



بسم الله الرحمن الرحيم

بحث بعنوان :

" الفكر الخلدوني بين الفلسفة والواقع "

إعداد :

آلاء محمد الحاج حمد

مقدم إلى :

مؤتمر " ابن خلدون : علامة المشرق والمغرب "

المنعقد في جامعة النجاح الوطنية بتاريخ 8 | 11 | 2012 .

إن التاريخ في ظاهره لا يزيد عن الإخبار، ولكن في باطنه نظر وتحقيق .

إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش.

قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير.

الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

ابن خلدون

(ملخص) :

هدف البحث إلى التعرف على فلسفة ابن خلدون من عدة جوانب ، فلسفته الاجتماعية والتي وضع من خلالها تفسير للعصبية وروح الاجتماع وروح السياسة ، وكون مقدمته كتاب فلسفي ناشئ ، وأيضاً إلقاء الضوء على فلسفة التاريخ من وجهة نظر ابن خلدون والتي اعتمد فيها على وجود مناهج تصنف الوقائع إلى صنفين ، الصنف الأول : الوقائع الاقتصادية والجغرافية ، ثم تأتي الوقائع النفسية التي هي نتيجة للوقائع الأولى إلى حد كبير ، وتضمينه لفلسفة التاريخ ثلاث حركات متضاربة من حركات الوعي : حركة الوعي بالذات ، حركة الوعي بالمجتمع ، حركة الوعي بالتاريخ .

كما احتوى البحث على فلسفة ابن خلدون الخلقية والتي تكلم فيها عن الفضائل التي يُعجب بها ، وأيضاً علاقة ابن خلدون بالمنطق الأرسطي وعلاقته ببعض الفلاسفة العرب ، وعلاقته بالعامية الذين رأى بأنهم أوفر حظاً في الحصول على السعادة في الحياة الدنيا والآخرة من الفلاسفة والذين هم برأيه المتوافق مع رأي الغزالي قد شذوا عن الدين والشرائع السماوية ، والمنطق الخلدوني في الخلافة (الإمامة) والتي رأى فيها وظيفة دينية اجتماعية سياسية .

تطرق البحث إلى ابن خلدون وقوانين الفكر سواء قانون الوسط المرفوع أو قانون التدرج أو الدورة الاجتماعية .

وهل بالفعل كان ابن خلدون فيلسوفاً ؟ ، وسبب خوف ابن خلدون من " تهمة " الفلسفة .

كلمات مفتاحية : ابن خلدون ، الفلسفة الاجتماعية ، الفلسفة التاريخية ، الفلسفة الخلقية ، المنطق ، قوانين الفكر .

(مقدمة) :

يعتبر ابن خلدون من الأشخاص الذين أثاروا جدلاً بين النقاد والمؤرخين وكل من اهتم بالمجالات التي قام بدراستها ونقدها والبحث فيها سواء كانت فلسفة أو منطق أو تاريخ أو اجتماع ، فصدرت العديد من المطبوعات من مقالات وكتب وأبحاث ودراسات قامت بدراسة فكره وكتبه خاصةً مقدمته المشهورة ، وعُقدت مقارنات بينه وبين العديد من المفكرين من أمثال سبنسر وكونت ودوركهايم والتي أثبتت فضل ابن خلدون على من أتى بعده من هؤلاء المفكرين وعلى علم الاجتماع الحديث والذي يُعتبر هو من أسسه .

وفي رحلته العلمية تطرق إلى العديد من المواضيع ، فبدأ من الفلسفة والمنطق ثم انتقل إلى التاريخ ثم إلى الاجتماع ثم إلى التربية وفي كل مجال من هذه المجالات ترك من الآثار العلمية ما خلد اسمه وساهم في إضافة نوعية للمعرفة البشرية ، وكانت هذه الآثار نابعة من تجاربه الشخصية وطبيعة المجتمع والدول التي عاش فيها ، وقد تأثر بالعديد من الفلاسفة العرب والمسلمين من أمثال الغزالي وفي الجهة المقابلة وجه نقد لآراء بعض المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين من أمثال ابن رشد ، وبالتالي ترك بصمته التي ميزته عن باقي الفلاسفة والتي جعلت منه ومن فكره محور بحث ودراسة ممن أتوا بعده في هذا المجال .

ويُعتبر هذا البحث والذي سوف يُقدم إلى مؤتمر ابن خلدون : " علامة الشرق والغرب " محاولة بسيطة لإلقاء الضوء على ابن خلدون من خلال تركيزه على الجانب الفلسفي للفكر الخلدوني وعلاقة هذا الجانب بعدة أمور مثل التاريخ والاجتماع .

(أهمية البحث ومنهجيته) :

تتبع أهمية هذا البحث من كونه يسلط الضوء على الجانب الفلسفي حصراً لابن خلدون ، دون التطرق إلى اهتماماته في المجالات الأخرى كالتربية والفقه واللغة وغيرها من المواضيع التي تناولها بالبحث والتمحيص ، خاصةً وأن هناك كم كبير من المؤلفات والأبحاث التي جعلت من هذا العلامة محور دراستها دون القيام بتركيز دراساتنا على جانب معين لفكر ابن خلدون بل كانت تُحاول تناول جميع ما قدمه من أفكار ومعلومات وانتقادات ومقارنات واعتقادات وقد أدى هذا إلى تهميش بعض المواضيع التي لم تجد من يهتم بها ويظهر أهميتها ، ومن هنا حاول هذا البحث التركيز على الفلسفة لإظهار أهميتها في فكر ابن خلدون وأيضاً إظهار فضل ابن خلدون على ما وصلت إليه الفلسفة الحالية الحديثة وفضل ذلك كله على علم الاجتماع الحديث .

منهجيته :

يُعتبر هذا البحث من الأبحاث النظرية التي اتبعت المنهج التاريخي في دراستها للفكر الفلسفي لابن خلدون من خلال الرجوع إلى المصادر والمراجع وانتقاء المعلومات التي تخص محور البحث .

(حياته) :

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن خالد بن عثمان بن هانئ بن كريب بن بمعد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر ، وكان لقبه أبي زيد لأنه ابنه الأكبر كان يُسمى زيد ، و حصل على لقب ابن خلدون نتيجة نسبه إلى جده التاسع خالد بن عثمان ، والذي يعتبر أول من دخل من هذه الأسرة إلى الأندلس مع الفاتحين العرب وعُرف بعد ذلك باسم خلدون ، فكان اسم جده خالد وكان أهل الأندلس والعرب يزيدون واو ونون على الأشخاص المهمين لديهم لتعظيمهم فأصبح (خالد = خلدون) ، وأصبح قومه بني خلدون ، ولكن هذا اللقب لم يطلق إلا على ابن خلدون ، من الصفات و الألقاب التي أطلقت عليه أيضاً ، المالكي نسبة إلى مذهبه وهو مذهب الإمام مالك بن أنس ، وصفة الحضرمي نسبة إلى أصله ومسقط رأس أسلافه حضرموت في اليمن ، بالإضافة إلى الكثير من الألقاب التي كانت تضاف إلى اسمه مثل ، الوزير ، الرئيس ، الحاجب ، الفقيه ، علامة الأمة ، الفقيه الجليل وغيرها . (عاصي ، 1991 م) .

أما بالنسبة لولادته فقد كانت في تونس في غرة رمضان من عام 732 هـ (27 أيار 1332 م) ، وكان ينتمي إلى عائلة عريقة ونبيلة معروفة في اشبيلية وتونس بدور أفرادها السياسي و الفكري ، ونتيجة لكون تونس في ذلك الوقت مركز للعلماء وأهل الفكر ومستقر للجمع العلماء والأدباء الذين رحلوا من الأندلس ومن غيرها ، استفاد منهم بأن أصبحوا معلموه وأساتذته بالإضافة إلى والده ، وهذا كله ساهم في صقل شخصيته وتنمية فكره واكتسابه لعلمه وإعداداته لمهارات الإدارة والحكم . (عاصي ، 1991 م) .

اتسمت تربيته الابتدائية بالتقليدية كما هو متبع في الأقطار الإسلامية في تلك الفترة ، فبدأت هذه التربية في المنزل على يد والده والذي كان المعلم الأول له ، تعلم قراءة القرآن والقراءات السبعة وقراءة يعقوب ، ودرس العلوم الشرعية بما تحتويه من فقه وحديث وتفسير وأصول التوحيد وكان هذا كله وفق المذهب المالكي ، ثم انتقل إلى دراسة العلوم اللسانية من نحو وصرف ولغة وبلاغة وأدب ، ولم يكتف بذلك بل درس الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية . (عاصي ، 1991 م) .

ومن أكثر الأساتذة والمعلمين الذين كان لهم أكبر الأثر في تكوين ثقافته ، محمد بن عبد المهيمن الحضري وهو إمام المحدثين والنحاة بالمغرب وقد تعلم منه الحديث ومصطلحه والسيرة وعلوم اللغة ، أما المعلم الثاني فهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي شيخ العلوم العقلية ، وكانت تشمل المنطق وما وراء الطبيعة والفلك والموسيقى والعلوم الرياضية والطبيعة ، وقد وضع لكل منهما ترجمة مفصلة في سيرته . (عاصي ، 1991 م) .

ومن الحوادث التي أثرت في ابن خلدون عند بلوغه سن الثامنة عشرة واستطاعت أن تساهم في تغيير مسار حياته ، الأول مرض الطاعون الذي انتشر في أنحاء العالم عام 749 هـ بما فيه

العالم الإسلامي من سمرقند إلى الأندلس و المغرب ، والذي أطلق عليه اسم " الطاعون الجارف " ، وقد مات والديه بهذا المرض بالإضافة إلى الشيوخ والأساتذة الذين كان يتعلم على أيديهم ، فيقول في كتابه (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً) : " لم أزل منذ نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، منتقلاً بين دور العلم وحلقاته ، إلى أن كان الطاعون الجارف ، وذهب بالأعيان والصدور ، وجميع المشيخة ، وهلك أبواي رحمهما الله " ، ويقول أيضاً في نفس الكتاب " ثم جاء الطاعون الجارف ، فطوى البساط بما فيه ، وهلك عبد المهيمن فيمن هلك ، ودفن العلماء سلفنا بتونس " وقال هذه المقولة متحسراً على وفاة أستاذه ابن عبد المهيمن في هذا المرض ، وأما الحادث الآخر فكان هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى عام (750 هـ) مع سلطانه أبي الحسن المريني . (عاصي ، 1991 م) .

تولى ابن خلدون العديد من الوظائف الديوانية والسياسية في تونس والمغرب ومصر ، فكانت أولها في تونس والتي تمثلت بوظيفة " كتابة العلامة " وهي عبارة عن " وضع الحمد لله والشكر لله مما بين البسمة ومما يليها من مخاطبته أو مرسوم " ، وبعد ذلك عمل في عدة وظائف من كُتاب وموقعين وكتبة السر والإنشاء للسلطين وولاية الحجابة ومدرساً للفقه ومن ثم عُين قاضي قضاة للمرة الأولى في مصر ، وبعد ذلك عاد مدرساً للفقه مرة أخرى ، ثم تولى منصب شيخ خانقاه ببيرس عام 791 هـ ، وفي عام 801 هـ عاد ليشغل منصب قاضي قضاة المالكية ثم عُزل من منصبه بعد ثلاثة أشهر ليعود إلى التأليف والتدريس ، وكُلف بلقاء تيمورلنك الذي قام بمهاجمة بلاد الشام واحتلالها ، وحاول من خلال هذا اللقاء طلب الأمان لأهل مصر واستغرقت هذه المفاوضات أربعين يوماً في دمشق ونجح في ذلك ، وبعد عودته إلى مصر عاد واسترد منصبه في القضاء ثم عُزل منه في رجب عام 804 هـ ، وخلال أربعة أعوام تولى ابن خلدون هذا المنصب وعُزل منه ثلاث مرات فكانت الأخيرة في شعبان سنة 808 هـ حتى يوم وفاته في السادس والعشرين من رمضان من السنة نفسها . (عاصي ، 1991 م) .

(فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)

العصبية :

لا يمكن اعتبار ابن خلدون المبتكر الأول لكلمة ومصطلح عصبية فقد كان هذا المصطلح شائعاً قبله وخاصةً بعد مجيء الإسلام والذي رأى فيها طريقاً إلى التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب ، خاصةً وأن العصبية لا تدل دائماً على إحقاق الحق أو إنصاف المظلوم فقد تكون عبارة عن مؤازرة ودعم للمتعصب له سواء كان ظالم أو مظلوم .(الجابري ، 1992 م).
وتعددت تعريفات المفكرين لهذا المفهوم فعرفه " ليون غويتيه " بأنه " روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد القبيلة أو الطائفة الواحدة " ، أما " ديسلان " فقد ترجمه إلى " روح التكاتف الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى المهنة الواحدة أي الذين يمثلون كتلة ، وجسماً واحداً . وهناك من رآها كلمة مرادفة لما يسمى اليوم بالقومية بمعنى أنها تحمل معنى عرقياً كالقومية الألمانية ... " . (بن عمّار ، 1984 م ، ص 41) .

وهناك من رأى أنها ترتبط بالبدو الذين يريدون التسلط على المدينة والفوز بالسلطة وعي عبارة عن مفهوم عقائدي لديهم وهو مرتبط بالطبقية ، أما عن استخدام ابن خلدون لهذه الكلمة فقام باستخدامها في نطاق أكبر و أشمل ، في الروابط الاجتماعية و الظواهر التكاتفية و التنافسية ، فهي مفهوم اجتماعي يتدخل في المجتمعات ويسيرها .(بن عمّار ، 1984 م).
لاحظ ابن خلدون في الدول التي عاش فيها والتي قامت حوله بأن العصبية الموجودة هناك هي من تخضع بقية أفراد الدول ، بحيث يوجدون سلطان سياسي ثابت ، وكانت حياتهم تحتوي على عادات قليلة الرقة وحضارة قليلة التقدم ، وبالتالي لم يكن النصر مديناً لأناس يحملون هذه الصفات ، كما أن الأسلحة التي كانت تستخدمها هذه العصبية متماثلة فلم يكن هناك تفوق عسكري عند حدوث الصراعات ، وكان الفرق في الأساليب الفنية المستخدمة ، وحسب ابن خلدون فإن الانتصار عادةً ما يعتمد على مدى تماسك هذه الزمر .(بوتول ، 1984 م).

وقد وجد ابن خلدون قوة العصبية وقوة تماسك الزمرة وقوة الهجوم إلى أعلى درجة في القبائل التي تقضي حياة بدوية ، وهي الأكثر استعداداً للقتال بنجاح وعناد " والأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها " (ب 2 ، الفصل 16 ، ص 138) .(بوتول ، 1984 م).

وقد حاول إيضاح هذا كله من خلال شيء من المادية حول أصل هذه الصفات الأدبية التي تتجلى في الأمم البدوية إلى أعلى درجة ، وليست العلة التي تستند إليها صفة خاصة بهذا العرق أو ذلك .(بوتول ، 1984 م).

وتقضي حياة البادية في ظل عدم الاستقرار الاقتصادي على أصحابها طابع الزهد ، ويكون أهل البدو من ناحية أخرى عرضة لغارات الأعداء وقطاع الطرق أكثر من غيرهم ، ولا يعيش السكان في جماعة كبيرة بل على شكل زمر صغيرة في بنية مكشوفة ، وتكون هذه الزمر الصغيرة في بنية مكشوفة ولا تكون عندها أسوار ولا حصون تحميها كما تحمي سكان المدن ، لذلك هم

مضطرون أن يكونوا على حذر دائماً ، فلا يعتمد صدهم للغارة إلا على شجاعتهم ونجدة أصحابهم .(بوتول ، 1984 م).

ومن أهم السجايا التي يُنمىها هذا النوع من الحياة هو التضامن الوثيق بين أعضاء الزمرة ، فهم دائماً يؤيدون بعضهم بلا قيد ، ويؤدي هذا التضامن المقترن بالبسالة وبحس الحماية ، إلى نوع من التضامن القتالي يسميه ابن خلدون " العصبية " ، ويتألف " الشرف " الحقيقي عنده من العصبية ، وكانت هذه المسألة مهمة جداً في ذلك الوقت ، حيث كان هناك أعضاء يمتازون بهذه الميزة المختلفة عن باقي أعضاء النسب ، وكان يجب أن يحتفظ بالسلطان السياسي وبمناصب الدولة المهمة لهم .(بوتول ، 1984 م).

وقد انتقد ابن خلدون رأي ابن رشد للرأي الشائع بين مسلمي الأندلس ، فلا تقوم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون على تطور العصبية فقط بل أيضاً على تطور وتغيير لا ينقطع في حياة الناس وهو ما سماه باريتو " دورة الخواص " ، أي الارتقاء الاجتماعي لبعض الأفراد أو بعض الأسر ، ولا يرى ابن خلدون في مسألة " الشرف " غير انعكاس بسيط لبعض أحوال العيش ، وهذا الأمر له صلة بازدياده للفرد ، فيظهر بهذا مُبشراً بكثيرٍ من علماء الاجتماع المعاصرين .(بوتول ، 1984 م).

وتضعف العصبية عندما لا تعود الأحوال التي تُعينها موجودة ، وعندما تنتشر بين أبناء الجماعة حياة من الأمن والترف مما يقلل نشاطهم ويوهن عزائمهم مما قد يؤدي إلى فسادهم ، وهذا التطور حسب ابن خلدون هو أمر مُقدر في خطوطه الكبيرة ، وقد أشار إلى المظاهر النفسية لهذا التطور الذي يعالجه حتى الحد الأخير ، إن عادات السلطة والغنى والسيطرة تبطل لدى من يتمتعون بها من خلال ما هو ضروري لنيل هذه الامتيازات ، وإذا ما تقدم الزمن قليلاً لا يقتصر الأمر على زوال الوسائل لنيل هذه المنافع ، بل يُرى أن هذه الفئة عاجزة حتى عن المحافظة على مقامهم الرفيع ، ويرى ابن خلدون أنه من الواجب أن يمر هذا التطور ويبقى خلال أربعة أجيال ، يبدأ من ارتفاع جبل حسن الموهبة وينتهي إلى زوال جميع صفاته الأصلية لدى ذريته الذين أفسدهم الإفراط في الترف وما يلاقونه من سهولة ، ووضع للجبل مدة أعظم من التي يتفق عليها المختصون في العصر الحالي ، حيث أن مدة الجيل هي أربعون سنة " والجيل هو عُمر شخص واحد من العُمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته " (ب 3 ، ف 14 ، ص 170) .(بوتول ، 1984 م).

أولى ابن خلدون أهمية كبيرة لموضوع العصبية وأوضح الأساس الذي تقوم عليه وهو " الوازع " والذي هو من ضرورات الاجتماع والتعاون ، بالإضافة إلى الحاجة التي تفرضها طبيعة الإنسان باعتباره كائن مجبول على الخير والشر وعلى التعاون والعدوان ، فالحياة الاجتماعية بحاجة إلى

سلطة تحفظ المجتمع وتماسكه من أجل تقوية التعاون بين أفرادهِ ومنع العدوان بينهم . (الجابري ، 1992 م) .

ويعتبر هذا الوازع الذي تحدث عن ابن خلدون وازع اجتماعي فالسلطة الاجتماعية تستمد قوتها وخصائصها من نمط الحياة الاجتماعية السائدة ، لذلك هو يهتم بالوازع الاجتماعي أكثر من الوازع الأخلاقي الذاتي الذي ينبثق من الضمير والدين ، ويجب على هذا الوازع أن يكون ذو قوة وعُلبة حتى يستطيع دفع وقهر الأعداء من خلال التماسك بين أفراد الجماعة ، وبما أن طريقة ونمط المعيشة في البادية تختلف عنها في المدينة فهذا يؤدي إلى اختلاف طبيعة الوازع في كل منهما وبالتالي تختلف نوعية الروابط الاجتماعية بين البدو والحضر ، فبساطة الحياة في البادية تجعل الوازع طبيعي فطري ولكن يبدو الوازع في الحياة الحضرية أكثر تعقداً وتركيباً . (الجابري ، 1992 م) .

ولا تقتصر العصبية لدى ابن خلدون على حماية التماسك الداخلي للجماعة وإنما تحميها من ما يحيطها من الخارج خاصةً وأنه قسم العدوان إلى داخلي وخارجي ، ويتمثل الداخلي بعدوان الأفراد على بعضهم البعض في القبيلة الواحدة أو داخل أحياء البدو أو داخل المدينة ، وأما الخارجي فيتمثل بعدوان المدينة كلها من الخارج أو على أحياء البدو وحلهم من الخارج ، فهي رابطة دفاع وقوة مواجهة تعمل على تنظيم العلاقات الداخلية والخارجية للجماعة . (الجابري ، 1992 م) .

تُعتبر مسألة العصبية الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون في أبحاثه وكان يهدف إلى الكشف عن مبادئ الدول ومراتبها والتعرف على أسباب تراحمها وتعاقبها ، خاصةً وأن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون هو مجتمع قبلي بحث لذلك كانت معظم أفكاره مستمدة من هذا المجتمع ، فكانت القبيلة الوحدة الاجتماعية التي قام عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا وهذا يعني أن الأسرة الحاكمة ذات طابع قبلي وتستمد قوتها من طبيعة هذا المجتمع أي من العصبية . (الجابري ، 1992 م) .

وجه ابن خلدون نقداً إلى المؤرخين الذين سبقوه لأنهم لم يتطرقوا للعصبية عند دراستهم للدولة ، فيقول " لا يتعرضون لبدائيتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايثها ، وأظهر من آيئها ، ولا علة الوقوف عند غايئها " (ج 1 ، ص 354) ، فلم يعلم هؤلاء المؤرخين أن " بهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمائئها من أولها " ، ولم يدركوا " لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية " ، كما تحدث بأن " كل أمر يُحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة ، إنما يتم بالقتال عليه ... وأنه لا بد في القتال من العصبية " (ج 2 ، ص 483) ، وعلى الرغم من اهتمامه بالعصبية إلا أنه لم يتناولها إلا من جانب واحد وهو الجانب السياسي أي النتائج السياسية المترتبة عليها في أعلى درجات وجودها وفي مراحل تطورها . (الجابري ، 1992 م) .

(روح الاجتماع) :

إنَّ المجتمعات هي عبارة عن وقائع اجتماعية طبيعية من وجهة نظر ابن خلدون ، فلكل أمة سجايا نفسية مرتبطة بالأحوال المادية لهذه الأمة ، وهي موجودة لدى معظم أعضاء هذه الأمة . (بوتول ، 1984 م).

ولكن هذه السجايا النفسية ليست وراثية ، بل هي مكتسبة من خلال التربية وهو يستشهد بقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم " كلُّ مولودٍ يُولدُ على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو يُنصرانه أو يُمجسانه " ، ويقول ابن خلدون " أنَّ الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي أُلِّفه في الأحوال حتى صار خُلُقاً و مَلَكَةً وعادةً تَنزَلَ منزلة الطبيعة و الجيلة " (ب 2 ، ف 5 ، ص 125) . (بوتول ، 1984 م) .

ومن الأمور التي تعمل على تكوين طبائع الأمة وسجاياها ، طبيعة النشاط الذي يعمل به سكان الإقليم (الحياة المادية) ، وعوامل الإقليم ، ففي الأقاليم الحارة الجافة يحمل الناس طباع الفرح والخفة والغفلة عن العواقب ، ومثال على ذلك (الجريد ومصر) ، أما الأقاليم الرطبة فطبائع سكانها معاكسة تماماً لتلك . (بوتول ، 1984 م) .

وأيضاً ما يقيد طبائع و سجايا الأمة بطراز معاشها ، فقد تحدث عن الانعكاسات النفسية لتربية الإبل لدى البدو " و أما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في الفقر مَجَالاً ... وربما زادتهم الحامية عن التلول أيضاً فأوغلوا في القفار نفرةً عن الضعة منهم ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً وَيَنْزِلُونَ من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم " (ب 2 ، ف 2 ، ص 121) . (بوتول ، 1984 م) .

