



عبد الرحمن بن خلدون
الرائد الحقيقي لعلم الاجتماع

بحث من إعداد
الأستاذ الدكتور نياض عيوش
جامعة القدس

مقدم إلى

مؤتمر

"ابن خلدون: علامة الشرق والغرب"

المنعقد بمدرج الشهيد ظافر المصري

في رحاب جامعة النجاح الوطنية بنابلس

في يوم الخميس الموافق

8 تشرين الثاني 2012

مقدمة:

تعتبر المساهمات الفكرية والعلمية للعلامة عبد الرحمن بن خلدون من أهم المساهمات وأكثرها عراقة وتميزاً في مجال الفكر الاجتماعي والسوسيولوجي والتاريخي منذ القرن الرابع عشر الميلادي، ولذلك عني الكثيرون من القدماء والمحدثين بجمع أخباره وسرد أحداثه وتحليل فلسفته وإسهاماته الفكرية والعلمية، ومنهم، على سبيل المثال لا التحديد، لسان الدين بن الخطيب صاحب "الإحاطة في تاريخ غرناطة"، وشمس الدين السخاوي صاحب "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع"، وأبو المحاسن بن تغري بردي صاحب "المنهل الصافي"، ثم محمد عبداً لله عثمان صاحب "ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري".

ومن أبرز القضايا جدلاً بين الدارسين لفكره وعلمه وأدبه وسيرته بشكل عام، قضية تعيين هويته التخصصية وتقدير موقعه بين المفكرين المبدعين، وتحريّ مواطن تميّزه وتفردّه في عصر من أشد العصور اضطراباً في الشرق والغرب على السواء. فعصر ابن خلدون أخضع فيه المغول ديار العرب وشرق أوروبا كلها وقضوا على دولها وشعوبها، ولم يفلت من شرهم إلا شبه الجزيرة العربية وإفريقيا وإسبانيا. وبذلك أطل القرن الرابع عشر الميلادي، أي عصر ابن خلدون، والبلاد العربية تعاني من انهيار سياسي وثقافي بسبب ما توالى عليها من محن، وما تعاقب عليها من ويلات لم تمنعه من التفكير، والثورة على المؤرخين، والبحث عن الحقائق، واكتشاف علم جديد، فكان كما وصفه الواصفون "أعظم سياسي ومفكر عرفته إفريقيا والأندلس في القرن الثامن الهجري".

ونظراً لفكره الموسوعي وأهميته، فإن الهدف الرئيس من هذا البحث يدور حول قضية يلها الجدل بين العلماء والباحثين منذ القدم وحتى اليوم وهي هوية ابن خلدون التخصصية و "ما إذا كان ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع أم أنه مجرد مؤرخ أو ناقل أو مدّع أعطى نفسه ما لا يستحق". وهناك أهداف أخرى ترتبط بهذا الهدف الرئيس وتتعلق بالقضيتين الأخرين.

هل كان ابن خلدون مؤرخاً، أم مفكراً موسوعياً ومؤسساً لعلم الاجتماع؟

في محاولة علمية موضوعية للوصول إلى إجابة دقيقة عن هذا السؤال، يلقي هذا البحث الضوء على جانب لافت لم يستكشفه الكثيرون في شخصية ابن خلدون وهو أنه على الرغم من اعتقاد الكثيرين بأنه كان مؤرخاً مبدعاً فحسب، فإن هذا البحث يؤكد أنه كان مفكراً موسوعياً قبل أن يكون مؤرخاً، وكان التقاؤه بالتاريخ أمراً عارضاً في حياته ومنعرجاً مفاجئاً. هذا المنعرج كان في ملتقى طريقتين: طريق المغامرات السياسية، وطريق التأمل في الماضي قريبه وبعيده. وقف ابن خلدون في ملتقى الطريقتين يتأمل فاعتزل بقلعة "بني سلامة" ليكتب لنا مقدمته المشهورة على امتداد أربع سنوات فاصطدم بالتاريخ.

ولهذا فان أصالته الحقيقية إنما تكمن في استفادته من قراءة التاريخ واكتشافه العلم الجديد، وتحديده لموضوعه، وتبنيه منهجا خاصا لدراسته.ومن المؤكد أن فكره الموسوعي مآكده معرفة شمولية وظفها في إثراء ذلك الوليد الجديد الذي سماه " علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" ولم يمنعه من الريادية في ميادين أخرى فكتب بصورة إبداعية في التاريخ، والاقتصاد، والتربية، والبيئة، والصراع، وشتون الحرب، ولهذا اعتبره البعض مؤرخا بل رائدا لفلسفة التاريخ، واعتبره البعض رائدا في علم الاقتصاد، واعتبرته جهات ثالثة رائدا في علم التربية، واعتبره آخرون رائدا في الفلسفة المادية، والنظرية الدائرية في التغيير الاجتماعي، وفكر الصراع والحرب، بل اعتبروه رائدا لعلم الاجتماع العسكري،، إضافة إلى كونه رائدا ومؤسسا بلا منازع لعلم الاجتماع العام. وحقيقة الحال أنه كان مفكرا موسوعيا قدم مساهمات مبدعة في كل هذه الميادين. وفي هذا يقول محي الدين صابر:

" إن فضل ابن خلدون، في الفكر العربي الإسلامي، وفي الفكر الاجتماعي العالمي، سيظل مذكورا في سياقه التاريخي، وذلك بمحاولته فرز الظواهر الاجتماعية وفي محاولته إثبات التكامل بينها" ويقول:

"يكتسب فكر ابن خلدون أهمية خاصة ضمن تراثنا العربي لما انطوى عليه من عناصر الجدة وقوة الريادية وأهمية الاكتشاف، وما يتحقق فيه من أبعاد إنسانية في مجال تطوير العلوم على المستوى الإنساني". (ج د ع : 1980، ص 9 - 12).

ويقول مزيان: " فكان علم العمران كان هو المصعد الذي رقى ابن خلدون إلى التوازن الفكري بين العلم والدين وهذا ما لم يوفق إليه إلا القليل من المفكرين المسلمين". (المرجع السابق، ص. 239)

ومن الاعترافات الغربية على أصالته ورياديته، يقول ريتزر (أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين): " هناك ميل إلى الاعتقاد أن علم الاجتماع بشكل عام هو ظاهرة غربية حديثة، ولكن الواقع أن هناك باحثين كانوا طوّروا أفكارا سوسولوجية ونظريات منذ زمن بعيد وفي أجزاء أخرى من العالم ، وأحد الأمثلة عبد الرحمن بن خلدون. فلقد أنتج ابن خلدون مجموعة أعمال تحوي كثيرا مما جاء به علم الاجتماع المعاصر. كان ملتزما بالدراسة العلمية للمجتمع، والبحث الامبريقي، والبحث عن أسباب الظواهر الاجتماعية" (Ritzer، 2006).

