقوم على أساس من "التنازع والغلبة"[3]. فإن هذه الفكرة تعد من أساسيات الفكر الاجتماعي الخلدوني وهو يوضح بذلك أن سبب قيام الدول والمدن من أجل الحفاظ والبقاء والاستمرار، فالمدن تنشأ باعتبارها وازعا، وهذا من أجل التعاون وحفظ النوع، لذا نشأت الدول، تحت قوانين تحميهم من العدوان،

[1] عبد الباسط محمد حسن، "علم الاجتماع"، الكتاب الأول المدخل، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت، ص101.
[2] محمد محمد أم زيان، "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1981م، ص475.
[3] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص197.

وقواعد تسير طرق ونظام عيشهم. كما خصص بابا للحديث عن المال ووجهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال تكلم فيه على أهداف المعاش وطرق الإنتاج والخدمات وأنواع التجارة والأسعار والصناعة والتلازم الموجود بين التقدم الصناعي والتقدم العلمي وتفتح المعارف والتجارب... وهذه المواضيع أصبحت تدرس ضمن علم الاجتماع الاقتصادي والصناعي.[1] حيث أن ابن خلدون هنا يوضح مدى أهمية المال في تطوير المدن ورقيها حيث يزيدها في الربح والكسب وتطور في أنواع الصناعات.

8.وأوضح ابن خلدون أهمية الدولة بالنسبة للمجتمع، فقرر أن الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة، وذلك لأن الإنسان يميل بفطرته إلى العدوان، مما يشكل خطرا على أفراد المجتمع، ولكي يتجنب الإنسان الخطر هداه تفكيره إلى اختراع الدولة ليكبح بها جماح عدوانه من حيث هو حيوان.[2] وهنا ابن خلدون تحدث عن ضرورة استلزام الدولة على المجتمعات البشرية لأنها تبعد كل عدوان وكل خطر حائط بهم يقول ابن خلدون: "أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة والشكل الحافظ بنوعه لوجودها".[3] فالدولة دون عمران لا وجود لها والعمران دون الدولة والملك تتعرض لعدوان لها في طبيعة البشر. حيث أن الدولة يريد اعتبارها بالملك فبه تكبر ويعلوا شأنها بين باقي الدويلات الأخرى ولكن إذا كان الملك باطشا قاهرا تفسد الدولة بفساد الملك وإذا صلح تصلح الدولة.

9.وأهم ظاهرة تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى هي القهر والغلب والإكراه، ولكن الإكراه لتحقيق المصلحة العامة، فالدولة عن طريق ذلك تحقق السيادة الممثلة في الداخل والخارج.[4] فابن خلدون هنا يوضح لنا مدى قوة الدولة وشوكتها في تحقيق المصلحة الاجتماعية سواء على الصعيد الداخلي حيث تلعب الدولة دور مهم في الحياة الاقتصادية وذلك بحملهم على مصالحهم، ومن ناحية أخرى تضرب النقود وتراقبها أي أن السلطان يجب عليه النظر حول النقود التي يتعاملون بها رعاياه والحفاظ عليها من

[1] محمد محمد أم زيان، "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، المصدر السابق، ص475.
[2] سامية مصطفى الخشاب، "علم الاجتماع الإسلامي"، المرجع السابق، ص143.
[3] ابن خلدون، المقدمة، ترجمة علي وافي ، ج1، مصدر سابق، ص824.
[4] سامية مصطفى الخشاب، "علم الاجتماع الإسلامي"، نفس المرجع، ص143.

الغش. حيث أن الدولة تقوم بحماية أعضاء المجتمع نفسه في الداخل وذلك بتوفير الأمن والعدل.

أما على الصعيد الخارجي فهي مكلفة بالدفاع عن شعبها وذلك عن طريق تعبأة كل أسباب الحماية ووسائلها كتنظيم الجيش والسلاح.

10. كما استفاد ابن خلدون من دراسة التاريخ الإسلامي، ودراسته للشعوب الشرقية والوقوف على أسباب نشأتها وازدهارها ثم اضمحلاله، وقيام دولة على انقاض دولة أخرى، استفاد ابن خلدون من كل هذه الأمور واستخلص لنا قانونا أساسيا يحكم حركة المجتمعات الإنسانية، وهو قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الإنساني، فكل مجتمع لابد أن يسير في الطريق الطبيعي، طور النشأة والتكوين، ثم طور النضج والاكتمال، وأخيرا طور الهرم والشيخوخة،[1] حيث يقوم على أنقاضه مجتمع آخر يسير في المراحل نفسها التي سار فيها المجتمع فهي لا تنقطع، والمجتمعات الإنسانية لا تقف، وفناء نظم المجتمع هو نقطة نهاية وبداية، فهذه هي الثلاث مراحل تمر بها أي حضارة أو دولة وهنا نلاحظ تأكيد ابن خلدون حتمية تدهور في نهاية كل حضارة بهذا التدهور تساعد على بناء دولة أخرى، فهذه هي حالة الطبيعة البشرية.

11. لقد ناقش ابن خلدون الضبط الاجتماعي (عن طريق القانون) والضبط الداخلي الناتج عن الدين والنزع، وكذلك الضبط الاختياري الناتج عن الضمير[2]، حيث أن الضبط الاجتماعي هو أساس الحياة الاجتماعية وضمان لأمنها واسمرار لبقائها وبأن الضبط ضروري للناس أثناء تفاعلهم بعضهم مع بعض.

وكما تحدث أيضا عن سمات الحاكم وما يتميز به وما يجب أن يقوم به اتجاه من يحكمهم. فالملك مسؤول عن رعيته يجب عليه أن يقدم لهم كل مطالبهم لكي ينال رضاهم لأن الشعب يعد عنصر الدولة وبه تقوى شوكة الدولة إذن يجب على الحاكم أن يتحلى بكل الأخلاق الحميدة والفضيلة وذلك لثبات قوته والحفاظ على شعبه.

---

[1] سامية مصطفى الخشاب، "علم الاجتماع الإسلامي"، ص153.

[2] حسن العمام وآخرون، "مدخل إلى علم الاجتماع"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، د.ت، ص24.

12. وكما ناقش كذلك قضية العصبية القوية بكل ما تتميز به من خصائص، فما هي إلا لإفراز لأسلوب حياة البداوة، وتكون لها آثارها الباقية والفاعلة في نطاق الحضارة والعصبية في نظرة نتاج الروابط الدم وما يتبعها من روابط أخرى تتسم بأنها وثيقة، والسلطة أساسها العصبية ولذا تلعب هذه الظاهرة دورا مهما في رؤيته لنمو العلاقات السياسية والاجتماعية، فالحاجة تكون شديدة إلى القوة السياسية للحصول على السلطة والاحتفاظ بها، وتعمل كرابط قوي بين الأفراد كقوة اجتماعية.[1] فالعصبية هي أساس البداوة وأنها لا تستقيم بغير وازع من سلطان أو دين كما أن التفاعل بين البداوة والحضارة لا يتم في فراغ، وإنما يتم داخل محتوى الدولة التي اعتبرها ابن خلدون كائن حي عضوي لها عمر محدود حدده بأربعة أجيال.