وحسب ابن خلدون يمكن اعتبار روح الاجتماع من العوامل الجديدة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ويبين ابن خلدون بأن " جيل العرب طبيعي لا بُد منه في العمران " أما سلطان العرب الحربي فمصدره التضامن الوثيق الذي كان موجوداً بينهم بسبب صفاء عرقهم ، أي " كيف كنت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عُرف فيها شوب " (ب 2 ، ف 9 ، ص 130) ، واستشهد ابن خلدون بقول الخليفة عُمر : " تعلموا النسب ولا تكونوا كَنَبِطِ السواد إذا سئل أحدُهم عن أصله قال من قرية كذا " ، أما بالنسبة للمسألة التي شغلت بال مفكرين الإسلام في القرون السابقة ، وهي تفوق المسلمين الذين هم من أصل عربي على الآخرين ، مع العلم بأن ابن خلدون من أصل عربي ، إلا أنه يربط الطبع والشرف بطراز العيش أكثر من ربطه بالنسب وحده . (بوتول ، 1984 م) .

أما بالنسبة لوجود القبائل البدوية الموجودة في شمال إفريقيا ، فقد كان لديها تفكير دقيق حول شأنهم الاجتماعي والسياسي عندما يرفعون راية العصيان باسم المساواة الإسلامية ، أما في

أوروبا فقد انتهى الوضع هناك إلى تحقيق المساواة وظهور التمدن الحضاري الذي نشأ عن النظام الإقطاعي والذي أسفر عن القضاء عليه ، في حين لم يدع البدويون في شمال إفريقيا هذا النظام يقوم أبداً ، وأضاف ابن خلدون عدد من الأسباب والسنن النفسية الاجتماعية .(بوتول ، 1984 م).

إن الحياة المشتركة تؤدي إلى تمثُّل الأفراد بالتدرج ، وأن الحياة الحضرية هي شؤم على الروح الطبقي والروح الفاصل بين أصناف الأفراد الذين يكون بعضهم سائداً وبعضهم الآخر مسوداً عن حق النسب ، وأفكار ابن خلدون هذه مهدت للمؤلفات الحديثة حول نقص الحضرية في المساواة .(بوتول ، 1984 م).

وفي موضوع الحرب فهي من وجهة نظره حادث طبيعي محتوم أرادته الله " أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتعصَّبُ لكلٍ منهما أهل عصبية ... وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل " (ب 3 ، ف 37 ، ص 270) ، وللحرب أسباب لا تعد ولا تحصى ، وأن الحروب في كل حال هي التي تُقيم السلطة السياسية تصدُر عن السلطة العسكرية ، وعلى الرغم من فكرة ابن خلدون من أن البدو يميلون للنهب أثناء الحروب إلا أن هناك أسباب أخرى لقيامهم بها مثل العلل العاطفية وعزة النفس والنفور والحقد وغيرها .(بوتول ، 1984 م).

(روح السياسة) :

من القضايا التي تناولها ابن خلدون بالدراسة والتي اعتبرها تُشتق من أحوال المعاش الطبيعية روح السياسة ، فعندما يصل الناس إلى درجة معينة من الحضارة تظهر سلطة سياسية تقوم بفرض سلطانها على جماعات كبيرة من الناس ، ويجب على هذه الجماعات الاعتراف بسيادة هذه السلطة ، وهناك أسباب من وجهة نظره تؤدي إلى علو جماعة فوق جماعة أخرى مما يؤدي إلى نشوء دول وبيوت مالكة .(بوتول ، 1984 م).

وقد اعتُبر ابن خلدون رجلاً سياسياً لتوليه العديد من المناصب في الدولة سواء في المغرب العربي أو في مصر ، وهذا ساهم زيادة وعيه وتفهمه لهذا النوع من مكونات نظام المجتمع ، ومن خلال ثقافته وعلمه استطاع أن يتوصل إلى علمه الجديد (علم العمران) ، والذي أحدث نقلة نوعية في جميع ميادين المعارف ، خاصة وأن العلوم الاجتماعية كانت قبله غير خاضعة للمنهج العلمي كما هي العلوم الطبيعية التي تخضع للمقاييس التجريبية والقياسية ، بل كانت تُدرس من خلال الملاحظة المفتعلة .(بن عمار ، 1984 م).

أما بالنسبة لآراء ابن خلدون حول نظرية السيادة فتخلصت لما وقع تحت عينيه من إقامة البيوت المالكة وتأسيس الدول مدينة للقوة المطلقة ، فيتم انتقال السلطان ضمن هذه البيوت المالكة في

جو من دسائس القصر وفنته وفي وسط من الحروب الأهلية ، وكانت الفتن تشتد عند تغيير الحكم ، وكانت الكتل السياسية التي كانت توجد في إفريقيا الشمالية عبارة عن زُمر متفرقة وميول يصعب التوفيق بينها ، وكانت المدن وخاصة الساحلية تتسم بدرجة عالية من الحضارة في ذلك الوقت ، أما بالنسبة للمناطق السهلية من البلاد فكانت تعاني من التخريب والحروب ، وكانت عُرضة للنهب من قبل بعض القبائل البدوية ، وكانت هذه القبائل تشكل قلق مستمر بالنسبة للحكومات المتعاقبة ، وكانت لها قيمة حربية تجعل الكثير يهابونها ، وكانت دائماً على أهبة الاستعداد للتمرد عندما يتم طلبها من قبل الملوك ، أما بالنسبة لبربر الجبال فقد كانوا يعيشون بشكل مستقل نهائياً ، وكانت كتائب الأمير لا تجرؤ على التجول في الجبال لوجود القبائل المثيرة للقلق بالنسبة للحكومات ، كما أن المناطق الصحراوية تحتوي على أناس مثيرين للقلق أيضاً ، وكانوا غلاظ ويتبعون الطرق الدينية وقد سموا " بالمرابطين " . (بوتول ، 1984) .

ويلاحظ عند دراسة تاريخ الدول التي قامت في إفريقيا الشمالية أنها جميعها تطورت على نمط واحد تقريباً ، فكانت البيوت المالكة تصل إلى الحكم من خلال القيام بعمل حربي تقوم به قبيلة أو مجموعة من القبائل فتفوز بفرض سلطتها على الآخرين ، وكان من يصل إلى الحكم يستند على القبائل الصديقة ذات الامتيازات " القبائل المخزنية " ، تجنباً لوقت يتم فيه انهيار الحكم ، ونتيجة للوقوع الدائم تحت رحمة هذه الكتل فلم يكن هناك عمل مستمر ، فهذا ساهم في انحطاط شمال إفريقيا ، والذي كان سابقاً يتميز بازدهار كبير ، وكانت الحكومات التي تتمتع بثبات نسبي هي التي تحصل على معونات من دول أجنبية ، ومن الأمثلة على ذلك السيطرة الرومانية والبيزنطية وسيطرة الدول الغالبة التي كان يؤديها أمراء الشرق ، وكان سكان المدن يُبدون موقف سلبي تجاه الجهر بالتحزب ، وكانوا مضطرين إلى الظهور بمظهر الخضوع تجاه السلطة التي يدفعون لها الضريبة مقابل حماية تكون وهمية غالباً ، وكان سكان مصر أو الإقليم يعقدون حلفاً مع قبيلة أو عدة قبائل حتى تقوم بالدفاع عنه في حالة الضرورة ، وكان هذا حال كل المدن العامرة المحاطة بالقبائل البدوية المحاربة . (بوتول ، 1984 م) .

كان ابن خلدون على علم بجميع أوجه التاريخ بأفريقيا الشمالية ، لذلك كان لا يعتمد على الأوهام الشائعة بين الناس ، ولم يكن يتبع نظرية معينة وصريحة في السيادة ، ولكن كان يُسلم بأن الناس يحتاجون إلى سلطة ، ولكنه لم يبين ما تكون ولا التي يجب أن تكون ، وقد ذكر أن بعض المدن كان تُدار من قبل مجلس من الأهلين ، ولكن من وجهة نظر بعض الناقدين له يرون أن هذه المجالس من المستحيل أن تكون قادرة على حماية مدن بأكملها وإلا نهبت هذه المدن وحُرِّبت من قبل القبائل المجاورة ، وكان يعتقد أن الانحطاط يحيق بالأمم التي يُسفر عدم وجود قبائل بدوية محاربة عندها عن ترك السلطة السياسية في قبضة سكان المدن ، وهو يُفسر بوار مسلمي الأندلس بهذا ، كما أن قيام الدول على شيء من الاتساع هو دائماً من عمل مجموعة

من القبائل ذات الروح الحربي القوي ، وهذا هو الأصل المشترك لجميع البيوت المالكة من وجهة نظره ، فيقول " وهذا الأمر بعيدٌ عن أفهام الجمهور بالجملة ومُتناسون له ، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أَوَّمدُ مَرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أوَّل الدولة " (ب 3 ، ف 1 ، ص 154). (بوتول ، 1984 م).

ومن وجهة نظره لا يتوقف العنف عند انتهاء القتال والقيام بالقبض على زمام السلطان من قبل إحدى الأسر ، بل يبقى مضموراً مع مضي الزمن ، وتكون الضرائب من قبل أهل السهل الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم بالقتال وبالتالي يبقى سكان هذه المناطق تحت رحمة كل من يعتلي كرسي الحكم . (بوتول ، 1984 م).

أما بالنسبة للفكرة التي كانت مصدر تشاؤم ابن خلدون والتي تتمحور حول النظام السياسي ، الذي لم يكن يدرك السيادة إلا أنها عبارة عن المَلَكِيَّة على الطراز الشرقي ، ووفق قادة روحانية من الناحية النظرية ، ويتم خلط القانون المدني بالقانون الديني ، وبذلك يكون قد أُزيل كل أمل في تعديل الحال ، ومن وجهة نظره يرى أن هذا المحور يؤدي إلى طبع الزمر بنظام واحد ونمط واحد ويؤدي إلى إيقاف كل جهد يهدف إلى إصلاح النظام . (بوتول ، 1984 م).

وبدأ ابن خلدون باستقراء الوقائع السياسية ثم ذهب إلى استخلاص القوانين العامة وهو بذلك يهتم باستخلاص الجانب النظري ، ووضع ذلك كله في كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) ، وكان أول من درس المجتمع الذي عاش فيه ، ولاحظ التطور التاريخي فيه ، ودون رحلاته شرقاً وغرباً وجمع كل ما يمكن من معلومات والتي تمكنه من فهم وتحليل الظاهرة السياسية والتي يرى فيها بأنها ظاهرة جزئية أو جانبية وهي جزء من البنية الاجتماعية للمجتمع وأن الظاهرة الاجتماعية هي الكلية ، وتظهر الظاهرة السياسية في أثناء تحول النمط الحياتي في المجتمعات من البدائية أو البدوية إلى الحياة الحضرية ، أما بالنسبة لطريقة دراسته لهذه الظاهرة فتمت من خلال الملاحظة المباشرة المستندة إلى الخبرة الشخصية بعد استبعاد كل طريق من الطرق البحث يقوم على الإيحاء والمنطق المجرد فعلم السياسة هو علم تجريبي ، والذي كان قبل ابن خلدون عبارة عن إرشادات وتوصيات ونصائح تقدم للملوك والحكام ، وهناك نوعين من الحكم ، الأول الخلافة والملك أو الحكم الديني واللاتكي ، وتكون الخلافة تحمل الناحية الشرعية فيما يخص المصالح الأخروية والدينيوية الراجعة إليها وطريق الخلافة الدعوة الدينية ، وأما الحكم السياسي أو المدني فيهتم بالجانب العقلي الذي يجلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ويتم هذا الحكم من خلال العصبية ، وتعتبر السلطة ناتج إنساني وليس ديني ، ومن أجل أن يصل الملك إلى الحكم يحتاج إلى عصبية لتضمن له السيادة ، وتعتبر العصبية هي محور التاريخ وهي مصدر التطور من الحياة البدوية إلى الحياة الأكثر تحضراً ، وإذا كان هناك نزاع عقائدي أو طبقي فإن الغلبة تكون للعصبية

الأكثر قوة ونفوذ ، وبعد أن يصل الملك إلى الحكم وتزدهر الدولة يبدأ بالاستبداد بالحكم ، وهذا ينطبق على العالم الإسلامي عندما تحولت الخلافة إلى ملك ، وعندما أصبح الخليفة لا يتكفل بالشؤون الدينية كالصلاة واللبت في القضايا الدينية ، وإنما تعددت مهام الحاكم وتعددت مؤسسات الدولة وهذا لم يحدث إلا في فترات متأخرة من الإسلام ، ولم يعد الملك يعتمد على العصبية الدينية وإنما على التجمعات والأحزاب ، فالسياسة تتطور وتتشعب بتطور المجتمع والحضارة لأنها جزء من البنية الاجتماعية لأي مجتمع . (بن عمار ، 1984 م) .