معالم رياديه ابن خلدون لعلم الاجتماع:

كلما ذكر موضوع الريادية في علم الاجتماع برز الخلاف بين المعنيين حول مؤسس هذا العلم ورائده الحقيقي. وفي هذا الشأن، وجدنا أن أهل الرأي ينقسمون إلى صنفين : الصنف الأول يأخذ بوجهة النظر الغربية التي تذهب إلى اعتبار أوجست كونت مؤسسا لهذا العلم في القرن التاسع عشر الميلادي، ويدللون على ذلك لأسباب ثلاثة رئيسة: أولها، ما قدمه هذا العالم من مفاهيم سوسولوجية مثل ، وثانيها، أنه رأى أن الظواهر الاجتماعية يمكن أن تدرس بطريقة علمية ويجب إيجاد علم يتفرغ لدراستها. أما السبب الثالث فهو أنه أول من أطلق على العلم المنشود اسم Sociologie

بالفرنسية في توليفة مصطنعة جمع فيها بين مقطعين يوناني ولاتيني في هذا المصطلح الذي يعني بالانجليزية Sociology وبالعربية " علم المجتمع". ولهذا يمكن اعتباره رائدا لعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر . ويكاد الكثيرون من دارسي علم الاجتماع العرب يتفقون مع هذا الرأي ويدافعون عنه بعد أن تعلموا في المعاهد والجامعات الغربية التي تتبناه.

وعند مقارنة مثل هذا الانجاز الذي اشتهر به أوجست كونت بما توصل إليه العلامة العربي المسلم عبد الرحمن ابن خلدون قبل أوجست كونت بأكثر من أربعة قرون نجد أن ابن خلدون هو الرائد والمؤسس الحقيقي كما أشرنا بأعلاه ، ويمكن التذليل على معالم ريادته الحقيقية من خلال ما نلمحه في ثنايا آرائه الاجتماعية من القضايا والمسائل والموضوعات التي أبرزتها النظريات السوسيولوجية الحديثة وما توصل إليه بشأنها بشكل غير مسبوق يبرر ريادته.

ومن أهم معالم هذه الريادية الآتي:

أولاً: هو أول من اكتشف علم الاجتماع وأعلن عن ولادته، وعن اسمه، وموضوعه.

كان ابن خلدون أول من تنبّه إلى قيام علم جديد سماه " علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" وأنه حدد موضوع هذا العلم، وميّز بينه وبين العلوم الأخرى كعلم الخطابة، وحدد المنهج الملائم لدراسته، دونما حاجة إلى استيراد مصطلحات أعجمية أو حتى عربية ليصنع منها توليفة تعطي معنى الاجتماع . وبذلك كان مصطلح " العمران البشري والاجتماع الإنساني" لابن خلدون أكثر تعبيراً وتطابقاً مع جوهر "علم الاجتماع"، كما فهمه علماء القرن التاسع عشر وكما فهمناه اليوم. بدأ ابن خلدون دعوته إلى لون جديد من ألوان المعرفة الإنسانية مُستحدث النشأة، بعد أن قرأ ما قرأ وشاهد ما شاهد في عصره من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والحرب، وخرج من قراءاته لها بنتائج دفعته إلى استخدام منهج تاريخي قاده إلى الإعلان عن علمه الجديد، في ضوء اعتقاده أن "التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"...و" أن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد فريد الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم" فقال:

" ولما طالعت كتب القوم ، وسيرت غور الأمم واليوم، نُبّهت عين القريحة من سنّة الغفلة والنوم ، وسمتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السومّ ،فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً،وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً...وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجبياً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرضُ في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك..."(المقدمة، ص. 5 - 6)

وفي هذا يذهب ابن خلدون إلى أنه يجب على المؤرخ أن يدرس جميع الظواهر التي يحتوي عليها المجتمع، مثل الظواهر السياسية، والأخلاق، والعادات، والنحل، والمذاهب، ثم ينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن استقلال العلم الجديد الذي يدرس قوانين العمران البشري، فيقدمه للقارئ على أنه علم مستقل لأنه يدرس موضوعا خاصا، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وما ينطوي عليه من ظواهر مستقلة تخضع لعوامل التطور.

ولم يقف ابن خلدون عند بيان مشروعية العلم الجديد لوجود موضوع خاص به، وإنما وضّح لنا أن فكرته عن الموضوع ليست فكرة غامضة أو وجهة نظر فلسفية عامة لا تربطها بالأمور التي توجد في المجتمع صلة. فقد ذكر لنا في مقدمته أن هناك أنواعا من الظواهر الاجتماعية كالظواهر السياسية، والظواهر البشرية، والسير، والأخلاق، والعادات، والنحل، والمذاهب، واللغة، والصناعة، والاحتكار، والعلم والتعليم، والصراع، والحرب وغيرها. ومن المدهش حقا أن تقسيمه هذا ينطبق كثيرا على تقسيم علم الاجتماع في الوقت الراهن إلى عدة فروع هي: علم الاجتماع السياسي، وعلم اجتماع الأجناس البشرية، وعلم الأخلاق الاجتماعي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع اللغوي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الحربي... الخ.

وبعد أن قدم ابن خلدون مرافعة منطقية غير مسبوقة للتدليل على أن حكمة الله في بقاء الإنسان وحفظ نوعه تقتضي التعاون بينهم، أكد أنه إذا حصل التعاون بينهم حصل لهم القوت للغذاء والسلاح للمدافعة ضد الحيوانات المفترسة والذئاب من بني البشر، وتمت حكمة الله في بقائهم وحفظ نوعهم.

ثانيا: أنه قدّم تفسيراً مبتكراً لنشأة المجتمع الإنساني وطبيعته.

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنساني أمر ضروري؛ ثم ينتقل لتحليل وتفسير هذه الضرورة فيذكر أن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة باصطلاح الحكماء وهو معنى العمران " وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان ورغبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهذاه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه... فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده... فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه".

ويضيف ابن خلدون إلى هذا قوله:

" وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما رغبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع الشر . وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه"

ثم يخرج باستنتاج جوهرى بقوله:

"فإن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم".

ويرى ابن خلدون أنه إذا ما تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس وتعين الأفراد في سبيل إتمام
حكمة الله في بقاء الجنس البشري والمحافظة على نوعه، تحقق لهم ضرورة قيام السلطة في
المجتمع حتى تنظم لهم حياتهم تنظيماً يكفل استقرار المجتمع واستمرار بقائه، ويتجسد قيام السلطة
بقيام الملك، ويقول:

" ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جمع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدهم إلى الآخر بعدوان وهذا هو معنى الملك...". (المقدمة، ص. 43)

وحول طبيعة المجتمع الإنساني ، يشبه ابن خلدون هذا المجتمع - في حاجته إلى الملك والرياسة -
ببعض التجمعات دون البشرية، فيذكر أنه في جماعات بعض الحيوانات العجم ، كالنحل والجراد،
ما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والأتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنها في خلقه وجثمانه ،
غير أنه يعود ليميز المجتمع البشري عن غيره من الجماعات الحيوانية بأن الأخيرة إنما تتجمع
بمقتضى الفطرة والهداية، أما المجتمعات البشرية فتتجمع بمقتضى الفكرة والسياسة. وأية ذلك أنه
يرى أنه لمثل هذه المجتمعات قوانين ثابتة تسير عليها في تطورها، وأنه يحاول أن يتلمس هذه
القوانين والعلل، ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن
يذهب التسلسل إلى غير نهاية.(الخشاب:1970)

ثالثاً، أنه صاحب أول نظرية متكاملة في قيام الدولة وهرمها وسقوطها

حلل ابن خلدون كيفية نشوء الدولة، وهرمها، وسقوطها، والظواهر التي تلحق بها، بطريقة غير
مسبوقة، فالدولة عنده محور أساسي في حديثه عن العمران البشري. ومن المتفق عليه عند
الباحثين ، أن نظرية العصبية عنده تشكل المحور الذي يفسر من خلاله قيام الدولة ونشوءها، وأن
هذه النظرية يمكن تطبيقها على التكتلات المعاصرة إذا وسعنا مدلولها لتشمل كل تكتل قوى سواء
بنى على الدين والعقيدة أو على العصبية والقبيلة كما هو حال الأحزاب في الدول المعاصرة التي
تستطيع أن تأتي بالرئيس وهي لا تقوم على العشائر وإنما على مبادئ معينة.