13. فسر ابن خلدون أسباب ظاهرة البداوة والتحضر بارجاعها إلى عوامل اقتصادية وسياسية وطبيعية ودينية.[2] فتطور المجتمع البشري البدوي إلى الحضري راجع إلى عوامل التطور الاقتصادي مثل التجارة، الفلاحة وأيضا في مجال العلم حيث أثر بشكل كبير على هذا الانتقال.

14. وجد بعض الباحثين عند "ابن خلدون" بذور طائفة من النظريات الاجتماعية الحديثة. وهذه بعض الأمثلة:

أ. يعتمد المؤلف في بعض المواضع من المقدمة تشبيهات فيزيائية لبيان طبيعة الظواهر الاجتماعية حيث أن العلاقات الاجتماعية تستلزم تنظيما أو مجموعة من المؤسسات في التجمع الإنساني مصدرها السلطة السياسية في المجتمع.[3]

ب. كثيرا ما يلجأ "ابن خلدون" إلى الاعتبارات النفسية في بحوثه فيعقد مثلا فصلا في أن المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، ويعلل ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها، وتنقاد إليه بما وقر عندها من تعظيمه، أو ما تغالط به من أن انقيادها ليس لغالب طبيعي إنما هو الكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وشبهت به. وذلك هو

[1] نفس المرجع، ص25 (بتصرف).
[2] صلاح مصطفى الفوال، "علم الاجتماع الجوي"، ص8.
[3] عبد الكريم الباقي، "تمهيد في علم الاجتماع"، مطبعة جامعة دمشق"، دمشق، 1964، ص102.

الاقتداء.[1] فطبيعة الإنسان تكون دائما بالاقتداء، وأن النفس دائما تطمع إلى الأكثر في الملك والغلب.

ج.يعلل "ابن خلدون" الأمور الاجتماعية بأمور اجتماعية مثلها، فيعقد مثلا فصلا في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب... قل أن تستحكم فيها دولة "ويعكس هذا" أن الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعا لقلة الهرج والانتقاص". وفي هذا اعتماد التعليل المورفولوجي وشبيه بمدرسة "دوركايم". كما أنه قد سبق "دوركايم" أيضا في الإشارة إلى القسر الاجتماعي الذي تتصف به الظواهر الاجتماعية ولاسيما القائمة على الاقتداء والعادات.[2]

أي أن العصبية تكون دائما في البدو أي القبائل والعشائر وكذا تتحكم فيها أشخاص يتميزون بتقاليدهم، لكن فيما يخص بأوطان خالية من العصبية فالتحكم الدولي فيها يكون سهلا.

- لا يرجع فضل ابن خلدون إلى مختلف الآراء التي وردت مقدمته، والتي عرضنا بعضها منشور أعلى هذا الشكل، بقدر ما يرجع إلى مجموع هذه الآراء التي أجاد صوغها وتركيبها، ولاسيما إلى الطريقة العلمية التي سلكها في مباحثه والتي أدخلها في مباحث العمران وقضايا الإنسان وشؤون السلطان[3] حيث نستنتج أن ابن خلدون درس المجتمعات العربية دراسة علمية ودقيقة حيث مس جوانب سياسية، واجتماعية وفيما يخص مباحث العمران حيث درس العلاقة بين البدو والحضر، وأيضا درس الأوضاع الإنسانية وعلاقته بالسياسة والدولة والملك، وأيضا بحث في أمور الحاكم وعلاقته بالشعب.

[1] نفس المرجع، ص102.
[2] نفس المرجع، ص104.
[3] عبد الكريم الباقي، "تمهيد في علم الاجتماع"، ص106.

المبحث الثالث:

امتداده في الفكر الاقتصادي.

1. ابن خلدون وعلم الاقتصاد.
2. منهج ابن خلدون في تحليله للفكر الاقتصادي.
3. سمات الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون.

حاز "ابن خلدون" شهرته الواسعة في الشرق والغرب كمؤرخ وعالم اجتماع، و"المقدمة" هي أبرز أعماله بلا شك، وكعالم تاريخ وضع أول محاولة لاكتشاف النمط الذي تتغير به الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وكان دائما منطقيا في مناهجه، تحليليا في طريقته، واسع المعرفة إلى أبعد الحدود، حتى إنه يعتبر بحق أول من كتب في منطق التاريخ، أما مساهماته الرائدة في علم الاجتماع فقد برزت من خلال دراسته التاريخية حينما تناول الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية للإنسان بالبحث والتحليل. وقام باستخراج بعض القواعد العامة لها، وحيث اتبع في بحثه وتحليله دائما منهجا علميا سليما على نحو لم يسبقه فيه أحد، فقد اعتبر باعتراف الجميع رائدا في كافة المجالات التي تطرق إليها، ومن ثم فقد حاز بجدارة لقبي "أبو التاريخ" و"أبو الاجتماع".

أما وضع "ابن خلدون" كعالم اقتصاد فإنه يختلف بعض الشيء، فلقد رأى بعض المهتمين من علماء الإقتصاد العربي أن أهمية "ابن خلدون" كإقتصادي لا تقل عن أهميته كمؤرخ وعالم اجتماع.[1] ولكن البعض الآخر من الإقتصاديين العرب لم يهتم بما قدمه ابن خلدون للتراث الإقتصادي، ربما لتأثرهم البالغ بما قدمه العقل الغربي في القرون الأخيرة من مساهمات في عام الإقتصاد كلما هو الحال في كافة مجالات العلوم الأخرى، ومن ثم أصبح لديهم نوعا من التحيز نحو الفكر الغربي والحضارة الغربية بصفة عامة، أو ربما هو الجهل بما في جعبة تاريخ العلم من درر أو أنها الرغبة العادية لدى معظم علماء الإقتصاد المعاصرين في تتبع آخر ما وصل إليه البحث العلمي بدلا من الخوض في التراث بحثا عن هذه الدرر المفقودة.

---

[1] من الأعمال الإقتصادية الرائدة عن ابن خلدون مقالة للدكتور محمد حلمي مراد (أبو الاقتصاد ابن خلدون) القيت في "أعمال مهرجان ابن خلدون" المنعقد في القاهرة 1962 ونشرت، وكذلك رسالة الدكتوراه: محمد علي نشأت سنة 1944م بعنوان رائد الاقتصاد بن خلدون" ولكن للأسف لم تتح لي فرصة الإطلاع على هذه، وهناك أيضا مقالة للدكتور محمد دويدار (من الفكر الاقتصادي العربي في القرن الرابع عشر) وقد نشرت بمجلة مصر للمعاصرة –أبريل 1973- العدد 348 ومن الناحية المنهجية والسياسية كتب الدكتور محمد محمود ربيع مقالة بعنوان (منهج ابن خلدون في علم العمران) وهي بلا شك ذات فائدة للجانب الاقتصادي أيضا، وقد نشرت بمجلة مصر المعاصرة –أبريل- العدد34.
وهناك بالانجليزية مقال لعيسوي c.Lissawi بعنوان

Ibn khaldoun's analysis of Economic issues
Abul Hasan M.Sadeq and A.Ghazali (editors, reodings in Islamic Economic Ahought, longman, Malaysia, 1992.

ونجد كذلك للمفكر الإسلامي عمر شابرا عرضا شيقا لفكر ابن خلدون ضمن مؤلفه
The future of economic, the Islamic Foundation, VK,2000.

أما في الغرب فإن أبرز المؤلفات في تطور الفكر الاقتصادي لم تعط أهمية تذكر لابن خلدون وما قدمه من تحليل اقتصادي لعديد من المسائل. وأحد الأمثلة الواضحة لهذا هو مؤلف جوزيف شومبيتر[1] "تاريخ التحليل الاقتصادي" ففي هذا المرجع الذي يعتبر بلا شك من أكبر المراجع شمولا وعمقا في مادة تاريخ الفكر والتحليل الاقتصادي نجد أن أعمال ابن خلدون لم تنل أكثر من سطر معدودة لا تتعدى النصف صفحة من مجموعة 1260 صفحة، ومثال "شومبيتر" يتكرر في المؤلفات الغربية الأخرى في تطور الفكر الاقتصادي حيث يظهر واضحا أن ابن خلدون لم يلق إهتماما كافيا، وأحيانا لم يذكر إطلاقا، والواقع أن إهتمام الكتاب الغربيين كان منصبا على دراسة أصول الفكر الاقتصادي الغربي وتتبع تطوره من جيل لآخر، ولذلك فإنه حتى لو فرضنا أن بعض هؤلاء الكتاب قد وقف على بعض المساهمات العلمية الهامة لابن خلدون أو غيره من الكتاب العرب في عصر الحضارة الإسلامية فإن احتمالا قائما بتعمد إهمالها أو تجاوزها.[2]وهذا السلوك قد يحقق في حالة واحدة وهي أن يدعي أن العلوم والفلسفات الغربية الحديثة قد استمدت أصولها مباشرة من العلوم والفلسفات الإغريقية القديمة ومن بعض مجهودات متناثرة في أوروبا في العصور الوسطى وبهذا ينسى أو يهمل كليا دور العلماء العرب خلال العصور الوسطى في نقل التراث الإغريقي القديم وبلورته والإضافة إليه وأنهم هم الذين كانوا يقودون حركة التقدم العلمي.

وخطورة هذا الأمر تكمن في إنكار وحدة "السلسلة العلمية" للجنس البشري أو في كسرها وتفتيتها على أساس غربي وشرقي ويا ليت من يقع في هذا اللبس أن يرجع إلى "ابن خلدون" الذي يقرر في الصفحات الأولى من "المقدمة" التي كتبت في القرن الرابع عشر الميلادي حقيقة اتصال سلسلة البحث العلمي على مدار التاريخ بغض النظر عن العلماء والبحاث وأجناسهم وألوانهم الفكرية والحضارية، وينبغي أن نؤكد أن البحث في المسائل الاقتصادية في "المقدمة" لم يكن مستقلا في دراسته العامة عن الاجتماع البشري في إطار التاريخ، بل كان جزءا لا يتجزأ منه. وفي بعض الحالات جاء بحث بعض المسائل

[1] J.Schumpeter, History of Economic Analysis (George Allen and Vnwin t td, london, Fir st published 1954.

[2] راجع صفحة 35 في المقدمة.

الاقتصادية مستقلا بصفة عارضة وفي حالات أخرى تعمد "ابن خلدون" أن يفرد بعض الفصول لمناقشة بعض المسائل الاقتصادية مناقشة منطقية مستفيضة ويقوم بعملية تحليل للأسباب بغرض الوصول إلى نتائج محددة في النهاية. وحينما تطرق ابن خلدون إلى استعراض أصناف العلوم المعروفة في عصره، وذلك في الباب السادس في آخر المقدمة لم يذكر شيئا عن "علم الإقتصار" لا من قريب أو بعيد، ولم يكن هذا الاتجاه من ناحية "ابن خلدون" تجزا ضد علم الاقتصاد الذي لم يكن قد عرف بعد كعلم بهذه التسمية قبل القرن السابع عشر، كما لم تتأكد حقيقة استقلاله كعلم منفصل عن الأخلاق والسياسة إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.[1] وعليه فإن أسلوب التحليل المتبع بالنسبة للمسائل الاقتصادية لم يختلف عن الأسلوب الذي استخدمه "ابن خلدون" في دراسته العامة لاجتماع البشري والتاريخ، وبالطبع فإن هذا لا يقلل من أهمية النتائج التي توصل إليها "ابن خلدون" في تحليله لأن الأدوات التحليلية الخاصة بالإقتصاد على وجه التحديد لم تعرف إلا في فضون القرنين الأخيرين فقط، كما أن من المعروف أنها تطورت بشكل تدريجي من الأدوات التحليلية للعلوم الاجتماعية بصفة عامة. وبالرجوع إلى المقدمة نجد أن "ابن خلدون" قد اعتمد على الأساليب الآتية في تحليله للموضوعات الاقتصادية:

أولا: دراسة الوقائع التاريخية بعد فحصها وتمحيصها لإبراز ارتباط الأحداث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أنماط محددة خلال الزمن.

ثانيا: بيان أثر البيئة الجغرافية في نشاط المجتمعات الانسانية وثروتها وكذلك تأثيرها في سلوك الإنسان الاقتصادي.

ثالثا: بيان أثر البيئة الاجتماعية في سلوك الانسان ونشاط الاقتصادي.

رابعا: استخدام المنطق في استنتاج بعض القواعد العامة، تارة على أساس المشاهدات وتارة على أساس الاستنباط، وكان يدعم هذه "القواعد العامة" بفروض أساسية يعطيها تعريفات معينة[2] وهذه القواعد العامة تمثل جوهر التحليل النظري.

---

[1] انظر د.عبد الرحمان يسري أحمد، تطور الفكر الاقتصادي، الفصل الأول، الناشر الدار الجامعية، الابراهيمية، الاسكندرية، 2003.

[2] ويلاحظ أن المصطلحات العلمية التي استحدثها ابن خلدون ليستخدمها في تحليله كانت تتكرر في الذكر وتتعرض لعمليات تنقيح مستمرة على صفحات "المقدمة" ولكنه كان ينتهي بوضع تعريفات دقيقة لها.