إن التقدم السياسي لا يحدث إلا بعد التقدم الحضاري والذي يتم فيه التطور في كافة مجالات العلوم والحياة ويصبح التقدم السياسي عبارة عن حالة من التعبير لهذا التقدم الحضاري . (بن عمار ، 1984 م) .

يقوم الإنسان بصنع ظاهرة الدولة وبعد الانتهاء من ذلك تصبح هي المسيطرة عليه فيقوم بممارستها بشكل اعتيادي حتى تصبح جزء من حياته اليومية ، ويصبح الحاكم مضطر إلى ممارسة السلوكيات نتيجة لمتطلبات السلطة ، ويقول ابن خلدون " إن طبيعة الملك الانفراد بالمجد " (ب 3 ، ف 10 ، ص 166) ، فالحاكم في البداية يتزعم قبيلته وبعد ذلك يتخلى عنها بسبب الأنايية الطبيعية التي تفرض على الإنسان الانفراد بكل شيء من أجل القيادة والشهرة ، ويقول ابن خلدون " فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة في انفراد الحكم ... فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته " (ب 3 ، ف 10 ، ص 166) ، ويتشابه في فكرته هذه مع (ماركس) الذي يقول بأن الدولة ضرورية في البداية من أجل النظام و يجب التخلص منها خوفاً من المشاكل التي قد تحدثها ، ولكن الاختلاف بينه وبين ابن خلدون بأن الأخير يرفض تقدم أي علاج فهو عبارة عن عالم وليس مصلح يعطي الحلول والنصائح فهو يصف الواقع والوضعية التي تحدث بها الظواهر والأحداث . (بن عمار ، 1984 م) .

واعتبر ابن خلدون السلطة جانب من جوانب الظاهرة التي يدرسها وهي العمران ، فالعمران يحتاج إلى السلطة لعدة عوامل ، من أجل حفظ المجتمع من الأخطار الداخلية والخارجية ، ولدفع المظالم ، وتوفير العيش للمواطنين ، بمعنى آخر لتوفير الراحة والأمن للمواطنين . (بن عمار ، 1984 م) .

واستخدم ابن خلدون في دراسته لهذه الظاهرة الأسلوب العلمي من خلال الملاحظة لكافة جوانب هذه الظاهرة من أجل استخلاص القانون السياسي ، ودوره في مرحلة التحضر والتنظيم في المجتمع ، والذي استعمله في تفسيره لظاهرة العمران التي درسها من كافة جوانبها حتى الغير اجتماعية ، على الرغم من عدم دراسته لأي ظاهرة أخرى غيرها ، إلا أنه يرى بوجوب دراسة أي ظاهرة من كافة جوانبها العقائدية والسياسية والاجتماعية وغيرها من أجل فهمها بصورة دقيقة

واستنتاج استخلاص الخصائص العامة لظاهرة المجتمع الإنساني بشكل متكامل .(بن عمار ، 1984 م).

مقدمة ابن خلدون (كتاب فلسفي ناشئ) :

ظهرت فلسفة ابن خلدون في الفترة التي كانت فلسفة العرب مائلة إلى الزوال ، هذه الفلسفة التي جددت سنة اليونان وبعثت دراسة المنطق والعلوم الطبيعية ، ولكنها اختفت بين نوبات التعصب والفوضى التي دلت على آخر سلطان العرب في الأندلس ووهنه في المشرق .(بوتول ، 1984 م).

قام إبداع ابن خلدون في تطبيق منهاج الترصّد والمشاهدة على دراسة المجتمعات ، بالتوفيق مع أسلافه من أعاضم فلاسفة العرب في مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطب ، ولا يوجد دليل صريح على ارتباط ابن خلدون بمفكري القرون القديمة كما صنع فلاسفة العرب نحو منطقيات أرسطو مثلاً ، وكان كتابا القرون القديمة الرئيسان اللذان يُمكن أن يوحيا إلى ابن خلدون مجهولين لديه ، وهما : كتاب السياسة لأرسطو ، وهو لا يزال مفقود في ذلك العصر ، وكتاب الجمهورية لأفلاطون ، وبالتالي فإن هؤلاء الأسلاف لم يكن موجودين لدى ابن خلدون ، وهذا يعني عدم وجود ارتباط بين مقدمة ابن خلدون وبين ما سبقه من العلم ، وبالتالي كان لزاماً البحث في مقدمته للتعرف على وجهة نظره الخاصة وتفسير اتجاه مباحثه .(بوتول ، 1984 م).

وأما ما قام ابن خلدون بدراسته قبل البدء بالتأليف ، فكان في جامعة الزيتونة في تونس (جامع الزيتونة) ، حيث قام بدراسات تامة جداً ، ولكن لا يوجد أثر تاريخي للعلماء والشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم ، باستثناء الفيلسوف الأبلّي الذي يدعوه " شيخ العلوم العقلية " والذي هو من علماء المنطق .(بوتول ، 1984 م).

أما بالنسبة لحجم معرفة ابن خلدون بالتاريخ القديم ، فكان محدود حتى أنه في بعض الأحيان كان يحتوي على سذاجة القصص الشعبية (مثل إغراء الآثار الرومانية إلى العمالقة) ، وكان قليل الاهتمام بتاريخ الأمم الأوروبية والشرق الأقصى ، ولذلك كان يبدو له بأن إفريقيا الشمالية هي القسم الذي حيا وحده ، ثم تاريخ البلاد الإسلامية بشكل عام ، وهذا عمل على تضيق عمومية المشروع الفلسفي لابن خلدون .(بوتول ، 1984 م).

وبالتالي فإن نتائج المقدمة العامة تكون استقرارات ناشئة عن تأمل الأحوال الخاصة بالدول العربية التي أسفر عنها الفتح الإسلامي خاصة في دول أفريقيا الشمالية ، وتحليل أحوالها ، خاصة وأن المقدمة كتبت في كتابة تاريخ البربر .(بوتول ، 1984 م).

(فلسفة ابن خلدون التاريخية) :

ركز عند بدءه في وضع أفكاره على علم التاريخ وعلى خطورة هذا العلم ، لما له أهمية خاصة في نظريته الجديدة التي وضعها " علم الاجتماع الإنساني و العمران البشري " ، وقد ركز عليه في فصول مقدمته حتى يلفت أنظار الدارسين إلى الأهمية القصوى لهذا العلم تقيماً وفلسفة وتصويماً . (الشكعة ، 1986 م) .

وفي بداية المقدمة بدء بالحديث عن هذا العلم ، فقال " إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال ، وتشد إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة و الأغفال ، وتتنافس فيه الملوك و الأقبال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال ، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام و الدول ، والسوابق من القرون الأولى ، تنمو فيه الأقوال ، وتضرب فيه الأمثال ، وتطرف به الأندية إذا غصّها الاحتفال ، و تؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقبلت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال . وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ؛ فهو لذلك أصيل في الحكم عريق ، وجدير بأن يعدل في علومها وخلق " (ج 1 ، ص 3) . (الشكعة ، 1986 م) .

وتعرض هذا العلم حسب ابن خلدون إلى العديد من أشكال التحريف و التشويه دون أن تدرك الأجيال المتعاقبة ذلك . (الشكعة ، 1986 م) .

(منهج ابن خلدون التاريخي) :

يتسم منهج ابن خلدون في الناحية التاريخية بالنقد الدقيق ، فهو لم يكتف بالحديث عن التاريخ والمؤرخين وأخطائهم وضرب الأمثال ، بل كان يتطرق إلى هذا العلم في العديد من فصول مقدمته المتعلقة بالعمران ، فمثلاً في فصل " طبيعة العمران في الخليفة " ، ذكر بأن التاريخ يخبر عن الاجتماع الإنساني ، فهو وسيلة للتعرف على المجتمعات الإنسانية من خلال دقة الخبر و صدق الرواية ، وإن لم يحدث ذلك فإن كل ما يحدث وبالتالي هو مزيف . (الشكعة ، 1986 م) .

وقام بإخضاع العديد من الأمثلة للنقد من خلال بعض الأسس التي وضعها هو وفي النهاية قام برفضها كما رفضها من قبله ، ومن الأمثلة على ذلك ، " خبر رواه المسعودي عن الإسكندر الأكبر حين فتح مصر وأراد بناء الإسكندرية فصدته دواب البحر عند بنائها ، فاتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قاع البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرت الدواب . لقد حلل ابن خلدون هذه الرواية بأساليب شتى وانتهى إلى أنها حديث خرافة مستحيلة " . (الشكعة ، 1986 م ، ص 41) .

- ويحلل ابن خلدون أخبار المؤرخين ورواياتهم التاريخية على أساس بعض المعايير التي توصل إليها من خلال الممارسات الاستقرائية ، والعلل العقلية وأرجع أسباب الخطأ إلى العوامل التالية :
1. الميل إلى التحيز إلى رأي من الآراء أو فئة من الفئات مما يؤدي إلى تصديق كل الأفكار و الأخبار التي توافقها .
 2. التعديل والجرح نتيجة للثقة بمن ينقلون هذه الأخبار دون التأكد منها .
 3. التقرب إلى أصحاب المناصب الرفيعة من خلال المدح والثناء مما يجعل الناس تتناقل الأخبار التي تحمل الغلو والمبالغة فتضيع الحقيقة معها .
 4. الخروج عن الهدف و المقصد الحقيقي للخبر لأن الناقل يقع في تخمينه وظنه فهذا يؤدي إلى الوقوع في الكذب .
 5. نتيجة الثقة بالأشخاص الذين ينقلون الأخبار فيحدث هناك نوع من التوهم بالصدق .
- عدم المعرفة بطبائع الأحوال في المجتمعات ولدى الجماعات ، فلكل حادثة ورواية وخبر ظروف خاصة بها فهذا يؤدي إلى الوقوع في الخطأ . (الشكعة ، 1986 م).
- وحاول جاهداً إلى تخلص هذا العلم من الروايات الزائفة و الأحداث الكاذبة ، ونتيجةً للصلة بين هذه الأحداث وبين الإنسان فقد وضع ابن خلدون عدة مبادئ ، فالإنسان هو أصل البداوة والحضارة اللتين تشكلان أصل العلم الجديد الذي توصل إليه ، وهو علم الاجتماع الذي هو في نظره عمران العالم كله . (الشكعة ، 1986 م).

(التاريخ و الفلسفة) :

هناك ثلاث حركات متضاربة من حركات الوعي قام ابن خلدون بتأليفها و بذكرها والبحث فيها وهي : حركة الوعي بالذات و حركة الوعي بالمجتمع و حركة الوعي بالتاريخ ، وعند البحث للوصول إلى خلاصة الحقيقة خاصة فيما يتعلق بالفلسفة وبخصوصية أكثر بتاريخ الفلسفة فإن البحث يصبح صعب جداً وقد يكون مستحيلاً ، وقد وجد بأن النتائج التي تم التوصل إليها على صعيد العلاقة بين التأليف الخلدوني وبين الحضارة العربية الإسلامية لم تُقد فقط في معرفة الماضي وإنما كان هذا مفيداً على صعيد التفلسف ، ويمكن إرجاع ذلك إلى أن الجوهر الاجتماعي التاريخي للعالم الذي يتعلق بالتأليف الخلدوني لم يغيب عن موضع التاريخ الراهن ، والذي يمكن الاستفادة منه في دفع الوعي التاريخي إلى الأمام من خلال تغليب الوعي النقدي . (نصّار ، 1985 م).