وقد ذهب ابن خلدون إلى أن للدولة أعمار طبيعية كما للأشخاص فقال: " والعمر الطبيعي للأشخاص ، على ما زعم الأطباء والمنجمون، مئة وعشرون سنة، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرات... وأما أعمار الدول أيضاً، وإن كانت

تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته".

وفي تحليله المبدع لعمر الدولة وما تمر فيه من أطوار، يرى ابن خلدون أن الدولة تمر في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون له مثل في الطور الآخر، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه و حالات الدولة وأطوارها لا تعد في الغالب خمسة أطوار وهي:

الطور الأول، وهو طور الظفر بالبُعْية وَعَلَب المَدافع والمُمانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة؛ وفيه يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء.

الطور الثاني، وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه، والانفراد دونهم بالملك، ومنعهم من التناول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع ليدافع أهل عشيرته وعصبيته عن الملك ويفرد أهل بيته بما يبني من مجد.

الطور الثالث، هو طور الفراغ **والدعة** لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع إليه طباع البشر من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبُعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات، وتشيد المباني الحافلة. ويشكل هذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم يكونون في هذه الأطوار كلها مستقلين بأرائهم، بانين لعزهم، موضحين الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع، طور القناعة والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى أسلافه، مسالماً لغيره من الملوك، مقلداً لأسلافه. ولذلك فهو يرى في الخروج عن تقليد أجداده فساد أمره، لأنهم، في نظره أبصر بما بنو من مجده.

الطور الخامس، وهو طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملذات، والكرم على بطانته، واصطناع أجدان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها، مُستفسد الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى **يضطغفونوا** عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيغاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسونه، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمّن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض. (المقدمة، ص. 175 - 176)

ولكن كيف يرى ابن خلدون العلاقة بين الدولة والاقتصاد؟

في محاولة لمعرفة أي نطاق يطرح فيه ابن خلدون العلاقة بين الدولة والاقتصاد، نجد أنه لا يجعل من الدولة مجرد انعكاس أو ذيل أو بنية فوقية لواقع اقتصادي تتحرك فيه قوى اجتماعية تكون، تارة، في صراع، وتكون تارة أخرى في توازن. بل إنه يعتبر الدولة قائمة بذاتها لها أصلها وعناصرها المنبثقة من أسس المجتمع الأولية. أنها امتداد للخلية الأولى التي ينشأ عنها المجتمع.

أما الاقتصاد فيمثل بنية أخرى داخل المجتمع. أنها بنية تتركز حول إحدى الضرورات الإنسانية الكبرى المتمثلة في ما يسميه المعاش. إلا أن المعاش ليس قضية فردية بالنسبة للإنسان، بل هو قضية جماعية لأن ضمانه يقتضي مساهمة أصناف مختلفة من البشر مما يجعل الاجتماع الإنساني ضروريا. فالضرورة البيولوجية أحدثت ضرورة للتعاون أي ضرورة خلق الخلية المجتمعية.

وكيف يرى ابن خلدون العلاقة بين الدولة والسياسة؟

لا يكتفي ابن خلدون بالنظر إلى الدولة أو البنية السياسية في طور النضج والاكتمال، وإنما يعود إلى طور البداية متسائلا عن الأصل الأوّل الذي ترجع إليه الدولة في طور ميلادها. وفي محاولته الإجابة عن ذلك التساؤل يُعني بحثه بالنظر إلى المسألة من زاويتين مختلفتين: الزاوية المعيارية- زاوية الأخلاق والسياسة، والزاوية الواقعية - زاوية علم الاجتماع الذي يقف عند دراسة الواقع المجتمعي؛

في الزاوية الأولى، ينطلق ابن خلدون من نظرة متشائمة عن الإنسان ويستشهد بآيات من القرآن الكريم المتحدثة عن النفس البشرية كقوله تعالى "فألهمها فجورها وتقواها...". ، ولذلك رأيناه يدرس الظاهرة السياسية انطلاقا من غلبة الشر على نفس الإنسان ويرى أن كبح ذلك الشر يتطلب قوة خارجية هي التي يسميها الوازع. وهو بهذا ينطلق من مبدأ أخلاقي عام وهو أن الخير هو الهدف الذي تسعى إليه السياسة.

وفي الزاوية الثانية، يرى ابن خلدون أن هذا الخير مرتبط بالجماعة وليس بالأفراد، لأن السياسة والمُلك كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد بذلك الشرائع. وفي تطبيق منهجه العلمي على المجتمع البشري كظاهرة واقعية، يلاحظ أن الوازع الذي يزغ البشر بعضهم عن بعض والذي أدركنا أهميته في نطاق النظرة المعيارية لا يمكن أن يتم وجوده إلا إذا كان له سند في قوة مجتمعية طبيعية وهي العصبية التي "بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه".

وهكذا نحن أمام بنيتين مستقلتين في الأساس ولكنهما تلتقيان وتتفاعلان لزوما ابتداء من مراحل معينة، ويمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر بأقوى صورة.

هذه خلاصة المبادئ التي وضعها ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وهي تدل على شمولية فكره العميق ، وعلى قدرته على تفهم أحوال الناس وتقلبات الشعوب أيا كان النقد الموجه إليها.

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا الإطار المرجعي لنظرية ابن خلدون عن الدولة؟

لقد وُجّه لنظرية ابن خلدون مجموعة من الملاحظات يمكن إجمالها بالآتي:

1 – أن الدولة الخلدونية مرتبطة بحقل جغرافي- تاريخي محدد ولا مجال للحديث عن نظرية ابن خلدون في الدولة بشكل مطلق.

2 – لا يمكن أن نفهم قانون تطوّر الدولة عن ابن خلدون دون ربطها نظريا بأساسها القبلي، فلا معنى للنشأة ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة ، إلا إذا كانت ذات أساس قبلي. من هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان ولا تتعدى أجيالا معدودة: فهي لا تتباعد كثيرا عن قاعدتها القبلية.

3 – ينبغي أن يُفهم ميلاد الدولة الخلدونية وتطورها داخل التطور الجدلي الذي تحدثنا عنه وهو التناقض بين الحواضر والبادي، وخاصة بدو الصحراء وسكان الجبال الممتعة .