ويلاحظ أن الأسلوب الأخير هو أساس "النظرية" وهو الذي تطور بشكل بارز لدى المدرستين الكلاسيكية والنيوكلاسيكية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومازال يتعرض لعمليات تطور مستمرة. ومن ناحية أخرى نجد المدرسة الماركسية قد إدعت أنها أول من أكد ارتباط العلاقات الاجتماعية بالاقتصادية، وكان "ابن خلدون" سابقا ورائدا في هذا المضمار قرابة خمسة قرون قبل أن يبدأ ماكس في كتابه "رأس المال"[1] وعليه فإن ابن خلدون قد قرر أن العوامل الاقتصادية تؤثر في البشر وطبائعهم وسجاياهم الخلقي والعقلية، وأوضح أيضا أن استقرار الطبائع والأخلاق والسجايا على نمط معين يؤدي إلى نتائج اقتصادية ومادية وتعليمية.

1. ابن خلدون وعلم الاقتصاد:

يعتبر ابن خلدون أحد النماذج المهمة للعلماء المسلمين الذين ساهموا بشكل كبير في المعرفة الإنسانية، وأحد السباقين بوضع الأسس والقواعد لعلم الاقتصاد قبل "أدم سميث" بقرون غديدة، حتى أطلق عليه بعض المفكرين الغربيين الأب المنسي للإقتصاد، فقد تضمن كتابه المشهور "المقدمة" على مجموعة من الأسس العلمية التي يجب أن يعاد اكتشافها مرة أخرى وتصاغ بطريقة عصرية لتكون قاعدة بديلة لما يلقيه علينا الغرب من مفاهيم ونظريات قياسية بما أل إليه من تجارب وخبرات، فقد احتوى كتاب "المقدمة" على مناقشة كبيرة للمبادئ الاقتصادية، ولاشك أن جزءا كبيرا منها يعد إسهاما أصيلا لابن خلدون في الفكر الاقتصادي، فنظرة "ابن خلدون" إلى بعض المبادئ الاقتصادية كانت من العمق ويعد النظر، بحيث إن عددا من النظريات التي قدمها قبل حوالي ستة قرون لا ريب أنها رائدة في بعض الصياغات الحديثة الأكثر تعقيدا لهذه النظريات. وإذا أمعنا النظر في تاريخ الأفكار الاقتصادية، نجد "ابن خلدون" من الأوائل ممن قرر موضوعية الاقتصاد واستقلاله كموضوع من موضوعات العمران الواسع، ويبدوا أن "ابن خلدون" يتمتع برؤية واضحة كيف أن جميع العوامل المختلفة الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية، [2]تعمل بطريقة مترابطة وديناميكية، لتشجيع تنمية المجتمع أو إنحطاطه، وليس هذا كل ما فعله،

[1] أنظر محمد دويدار: "من الفكر الاقتصادي العربي في القرن الرابع" مقالة بمجلة.
مصر المعاصرة عدد 348 أبريل 1972 (القاهرة) أنظر ص96-103.

ففي خلال المناقشة، قدم عددا من الاسهامات القيمة في النظرية الاقتصادية، ولهذا "بولاكيا" أن "ابن خلدون" طور نظرية الانتاج، ونظرية القيمة، ونظرية في التوزيع ونظرية في الدورات، تجتمع كلها في نظرية اقتصادية عامة متماسكة شكلت إطارا لتاريخه،[1] لذلك ستحاول تقديم منهجية فالأساليب التي اتبعها "ابن خلدون" في تحليل الموضوعات الاقتصادية بعرض مختصر لأهم اسهامات "ابن خلدون" في النظرية والفكر الاقتصادي.

أولا: منهج ابن خلدون في تحليله للفكر الاقتصادي:

تناول ابن خلدون الموضوعات الاقتصادية في "المقدمة" بشكل لم يكن مستقلا عن دراسته العامة للجوانب الاجتماعية البشرية بل كانت جزءا لا يتجزأ منها، وكثيرا ما أفراد فصولا لمناقشة بعض المسائل الاقتصادية مناقشة منطقية مستفيضة، وركز على تحليل الأسباب بغية الوصول إلى نتائج محددة في النهاية، كما أن أسلوب التحليل الذي اتبعه في المسائل الاقتصادية لا يختلف عن الأسلوب الذي اتبعه في تحليل الظواهر الاجتماعية البشرية والتاريخ[2]، وسوف نعرض فيما يلي أهم الأساليب التي اتبعها "ابن خلدون" في تحليله للموضوعات الاقتصادية:

أ. دراسة الوقائع التاريخية بعد فحصها وتمحيصها ليبين مدى ارتباط الأحداث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويقوم هذا المنهج الاستقرائي الذي اتبعه "ابن خلدون" على أن الظواهر والعلاقات الاقتصادية تأخذ شكل القوانين الثابتة وأن عملية الكشف عنها بالأساليب العلمية التجريبية[3] يعتبر سبقا علميا ومنهجا كبيرا ولقد تقدم "ابن خلدون" في هذا المضمار على مفكري أوروبا.

ب. دراسة السلوك والنشاط الاقتصادي للإنسان وتأثير البيئة الاجتماعية في النمط الانتاجي والاستهلاكي، وقد قرر "ابن خلدون" أن العوامل الاقتصادية تؤثر على البشر في

[1] محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور اسلامي، دار الفكر، دمشق، 2005، ص206-207.

[2] د.عبد الرحمان يسري، مساهمة ابن خلدون في الفكر الاقتصادي –جامعة الاسكندرية، 1399هـ 1979م، ص44.

[3] كتب د/سامي النشار عن مميزات الفكر الإسلامي ومناهج العلماء المسلمين تنبيها إلى أهمية المنهج التجريبي الذي بفضله جل المتمسكين بالشريعة الاسلامية على المناهج الفلسفية الكلاسيكية ويرى أن البيروني وابن خلدون –كل في ميدانه- يمثلان هذه النزعة الاسلامية أصدق تمثيل د.سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1398هـ -1978م.

طبائعهم وسجاياهم الخلقية والعقلية، وأوضح أيضا أن استقرار الطبائع والأخلاق والسجايا على نمط معين يؤدي إلى نتائج اقتصادية ومادية وتعليمية.

ج.تأثير العوامل الجغرافية في أنماط سلوك الإنسان الإقتصادي وفي نشاط المجتمعات البشرية وثروتها.

د. استخدم على المنطق في استنتاج بعض القواعد العامة بالمشاهدات والاستنباط مدعما نظرياته بالفروض العلمية المستمدة من الواقع وهذا ما يميز فكره عن الفكر الاقتصادي الغربي وتعمق في شرح التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بحثا عن العلة المنشودة، كما كان لتجاربه وحياته العلمية والعملية وتدينه دور كبير في صياغة نظرياته الاقتصادية التي ارتبطت بالعقيدة الاسلامية والتي ساعدته في معرفة الأسباب والمسببات ويقرر "ابن خلدون" ذلك في قوله "أعلم أن الحوادث في عالم الكائنات... إلى قوله حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموحدها وخالقها لا إله إلا هو سبحانه"[1] ويتضح ذلك أيضا في استرشاده بالأيات القرآنية والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم في اثبات أفكاره المختلفة.

هذا وقد نبه العديد من الاقتصاديين إلى النظرة الشمولية التي يوليها "ابن خلدون" لكل النشاطات الاجتماعية المتكاملة من إقتصاد وسياسة[2] ويقول بعض الباحثين المعاصرين: "إن واقع الفكر الإسلامي والفلسفة العقلانية الرشيدة كانا يغذيان الفكر الخلدوني، كذلك قدرة ابن خلدون على التركيب والتكامل بين مختلف العلوم الإنسانية".

ولغيرته على دينه يقول: "وأنا ماض على سبيل من الصرامة وقوة الشكيمة وتحري العدل وخلاص الحقوق والتنكب عن خطة الباطل متى دعيت إليها" ويؤكد ذلك ما وصفه به معاصروه فيقول "ابن تغري بردي": "لقد كان ابن خلدون صارما للغاية فكر أنكر تدخل الشخصيات أممتاز ورفض الرشوة ولهذا السبب شهروا به عند السلطان ولهذا عزله"[3].

---

[1] د.عاطف عجوة، المفكر الإسلامي ابن خلدون ونشأة علم الإقتصاد السياسي كلية العلوم الإدارية جامعة الملك سعود – مركز البحوث- الرياض 1302، ص37-38.

[2] د.محمد دويدار، الاقتصاد السياسي علم الاجتماع، نقلا عن عبد المجيد مزيان ص10-11.

[3] د.باتسيفيا، "العمران البشري في مقدمة ابن خلدون"، ترجمة رضوان ابراهيم، دار العربية للكتاب، تونس، 1978م، ص83-ص85.

وكما وصفه أيضا المقريزي بأنه: "علامة وفقيه، علم الكثير من الطلاب والتلاميذ الذين يكنون له علمه" كما وصف بعض الكتاب المحدثين المنصوح العلمي لابن خلدون بالنزعة الواقعية والمعالجة العلمية للمشكلات وغياب النزعة العنصرية ويقول فيه "فانسان":"ألا يدعونا ابن خلدون في مقدمته للاعتراف بأن الحقيقة لا تقاوم"[1]. ويفهم مما ذكرناه أن مقدمة ابن خلدون تحتوي على مناقشة كبيرة للمبادئ الاقتصادية، لا شك أن جزءا كبيرا منها يعد إسهاما أصيلا "لابن خلدون" في الفكر الاقتصادي، لقد فاق "لابن خلدون" سابقيه بأن خصص لدراسة الظواهر الاقتصادية قسما قائما بذاته من مقدمته، وعمل على البحث في الظواهر الاقتصادية السياسية بحثا علميا منهجيا عن الكشف عن مسببات ومقارنة النتائج من كل ذلك إلى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر في الحالات المشابهة.[2]

ثانيا: سمات الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون:

عرف "ابن خلدون" على الصعيد الأكاديميين العرب والأجانب، بأنه أبو علم الاجتماع وأحد ركائزه المهمة، وتعتبر مقدمة "ابن خلدون" عملا رياديا أصيلا وبحثا علميا تحليلا وموسوعة للكيفية التي ظهرت وتطورت فيها المجتمعات البشرية. ورغم أن الأبواب التي في مقدمة ابن خلدون بفصولها الكثيرة جدا قد انصرفت في غالبيتها إلى معالجة الجوانب الاجتماعية، فلم تحظ الجوانب الاقتصادية من الهيكل الاجتماعي إلا بفصول معدودة، ولكن كان هذا الجانب من أبرع صفحات التحليل الاقتصادي التي خلفتها القرون الوسطى وميز هذا الرجل عن غيره. ويتفق دارسوا ابن خلدون على أنه قدم نموذجا اقتصاديا تحليليا جيدا للتطور الاقتصادي وكيف يتم في مجتمعات انتقلت من مراحل البداوة اللامستقرة إلى استقرار ريفي زراعي، ثم إلى تمصير المدن ونموها وازدهارها اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا.

إن أهمية الفكر الاقتصادي لدى "ابن خلدون" تبدو من خلال اتباعه الأسلوب العلمي، وتعد أفكاره أداة لتحليل نوعية خاصة من المجتمعات كانت موجودة على مدى قرون

[1] د.حسين الرفاعي، "شهادات غربية في ابن خلدون"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، العدد الثامن، 1404هـ، ص261.

[2] د.محمد حلمي مراد، أبو الاقتصاد ابن خلدون (أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة) 1962م، ص308.

طويلة. وتمكننا معرفة الأفكار الاقتصادية في هذه المجتمعات من فهم الكثير من التطورات التي آلت إليها الإنسانية. فدراستها وسيلة للإدراك المادية التاريخية على وجه عام. وكما أن تحليل مسار التطور للتشكيلية الاجتماعية الاقتصادية من مجتمع الرق والعبودية إلى المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، قد مكن "ماركس" من فهم الظواهر والمشكلات الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بعصره في أوروبا، انطلاقا من المادية التاريخية، فدراسة النماذج الاجتماعية والاقتصادية لدى ابن خلدون تمكننا من فهم كثير من التطورات في العالم الإسلامي.[1] وما أشار إليه الأستاذ "استفانو كلوزيو" بنظريات ابن خلدون الاقتصادية وهو الذي تعمق في دراسة تراث ابن خلدون من الناحية الاقتصادية فيقول لنا: "إن المؤرخ البربري العظيم استطاع في العصور الوسطى أن يكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل "كزنسيديران" و"ماركس" و"باكونين"، ثم يقوم بتحليل آراء ابن خلدون عن عمل الدولة من الناحية الاقتصادية وآثاره السيئة، وعن طرق الملك وأنواع الملكية، وعن مهمة العمل الاجتماعية، وتقسيمات العمل ويرى "كلوزيو" في ذلك كله أن ابن خلدون كان اقتصاديا مبتكرا يعرف مبادئ الاقتصاد السياسي ويطبقها بذكاء وبراعة قبل أن يعرفها البحث الغربي بعصور طويلة، ويختم بحثه بما يأتي: "إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن فهمه الدور الذي يؤديه العمل والملكية والأجور يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين..."[2] وفيما يلي سنحاول عرض أهم النظريات الاقتصادية التي وضعها وحللها ابن خلدون، والتي ضمنها في مقدمته المشهورة:

1) أهمية الاقتصاد ودوره في ازدهار العمران:

كان على "ابن خلدون" كعمراني أن يهتم بالحياة الاقتصادية بما فيها من إنتاج واستهلاك ومبادلات وأسعار وتنظيم العمل ومراقبه الأسواق، لذلك خصص لدراسة هذه المواضيع فصولا متعددة، واضطر إلى تحليل ردود الفعل الناتجة عن البذخ والترف المنتشرين في المدن وأثر ذلك على رهافة الحياة والنمو الديموغرافي والثقافي، وقد نهج في

[1] محمد عبد الله عنان، "ابن خلدون حياته وآثاره"، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، 1991م، ص185، ص186.

[2] Calsio : contribution à l'étude d'ibn khaldoun (revue du monde musulman XXVI, 1994.

هذه الدراسة عرض أشكال الأنظمة الاقتصادية وتبيان خصائص كل منها.[1] ولهذا لم تغلب عن ابن خلدون أهمية العمل وبالاقتصاد ودورها في ازدهار العمران، هكذا خصص القسم الخامس من المقدمة لدراسة المسائل المتعلقة بالكسب (الحصول على المال بعد جهد، والطرق الموصلة لذلك) ولمختلف مستويات الثروة في علاقتها بطبيعة الصنائع والحرف التي يمارسها الناس، ولوسائل المعاني التي يعيش بها الأفراد في المجتمع وللأرباح والفائض. ويستخلص من دراسة تلك المواضيع التصور الخلدوني للشغل وقيمته والركائز التي يقوم عليها العمل وهي ثلاثة: الكسب، والمعاش، والرزق.

2) ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر:

طالب ابن خلدون بإبعاد الدولة عن التدخل في الحياة الاقتصادية على حساب أفراد الأمة مؤكدا بذلك ريادته لمذهب الإقتصاد الحر قبل ظهور الطبيعيين في فرنسا (les physiocrates)، و"آدم سميث" في إنجلترا بعدة قرون، إذ دعا إلى المنافسة الحرة الشريفة في مجال الإقتصاد والتجارة وضرورة إبتعاد السلطة السياسية عن المشاركة في أي نوع من أنواع النشاط الإقتصادي، أو مزاحمة العاملين في نشاطهم وحركتهم، حتى لا يؤدي ذلك إلى ركود الحياة الاقتصادية بما يخلقه من فرص غير متساوية في هذا الميدان. وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على أعمال الناس وأموالهم بشتى الطرق غير المشروعة، كما أوجب أيضا على صاحب الدولة تأمين أموال الناس ومشروعاتهم الإقتصادية، وعدم مصادرتها، وتشجيعهم على الإنتاج وعدم إرهاقهم بالضرائب، أو احتكار التجارة أو الزراعة.

يرى "ابن خلدون" المنافسة الحرة الشريفة هي التي تؤدي إلى حسن توزيع السلع والمنتجات، وحصول كل إنسان على غايته. وعن ذلك يقول: "مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكافئون في اليسار، متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد، ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض لع

[1] د.محمد عزيز الحبابي، "ابن خلدون معاصرا"، دار الحداثة، ط1، 1984م، ص184.

غضا[1]، أو بأيسر ثمن أولا يجد من يناقشه في شرائه فبخس ثمنه على بائعه"[2] فإمتناع صاحب السلطة السياسية عن المشاركة في التجارة والفلاحة أمر مهم وضروري نظرا لما توجده مشاركته فيهما من فرص غير متساوية بينه وبين التجار والزراع محدودي الثروة بما يؤدي في النهاية إلى تحقيق مصلحة الحاكم خاصته وإيجاد فوضى في الأسعار إن الحاكم إذا أحكم سيطرته على التجار والزراع فإن هذا يهيئ له الفرض ليفرض أساليب البيع والشراء الإجباريين عليهم، وبهذا يحرمهم من تحقيق أية أرباح من معاملاتهم، ويضعف حافزهم على العمل والإنتاج، واستثمار أموالهم في الأنشطة الإقتصادية، وهذا يؤدي إلى إفلاسهم في نهاية الأمر.[3] إن ابن خلدون يرى بهذا، أن تدخل الدولة وبحكم أنها تتميز على أي زراع أو تاجر أو صانع، بما تملك من رؤوس أموال كثيرة للضغط على الأسواق بتحديد الأسعار وإكراه الأفراد على بيع ما بأيديهم بأرخص الأثمان، ثم فرضها عليهم بعد ذلك بأرفع الأثمان على وجه الغضب والإكراه ينتج عنه أضرار كثيرة، ويغري الدولة بتدخلات أخرى كثيرة، تؤثر على النشاط الاقتصادي وتؤدي في النهاية إلى إفساد العمران والدولة معا.

ولا شك أن ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب على أرباح الأفراد التجارية والصناعية يزيد كثيرا على ما تحصله وتكسبه الدولة من توليدها هذه الأعمال التجارية والصناعية بنفسها: "وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم إنه لو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع، فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان كسبها كلها حاصلا من جهة الجباية ثم فيه التعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصهم فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها إتلاف أحوالهم فافهم ذلك".[4]

---

[1] أي منتقض من قدره.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص281.

[3] صلاح الدين رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء، القاهرة، ص106.

[4] صلاح الدين رسلان: السياسة والإقتصاد عند ابن خلدون، نفس المرجع، ص282.

خاتمة

خاتمة

يستفاد من هذا البحث أن ابن خلدون قدم لنا عدة قيم في التأسيس لعلم العمران البشري، كتب قد يكون أهمها كتاب المقدمة، فتعتبر "مقدمة ابن خلدون" كتاب فضلا عن كونها موسوعة تضم معارف مختلفة تشمل "علم العمران" الذي يهتم بالحياة البشرية، ولقد تجسدت أسس علم الاجتماع في هذه "المقدمة الخلدونية" وبهذا حاز صابحها على شرف السبق في ميدان "علم الاجتماع".

لكنها بقيت تعيش في الظلام لقرون متتالية، إلى أن اهتم بها الغربيون ونقلوها إلى لغاتهم في بداية القرون التاسع عشر، فبرزت بتألق وأثارت أفكار أبن خلدون الجدل حولها.

ولقد تطرق ابن خلدون إلى التاريخ بشكل ملاحظ في مقدمته لكن ما يجلب الانتباه هو ذلك العلم الجديد الذي برزت معالمه مع بروز المقدمة أنه "علم العمران" كما سماه هو ومن خلال برز ابن خلدون المفكر الاجتماعي فبإضافة إلى أنه وضع قوانين للتاريخ، ابتكر كذلك منهجا للتحليل العلمي للوقائع الاجتماعية التاريخية في وصفه وتحليله لطبائع البدو والحضر، معتمدا في ذلك على تتبه للظواهر الاجتماعية ولظاهرة البداوة والحضارة وأثرهما في العمران.

ومن المسلم به لدى معظم الباحثين المختصين في الفكر الخلدوني، وإن تباينت مواقفهم حول تصنيف اتجاه ابن خلدون الفكري، هو أن المصطلح بمثل عاملا أساسيا في فك الغار منهجه وفك الغموض عن فكره، والمصطلحات التي جاء بها ابن خلدون في مقدمته هي العلامات المميزة لفكره. فالعمران والعصبية الدولة والملك والمجتمع والوازع والمعاش والتوحش والبداوة والحضارة وغيرها من المصطلحات غدت لازمة من لوازمه، ونظرا لما تحمله هذه المصطلحات من مقومات أصلية وخصوصيات متعلقة بالثقافة الإسلامية، شكلت حولها دائرة استفهام دائمة، يزداد حيزها بازدياد الأبحاث والدراسات المتعلقة بها، سواء في علم الاجتماع أو التاريخ وحتى الاقتصاد أو في مجال الترجمة خاصة وعدت الترجمة ونقل هذه المصطلحات الخلدونية إلى اللغات الأجنبية باتت الشغل الشاغل الباحثين والمختصين.

فالفكر الاقتصادي والحياة الاقتصادية مظهران في حياة المجتمع وواقع التاريخ، ودراسة الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون من المواضيع التي تعين على تدقيق كثير من

الأفكار في ميادين العلوم الإنسانية وخاصة منها الاقتصادية. وأنه من باب التجاهل أن يبقى البحث في الفكر الاقتصادي يبدأ من تطورات أفلاطون وأرسطو ثم يقفز إلى القرن الثامن عشر متجاهلا ما بذل من مجهودات علمية في القرون الأخرى وخاصة في ظل الحضارة الإسلامية وقد كان من قدر ابن خلدون أن يعيش في القرن الثامن الهجري في بلاد المغرب العربي فكان المفكر والمبدع وملك القدرة على النقد الإيجابي والتحليل العلمي، ويمكن من خلال الإطلاع على المقدمة معرفة مدى اهتمامه بالجانب الاقتصادي.

من أهم نتائج البحث التي توصلنا إليها:

كان في بداية الأمر غرض ابن خلدون هو تصحيح الكتابات التاريخية (النقد التاريخي) لهذا نجد أنه درس الكثير من المصادر التاريخية مثل مروج الذهب للمسعودي، إلا أنه وجد فيها الكثير من الأخطاء التاريخية، وهذا المزيج من الأفكار الفلسفية، والدينية، والسياسية، والتاريخية، هي التي أنتجت فكر ابن خلدون بصفة عامة وفكره السياسي بصفة خاصة.

تؤسس العصبية عند ابن خلدون على أساس مادي وأساس معنوية باعتبارها رابطان للأفراد في كل جماعة ومجتمع، أما الأساس المادي فيقوم على صلة الرحم والنسب والتي تحافظ بدورها على القرابة العائلية، والنسب ضروري وذلك بتجنب إختلاط الأنساب.

تبنى الدولة عند ابن خلدون على أساس العصبية والتي تقوم بدورها على الالتحام وتعد قوة ضرورية حيث تسعى للتغلب على غيرها لتصل إلى مبتغاها وهو الملك وهذا يستدعي الانتقال من مجتمع بدوي إلى مجتمع حضري، ومن هنا تظهر لنا معالم الدولة، حيث أن ابن خلدون أكد أن وجود الدولة لا جدوى لها إذا لم تحقق وظائف وأغراض يستفاد منها الجماعة.

قد كرس ابن خلدون جهده وأعمل فكره لوضع منهجيته الجديدة في التدوين التاريخي، لهذا يعد ابن خلدون رائدا في مفهومه الجديد في التاريخ.

خاتمة

أحدث ابن خلدون نقلة من علم التاريخ إلى علم العمران البشري الذي يعني به علم الاجتماع والذي تكمن أصالته الحقيقية في استفادته لاستفادته من قراءاته للتاريخ.

اعتبر ابن خلدون باعتراف الجميع أنه رائد في كافة المجالات التي تطرق إليها إذ يعد ابن خلدون كعالم اقتصاد مهم كاقتصادي ولا تقل أهميته كمؤرخ وعالم اجتماع، ويعتبر هو مؤسس للاقتصاد الإسلامي.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. أنظر إلى "إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوي وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية"، بالتصرف.
3. عبد الرحمان بن خلدون، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1951.
4. ينظر: زينب الخصيري، "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.
5. عبد علي عبد الواحد وافي، "عبقرية ابن خلدون"، مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984.
6. د.أحمد الشلبي، "موسوعة التاريخ الإسلامي"، مكتبة النهضة المصرية،ج4، 1999، ط1.
7. السخاوي، "الضوء اللامع لأصل القرن السابع"، مكتبة القدسي، القاهرة، 1354، ج4، مجلة 2.
8. محمد فاروق النبهان، "الفكر الخلدوي من خلال المقدمة"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994.
9. عبد الرحمان ابن خلدون، "تاريخ ابن خلدون، للأمير شكيب أرسلان، مطبعة النهضة، 1936، ج7.
10. عبد الرحمان بدوي، "مؤلفات ابن خلدون"، مجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2006.
11. إسماعيل سراج الدين، "ابن خلدون إنجاز فكري متجدد" مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008.
12. النبهان محمد فاروق، "الذكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1418هـ -1998م.
13. د.محمد عابد الجابري، "فكر ابن خلدون، العصبية والدولة"، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط5، يونيو1992، ط6، أبريل 1994 (بتصرف).

14. د.محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، بتصرف.
15. انظر: إسماعيل سراج الدين، "ابن خلدون فكري متجدد"، إعداد وتحرير: محمد الجوهري، محسن يوسف، مكتبة الإسكندرية، د ط، 2008.
16. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج2، ط3، دار نهضة مصر، د.ت.
17. د.حسين عبد الله بانبيلة، "ابن خلدون وتراثه التربوي"، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
18. عبد علي عبد الواحد وافي، "عبد الرحمان بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"، دار الطباعة، مصر، ج6.
19. محمد عبد الله عنان، "ابن خلدون حياته وتراثه الفكري"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1991.
20. عبد الصمد عزوزي، "أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية"، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستر، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان، 2008.
21. ضياء الدين رجب شهاب الدين، "الدر المصون بتهديب مقدمة ابن خلدون"، دار الفتح للطباعة والنشر، ط1، 1995.
22. هاني محمد أبو شنب، 'ابن خلدون فقيه"، رسالة تخرج لنيل الدكتوراه، جامعة نابلس، 2012.
23. د.حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
24. ابن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة، م4، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977.
25. غساق إسماعيل عبد الخالق، "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1994.

26. عبد الواحد بدوي: "مؤلفات ابن خلدون وابن الأزرق"، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1991.
27. عبد الغني مغربي، "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1976.
28. عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي، الشركة الوطنية للتويع، الجزائر، ط23، 1975.
29. دكتور. أحمد الطويلي، ابن خلدون في الدراسات والأبحاث العلمية مدينة العلوم، تونس، 2007.
30. حسن حنفي، "أهل استطاع ابن خلدون أن يخرج من الأشعرية؟...قراءة معاصرة لمقدمة ابن خلدون" ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، 5-7 ديسمبر 2006.
31. طه حسين، "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقدا"، ترجمة محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة عام 2006.
32. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم النفارتية الخلدونية في الفكر الإسلامي)، ط6، بيروت، 1994.
33. أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات) عالم المعرفة، الكويت، 2006م.
34. عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار
35. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1972.
36. ذكر هذا المصطلح (العصبية) في المقدمة أكثر من خمسمائة مرة، وهذا فيه من الدلالة على أهمية هذه الفكرة في الفكر الخلدوني.
37. أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، ط5، شارع قرطاج، تونس، مارس 1985.
38. ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2007، د(ط).

39. حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، سنة 1925.
40. عبد العزيز قباني، العصبية بنية المجتمع العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، سنة 1997.
41. هشام بن حسن العطار، أثر الإسلام في نظرة ابن خلدون للإنسان والأديان، رسالة ماجستر، جامعة محمد بن سعود، الرياض، السعودية، (1412هـ/2001م).
42. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، سنة 1992.
43. بوطالب محمد نجيب، سوسيولجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 2002.
44. سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2010.
45. نادية كحلوش، مصطلحات العمران في مقدمة ابن خلدون، دراسة مقارنة لترجمتي ويليام ماك دوسلانوفانسانا مونتاي، مذكرة ماجستير في الترجمة، قسم الترجمة جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية (2008-2009)م.
46. بوزيان دراجي، العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية (على ضوء الفكر الخلدوني)، دار الكتاب العربي، 1423هـ -2003م.
47. محمد ياسر عابدين وعماد المصري، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون، مجلد 25، العدد 1، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، 2009م.
48. بوزيان دراجي، ملامح تاريخية للمجتمعات المغربية سلسلة العصبية القبلية، دار الأمل، 2010م-1431هـ.
49. عباس عمر علي الحسين، الفلسفة الاجتماعية بين ابن خلدون وأوجست كونت - دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة مقدمة لكلية الدراسات العليا جامعة الخرطوم، كلية الأداب، قسم الفلسفة، نوفمبر 2008.

50. سامية مصطفى الحشاب، "علم الاجتماع الإسلامي"، دار المعارف، ط3، 1985.
51. مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، مطبعة لجنة البيان العربي، د.ط، القاهرة، مصر، د.ت.
52. احموت رباط، محاضرات في القانون الدستوري، (مطبعة بالرونيو)، بيروت، 1960.
53. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العرب، القاهرة.
54. عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار البيضاء، 2005.
55. يسار عابدين، ابن خلدون، عمران المقدمة وشام الخاتمة، (د.ن).
56. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية الدراسات والنشر والتوزيع، 1417هـ -1997م.
57. هادي العلوي، في السياسة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1974.
58. د.عبد الرزاق المكي، الفكر الخليفي عند ابن خلدون، القاهرة، 1970.
59. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967.
60. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبة والدولة معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان، ط5، 1992، ط6، 1994.
61. عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، ط1، الجزائر، 2010م.
62. ناجية الوريمي بوعلجية، حفريات في الخلدوني، (الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)، ط1، دار بترا، سوريا، 2008.
63. فريد العليبي، ابن خلدون والتفكير في السياسة، القيروان، تونس.
64. عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق كاترمير، ج2، عن طبعة باريس، لبنان، بيروت، 1858.

65. سالمة محمود عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.
66. علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2003.
67. د. حسين عاصي: ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1311هـ -1991م.
68. محمد علي الأحمد: "نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ" بحث غير منشور من أعمال الندوة العلمية في الأردن (9-10 أيار 2007م).
69. سالم الحمداني: "المنهج العلمي بين الجاحظ وابن خلدون"، مجلة أداب الرافدين، كلية الأداب، جامعة الموصل، العدد 7، تشرين الأول، 1976م.
70. شيخ الأرض، تيسير، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، لبنان، 1966.
71. الساعاتي حسن، "علم الاجتماع الخلدوني –قواعد المنهج-"، دار المعارف، بيروت، ط٤، 1978م.
72. العالم محمد أمين، "مقدمة ابن خلدون، مدخل ابستيدولوجي، الفكر العربي، 1978م، العدد 6.
73. غريب سيد أحمد، "تاريخ الفكر الاجتماعي"، جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د.ط، 2000م.
74. عبد الباسط محمد حسن، "علم الاجتماع"، الكتاب الأول المدخل، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.
75. محمد محمد أم زيان، "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1981م.
76. حسن العمام وآخرون، "مدخل إلى علم الاجتماع"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، د.ت.

77. عبد الكريم الباقي، "تمهيد في علم الاجتماع"، مطبعة جامعة دمشق"، دمشق، 1964.
78. انظر د.عبد الرحمان يسري أحمد، تطور الفكر الاقتصادي، الفصل الأول، الناشر الدار الجامعية، الابراهيمية، الاسكندرية، 2003.
79. أنظر محمد دويدار: "من الفكر الاقتصادي العربي في القرن الرابع" مقالة بمجلة مصر المعاصرة عدد 348 أبريل 1972 (القاهرة).
80. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور اسلامي، دار الفكر، دمشق، 2005.
81. د.عبد الرحمان يسري، مساهمة ابن خلدون في الفكر الاقتصادي –جامعة الاسكندرية، 1399هـ 1979م.
82. د.سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1398هـ -1978م.
83. د.عاطف عجوة، المفكر الإسلامي ابن خلدون ونشأة علم الإقتصاد السياسي كلية العلوم الإدارية جامعة الملك سعود –مركز البحوث- الرياض 1302.
84. د.محمد دويدار، الاقتصاد السياسي علم الاجتماع، نقلا عن عبد المجيد مزيان.
85. د.باتسيفيا، "العمران البشري في مقدمة ابن خلدون"، ترجمة رضوان ابراهيم، دار العربية للكتاب، تونس، 1978م.
86. د.حسين الرفاعي، "شهادات غربية في ابن خلدون"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، العدد الثامن، 1404هـ.
87. د.محمد حلمي مراد، أبو الاقتصاد ابن خلدون (أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة) 1962م.
88. محمد عبد الله عنان، "ابن خلدون حياته وآثاره"، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، 1991م.
89. د.محمد عزيز الحبابي، "ابن خلدون معاصرا"، دار الحداثة، ط1، 1984م.

90. صلاح الدين رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء، القاهرة.

المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، دار المعارف، القاهرة.
2. مصطفى حسيبه، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م.

المصادر باللغة الأجنبية:

1) Calsio : contribution à l'étude d'ibn khaldoun (revue du monde musulman XXVI, 1994.

2) Stark Ronney, 2003 , sociology, 9th edition, Thomson ,USA.

3) Abul Hasan M.Sadeq and A.Ghazali (editors, reodings in Islamic Economic Ahought, longman, Malaysia, 1992.

4) The future of economic, the Islamic Foundation, VK,2000.

5) J.Schumpeter, History of Economic Analysis (George Allen and Vnwin t td, london, Fir st published 1954.

المراجع الالكترونية:

[1] www.BIOGRAPHIESUNIVERSELLES.com