تنطلق الفكرة المثالثة الأبعاد من مركز واحد أساسها تجربة ابن خلدون الشخصية التي عثر من خلالها على نظام المجتمع ومسار حركته في التاريخ ، فالعلاقة الموجهة هي واحدة سواء الموجهة من الذات إلى المجتمع أو من المجتمع إلى الذات ، فبالتالي تكمن الواقعية في إدراك

ابن خلدون لمعرفة الموضوع وحيثياته دون أن تتوصل إلى إدراك نفسها كمعرفة تابعة للذات ، فهذا النوع من الوعي يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال قيامه بمواجهة الماضي ولكن لا يكون كاملاً بسبب تعلقه بالأمر القرآني والذي سبب نوع من الغياب ، وهذا يؤدي إلى نوع من العجز في الوصول إلى فلسفة التاريخ . (نصّار ، 1985 م) .

قام ابن خلدون بالفصل التام بين الفلسفة والوجود حتى لا يقع في المآزم والمشكلات التي تواجهها الفلسفة الفيضانية ، ومن وجهة نظره يمكن إرجاع الوجود إلى مجموعة من الظواهر يتم دراستها والتعرف إليها من خلال المعرفة الوضعية ، وهذا أدى إلى إفقار التصور الذي كان موجود في الفلسفة التقليدية عن الإنسان ، خاصة وأن العقل لا يمثل الذات الإنسانية كلها ، كما أن الوعي بالذات لا يقف عند العقل فقط ، فهو يتحدث أن الوعي بالذات يتحرك من أجل أن يتموضع في مكانه حتى يصل إلى مرحلة تشعره بأنه غريب ، وبالتالي هو يعجز عن إدراك كيانه إدراكاً كلياً وعن الانطلاق في مشروع إيجاد وجود جديد ، ويظهر بمظهر المتكامل مع حضور حضارة بكاملها ، وهذا يعني بأن التاريخ هو الفلسفة في حالة التحقق والفلسفة هي التاريخ في حالة التعقل ، ويرى ابن خلدون بأن التاريخ العربي الإسلامي قد وصل إلى حالة التعقل وقد شارف على الوصول إلى الحكمة الكاملة ولكن تعرض لبعض العقبات التي منعت ذلك وهي عدم بروز الإنسان فيه كمحور أولي . (نصّار ، 1985 م) .

(فلسفة تاريخ) :

هناك العديد من الباحثين والمؤرخين الغربيين الذين أبدوا تقديرهم وإعجابهم لما جاء به ابن خلدون من علم وأفكار ومنهم المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي الذي قال عنه " قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان " ، أما روبرت فلينت فقال " من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى ، يستطيع أن يقدم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الاسم . إذا نظرنا إلى ابن خلدون (1332 - 1406 م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم . وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظر في كل زمان ومكان ، حتى " فيكو " بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أغسطن بأنداد له . وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه ... كان رجلاً منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان " دانتي " في الشعر و " بايكون " في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما " ، وبالتالي إن هذه الآراء وغيرها هي أشادت بنظريات ابن خلدون التي هي في الواقع أقرب إلى فلسفة التاريخ من الدراسات الاجتماعية . (الجابري ، 1992 م) .

ولكن قد لا تكون هناك القدرة على وصف العلم الذي جاء به بفلسفة التاريخ ويرجع هذا إلى عدة أمور وحقائق هي :

1. عندما طرح ابن خلدون ما طرحه من أفكار لم يكن يهدف إلى دراسة التاريخ البشري بشكل كامل بل هدف إلى إظهار ودراسة العوامل التي سيطرت وتحكمت في حقبة تاريخية إسلامية معينة وخاصة في منطقة المغرب العربي .
2. إن علم العمران الذي جاء به لم يستند إلى مبدأ فلسفي عام وإنما انطلق من أساس سياسي واجتماعي من خلال طرحه لمشكلة قيام الدول وسقوطها .
3. أما بالنسبة لمفهوم طبائع العمران فلا يمكن اعتباره قانون عام يجري وينطبق على جميع ظواهر الحياة البشرية بل عبارة عن خصائص ذاتية تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية بشكل منفصل ، فخصائص العمران تختلف وتتفصل عن خصائص الحضارة وتختلف عن الملك ، ولكنها تشترك في الرابطة الاجتماعية أي العصبية ولكن لا يمكن اعتبارها قانون اجتماعي يمكن تطبيقه على جميع الظواهر البشرية ، وخاصة أن فلسفة التاريخ هي بالأساس فلسفة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى ، في حين يُعتبر ما جاء به ابن خلدون مرتبط بتجربة تاريخية معينة لها حدودها الزمنية والمكانية .(الجابري ، 1992 م) .

(فلسفة ابن خلدون الخلقية) :

من خلال البحث في أثر ابن خلدون تم تحديد خُلقيته ، فقد جعل مكاناً كبيراً لعلم الأخلاق الاجتماعي ، وهو يعتز بشكل خاص بعافية العصبية الخُلقية وبما يُمكن أن يكون لسلوك الفرد من انعكاس تحت توتر المجتمع .(بوتول ، 1984 م) .

ويميل ابن خلدون في اعتقاده أن أطوار الأفراد الخُلقية ناتجة عن الأحوال المادية التي يوجدون بها ، ويضاف عنصر آخر يحدد هذه الأخلاق و الأطوار وهو المشيئة الإلهية والتي عبر عنها بـ " الإيمان بالقدر خيره وشره من الله " .(بوتول ، 1984 م) .

وهو يضع قوة النفس والاعتدال فوق جميع الفضائل ، كما أنه مدح الكفاف لاحتوائه على الفضائل الاجتماعية كما فعل الفلاسفة القدماء ، وكان المجتمع المثالي لديه يمثل القبيلة البدوية المؤلفة من رعاة فارغين من العمل يرون في بسالتهم أحسن الدعائم لاستقلالهم ، وكان هذا الحال من وجهة نظره الحل للحفاظ على الفضائل الحربية والأخلاق في القبيلة ، وإذا ما تم

الدعوة من قبل الناس لسلطة أخرى غير سلطة عَصَبَتِهِم المباشرة للقيام بحمايتهم وجد ابن خلدون أنهم يقومون بالخطوة الأولى نحو هو أن يمهد لهم لطغيان قريب ، " فمن عوائق المُلْك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم ، وسبب أن المذلة والانقياد كاسران لسورة الصبية وشذتها ، فإن انقيادهم و مذلتهم دليل على فُقدانها ، فمارئوموا للمذلة حتى جزوا عن المدافعة ، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة ... ويُلاحق بهذا الفصل فيما يُوجب المذلة للقبيل شأن المَغارم والضرائب ضَيماً و مَذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهوتته عن القتل و التلّف " (ج 2 ، ص 612).(بوتول ، 1984 م).

كما أن الترف يعمل على تقويض كيانات المجتمعات حتى أن الدين لم يستطيع إرجاع هذه المجتمعات إلى الصراط المستقيم ، " والشُرُّ أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ... وعلى ذلك الجُمُّ الغفير إلا من وَفَّقَهُ الله " (ب 2 ، ف 7 ، ص 127) .(بوتول ، 1984 م).

وكان ابن خلدون يميز بشكل كبير ودقيق بين الانقياد لإرادة خارجية والإذعان الذاتي لحكم انتحل واعْتَقِدَ ، " فالأحكام السلطانية والتعليمية مُفسدة للباس لأن الوازع فيها أجنبي ، وأما الشرعية فغير مُفسدة لأن الوازع فيها ذاتي " (ب 2 ، ف 6 ، ص 127) ، فكانت هذه الفئات من الناس في مثل هذه المجتمعات لديها مَثَلٌ ديني عالٍ يسمح لها بقبول نظام من غير فقدان روح استقلالهم ، فكان اتحادهم يأتيهم من أنفسهم ومن حماستهم ومن انقيادهم للشرعية ، وليس خوفاً من الحاكم أو السلطان ، " فالأمر كان في أوله خلافةً ، ووازع كل واحدٍ فيها من نفسه ، وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم ... " (ب 3 ، ف 28 ، ص 207) .(بوتول ، 1984 م).

ومع مُضي الزمن يضعف هذا الاتحاد ويظهر العنف بدل الرفق الذي كان في بدايات العصر الإسلامي ، " صار الأمر إلى المُلْك وتقيت معاني الخلافة ... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينياً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً ... ثم دَهَبت معاني الخلافة ولا يبق إلا اسمها وصار الأمر مُلكاً بحتاً " (ب 3 ، ف 28 ، ص 208) .(بوتول ، 1984 م).

(علاقة ابن خلدون بالمنطق الأرسطي وعلاقته ببعض الفلاسفة العرب)

يتخلص المنطق الأرسطي في ثلاث مبادئ أساسية :

1. مبدأ العقلانية .

2. مبدأ السببية .

3. مبدأ الماهية .

وقد تعرض هذا المنطق للبحث والتمحيص والنقد من قبل العديد من الفلاسفة والحكماء العرب والمسلمين كما أن هناك اختلاف بين الباحثين في تحديد الفترة التي تُرجم بها إلى اللغة العربية ، فهناك من يعتقد بترجمته في العصر الأموي وهناك من يقول في العصر العباسي ، كما أن هناك اختلاف في طريقة نقد هذا المنطق بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة العصر الحديث الذين دعوا إلى منطق جديد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية ، أما فلاسفة المسلمين فقد قاموا بنقد هذا المنطق من أجل الحفاظ والدفاع عن العقيدة الدينية ، باستثناء شخص واحد وهو ابن خلدون ، والذي قام بنقده من خلال رؤيته للحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي ، وقد تأثر بأرائه في النقد بكل من الغزالي وابن تيمية . (الوردي ، 1994 م) .

وتتلخص علاقة ابن خلدون بهذا المنطق من خلال آراءه في المبادئ الثلاثة للمنطق الأرسطي

وهي :

1. ابن خلدون ومبدأ السببية :

يقول ابن خلدون في مبدأ السببية " إن الحوادث في عالم الكائنات ، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية ، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بل تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها ... فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر ، وحقيقة التأثير وكيفيته المجهولة ، وما أوتيت من العلم إلا قليلاً . فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدها ... " (ب 5 ، ف 10 ، ص 458) . (الوردي ، 1994 م)

وفي هذا النص عبارتين أحدثتا خلافاً في وجهات الرأي بين عدة باحثين فمثلاً يرى كل من الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد بأن ابن خلدون خالف الغزالي في مبدأ السببية وما يؤكد ذلك هاتين العبارتين :

• " أن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد " . (ب 6 ،

ف 26 ، ص 529) .

• " وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى العشائر والعصائب ،

وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء ، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة " (

ب 3 ، ف 6 ، ص 159) . (الوردي ، 1994 م)

في حين يرى الدكتور علي الوردي أن هاتين العبارتين تؤيدان رأي الغزالي في مبدأ السببية والتي لم يعتبرها قانون طبيعي صارم بل هي حسب الغزالي عادة شاء الله أن تجري في الكون .

أما بالنسبة لطفه حسين فهو قريب من رأي كل من الدكتور صليبا والدكتور عياد ، فابن خلدون اعتمد على مبدأ السببية كأحد الأسس الثلاثة التي أنشأ من خلالها نظريته الاجتماعية ، ولكن

ابن خلدون وضع استثناءات في مبدأ السببية وهي تلك التي تحدث في المعجزات والكرامات وأعمال السحرة. (الوردي ، 1994 م).

2. ابن خلدون ومبدأ العقلانية :

يتفق ابن خلدون مع الغزالي في هذا المبدأ من خلال رأيهم بأن العقل البشري محدود وغير قادر على النظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق محدد ومعين ، وشبه ابن خلدون العقل البشري بميزان الذهب الذي لا يمكن استخدامه عند وزن الجبال ، ومن وجهة نظره فإن العقل البشري عاجز عن فهم الأمور الاجتماعية بالإضافة إلى الأمور الإلهية ، ووضع في مقدمته فصلاً كاملاً بعنوان " في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها " ، وقصد بهم أولئك الذين يتبعون القياس المنطقي في دراساتهم وعلومهم ، فيقول " إنهم اعتادوا في حياتهم العلمية أن يغوصوا إلى المعاني فينتزعوها من المحسوسات ويجردوها في الذهن أموراً كلية عامة . وقد دأبوا يطبقوا هذه الكليات العامة على السياسة وغيرها من شؤون المجتمع ... ولهذا نجدهم يفشلون فيها فشلاً ذريعاً " (ب 6 ، ف 34 ، ص 542) . (الوردي ، 1994 م).