4 – بما أن الدولة الخلدونية محكومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة في هذا المحيط فلا معنى للبحث عن تصميم للنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار (أي أن من الأفضل تصميمها في مثل هذا الإطار). (انظر: اومليل:1980)

ومع ذلك، يقول اومليل : إن ابن خلدون " قام بتنظير للدولة لا نجد له مثيلا عند من سبقه".

وعن أسباب انحطاط الدولة وسقوطها، يذهب ابن خلدون إلى أن الوصول إلى السلطة يقتضي مقدرة في شخص الرئيس ، ومساعدة ونصرة من أهل عصبية وأعوانه، وأن النصر لمن يستطيع الاعتماد على قبائل قوية، وأن كل دولة تكون قوية في مرحلتها الأولى، ثم لا تلبث أن يظهر فيها دواعي الضعف، فتصير إلى الانحطاط ثم السقوط لأسباب كثيرة أهمها:

1 – انقسام الدولة الواحدة بدولتين أو أكثر.

فالانقسام عامل رئيس في انحطاط الدولة وسقوطها وفي هذا يقول ابن خلدون:

" اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها وذلك أن المُلْكَ عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به ويأنف حينئذ عن المشاركة ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع بإهلاك من استرابَ به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم ونزعوا إلى القاصية إليهم من يلحق بهم مثل حالهم من الاغترار والاسترابة ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة حتى يقاسم الدولة أو يكاد ."

وقد قدّم ابن خلدون عددا من الأمثلة للبرهنة على صحة ما ذهب إليه، ومن ذلك انقسام الدولة الإسلامية في الأندلس، و دولة بني العباس، ثم دولة السلاجقة، فدولة الموحدين، وغيرها، مبينا أن الهرم أمر طبيعي وأنه إذا نزل بالدولة لا يرتفع.(المقدمة:ص293)

2 – العوامل المادية العائدة إلى اتساع الملك، والنتيجة عن الصعوبات التي يجدها السلطان عندما يطلب الطاعة في الأطراف النائية في مملكته، وعندما يعمل على حماية الحدود البعيدة. يقول ابن خلدون: " يتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الأطراف، وبيادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئذ من حصول عرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحامية إليهم.ولا يزال ذلك يتدرّج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة". (المرجع السابق)

3 – الأسباب العائدة إلى درجة تحضّر القبائل الفاتحة والى ما في طباعها من معالم العمران أو المهجية.

يرى ابن خلدون أن الشعوب أصناف ،منها ما هو قابل للحكم والملك، ومنها غير ذلك. وهنا يحكم على العرب بقسوة إذ ينظر إليهم على أنهم " أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن رتبة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له". ولذلك يرى صاحب المقدمة "أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك". (انظر: الفخوري، والجر، 1963)

4 – الخلاف الذي ينشأ بين رئيس القبيلة الفاتحة وحاشيته وأهل عصبته.

يقول ابن خلدون: ففي البداية " يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب" (المقدمة)، ثم يأتي الأحفاد فينسون السواعد التي قام عليها ملكهم، ويتكبرون لمن تعودوا التكريم والمشاركة في المال وفي كل شيء، وينزعون الوظائف من أيديهم ليسندوها إلى أغراب، فتقوى شوكة العبيد والموالي، وتضعف القوة العسكرية للدولة لأن القبائل المناصرة لها تبتعد عنها رويدا رويدا. ويشعر السلطان بذلك فيلجأ إلى اقتناء جيش من المرتزقة المأجورين، وهكذا تضعف العصبية وتفقد كما حصل مع العباسيين ومواليهم من التركمان والفرس يقول ابن خلدون:

دولة العباس ، كان الاستظهار فيها برجالات العرب، " فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد، وكبح العرب عن التناول للولايات، صارت الوزارة للعجم، والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت، وبني طاهر، ثم بني بويه وموالي الترك..."

5 – الأسباب الاقتصادية.

يعطي ابن خلدون أهمية خاصة للاقتصاد في قيام الدولة وسقوطها بقدر ما يعطي الجند الذين هم أداة السلطة الرئيسية في الوقت الحاضر. وفي هذا يقول ابن خلدون:

" اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرقت الدولة طرقها من هذين الأساسين... وأما الخلل الذي يتطرق من جهة المال فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون خلق" الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحدلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال. ثم يحصل الاستيلاء ويستفحل الملك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر ويدعو ذلك إلى الزيادة في إعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات (بكسر الباء) في الأسواق لإدرار الجباية... وهذه الجباية تزيد دخول الحاكمين فيزدادوا ترفا فيشيع الحسد والخلاف بينهم والحق " فتعمهم

النكبات والمصادر واحدا واحدا إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم وتتحل عرى الدولة". (المقدمة، ص. 294 - 297)

خلاصة القول، إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف أقبلت الدولة على الهرم. وبيان ذلك : أولا، أنها تقتضي الانفراد بالمجد، والانفراد يُذهب الأنصار من حول الملك... ثانيا، إن طبيعة الملك تقتضي الترف. وهذا يزيد نفقاتهم على ما تقدمه لهم الدولة. وثالثا، إن طبيعة الملك تقتضي الدعة، وبذلك ينسون عوائد البداوة التي كان منها الملك من شدة البأس وتعود الاقتراس، وركوب البيداء وهداية الفقر فلا يفرق بينهم وبين السوق من الجند إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتتنخفض شوكتهم ويعود وبالأ ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم.

6 - الأسباب العامة الاجتماعية.

يرى ابن خلدون أن المجتمع خاضع لتطور محتوم يجري على مراحل ثابتة. فعندما تبلغ الدولة أوج مجدها تظهر فيها عوامل الانحطاط ، وتضعف العصبية ، ولا مفر لها من ذلك. وإذا حاول السلطان أن يقتصد في النفقة ويعود إلى حياة أكثر بساطة تضاءلت هيبته حُكمه ، وتجراً عليه شعبه ومن كانوا أعوانه.(الفاخوري، والجر:مرجع سبق ذكره)

رابعا، أنه أول من أطلق فكرة محدودية عمر الدولة

بعد أن قرر ابن خلدون أن للدولة أعمار طبيعية كما للأشخاص، قدّم لذلك تفسيراً منطقياً استدلالياً ، فذهب إلى أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لا يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شغف العيش والبسالة والاقتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والترقّ من البداوة إلى الحضارة ومن شغف العيش إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباحثين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذلك الاستكانة ، فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء ويؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك مما أدركوا من الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميمهم في المدافعة والحماية. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفقّوه (أي حصلوا عليه) من النعم وغدارة العيش فيصيرون عيالا مع الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها (أي يدلّسون على الناس ببعض هذه المظاهر الفارغة...وحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال، وعمر الجيل الواحد بأربعين سنة.

خامسا: أنه سبق علماء الاجتماع في تقديم نظرية في التطور وتنظيم العمل الاجتماعي

على الرغم من ظهور فكرة التطور في التراث اليوناني والتراث الإسلامي قبل ابن خلدون*، إلا أن ابن خلدون أتى بعناصر جديدة غير مسبقة في هذا المجال؛

العنصر الأول، سماه استحالة الكائنات أو تحولها من مرتبة إلى مرتبة أعلى ويمكن تسميته عنصر الحركة أو الديناميكية (شريط:1980).

العنصر الثاني، أن هذه الحركة تسير إلى ما هو أعلى أو أرقى ولا ترجع إلى الوراء أو إلى الأدنى (وهو بذلك يسبق هربرت سبنسر وداروين).

العنصر الثالث، أن هذا التطور المتنامي يمكن أن نستخرج منه قوانين للفعل يربط بها أسباب التطور بمسبباتها.

كان ابن خلدون غالبا ما يعزو التطور إلى الدولة ويعتبره عملا تراكميا أقرب إلى معنى التغيير. يضاف إلى ذلك أننا نجد فكرة التطور عنده في ميدان آخر هو ميدان الصراع البشري أو النوعي بين الحضارة والبداءة. وفي هذا الحال يُنظر إلى ابن خلدون على أنه " يبرز فكرة التطور

ويُح عليها بقدر ما ألح على فكرة التغيير المحايد في تعاقب الأجيال والدول حيث يقول إن " منازع البداءة متقدمة على منازع الحضارة" و " البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه"، و " البداية أصل العمران والأمصار مدد لها".

كذلك يشرح ابن خلدون هذا التطور الحقيقي بعنصره الاقتصادي وهو " أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، ولأن الضروري أصل والكمال فرع ناشئ عنه فالبدو أصل للمدن والحضرة وسابق عليها لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا فخشونة البداءة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مُقترحه منها..." (المقدمة، ص. 122)

كما يؤكد ابن خلدون التطور بالمظاهر الحضارية فيرى أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش؛ فبعد المعاش الطبيعي من الفلاح والقيام على الأنعام، والاقتصار على

* وردت فكرة تطور الأنواع: من مادة إلى بخار ومن ثم إلى ماء، ومن ماء إلى معدن، ثم من معدن إلى نبات، ومن نبات إلى حيوان، ومن الحيوان تأتي القرود العليا، وفي النهاية، الإنسان في كتاب [ابن مسكويه الفوز الأصغر](#)، ورسائل [إخوان الصفا](#).

الضروري من الأقوات والملابس والمساكن، يحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرقعة وهو الاستكثار من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن... ثم تجيء عوائد الترف المبالغة في التأنق فتكون مكاسبهم أئمن وأرفه.

كذلك أكد ابن خلدون التطور الاجتماعي في الميدان السياسي وبناء الدولة ؛ فبعد أن بين " أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصية لما فيها من النعرة والتدمر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه..." انتقل إلى المرحلة الثانية من تطور الدولة وهو استغناؤها عن العصبية التي كانت

محركها الأول معللا ذلك بقوله " والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس

الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه " بحيث " إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولوية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صيغة الرئاسة ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة بل كأن طاعتها كتاب من الله..." (المقدمة، ص. 154-155) أي تصبح الدولة وأصحابها وأتباعها تسيّرهم القوانين أو المصالح أو العادات الحضرية، وتفقد العصبية وظيفتها السياسية فترتخي وتزول.

كما تحدث ابن خلدون عن تطور العلوم الدينية في الشرق فرأى هذا التطور نشأ من جديد في المشرق بين المذاهب المختلفة، وهو " فن المناظرات في تصحيح كل مذهب يحتج فيها كل على مذهبه في كل باب من أبواب الفقه، وكان هذا الفن يسمى علم "الخلافيات" ، وكانت له أصوله ومناهجه في التوصل إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد". وفي هذا الشأن يرى باحثون أن ابن خلدون تتبع تطور العلوم الدينية بروية واضحة توقع البعض منه أن يخرج بنتيجة تقوده إليها فكرته عن تطور الحياة الاجتماعية لو سار فيها إلى النهاية. وهذه النتيجة هي التنظيم في فن المناظرات، بحيث يؤدي إلى مواقف وقرارات تسيّر عليها الأمة الإسلامية في حياتها القانونية وتعالج بها مشكلاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية بما فيها التعبدية. (شريط ، ص. 103-104)

ومن أهم ما يمكن الإشارة إليه عند دراسة نظرية التطور عند ابن خلدون هو التطور الفكري وما له من علاقة بتطور المجتمع؛ فمن الاكتشافات التي توصل إليها ابن خلدون ربطه بين الحياة العقلية والعلمية والازدهار الثقافي وبين تطور المجتمع السياسي والحضاري والاقتصادي بشكل خاص. ولذلك نراه يعقد فصلا خاصا من فصول المقدمة ويجعل له عنوانا يلفت الانتباه على أنه اكتشاف لم يسبقه إليه أحد " في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعمم الحضارة " (المقدمة، ص. 434)

وفي ريادته لفكرة تقسيم العمل الاجتماعي ، يرى ابن خلدون أن تقسيم العمل الاجتماعي ظاهرة اجتماعية ملازمة لتقدم الحضارة ، ولكنه لا يكفي وحده في حفظ تماسك المجتمع، بل من الضروري أن توجد فيه قوة قاهرة تجبر الأفراد على الحياة جنبا إلى جنب، وتحول دون طغيان

بعضهم على بعض، وهذه القوة هي وازع السلطان أو المُلْك، مستدلاً بما نشهد في المجتمعات الحيوانية كالنحل أو النمل أو الجراد، فهذه الحشرات تخضع لرئيس من أشخاصها متميّز عنها في خلقه وجثمانه. وبذلك يعتبر ابن خلدون سابقاً لدوركايم في فكرة تقسيم العمل الاجتماعي كضرورة اجتماعية اقتصادية حضرية بمئات السنين.

كذلك يرى ابن خلدون أن المجتمع يبدأ تطوره بحالة يسميها البداوة، يُبنى فيها المجتمع البشري على أساس حاجة البشر إلى التعاون لإشباع حاجاتهم الضرورية، وذلك في حياتهم الجارية، وهو يقصد بذلك حاجتهم إلى التخصص وقيام قانون تقسيم العمل. وبذلك يربط ابن خلدون بين تطوّر المجتمع وتقسيم العمل الاجتماعي بشكل صريح. (عزت، ص. 46)

سادساً ، منهجيته وطريقة الدراسة لديه

لم يكتفِ ابن خلدون بتعداد الظواهر الاجتماعية، بل نص ، بشكل غير مسبق ، على الطريقة التي ينبغي استخدامها في دراسة المجتمع وما يطرأ على نظمته وأحواله من تغيّر وتطوّر. لقد ساد التفكير الاجتماعي قبل ابن خلدون نزعتان: نزعة تخيلية إيتوبية في تحديد صفات وخصائص المدن الفاضلة والمثالية، على نحو ما وجدناه عند أفلاطون من فلاسفة الغرب، والفارابي من فلاسفة المسلمين، ونزعة دينية تمثلها الآراء الاجتماعية التي انطوت عليها كل من الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية، وكانت ثقتهم بأراء السلف ورواياتهم أكثر من ثقتهم بعقولهم وبالحقائق اليومية التي تكشف لهم عنها الظواهر الاجتماعية في عصرهم ولذا غلب عليهم نزعة التقليد فعنوا بعرض الآراء المتواترة دون احتكام بالعقل ودون مقارنة الماضي بالحاضر، ولم تكن النزعة الواقعية التحقيقية مألوفة آنذاك في العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية. (انظر: قاسم: 1966 ، ص.

342..)

رفض ابن خلدون كلا من النزعتين السابقتين " وجاء بمنهج تاريخي واقعي لم يكن مألوفاً عند معالجة العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية يقارن فيه بين ماضي الظاهرة وحاضرها" (عيوش، 2008)، متوخياً الدراسة الموضوعية البعيدة عن الذاتية وغير المتأثرة بفكرة أو عقيدة سابقة، مدشناً إحدى القواعد الأصولية في مناهج البحث، التي حددها العلامة الفرنسي إميل دوركايم، مؤسس المدرسة الاجتماعية الحديثة، بعده بخمسة قرون. فهذه القاعدة تقتضي الإلمام بطبائع العمران والحوادث والأحوال. فإذا كان السامع أو القارئ عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. يقول ابن خلدون في ذلك: إن صاحب هذا الفن يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب... والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثه وأحوال القائمين بها حتى يكون مستوعباً لأسباب كل ما حدث.

ومن المساهمات المميّزة وغير المسبوقة التي نتفق فيها مع أحد أساتذتنا الأجلاء هنا، أن ابن خلدون "يصطنع الأسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية وهو يسبق في ذلك جميع علماء الاجتماع

الغربيين المحدثين والمعاصرين؛ فهو يرى أن على الباحث ألا يقبل شيئا على أنه حق ، إلا بعد أن يتأكد بوضوح أنه كذلك، أي يجدر به ألا يتأثر بأهوائه الذاتية وآرائه المذهبية أو أن يتخذ من الأساطير الوهمية وآراء الآخرين غير المؤكدة أساسا لدراسته، ولذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الإنسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة. (انظر: الخشاب، مرجع سبق ذكره، ص.304)

سابعاً: اطلاقه قانون المطابقة

كذلك يرى ابن خلدون أنه ينبغي أن يعمل الباحث على إظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، بمعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد وأن تنشأ عن ظروف متشابهة. والمنهجية التي اكتشفها ابن خلدون هي المنهجية التاريخية. وفي هذه المنهجية يحتل المرتبة الأولى "قانون المطابقة" الذي عنه سيتفجر علم العمران، ذلك العلم المستقل بنفسه، المستنبط النشأة. وهكذا يعرض ابن خلدون هذا القانون الذي يلعب في تفكيره دوراً محورياً. ووفق هذا القانون، ننظر إلى الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتد به. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً نميز به الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مجال للشك فيه.

وهكذا فإن "قانون المطابقة" الذي يحتل في منهجية ابن خلدون التاريخية مكان حجر الزاوية، يستلزم أولاً النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران. والغرض من هذا النظر هو استخلاص ما يلحق هذا الاجتماع (من الأحوال الذاتية وبمقتضى طبعه)، أو بمعنى آخر استخلاص ما نطلق عليه اليوم "القوانين الطبيعية"، لأن ابن خلدون كان يريد أن يحكم في "تمييز الحق من الباطل"، "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران" أو ما يسميه "طبائع الكائنات"، أو "طبائع الموجودات"، أو "طبائع الأحوال في العمران". (انظر المقدمة، ص.28 - 44)

لقد اقتنع ابن خلدون أنه لا بد أن يجمع بين عالمي الحاضر والماضي، أي أن يكون في نفس الوقت عالم اجتماع ومؤرخاً. وهكذا التقى فيه البعدان اللذان عنهما تفتقت عبقريته. وهناك من يرى أن تطبيق قانون المطابقة جرّ ابن خلدون إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية، وذلك كي يجعل منها (بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه)، معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرضه من تأليف " المقدمة". (الطالبي: ص.38 -)

ولقد أورد ابن خلدون نماذج على تطبيقه لقانون المطابقة الذي ابتكره ؛ فهو يلاحظ أن ما أورده المسعودي وغيره من المؤرخين من أن جيوش موسى بلغت ستمائة ألف مقاتل لا تثبت أمام النقد الباطني، وذلك لأسباب جغرافية، وإستراتيجية، وبالمقارنة أيضاً مع جيوش أمم أخرى كانت أشد قوة وأوسع ملكاً. ويؤل هذه المبالغة وأمثالها بولوع النفس في الغرائب. (انظر المقدمة، ص.10 - 15).

كذلك الأمر، إن قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية يقتضي أن نتقي ما يُروى من (معاقره الرشيد للخمر وأنه إنما كان يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق... (المرجع السابق ص. 17 - 18) كما يقتضي القانون ذاته ، وجهة نظره، عدم القدح في نسب الفاطميين، الذين استطاعوا تأسيس مُلك عظيم. وهناك أمثلة أخرى اعتمد فيها ابن خلدون على النقد الباطني للتأكد من صحة ما يُروى مستخدماً قانون المطابقة.

ومع ذلك، فقد انتقد ابن خلدون من حيث أنه مهما كانت المنهجية التي اهتدى إليها سليمة في المستوى النظري، فهو لم يستطع ، في مستوى التطبيق، أن يتخلص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة، وذلك إما بصفة غير شعورية لميوله العفائية ، وإما بصفة شعورية مقصودة لالتزاماته السياسية ومنافعه المادية. (لطالباني ص. 55)

و دعا ابن خلدون الباحث إلى أن يستخدم منهج المقارنة بين ماضي الظاهرة وحاضرها، أي أن يدرس تطور الظواهر والنظم العمرانية دراسة ديناميكية تاريخية، ذلك لأن الظاهرة العمرانية ظاهرة متطورة متبدلة معللاً ذلك بقوله : " وذلك لأن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال..."

وقد سبق ابن خلدون علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمُحدثين في حديثه عن جبرية الظاهرة الاجتماعية والزاميتها وما يترتب على مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها، من عقوبة اجتماعية وفي ذلك يقول: " والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزى والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقيح عليه مُرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دقعة، وخشي عليه عائدة ذلك، وعاقبته في سلطانه. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي..." (المقدمة ص. 294)

ولعل ما يميز منهج ابن خلدون أنه يضع القاعدة ثم يحاول البرهنة عليها بأمثلة من الواقع الاجتماعي. ويتوسع أحياناً فيحاول الاستشهاد بأدلة من علم النفس أو الاقتصاد أو علم وظائف الأعضاء. يقول ، مثلاً، إن تقليد مسلمي الأندلس للنصارى المجاورين لهم في زيهم وعوائدهم هو من علامات ذهاب مُلك المسلمين واستيلاء النصارى عليهم.

وهناك من يرى أن ابن خلدون " أول من اهتدى إلى التفكير في خضوع الظواهر الاجتماعية أو ما يسميه " ظواهر العمران البشري" إلى جملة من القوانين أو الأصول العامة التي تحكمها وتوجهها، وانتهى من ذلك إلى إدخال دراسة الاجتماع الإنساني إلى حيز العلوم الطبيعية بعد أن كانت خارجة عن نطاق هذه العلوم، واستطاع أن يؤسس علماً جديداً بعيداً عن كل جدل فلسفي

عقيم وفكرة غائية مسبقة، وليس من غرض له إلا فهم الواقع الاجتماعي والثقافي وشرحه من دون تفكير قبلي في المستقبل وهو ما نسميه اليوم علم الاجتماع".

لقد استطاع ابن خلدون بهذا المنهج الجديد في النظر والبحث أن يتجاوز بالتاريخ مرحلة الأسلوب الوصفي الذي يقتصر على ذكر الأحداث ووصفها بمعزل عن كل اعتبار لطبيعة الظواهر الاجتماعية وما يتحكم بها من قوانين، كما استطاع أن يتجاوز أسلوب الدعاية والوعظ في نقل الأحداث إلى ضرب من الدراسة المعمّقة لهذه الأحداث على ضوء قوانين وضعية شاملة. يقول الوزير الأول التونسي السابق محمد المزالي: "ليس من شك في أنه لو لم يغمر غبار التاريخ مقدمة ابن خلدون خلال عصور الانحطاط لأمكن للعالم العربي أن يستعيد وعيه قبل فوات الأوان". (ج د ع: ص. 15 - 19)

ثامنا: إطلاقه فكرة العصبية والدين كأساس لقيام الدولة

تعتبر فكرة " العصبية " عند ابن خلدون المحور الذي يفسر من خلاله قيام الدول ونشوءها بشكل غير مسبق، وتحتل " العصبية" في مختلف نظرياته الاجتماعية والسياسية مكانا أساسيا، يستحق الإشارة إليه لبيان أهميتها في حقل السياسة والاجتماع.

يقصد بالعصبية " الشعور الذي يحس به الأفراد تجاه من يربطه بهم نسب أو ما يترتب عليه من رحم أو ما تقتضيه عوامل الجوار أو الحلف أو الولاء من ضرورة الذود عنه أمام أي ظلم أ جور". وهكذا فالعصبية رباط يربط الأفراد فيما بينهم، ويكون بالقربى والنسب أصلا، ثم يمتد إلى الحلف والولاء، ثم إلى الرق والاصطناع. يقول ابن خلدون: "إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم، أو استروا العبدان والموالي والتحموا بهم...ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها، كأنها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها" ، و"إذا كانت الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم، كانت عروقتها أوشج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح". وهذه العصبية أقوى ما تكون عند أهل البدو، وان وُجدت في أهل الأمصار فهي ضعيفة ليس فيها كبير غناء.

ويمكن الإشارة إلى أهمية العصبية في بناء الدولة عند ابن خلدون بالآتي:

- أنها مهمة في قيام المجتمعات والسياسات وانهارها. فالعصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه، من نبوة أو إقامة ملك، أو دعوة. فكل أمر من أمور المطالبات أو المدافعات لا يتم إلا بها، وكل غاية من الغايات الاجتماعية أو السياسية لا تتحقق إلا بواسطتها.
- أن تغلب العصبية أساس لقيام الملك، وذلك أنه إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإذا كافأها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها... وان غلبتها واستتبعتها التحقت بها أيضا، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة.

- اعتبر العصبية للنعرة والتناصر ثمرة الأنساب وفائدتها؛ فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي ومحمي تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى.
- بين أن غاية العصبية هي المُلْك، وذلك أنه بالعصبية تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجمع عليه. ولما كان الناس بحاجة إلى وازع وحاكم يزرع بعضهم عن بعض كان من الضروري أن يتغلب عليهم بتلك العصبية. وهذا التغلب هو المُلْك الذي يختلف عن الرئاسة بما فيه من تغلب وقهر. " وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع (أي الرئاسة) ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون فيها متبوعا. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت"
- أكد أن العصبية أساس للدعوة الدينية، وفي هذا يذهب ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية، ويبرهن على صحة هذا القول بالحديث الشريف القائل " ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"، وبالشواهد التاريخية المتعددة. ثم يضيف إلى ذلك قوله إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. والسبب أن الصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد، وتُفرد الوجهة إلى الحق؛ فإذا حصل للناس الاستبصار في أمرهم سيكون النصر حليفهم ولا يستطيع أحد الوقوف في وجههم، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه.

هكذا يربط ابن خلدون بين الدين وبين الواقعية السياسية؛ فقد كان شديد الواقعية، وصاحب حكمة أراد بها توجيه المتدينين إلى ما ينبغي عمله لينجحوا في دحر الظلم حيث يقول: فان كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء من الثواب عليه، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم للمهالك. وفي تحليله لهذا القول، يرى محمد العبدى أن ابن خلدون ينتقد الذين يقومون بالثورات قبل الإعداد القوى والتخطيط المسبق، وتجميع القبائل والعشائر، فيعرضون أنفسهم للمهالك ويقول: تبقى ملاحظته صحيحة حين نرى في تاريخنا المعاصر كيف تنتهي الاندفاعات العاطفية إلى الإخفاق، لأنهم يظنون أنه بمجرد حبهم للإسلام وانتمائهم إليه سينصرهم الله ولو لم يعدوا لذلك الإعداد الكافي. (العبدى)

لم ينس ابن خلدون أن العصبية تخضع لقانون الكون والفساد؛ فمع أن وجودها عند ميلاد الخلية السياسية الأولى ضروري، إلا أن دورها يأخذ في التقلص بالتدرج مع نمو تلك الخلية، وسرعان ما يتضاءل أثرها حتى يكاد الناس ينسونها " لأنهم يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صيغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله". وهكذا يصل ابن خلدون في تحليله للعصبية والكيانات السياسية إلى التمييز بين مستويات عدة مبتدئا من الأسفل بالخلية البسيطة التي تخضع لقانون العصبية تماما، ومنتهيا بالدولة العامة التي تمثل أوسع كيان سياسي حجما

وتجمعا بشريا ، يتجاوز العصبية ليرتكز على الاتفاق في العقيدة والفكر.(زنبير:ص.179 - 2008)

تاسعا: تنبئه الريادي إلى أثر الهواء والمناخ في أخلاق البشر

لقد وجّه ابن خلدون عناية خاصة لدراسة مظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية (وهي أحد فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والذي يطلق عليه في الوقت الراهن اسم " الايكولوجية الإنسانية") قصد بها تتبّع أثر العوامل الطبيعية في النظم الاجتماعية والسلوك. فذهب إلى أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبي وعلل بإسهاب كثرة العمران وازدياد السكان بالظروف المناخية فقال: " و إفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين... إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة... ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس ... نزلت الشمس عن المسامته، فيصير الحر إلى الاعتدال فيكون التكوين... وبتزايد على التدرج إلى أن يفرط البرد من شدته... فينقص التكوين ويفسد.

كذلك يشير ابن خلدون إلى تأثير المعتدل من الأقاليم والمنحرف منها في ألوان البشر وأحوالهم، ويقرر أن الأقاليم المعتدلة يكون سكانها أعدل أجساماً وأخلاقاً وأدياناً، كما يؤكد على أثر المناخ في أحوالهم المعيشية حيث يقول: وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال ... فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود... وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم.(المقدمة، ص. 82 – 85)

ويمكن القول أن أجمل ما تحدث عنه ابن خلدون حول العلاقة بين الإنسان والبيئة هو ما يقوله عن أثر الهواء في أخلاق البشر، محلاً كيميائياً للإنسان في مناطق الحر والبرد مستخلصاً من ذلك نماذج السلوك الاجتماعي الخاصة بكلى النوعين. فمن يزور جنوب مصر والسودان وما شابهها يجد أن وصفه لخلق السودان ما زال وصفاً صادقاً ومعبراً حين يقول:

"قد رأينا في خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فنجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشّيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه وتقرر أن الحرارة مُفشيّة للهواء والبخار مخلخلّة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يُعبّر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سّورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشّى الروح وتجيء طبيعة الفرح..."(المرجع السابق ص.86)

خلاصة القول، إن ثقل نظرية ابن خلدون عن تأثير المناخ والوسط الجغرافي يتركز في محاولته تبيان الظروف التي يهيئها الوسط الطبيعي أثناء عملية الإنتاج والإمكانات التي يوفرها هذا الوسط في سبيل الحصول على وسائل العيش. وفي ذلك يعتبر سابقاً لغيره.

عاشراً، تحليله غير المسبوق لطبيعة العمران البدوي والعمران الحضري

يبني ابن خلدون نظريته الخاصة بطبيعة العمران البشري وأجيال البدو والحضر على قواعد منطقية فيرى " أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان، تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفع إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه مما وراء ذلك". وهؤلاء البدو " يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير المنجدة بقصد الاستظلال والسكن لا ما وراء ذلك. وقد يأوون إلى الغيران والكهوف". (المقدمة، ص. 120 - 121)

و يصنّف ابن خلدون البدو إلى ثلاث جماعات وفقاً لمدى توغّلهم في حياة البداوة وتأصلهم فيها؛ فمنهم من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، ويمثّل هؤلاء أقصى درجات البداوة، ومنهم من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والماعز والبقر، وهم أقل توغلاً في الصحراء وأكثر استقراراً واحتكاكاً بالقرى والمدن، ومنهم من كان معاشه في الزراعة إذ يمتنون شيئاً منها فيميلون إلى نوع من الاستقرار. (انظر، ص. 121)

ثم يعقد ابن خلدون مقارنة بين طبيعة وقيم كل من البدو والحضر، فيعرّف البدو بأنهم قوم يعيشون " بمنجاة من ارتكاب السرف والترف"، وبأن اختلافهم عن أهل الحضرة وأهل الفلاحة " إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"، وبأن "البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم... والضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه... ووجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها"، وبأن " أهل البدو... أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة والسبب في ذلك أن أهل الحضرة... وكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم، واستنماوا إلى الأسوار التي تحوطهم...، وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع

وتوحشهم في الضواحي... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم... وقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية".

ومن حيث الانضباط الاجتماعي وعلاقتهم بالسلطة، فالبدو في نظر ابن خلدون مالكو أمر أنفسهم والوازع عندهم سلطتهم الاجتماعية أو العصبية، وليس السلطة السياسية كما هو الحال عند أهل الحضرة، حيث تكون الدولة هي المالكة لأمر الناس، " وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له... فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، ورزقهم في ظلال رماحهم". (انظر: بركات، 2000)

حادي عشر، عمله الإبداعي في "المقدمة"

إن مساهمات ابن خلدون التي أشرنا إليها ما كانت لتصلنا لولا اطلاعنا على كتاب "المقدمة" والذي قصد منه أن يشكّل الجزء الأول والأهم من مؤلفه الكبير: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" والذي أبدع المعلقون في مدحه وتبيين فضائله في إبراز علم جديد وفي إطلاق فلسفة في التاريخ أكثر مما أصاب كتاب العبر كله من مدح وتفضيل، ولهذا قيل في كتاب "المقدمة":

كتاب قد حوى درر المعاني وبحر فوائد للمقتنيه

فلا تعجب لهاتيك المباني فان البحر كل الدر فيه

و قال المقرئزي:

"إن مقدمة ابن خلدون لم يُعل مثلها، وأنه لعزیز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي فريدة المعارف والعلوم، وبهجة العقول السليمة والفهوم".

وقال الطالبی:

" كانت المقدمة وعاء لعلم جديد للكشف عما يلحق (العمران البشري والاجتماع الإنساني) من العوارض والأحوال الذاتية، أي للكشف عن النواميس الطبيعية التي تحرك الكون وتدفعه في طريق التاريخ".

وقال العبدۃ:

" المقدمة ملهم لمن يبحث عن الانحطاط وعلل التقدّم "

وقال الفاخوري و الجر:

" المقدمة محاولة نقد تاريخي، وثورة على طريقة المؤرخين الذين يجمعون الأخبار من غير أن يُعملوا النظر الناقد في الروايات والخرافات، وكان غايتهم إظهار المعارف الواسعة ونشر المعلومات، بينما كان هم ابن

خلدون أن يصل إلى قواعد ثابتة للتمييز بين الخطأ والصواب في الأخبار، والى الوقوف على آلة تساعد على معرفة الحوادث بدقة وضبط".

هذا غيظ من فيض ، ونعتقد أن ابن خلدون كان سابقا لعصره، وأن أصدق شاهد على عبقريته، وعلى اتجاهه العلمي في دراسة أمور المجتمع، أنه ابتكر علم الاجتماع وحدد موضوعه ، وحدد الطريقة المناسبة لدراسة الموضوع بشكل غير مسبوق، واهتدى إلى الكشف عن كثير من حقائق هذا العلم، فكان سابقا لغيره. وليس لأحد بعد ذلك كله أن يطلب إلى مفكر واحد أن يضع أصول علم، فيستوفي جميع نواحيه، ويحدد جميع ظواهره، ويقف على قوانينه وطرق بحثه، إذا كان هذا العلم لم ينته بعد إلى هذه الغاية.

والله من وراء القصد

مراجع الدراسة:

- (1) أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1970.
- (2) حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغيير الأحوال والعلاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، الفصل الرابع.
- (3) حنا الفاخوري وخلييل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1963.
- (4) ذياب عيوش، مقدمة في علم الاجتماع، بيت جالا، دار الراية للطباعة، 2008.
- (5) عبد العزيز عزت، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة. (انظر أعمال مهرجان ابن خلدون)، القاهرة، 1962.
- (6) عبد الله شريط، " نظرية التطور عند ابن خلدون " ، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية (ج د ع) - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الدار العربي للكتاب، 1980، (ص. 95 - 106).
- (7) عبد المجيد مزيان، "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون"، المرجع السابق، (ص. 223 - 239).

- (8) علي اواميل، " مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير " ، المرجع السابق، (ص. 67 – 93).
- (9) محمد العبد، قيام الدول وسقوطها:مختارات من مقدمة ابن خلدون، عمان، دار الصفوة،2001.
- (10) محمد زنيير،الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، ج د ع ، مرجع سبق ذكره،ص. 179 – 2008.
- (11) محمد الطالبي، " منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة، وكتاب العبر"،(ج د ع)، مرجع سبق ذكره،(ص. 25 – 67).
- (12) محمد عبد الله عنان،ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري،القاهرة، 1953.
- (13) محمد المزالي، كلمة في مؤتمر " ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" الذي نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية(ج د ع)، تونس،1980،(ص. 13 – 21).
- (14) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث،القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4،1966.
- (15) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي،(1971)
- (16) George Ritzer, **Classical Sociological Theory**,5th ed., McGraw – Hill, N.Y.,2006.