كما يقول أيضاً " ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ... " (ب 6 ، ف 34 ، ص 543) ، أن السياسة في رأيه تحتاج إلى مراعاة أحوال العمران من قبل صاحبها كما هي في الواقع ، ولذلك إن العالم الذي يعمل بالمنطق أقل قدرة من الرجل العامي في النجاح في السياسة بسبب نظريته للأمور من خلال فطرته الحسية بدون التطرق إلى القياس والمنطق . (الوردي ، 1994 م).

أما في الفصل الذي وضعه بعنوان " في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها " ، فقد تحدث من خلاله بقصور المنطق الذي يتبعه الفلاسفة من ناحيتين : الأولى من ناحية النظر في الإلهيات ، والثانية من ناحية النظر في الموجودات الجسمانية والتي تسمى من قبلهم بالعلم الطبيعي ، فالنتائج الذهنية التي يتم التوصل إليها تستخرج بشكل غير يقيني . (الوردي ، 1994 م).

كما أنه أشار إلى أن بعض العلوم تخضع لمنطق أرسطو كعلم الهندسة والحساب ، أما العلوم التي لا تخضع لهذا المنطق هي العلوم والمعرفة الاجتماعية فهي بعيدة عن المحسوس . (الوردي ، 1994 م).

هناك ثلاثة أنواع من المنطق تحدث عنها وآمن بها وهي :

- 1- المنطق الكشفي والذي يُعنى بالأمور الروحية والإلهية وما يشبهها .
- 2- المنطق العقلاني والذي يُعنى بالأمور القياسية مثل الهندسة والحساب .
- 3- المنطق الحسي والذي يُعنى بالأمور الاجتماعية والسياسية وما يدخل أو يقرب من مجالها .

(الوردي ، 1994 م).

3. مبدأ الماهية (المادة عند ابن خلدون) :

استخدم ابن خلدون مفهوم المادة في أفكاره وكتاباتهِ وفق المفهوم الفلسفي السائد قديماً ، أما بالنسبة للمصطلحات الحديثة التي تم استخدامها وتعتبر الأقرب إلى مفهوم المادة فكانت " المحتوى " أو " المضمون " ، وقد اعترض وانتقد ابن خلدون المنطق القديم لأنه يهتم بشكل الأفكار دون الاهتمام بمحتواها ، فأراد أن يتحول الفلاسفة من إتباعهم المنطق الصوري إلى المنطق المادي . (الوردي ، 1994 م) .

ومن المواضيع التي أشار فيها إلى المادة في مقدمته ، الفصل الذي خصصه للمنطق من خلال اعتقاده بأن فلاسفة المنطق انشغلوا بصورة الأفكار وأهملوا مادتها ، فيقول " ... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته ، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة ، وهي الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة . وربما يلتم بعضهم باليسير منها إماماً ، وأغفلوها كأن لم تكن وهي المهم المعتمد في هذا الفن . ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا من حيث أنه فن برأسه لا من حيث أنه آلة للعلوم ، فطال الكلام فيه واتسع ...) (ب 6 ، ف 17 ، ص 491) . (الوردي ، 1994 م) .

(ابن خلدون وبعض الفلاسفة العرب) :

بحث ابن خلدون في مقدمته بعض الأفكار التي وردت سابقاً عند الكثير من الفلاسفة و الفقهاء ، وقد اعترف العلم حديثاً بقيام ابن خلدون بجمع هذه الأفكار المتداخلة والمختلطة للاستفادة منها في علمه الجديد . (الشكعة ، 1994 م) .

ومن خلال اطلاعه على العديد من المؤلفات وبحثه في العديد من المسائل من عدة جوانب والتي كانت تثير لديه التساؤلات استطاع أن يستخلص الكثير من الأفكار ، وهذه الأفكار لم يأخذها كما هي وإنما تعرضت لبعض التعديل والتغيير حتى تتلاءم مع النظرية الجديدة التي جاء بها . (الشكعة ، 1994 م) .

ومن الفلاسفة الذين درس وبحث ابن خلدون أفكارهم :

1 - الفارابي :

اطلع ابن خلدون على كتاب الفارابي والذي عُدَّ من أكبر فلاسفة الإسلام على الإطلاق وكان هذا الكتاب بعنوان " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، وكان هناك تشابه في عبارات كل منهما في بداية كتابه فبدءوا بالقول أن الإنسان من البشر مضطر في حياته إلى التعاون مع أبناء جنسه لأنه غير قادر لأن يقوم بمتطلبات الحياة لوحده ، وتبدأ الاختلافات تظهر بين الفيلسوفين في منهج كل منهما ، فيرى الفارابي أن التعاون بين الناس يهدف إلى تقييم اعوجاج حياتهم ، و الوصول إلى الكمال الذي فطرت عليه الطبيعة البشرية ، أما ابن خلدون فإن التعاون يكون من أجل توفير

قوت الحياة والتعاون لحماية الجنس البشري من الحيوانات ، الفارابي لا يعطي أهمية كبيرة للناحية المادية التي هي في نظره وسيلة للحصول على الكمال للوصول إلى الحياة المعنوية بعكس ابن خلدون الذي يرى في الحياة المادية أهمية أكثر من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري ، فالسعادة تكون في توفير متطلبات الحياة المادية أعظم من تلك التي تتبع من الحياة المعنوية ، ويقول ابن خلدون " إن الكامل في المعرفة محروم من الحظ " ، والمقصود بالمعرفة تلك التي تسمو بصاحبها عن فهم الحياة الواقعية . (الوردي ، 1994 م) .

وعند المقارنة بين الهدف الذي ألف من أجله كل منهما كتابه نرى أن الفارابي جاء بهدف عظيم وهو تعريف الناس كيفية الوصول إلى الكمال والسعادة ، وقام بعمل مقارنة بين آراء أهل المدينة الفاضلة وآراء أهل المدن الغير فاضلة ، فوصف أحوال وطباع وعادات كل منهما ، ولكن هذا الوصف جاء على هيئة ذم لهؤلاء الناس ، في حين أن ابن خلدون قد وصف في مقدمته أحوال الناس وعاداتهم ولكن لم يكن يهدف إلى ذم الناس ولم يفعل ذلك فهو يقول ، : هذه هي الأحوال التي فطر عليها الناس منذ خلقهم الله حتى يوم يبعثون ، وليس في إمكان الناس أن يكونوا في المستقبل عليها غير ما كانوا عليه في الماضي ، وتلك سنة الله في عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً " . (الوردي ، 1994 م) .

ومن الفروق الأخرى بين الفيلسوفين ، أن الفارابي كان يرى في صلاح الرئيس صلاح للناس جميعاً ووضع له عدة صفات يجب أن تتوفر فيه مثل سلامة الأعضاء جودة الفهم و الاعتدال وغيرها ، ولكن لم يقترح أين يمكن أن يوجد مثل هكذا رئيس أو كيف يهتدي الناس إلى مكانه ، فكان الحصول على الصلاح وعلى الكمال وعلى السعادة بالنسبة له سهل للغاية وأن الناس قادرين على ذلك ، أما ابن خلدون لم ينكر أهمية الرئيس وتأثر الناس بصلاحه ، ولكن هو ليس معزول عن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس ، فالرئيس يتدرج فيه صفاته تبعاً لحالة الدولة فيكون في أوج صلاحه عندما تكون الدولة في أوج انحطاطها وتبدأ صفاته بالانحطاط عندما تبدأ الدولة بالانغماس بالتترف والهبوط ، فالإنسان قبل أن يصبح رئيس يجب أن يتصف بهذه الصفات الحسنة ، وبعد ذلك تنجذب عصبية له وهذا يمهد له الطريق ليصبح ملك ، وبعد أن يبيح ملك ويتم تأسيس الدولة ويبح الحكم وراثي لا تبقى هذه الصفات الصالحة لدى الأبناء بل تبدأ بالتدهور والانحطاط نتيجة للانغماس بالتترف وتنحدر الدولة حتى يأتي أمر الله بانهيارها وسقوطها . (الوردي ، 1994 م) .

فكان الفارابي مثالياً في آراءه أما ابن خلدون كان يعطي آراءه من خلال الواقع ومن خلال أحوال الناس . (الوردي ، 1994 م) .

يعتبر ابن سينا من الفلاسفة المشهورين والذين تمتعوا بالانخراط بالحياة السياسية و الاجتماعية بشكل فعال ، كما أنه اعتبر من الفلاسفة المتفائلين ، وتعتمد فلسفته ونظريته للكون قائمة على " أن ليس في الإمكان أبدع مما كان " ، كما أن الشر ليس من عند الله بل يرجع إلى المادة ، والله لا يأتي إلا بالخير ، وهناك من الموجودات ما هو خالي من الشر من الأمور السماوية والعقلية ، كما أشار إلى أن هناك نوع من الوجود الأرضي يغلب فيه الخير على الشر ، ويجب عدم ترك الخير الكثير من أجل تجنب الشر الأقل . ، فالخير موجود بالكون أصلاً ولكن يحدث الشر لحاجة يقتضيها الخير فمثلاً النار لا تكون نافعة إلا إذا أمكن حصول الضرر منها بالاحتراق ، ولا يمكن أن يكون هناك كمال مطلق أو خير مطلق أو شر مطلق لأنه لو كان ذلك لما كان هناك فروق بين الأشياء . (الوردي ، 1994 م) .

وقد حاول من خلال رأيه هذا أن يحل المشكلة التي شغلت الفلاسفة القدماء من خلال تقاؤه بوجود الخير .

ويتشابه ابن خلدون معه في ما انتهى إليه ابن سينا بأن الشر لا بد من وجوده لحاجة يقتضيها الخير ، ولكن الفرق بأن ابن خلدون حولها من المجال الميتافيزيقي إلى المجال الاجتماعي ، وكما أنه يرى أهمية لوجود أهل الجاه والثروة في المجتمع فهم يدفعون الناس إلى دفع مضارهم وجلب منافعهم عن طريق القهر و التسلط ، فوجودهم ضروري للحياة الاجتماعية ، وبما أنهم يجبرون الناس على الاجتماع والتعاون فهم في نفس الوقت يجبرونهم على تحقيق مصالحهم الخاصة ، وعلى الرغم من التشابه بين كل من الفيلسوفين إلا أن الفرق يكمن في بحث ابن خلدون بالفلسفة بشكل واقعي بمعنى أن هناك ظلم في المجتمع يقع من قبل فئة على فئة أخرى ، أما الآخر فيبحث بالشر الموجود بالكون بشكل عام . (الوردي ، 1994 م) .

3 - إخوان الصفا :

هم عبارة عن أشخاص ينتمون إلى فرقة الشيعة الإسماعيلية فلا يُعرف عنهم أسمائهم أو من هم ، ظهروا في القرن الرابع الهجري ، وقد عُرفوا من خلال رسائلهم " رسائل إخوان الصفا " التي رتبوا فيها علوم عصرهم والتي تشبه دائرة معارف ، وهناك من اعتبرها أول دائرة معارف في العالم . (الوردي ، 1994 م) .

ومن الأفكار التي تضمنتها رسائلهم أفكار اجتماعية ، مثل أن الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه ، ولا توجد دولة تبقى إلى الأبد ، حيث تبدأ قوية ونشيطة ومن ثم تبدأ بالهبوط والسقوط ومن ثم تنتهي ، وهذه الفكرة مشابهة لفكرة ابن خلدون ولكن الاختلاف يكمن في مضمون الفكرة أو في تفسير الظاهرة ، فإخوان الصفا يفسرونها بأن الدولة تدور في الأرض كما تدور الأفلاك في السماء من خلال قانون عام يشمل الكون كله ، فالزمان نصفه نهار مضيء ونصفه ليل مظلم ، نصفه صيف حار ونصفه شتاء بارد ويتداولان في ذهابهما ومجيئهما ، ولكن من الملفت للنظر

بأن هناك من سبق إخوان الصفا إلى هذه الفكرة ، فهي نشأت منذ القدم في مختلف الأساطير الشعبية في الهند والعراق والهند وغيرها ، ووجه الشبه بين الفكرة وبين الظواهر الكونية أن هذه الشعوب كانت تأمل أن يذهب عنها الظلم ليأتي العدل كما يذهب الليل ويأتي النهار كما يذهب الشتاء ويأتي الصيف ، في حين أن ابن خلدون قد فسر هذه الظاهرة بأن الدولة لها عمر مثل دورة حياة الإنسان من فتوة وكهولة وهرم . (الوردي ، 1994 م) .

وتنقسم الدول حسب إخوان الصفا إلى قسمين : دولة الخير ودولة الشر ، وتكون الدولة من أول قيامها إما خيرة أو شريرة وتبقى هكذا إلى النهاية . (الوردي ، 1994 م) .

قام ابن خلدون بإحداث تعديلات على فكرة إخوان الصفا وأخضعها لمنطق جديد ، فهو لا يؤمن بوجود دول مختلفة ، فالدول لديه متشابهة تقريباً ، فهي تبدأ صالحة ثم تنغمس في الترف حتى تصبح فاسدة وتسقط وتنتهي . (الوردي ، 1994 م) .

ومن الاختلافات بين الاثنين أن ابن خلدون لا يؤمن بوجود مقياس لصلاح الأمم فقد تكون الأمة صالحة وفق مقياس معين وقد تكون غير صالحة وفاسدة ضمن مقياس آخر ، ويرجع هذا إلى اختلاف مقاييس الناظرين للأمم . (الوردي ، 1994 م) .

4 - ابن الخطيب :

عاش ابن الخطيب في الأندلس وكان صديقاً لابن خلدون ، وعملاً وزيراً لاثنتين من ملوك غرناطة من بني الأحمر ، وكانت تربطه علاقة صداقة مع ابن خلدون ، وكان من نتاج أدبه اللامع وطبه الحاذق كتاب أسماه " مقنعات السائل عن المرض الهائل " والذي ناقش فيه مرض الطاعون الذي انتشر في أوروبا و المغرب وحصد 25 مليون من البشر ، وبين أن سبب انتشاره كان نتيجة العدوى عن طريق الثياب و الأواني وغيرها ويجب عدم الاقتراب من المصابين ، وليس كما علل العامة بأن السبب هو غضب من الله على العباد لفسوقهم وعدم التزامهم بأوامره ، وأن الانتقال بالعدوى أمر ثبت من خلال التجربة و البحث و اليقين الحسي و الأخبار الموثوقة . (الوردي ، 1994 م) .

وهناك تقاطع كبير بين أفكار ابن الخطيب وابن خلدون ، وقد يكون هذا الأمر نتيجة اطلاع ابن خلدون على مؤلفات ابن الخطيب أو بسبب اتصاله الشخصي معه . (الوردي ، 1994 م) .

ويتحدث ابن خلدون في مقدمته من خلال فصل " علم الطب " بأن الله عندما بعث النبي بعثه ليُعلم الشرائع وليس ليُعلم الطب أو غيرها من المسائل العلمية ، فيقول " فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع ، فليس هناك ما يدل عليه ، اللهم إذا استعمل على جهة التبرك ، وحدث العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس في الطب المزاجي ، و إنما هو من آثار الكلمة الإيمانية ، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل

والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه " (ب 6 ، ف 19 ، ص 494) . (الوردي ، 1994 م) .

وعلى الرغم من محاولة ابن خلدون الابتعاد عن أمور الدين والشريعة في مسائل الطب كما فعل ابن الخطيب إلا أنه يعترف بأن الإيماء الإيماني له أثر في علاج أمراض فتأتي الفائدة من أثر " الكلمة الإيمانية " في النفس كما أنه ينفي ويُبكر علاقة السحر والطلاسم في مسائل الطب عندما انتقد رأي أبي عبيد البكري الذي أسند انتشار الأمراض في مدينة قابس على أساس سحري . (الوردي ، 1994 م) .

5 - الغزالي :

يُعتبر الغزالي من أكثر الفلاسفة تأثيراً في فكر ابن خلدون ، ومن المواضيع التي تأثر بها موضوع " الأخلاق العملية " ، والذي اختلف الغزالي في رأيه عنها عن كثير من مفكري الإسلام ، فهي في نظره نسبية اعتبارية ، فليس هناك خُلق قبيح أو جميل ، وإنما كل شيء تابع للمقصد الذي يريد الإنسان الذي يحققه من وراء هذا الخُلق ، فالإنسان يحب نفسه ويهتم بها ولكن لو تم ترك الناس على راحتهم لضاعت المقاييس ، لذلك كان لابد من وجود شرع غيبي ليضبط هذه المقاييس ويُرشد الناس إلى الحَسَن ويُبعدهم عن القبيح .

فمثلاً ميول الإنسان الدنيوية كالغضب و الشهوة لم يعدها الغزالي قبيحة كما فعل غيره ، وإنما رأى أنها تُفاس وفق الغرض التي تستخدم من أجله ، فمثلاً لو استخدم الغضب في الباطل أصبح هذا الخُلق قبيح ، أما إذا استخدم في أعمال مشروعة فهو جميل وحسن ، أما رأي الغزالي في العصبية فهناك توافق كبير بين رأيين الفيلسوفين في هذا الموضوع ، فالشرع قد ذم العصبية كما ذم الشهوة و الغضب ولكن ذمها لا يعني تركها ، وإنما هي ضرورية لبقاء النوع فهي ضرورية لوجود الملة وتتم بأمر الله ، فيجب أن تستخدم بالحق وليس بالباطل . (الوردي ، 1994 م) .

وقد حاول ابن خلدون توسيع رأي الغزالي في مواضيع عديدة مثل الملك و الجاه و الهجرة و التَّعْرُب وغيرها من المواضيع الاجتماعية . (الوردي ، 1994 م) .

(ابن خلدون والعامّة) :

خُلق الإنسان لكي ينال ويحصل على سعادته في حياته وآخرته ، وبما أن العامّة يسيرون مع تيار الواقع الاجتماعي فهم أقدر في الحصول على هذه السعادة من الفلاسفة والحكماء الذين هم برأي ابن خلدون الذي يتوافق مع الغزالي وابن رشد قد خالفوا الشرائع السماوية والدين ، ويقول ابن خلدون " وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد

للنص من تأليف أرسطو وغيره ، يبعر أوراقها ويتوثق من براهينها ، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها . ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من السعادة ... وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لأنه إنما تبين لنا بما يقرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة وأنها تتبهرج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً . وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية ... " (ب 6 ، ف 24 ، ص 517) . (الوردى ، 1994 م) .

(المنطق الخلدوني في الإمامة) :

طرح ابن خلدون وجهة نظره في موضوع الإمامة " الخلافة " على أساس إسلامي معتمداً على القواعد الفقهية والأحكام الشرعية ، وبدأ حديثه عن هذا الموضوع بقوله " لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر للذات هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه في الغالب حائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم ؛ لحملة إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم ، فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل ، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يُسلّم لها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك في الفرس وغيرهم من الأمم " (ب 3 ، ف 25 ، ص 190) . (الشكعة ، 1992 م) .

وبالتالي هو يتحدث عن نظم الحكم القديمة سواء نظام الملكية المستبدة والملك الجائر والعصبية في الملك التي تؤدي إلى الفوضى والفساد ، وبعد ذلك يمدح نظام الحكم الذي وضع القوانين للحكم والتشريعات لحماية الناس من الظلم ومثال هذا النمط الفرس . (الشكعة ، 1992 م) .
فضل ابن خلدون الشريعة السماوية الإلهية على الشريعة الوضعية الأرضية ، وهذا يتوافق مع العقيدة الإسلامية ، فيقول " وإذا خلت الدولة من مثل السياسة - يعني القوانين التي تُسن لحماية الناس - لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها ، { سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ } ، وعندما يتم فرض هذه التشريعات والقوانين من أصحاب الشأن في الدولة فهذا يؤدي إلى سياسة عقلية ، ولكن إذا فرضت من الله فهي سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة ، قال تعالى { أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا } ، فالمقصود من السياسة الدينية الإلهية السعادة في الآخرة ، قال تعالى { صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ } ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة وعاملة ، حتى الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني ، فأجرته

على منهاج الدين ؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع " (ب 3 ، ف 25 ، ص 190) .
الشكعة ، 1992 م) .

وهذا الحديث كله يدل على المنهج الديني الذي اعتمده في منهجه الاجتماعي ، بالإضافة إلى
أن الملك هو طبيعي وضروري للاجتماع الإنساني ، فالإمامة نوع من أنواع الملك . (الشكعة ،
1992 م) .

(قوانين الفكر عند ابن خلدون)

الدورة الاجتماعية :

ينقسم المجتمع إلى فئتين ، فئة البدو وفئة الحضرة ولكل منهما صفات مضادة للآخر ويتحتم
على هذا التضاد حدوث صراع بشري مستمر بين الفئتين ، ويعتبر هذا الصراع الدورة التاريخية
المتتابعة والمنكررة للمجتمعات البشرية من وجهة نظر ابن خلدون . (الوردي ، 1994 م) .
فالبدو محاربون أقوياء لا يستطيعون الحصول على الترف والنعيم الموجود في المدينة ، عكس
الحضرة الذين هم في نظر البدو مترفون جنباء ولا بد أن يأتي اليوم الذي يسيطر فيه البدو على
الحضرة ويصلون إلى هذا النعيم ويؤسسون الدول والأسر الحاكمة ، ولكن يبدأ البدو بفقدان
صافتهم الأصلية المتمثلة بالقوة والخشونة والعصبية ، وبالتالي تضعف دولهم ومدنهم وأسرتهم
وتتعرض لهجوم من قبل البدو الذي لا يزالون يسكنون البادية ويقومون بتأسيس وإنشاء دولتهم
ومدنهم ثم تضعف وتدور الدائرة من جديد . (الوردي ، 1994 م) .

فلكل دولة مراحلها التي تمر بها وعمرها الذي يجب أن تعيشه كعمر الفرد ، وهذا يعني بأن دورة
الحياة هذه حتمية ولا توجد أي دولة قوية إلى الأبد ، فتبدأ الدولة في شبابها وتزدهر وتصل إلى
أوج ازدهارها وقوتها ثم تموت كما يموت الفرد ، ومن هنا يتمسك ابن خلدون بالعصبية التي تربط
جميع أفراد القبيلة أو الجماعات الأخرى ، والتي تجعل جميع أفرادها يتكاتفون مع بعضهم
البعض في السراء والضراء وتؤدي أيضاً إلى حدوث الصراعات بين القبائل ، ولكن عندما
تتكاتف هذه القبائل مع بعضها البعض فإنها تحاول الزحف نحو الحضرة من أجل التغلب عليهم
وتأسيس الدول الخاصة بهم ويبدأ البدو بالانغماس بالترف والتخلي عن صفاتهم والبدء بانهيار
الدول ، فيتم استئجار أناس من قبل ساسة الدولة لحمايتهم ولكن هؤلاء لا يستطيعون مواجهة
القوة القادمة من البادية . (الوردي ، 1994 م) .

قانون الوسط المرفوع :

يصنف هذا القانون الأشياء إلى صنفين لا ثالث لهما ، فمثلاً يتم تصنيف الأشياء إلى باردة أو
حارة ، ولكن قوبل هذا القانون بالنقد من قبل العلم الحديث لأنه هذا التصنيف ليس له أصل

واقعي إنما هو موجود فقط في العقول والأذهان لأن الصفات التي تطلق على الأشياء ليست مطلقة وإنما لكل صفة درجات متفاوتة ، فقد يظن البعض أن درجة الصفر المئوي هي التي تفصل بين الحرارة والبرودة ولكن هي ليست إلا حد اعتباري اتخذه العلماء للدرجة التي يتجمد فيها الماء النقي فهي درجة اعتيادية لا تختلف عن درجات الحرارة الأخرى . (الوردي ، 1994 م) .

وينطبق الشيء نفسه على تصنيف الأشخاص ، فهناك أشخاص يتصفون بالطول وآخرون بقصر القامة ، واستخدم علماء المنطق القدماء هذا القانون لتصنيف الأشياء إلى قسمين ، ومن المعتقد أن يكون ابن خلدون قد استخدم هذا القانون في تقسيم الناس إلى بدو وحضر ، ولكن تم هجر هذا القانون حديثاً ووضع مكانه قانون التدرج والذي يقوم بتصنيف الأشياء بشكل مُتدرج تتوالى فيه الدرجات ، ولكن هذا لا يُبطل عمل قانون الوسط المرفوع نهائياً . (الوردي ، 1994 م) .

قانون التدرج :

على الرغم من قيام ابن خلدون بتصنيف البشر إلى صنفين (البدو ، الحضرة) ، إلا أنه طبق هذا القانون من خلال الدرجة في إطلاق صفة البداوة على البدو والتحضر على الحضرة وفقاً لمقدار اكتسابهم لهذه الخصائص وتوغلهم بها ، فتم تقسيم البدو إلى ثلاث درجات حسب عمق معيشتهم في الصحراء وبعدهم عن حياة الترف والحضر ، فبدأ بالذين يعتمدون على الإبل ثم أصحاب الشاه والبقر وانتهى بمن يمتنون الزراعة . (الوردي ، 1994 م) .

وبعد ذلك تم تصنيف الحضرة ولكن لم يحدد بشكل قاطع عدد هذه التصنيفات ، ومن أمثلة هذه التصنيفات ما تحدث به عن الصنائع ، والتي هي تختلف في تنوعها وجودتها وذلك بحسب العمران البشري ، فالعمران القريب من عهد البداية يتصف بصنائع بسيطة تكاد تفي بضرورات الحياة كالحدادة والنجارة والخياطة ، وبعد ذلك تظهر صناعات أكثر تقدماً وترفاً كالدباغة وصناعة الجلود ، ثم تظهر صناعات مثل الطال والمغني ، وتصل الصنائع إلى ظهور المهن الغريبة كالمشي على الحبال في الهواء وتعلم الحداء وأعمال السحر والشعوذة ، حتى أن هذه الفروق في المدن تظهر بين الشحاذين . (الوردي ، 1994 م) .

(ابن خلدون والفلسفة) :

تعددت آراء المفكرين حول موقع ابن خلدون في علم الفلسفة ، فيقول تياي " إن ابن خلدون كان فيلسوفاً و أنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى ، ولما كان تونسياً من أسرة أندلسية فلا غرو أن يكون في تفكيره الفلسفي امتداداً لتفكير ابن رشد " ، صحيح أن ابن خلدون قد استفاد من الأفكار المتفرقة التي وجدها في كتب الفلاسفة ، ولكنه استفاد الكثيرين غيره منها ، كما استفاد من

الأمثال و القصص الشعبية ، وبالتالي هناك فرق بين من يأخذ بعض الأفكار البسيطة المتفرقة وبين من يجعل المنطق منهج أساسي له . (الوردي ، 1994 م) .

وقد قام بتقديم نقد شديد للمنطق الذي انتهجه الكثير الفلاسفة ، وقد سار بشكل مشابه لمسار الغزالي وابن رشد ، وتحدث بأن المنطق القديم لا يفيد إلا بشكل محدود جداً ، ففي البداية جاء الغزالي وحدد نطاق الاستفادة من المنطق ثم تبعه ابن تيمية وجاء ابن خلدون ليزيد هذا التحديد ، فهذا المنطق في رأي ابن خلدون يفيد فقط في ترتيب الأدلة ، فالباحث لا يستخدم المنطق إلا بعد الانتهاء من البحث من أجل أن يقيم البراهين بشكل مرتب ومنسق ، أما استخدام المنطق بطريقة تختلف عن ذلك حسب رأيه تؤدي إلى نتائج خاطئة . (الوردي ، 1994 م) .

ومن وجهة نظره فإن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها وقد أفرد لهذا الموضوع فصل خاص في مقدمته ، و السبب في ذلك " أنهم معتادون النظر الفكري و الغوص على المعاني و انتزاعها من المحسوسات و تجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم ، لا بخصوص مادة ولا شخص و لا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات ... فلا تنزل أحكامهم و أنظاتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث و النظر ، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة ، و إنما يتفرغ ما في الخارج عما في الذهن من ذلك ... و السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج و ما يلحقها من الأحوال و يتبعها . فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتهبها في أمر واحد فعلهما اختلفا في أمور . فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظاتهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون في الغلط ولا يؤمن عليهم ... " (ب 6 ، ف 34 ، ص 542) . (الوردي ، 1994 م) .

وبالتالي كان ابن خلدون صريحاً في النقد الذي وجهه للمنطق وفي تضييقه لفائدته ، وهذا ما اختلف فيه عن الفلاسفة الآخرين في التفكير في الأمور الدينية والدنيوية .

وعند تحديد موقع ابن خلدون من الفلسفة يجب تعريف الفلسفة والفيلسوف ، فكان " الفيلسوف " لقب يطلق على من اتبع طريق الفلسفة الإغريقية واستخدم المصطلحات الفلسفية التقليدية مثل الاسطقس و الهولي والتسلسل وواجب الوجود والدور ، وكان هذا المفهوم يطلق قديماً وفي العصر الإسلامي ، لذلك كان عدد الفلاسفة محدود وكان منهم ، الفارابي و ابن سينا وابن رشد ، وأي شخص ينقد هذا المسار يعتبر خارج هذه الدائرة الفيلسوفية . (الوردي ، 1994 م) .

أما حديثاً فقد اختلف مفهوم الفلسفة والتي عرفت بأنها " كل محاولة عقلية يأتي بها مفكر لتفسير الكون ومكان الإنسان فيه " ، ومن خلال هذه التعريفات يصبح ابن خلدون فيلسوف من الدرجة

الأولى ، فجميع أفكاره كانت تدور حول الكون والمجتمع وما توصل إليه الفكر البشري من الفلسفة في ما سبقه من عصور .(الوردى ، 1994 م).

(فيلسوف بالرغم منه) :

يمكن اعتبار موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلسفة أكثر تحملاً ومرونة من موقف بعض من درس واشتغل بالفلسفة مثل ابن تيمية والغزالي ، فهو لم يُفت بتحرير الفلسفة ولم يَقم بتكفير الفلاسفة كما قام البعض من أمثال ابن الصّلاح والذهبي حتى وإن أُفرد فصل خاص في مقدمته بعنوان " إبطال الفلسفة وفساد منتحلها " ، وأما ما قام به عياره عن مهاجمة للميتافيزيقيا وقضاياها لأنها لا توصل إلى يقين .(الجابري ، 1992 م) .

كانت نظريته إلى الكون والمعرفة وحدودها نظرة فيلسوف ، وأيضاً في محاولته " لعقلنة " ما هو بعيد عن العقل مثل قضايا التجسيم والكيمياء ، كما أنه رفض وعارض أفكار ومواقف كثير من الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا في موقفهم من العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال فالعقل من وجهة نظره يدرك فقط المحسوسات والمعاني المستقاة منها .(الجابري ، 1992 م).

وقام بتأسيس وإنشاء فلسفته السياسية والاجتماعية ووضع علمه الجديد " علم العمران " ، وبحث في المنطق ونظرياته وقوانينه وكان متأثراً في هذا المجال بالغزالي بشكل كبير وعلى الرغم من هذا التأثير إلا أن له نظريته الخاصة تجاه الكون والإنسان .(الجابري ، 1992 م).

(خوفه من تهمة الفلسفة) :

على الرغم من الكتب العديدة التي ألفها ابن خلدون في الفلسفة ، منها كتاب في المنطق ، وآخر في تلخيص فلسفة ابن رشد ، وكتاب آخر لخص فيه كتاب " المحصل " لفخر الدين الرازي ، إلا أنها جميعاً قد ضاعت ولم يبقَ منها إلا كتاب الذي لخص فيه ابن خلدون " المحصل " وهو موجود قرب مدريد في مكتبة الاسكوريال و مكتوب بيد ابن خلدون ، ولكن لم يذكر ابن خلدون في كتابه " التعريف " وجود هذه الكتب وقد يرجع ذلك إلى خوفه من الناس إطلاق لقب " الزنديق " عليه ، وجعل كتاب " التعريف " في الجزء الأخير من مؤلفه التاريخي والذي نقد فيه الفلسفة نقداً شديداً وتحدث بأنها تؤدي بصاحبها إلى الكفر ، فهو كان يخشى أن تُطلق عليه هذه التهمة والتي كان لها نتائج سلبية كبيرة في عصره ، وأن يفعلَ به كما فعلَ بابن رشد في أواخر عصره هو وتلاميذه عندما أُصدر قرار بنفيهم وحرق كتبهم ، وأصدر أبو يوسف المنصور ملك الموحديين منشوراً يحذر به الناس من العمل بالفلسفة .(الوردى ، 1994 م).

وكان هذا حال الفلسفة في المغرب ، التي انتهت وجودها في هذه الفترة في المغرب وفي العالم الإسلامي كله بشكل عام .(الوردى ، 1994 م).

(التوصيات) :

على الرغم من هذا الاهتمام الكبير بابن خلدون وفكره وكل ما وضعه وأوجده من مؤلفات ، إلا أن هناك قصور كبير تجاه الثروة المعرفية التي خلفها خاصة في عالمنا العربي ، فهناك العديد من الأشخاص الذين لم يسمعوا به قط وليس لديهم أدنى فكرة عنه وعن فكره و أنه المؤسس الأول لعلم الاجتماع " العمران " مع أنه عربي الأصل ، في حين لو نظرنا إلى العالم الغربي نجد اهتمامهم الكبير فيه من خلال اكتشاف مقدمته الشهيرة وإعداد الأبحاث والدراسات حول ما جاء به وعقد المقارنات بينه وبين العديد من الباحثين في هذا المجال حتى أن هناك بعض الجامعات الغربية أوجدت برامج خاصة في أقسامها وكلياتها تحمل اسمه ، أما نحن فلا نجد حتى مساق واحد أو برنامج واحد يعطيه اهتمام خاص ومنفرد ، ويمكن الحد من هذا القصور من خلال ما يلي :

- 1- إنشاء برامج دراسية خاصة بابن خلدون في الجامعات المحلية .
- 2- وضع مساقات خاصة بابن خلدون وما جاء فيه في أقسام علم الاجتماع في الجامعات المحلية.
- 3- تضمين المناهج الدراسية المدرسية الركائز الأولية لعلم ابن خلدون وفكره .
- 4- عقد المزيد من المؤتمرات والندوات التي تحاول تسليط الضوء على أهم إنجازاته .
- 5- تأسيس جمعيات ومؤسسات ثقافية تحمل اسم ابن خلدون والتي يمكن من خلالها العمل على رفع نسبة معرفة الناس به ، فتقوم بإصدار مطبوعات ومنشورات بسيطة يمكن أن تحمل اسمه وأقواله وكل ما يساهم في إعطاءه المنزلة التي يستحقها .

(المراجع) :

1. الجابري ، محمد .(1992). *فكر ابن خلدون العصبية والدولة* ، ط 5 . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية .
2. الوردى ، علي .(1994). *منطق ابن خلدون* ، ط 2 . بيروت : دار كوفان للنشر .
3. بن عمّار ، الصغير .(1984). *الفكر العلمي عند ابن خلدون* ، ط 3 . الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب .
4. بوتول ، غاستون .(1984). *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية* ، ط 2 ، عادل زعيتر ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
5. الشكعة ، مصطفى .(1992). *الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته* ، ط 3 . القاهرة : الدار المصرية اللبنانية .
6. عاصي ، حسين .(1991). *ابن خلدون مؤرخاً* ، بيروت : دار الكتب العلمية .
7. نصّار ، ناصيف .(1985). *الفكر الواقعي عند ابن خلدون* ، ط 2 . بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر .