

فِلْسَفَةُ النَّدَائِحِ

عِنْدَ

ابْرَخَ حَلَدْوَنْ

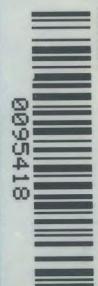
تاليف

ابْرَخَ حَلَدْوَنْ (الْمُتَبَرِّي)

كتبة الوراء - خانة كلية المعرفة

١٤٠٩ - ١٩٨٩

دار الثقافة والنشر والتوزيع
شارع سيف الدين المرقان - الفيالة
القاهرة ٩٤٦٩٦



0095418



Bibliotheca Alexandrina

فِلْسِفَةُ النَّدَائِخِ

عِنْدَ

ابْنِ حَمْلَوْنَ

تأليف

الْإِنْزَاهُ زَيْنُ الْحَسَنِي

كتبة ابن رواحة - جامعته الفاخرة

١٤٠٩ - ١٩٨٩



دار الثقافة والنشر والتوزيع
Zayn Al-Hasani Edition of Ibn Al-Haytham
طبع بياف الدين المرانى - الف غالى
القاهرة / ٩٤٦٩٦

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

إهْدَى

لأستاذ الدكتور |

محيي هسويدى

اعترافاً بفضله وتقديرآً لتوجيهه السديد.

المحتويات

الصفحة	القائمة
٣	
٤٩ - ٩	الفصل الأول : حياة ابن خلدون ومؤلفاته
١١	١ — حياته
١٢	(١) نسبه وأسرته
١٣	(ب) المصر الذي عاش فيه
١٤	(ح) حياته
٢٥	(و) ابن خلدون والفكر المصري
٢٧	٢ — مؤلفاته
٢٧	(أ) كتاب العبر
٣٤	(ب) المقدمة
٣٨	(ح) كيف عرفت المقدمة في مصر الحديث ؟
٤١	(د) ما يؤخذ على المقدمة
٤٤	(هـ) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً
٤٦	(و) بقية مؤلفاته
٥١	الفصل الثاني : ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ
٥٤	١ — منهج ابن خلدون التارىخى
٥٥	(أ) أسباب السكذهب في الروايات التارىخية
٦١	(ب) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه التارىخى
	(هـ)

الصفحة

٦٥	٢ - ابن خلدون وفلسفة التاريخ
٦٦	(١) فلسفة التاريخ
٦٧	(ب) ابن خلدون منشىء فلسفة التاريخ
٦٨	(ج) ابن خلدون وعلم الاجتماع
١٣٧ - ٨٩	الفصل الثالث : تطور التاريخ عند ابن خلدون
٩١	١ - ابن خلدون ونظرية التطور
١٠١	٢ - العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره
١٠١	(١) الاقتصاد متتحقق في التاريخ والتتطور
١٠٧	(ب) أثر الطبيعة على المجتمعات الإنسانية
١١٥	(ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون
١٢١	(د) ابن خلدون أشهرها
١٢٩	٣ - قوانين الخاتمية أو الجبرية التاريخية
١٢٩	(١) قانون الخلية (أو السبيبة)
١٣٤	(ب) قانون الشفاهة
١٣٥	(ج) قانون التباين
١٣٩ - ١٦٤	الفصل الرابع : الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون وأهميته في تطور التاريخ
١٤١	١ - أهمية الاقتصاد في فكر ابن خلدون
١٤٦	٢ - القوانين التي ينضم لها التطور الاقتصادي
١٤٦	(١) قانون تقسيم العمل
١٥٣	(ب) نظرية القيمة

(ر)

الصفحة	
١٥٨	(ح) نظرية الألغان
١٦١	(د) عوامل الاتجاح
١٦٥	٣ - ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادي المحرقبيل آدم سميث
١٦٩	٤ - هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد اقتصادياً
	الفصل الخامس : المصيبة والانتقال من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة
١٧٣ - ١٩٨	السياسية
١٧٦	١ - تعريف المصيبة وعناصرها
١٨٧	٢ - الدور السياسي للهصيبة
١٩٤	٣ - الدور الاجتماعي للمصيبة
١٩٩ - ٢٢٢	الفصل السادس : الدولة وتطورها عبر التاريخ .
٢٠٠	١ - أدوار تطور الدولة
٢٠٠	(ا) ضرورة الدولة
٢٠٧	(ب) أطوار الدولة
٢١٨	٢ - نظرة عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون
٢٢٤	خاتمة
٢٢٧	خاتمة للراجع
٢٢٩	— الماوية
٢٣٥	— الأجنبية

(ز)

مقدمة

يظهر جلياً من يدرس ابن خلدون ويحاول الإحاطة بما كتب عنه، أنه كان من المفكرين العرب الذين حظروا بقدر هائل من الدراسات المختلفة المزعميات . ولعل هذا التزوير من جمهه تمدد جوانب فكر ابن خلدون ، إذ بحث فيلسوفنا في ظلسة التاريخ وفي علم التاريخ وفي كل من علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي والاجتماعي كما بحث في الفلسفة السياسية وفي التصوف وله بعض المحاولات الجادة الرائدة في مجال علم الاجتماع حتى يمكن تلقينه بوسن علم الاجتماع . كما يلاحظ دارسو فكر ابن خلدون من جهة أخرى أن اهتمام الغرب به فاق بكثير كيفياً وكما اهتماناً نحن أصحاب الثقافة العربية به . إن الغرب هو الذي أعاد اكتشاف ابن خلدون في مصر الحديث . ولعل أبسط وأوسع دليل نقدمه على هذا أن د . عبد الرحمن بدوى عندما قدم ، في نهاية كتابه عن « مؤلفات ابن خلدون » ، الذي أصدره عام ١٩٦٢ بتشكيله من المركز القومى للعلوم الاجتماعية والجنائية ، احصاءً للبحوث المختلفة التي تناولت ابن خلدون وكانت في صورة كتاب أو مقال أو رسالة جامعية سجل أن عدد هذه البحوث مائتين وستة وسبعين بحثاً منها واحد وستين بحثاً باللغة العربية وما تنان وخمسة عشر بحثاً باللغات الأجنبية المختلفة . ولا بد أن هناك عشرات البحوث التي ظهرت بعد ذلك فالآيام تكشف دائماً عن جوانب جديدة في فكر ابن خلدون تستحق الدراسة ، فالقصيدة وهي التي تضمنت ألم هذه الجوانب الفكريّة تبدو ككتنز لا ينضب . ومن الكتب الجديدة التي ظهرت بعد هذا الاوصاص كتاب ايف لا كروست وهو بالفرنسية وعنوانه « ابن خلدون — نشأة علم التاريخ وماضي العالم الثالث » ، وقد أصدره عام ١٩٦٦ وهو من أحسن الكتب التي تناولت ابن خلدون ويمتاز بالقائه نظرات حديثة عصرية على فكر ابن خلدون وهناك أيضاً كتاب د . محمد محمد دربيع الذي أصدره عام ١٩٧٧ بالإنجليزية ، وقد كان أصلاً رسالته للدكتوراه وهو بعنوان « النظرة السياسية عند ابن خلدون » ،

وهو يمتاز بالدقة وال موضوعية العلمية . وهناك رسالة أخرى نشرت في كتاب عام ١٩٧٠ ، وهي الرسالة التي تقدم بها د . عبد الرزاق المكى للحصول على الدكتوراه من جامعة الاسكندرية وهي بعنوان « الفيلسوف الفلسفى عند ابن خلدون » . وهي رسالة شاملة لمعلم فكر ابن خلدون الفلسفى سواه . كان سياسياً أو تاريخياً أو اجتماعياً . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب بوسكيه : « ابن خلدون - النصوص الاجتماعية والاقتصادية في المقدمة » الذي صدر عام ١٩٦٥ ، وهو عبارة عن مقدمة قيّمة جداً وإن كانت قصيرة ثم ترجمة لبعض تصوصن المقدمة بعد ترجمتها حسب الموضوعات بحيث تعالج فكره الاجتماعى والاقتصادى . ويجيب أن نذكر أيضاً كتاب د . محمد عزيز الحبabi بالفرنسية وهو بعنوان « ابن خلدون » ويتناول ابن خلدون من ذاوية عمرية ، وقد صدر عام ١٩٦٨ ، وكذلك كتاب شارل عيسوى بالإنجليزية « فلسفة عربية للتاريخ » ، وهو عبارة عن مقدمة مترجمة ثم ترجمة لبعض تصوصن المقدمة ، وقد صدر عام ١٩٦٣ ، ولا بد أن هناك بحوثاً أخرى تناولت ابن خلدون وصدرت بعد عام ١٩٦٢ أى بعد احتماء د . عبد الرحمن بدوى وإن لم أستطع الوصول إليها ، فما زال العالم يهم بابن خلدون وإن تفوق اهتمام الغرب به على اهتمام الشرق ... للأسف ١

ولقد تعرضاً في بداية دراستنا لشكلة أساسية وهى موقف ابن خلدون من فلسفة التاريخ ومن علم الاجتماع فكان علينا أن نحدد هل كان فيلسوفاً للتاريخ أم كان عالماً اجتماعياً ؟ أم كان الاثنين مما ؟ وترجم صدوره المقطع فى هذه المسألة إلى داخل المجالين إلى حد كبير ، وخاصة إذا كنا نعني بعلم الاجتماع هذا العلم الذى ظهر في بداية القرن العشرين وأقول هذا لأن علم الاجتماع قطع شوطاً طويلاً في طريق الأخذ بنتائج البحث العلمي ، بما يحمله مختلف كثيراً عن فلسفة التاريخ التي تدور أساساً في فلك الفلسفة . والفرق بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ كما هو معروف هو أن علم الاجتماع يدرس ظواهر الاجتماع ، سواء في حالة ثبوتها أم في حركتها ، بطريقة تجريبية بقدر الامكان ، بينما تدرس فلسفة التاريخ هذه

الظاهر بعلقة أعم ، غير مقيدة بالزمان أو المكان ، تدرسها من حيث النية التي تسعى إليها والقانون المطلق الذي يتحكم فيها عبر التاريخ . وقد أوضحتنا في بحثنا هذا أن ابن خلدون كان أساساً فيلسوفاً للتاريخ ، وإن كانت له بعض المحاولات الرائدة في علم الاجتماع . وفي الحقيقة يمكن اعتباره مؤسساً لعلم الاجتماع دون أن نعتبره عالماً اجتماعياً حقيقياً . وقد يبدو لأول وهلة أن في قولنا بعض التناقض ولكنني أوضح ذلك قائلة إن علم الاجتماع في بياداته كان مختلفاً أشد الاختلاط بالفلسفه ، فلم يكن قد استقل بعد عنها ليصبح فرعاً من فروع العلم . ولذا فأصحاب المحاولات الأولى في علم الاجتماع وعلى رأسهم بلا شك ابن خلدون يعدون فلاسفه تاريخيين أكثر منهم على الأقل . وإن أدرك الفرز ذلك ولذا كانت معظم مظالم مجده عن ابن خلدون تدور حول دراسته في فلسفة التاريخ .

أما الشرق فإن معظم البحوث العربية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين كانت تمسك بكل من ابن خلدون عالماً اجتماعياً لماذا ؟ رعا افتخاراً ، وخاصة أن علم الاجتماع من العلوم الحديثة ، وربما لأنه لم يكن قد وقف بعد على منامع بحث علم الاجتماع الحديثة وبالتالي خيّل إليه أن محاوالت ابن خلدون هي من صهييم علم الاجتماع . على كل حال لقد بدأت البحوث في الشرق تدور في السنتين الأخيرتين حول فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون وتهتم بهذا الجانب من فكره .

تناولنا في هذا البحث « فلسفة التاريخ » عند ابن خلدون » خارجاً النظر لفكرة من زاوية عصرية دون أن يجعله يقول ما لم يقله بالطبع ، ولذلك اعتمدنا دائماً على ذكر النصوص في تأييد آرائنا ، فيه الدليل القاطع على صحة الرأي . ولا شك في أن دراسة ابن خلدون من خلال مفاهيم معاصرة لا يعني تشويه فكره والتفسير في محاولة جعله مصرياً ، بل هي الوسيلة الوحيدة للكشف عن مراهقه . والملق أن ابن خلدون لم يستطع أن يصل في تحليلاته الموضوعية إلى نتائجهما الطبيعية التي كان يمكن أن يصل إليها لو قدر له وعشاً في حضورنا ، وذلك

نظراً لظرف حصره ، لكته على أى حال قد أعطانا مفاتيح بعض التحليلات أو يمنى آخر أعطانا بعض المذاهب المبقرية إلى سبق بها حصره أو إلى جملته مبشرأ لـكثير من مفكري الصر الحديث .

لقد طبق كـا بـيـنـا مـبـداـ العـلـيـةـ عـلـىـ الـدـرـاسـاتـ الـاجـتـمـاعـيـةـ قـبـلـ موـنـسـكـيـوـ بأـربـعـةـ قـرـونـ وإنـ كانـ قدـ صـيـغـهـ بـصـيـغـةـ اـسـلـامـيـةـ .ـ وـلـقـدـ أـبـرـزـ ابنـ خـلـدونـ قـبـلـ بـوـدانـ بـقـرـنـينـ ،ـ (ـ وـمـوـنـسـكـوـ مـنـ بـعـدـهـ)ـ تـأـثـيرـ الـبـيـةـ الـطـبـيـعـيـةـ وـالـمـاخـ عـلـىـ عـادـاتـ وـتـقـالـيدـ الشـعـوبـ ،ـ وـعـلـىـ تـقـدـمـهاـ الـاقـتصـادـيـ ،ـ بـلـ وـتـقـدـمـهاـ الـفـكـرـيـ .ـ

وـتـوـصـلـ قـبـلـ تـارـدـ الـفـرـنـسـيـ إـلـىـ القـوـلـ بـقـانـونـ التـقـلـيدـ .ـ وـأـمـ مـنـ هـذـاـ كـلـهـ تـوـصـلـ إـلـىـ مـاـ يـشـبـهـ نـظـرـيـةـ الـقـيـمةـ قـبـلـ مـارـكـسـ بـخـمـسـةـ قـرـونـ .ـ وـلـقـدـ عـقـدـنـاـ مـقـارـنـةـ بـيـنـهـماـ فـيـ هـذـاـ الصـدـدـ مـعـتمـدـيـنـ عـلـىـ نـصـوصـ أـيـضـاـ ،ـ حـتـىـ يـظـهـرـ التـشـابـهـ الـمـذـهـلـ بـيـنـ فـكـرـ هـذـيـنـ الـفـكـرـيـنـ الـعـظـيـمـيـنـ .ـ كـاـ بـيـنـاـ التـشـابـهـ بـيـنـ نـظـرـيـةـ تقـسيـمـ الـعـمـلـ عـنـهـماـ أـيـضـاـ .ـ

درـسـ اـبـنـ خـلـدونـ الـدـوـلـةـ فـيـ حـالـةـ ثـبـوتـهـاـ وـفـيـ حـالـةـ تـطـورـهـاـ .ـ وـالـدـوـلـةـ كـتـظـيمـ سـيـاسـيـ ،ـ أـوـ الـدـوـلـةـ كـاـ يـنـبغـيـ أـنـ تـكـوـنـ ،ـ مـوـضـعـ لـلـسـلـفـةـ السـيـاسـيـةـ ،ـ وـقـدـ تـأـولـتـ عـدـدـ دـرـاسـاتـ هـذـهـ النـاحـيـةـ مـنـ فـكـرـ اـبـنـ خـلـدونـ .ـ أـمـاـ الـدـوـلـةـ فـيـ تـطـورـهـاـ عـبـرـ الـتـارـيـخـ فـهـيـ ضـرـبـ مـنـ ضـرـبـ درـاسـاتـ فـلـسـفـةـ التـارـيـخـ .ـ وـلـقـدـ أـبـرـزـناـ التـشـابـهـ بـيـنـ نـصـوصـ اـبـنـ خـلـدونـ وـنـصـوصـ الـمـارـكـسـيـنـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ .ـ

وـلـقـدـ أـظـهـرـتـ هـذـهـ المـقـارـنـاتـ بـوضـوحـ السـائـيـةـ الجـدلـيـةـ فـيـ فـكـرـ اـبـنـ خـلـدونـ .ـ فـالـدـصـيـيـةـ إـلـىـ درـستـهاـ باـعـتـبارـهـ السـاـمـلـ الـاسـلامـيـ الـمـحـركـ الـدـوـلـةـ مـنـذـ شـأـنـهـ ،ـ طـاـهـرـ جـدـلـ ،ـ وـالـدـوـلـةـ بـدـورـهـ تـخـضـعـ فـيـ تـطـورـهـاـ لـلـدـيـالـكـتـيـكـ .ـ وـالـتـطـورـ عـوـرـمـاـ عـنـدـ اـبـنـ خـلـدونـ تـطـورـ دـيـالـكـتـيـكـ كـاـ يـتـضـعـ مـنـ درـاستـيـ .ـ فـكـلـ شـيـءـ عـنـدـ اـبـنـ خـلـدونـ يـنـشـأـ ،ـ وـيـنـمـوـ ،ـ وـيـنـطـورـ ،ـ ثـمـ يـتـلـاثـيـ لـتـبـدـاـ الـدـوـرـةـ مـنـ جـدـدـ ،ـ

ولكن من نقطة أكثر تقدما ، ولذا فهو تطور لولي أو حازوف منه مثل التطور عند ماركس .

رأى ابن خلدون أن التاريخ في سيره يضمن أساسا العامل الاقتصادي وبذلك يكون صاحب المقدمة هو المؤسس الحقيقي للمدرسة للأدبية التاريخية . وابن خلدون مثل ماركسين لا يفسح للأبطال أي دور في صنع التاريخ ، بل يرى أن الاقتصاد والطبيعة هما العاملان الأساسيان اللذان يتحكمان في سير التاريخ ويوجهانه .

وهناك جانب هام من فكر ابن خلدون للتعدد التراخي درس كثيرا وتناوله مع ذلك بالدراسة لأهميته ، ألا وهو تفكيره الديني ، فإن ابن خلدون من تلاميذه الغزال ، فهو من الآخذين بذهب الأشاعرة الأوائل .

ولقد عقد كثير من الباحثين مقارنة بين مكيافيللي الفيلسوف الإيطالي الذي ظاش في القرن السادس عشر وابن خلدون ، ولكننا لم نفل ذلك لاعتراضنا بأن هناك اختلافا شديداً بينهما ، إذ لم يضع هذا المفكرة الإيطالية فلسفة للتاريخ يعنى الكلدة ، بل جاول في كتابه الرئيسي «الأمير» أن يضع أساس الحكم ، وبين كيفية إقامة الدول والتوصّف فيها حتى يستطيع أن يهتدى بأمرائه من يريد من الحكام . ولقد جاءت المبادىء التي وضعها غایة في القسوة وبعيدة كل البعد عن الأخلاقية . في بينما «الأمير» يخدم غايات عملية ، محمد المقدمة بميزة كل البعد عن هذا المدى .

ويقول لنا د . حلباني إن فلسفة التاريخ يجب ألا تتعنى تماما بعثنا لأنها مساعدة واقعية في فهم الماضي والحاضر ، من أجل النبو بالمستقبل وبالجهادة . ولقد جاءت مساعدة ابن خلدون في فلسفة التاريخية في أنه جعلها تمد جذورها في المجتمع الكل للناس وهم يعملون .

«إن ابن خلدون كما يستพئج من الرسالة. فيلسوف أقحامه على الأرض ، إلا رجس
التي يعيش الإنسان على ظهرها ويمثل عليها ليس احتياجه . وابن خلدون آخر
سلسلة المفكرين الباطل الذي ظهروا في المختاراة العربية في المصور الوسطى ، وهو
يبدو كثمرة أرق وأنفع من غيرها بطريقة فريدة في شجرة المختاراة العربية .

ونختتم كلامنا بتاته جارودى فى مقاله عن « ابن خلدون » فى الملال : « إن
ابن خلدون واحد من هذه المصادر العظيمة الحصبة التي تفخر بها الاشتراكية
العلمية اليوم بصفة عامة ، والتي يفخر بها الاشتراكى العرب بصفة خاصة » ، وهذا
ما حاولنا بيانه فى دراستنا لهذا المفكر العبقرى الذى سبق هصره وما ذال فكره
حتى الآن يدرس ويطلع ويكشف داماً عن جديد .

الفصل الأول

حياة ابن خلدون ومؤلفاته

ـ من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يحمل الأدب العربي باسم من المخ
الاسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون
الوسطى يستطيع أن يقدم إسماً يضاهي في تلاته ذلك الاسم . كان رجلاً منقطع
الظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كـ «دانتي» في
الشعر ، و « يكون » في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما^(١) . « كل من يقرأ
المقدمة لا بد أن يتعزف بأن حق ابن خلدون في ادعاه . هذا الشرف ، شرف
النسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأبهى من حق كل
كاتب آخر سبق فيكتور^(٢) . »

ـ ابن خلدون في المقدمة التي كتبها لناريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة
التاريخ ، وهي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أى عقل في أى زمان ،
ومكان^(٣) .

إن النصين الأولين للعالم الإنجليزي روبرت فلت ، أدق من أرخ فلسفة
التاريخ ، أما النص الثالث فهو لتويني المؤرخ الإنجليزي المعاصر ، وصاحب
نظريه هامة في فلسفة التاريخ . فمن هو ابن خلدون هذا الذى رفده هذان العالمان
إلى أرفع مراتب الفكر الإنساني ؟

(1) R. Flint. History of the philosophy of history. Edition w. Blackwood and Sons Ltd , 1894 , p. 86.

(2) Ibid, p. 157.

(3) A. Toynbee : A study of history—Vol. III, Oxford University Press, London 1948, p. 323.

١ - حياته

(١) نسبه واسرةه

هو عبد الرحمن أبو زيد ولـ الدين بن خلدون . اسمه عبد الرحمن ، وكتبه أبو زيد ولقبه ولـ الدين وشهرته ابن خلدون . ويبدأ هو كتاب «التعريف» بالتعريف بنفسه وبنسبـه فيقول إنه «عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون»^(١) . ويقول د . علي عبد الواحد رافقـ في كتابـه «عبد الرحمن بن خلدون» أن ابن حزم ذكر في كتابـه الشهير «جهرة أنساب العرب» أن أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يـانـي حضرـي وأـنـها تـنـسـبـ إلى وائلـ بنـ حـسـنـ وهو صـحـابـ مـعـرـوـفـ^(٢) . ولـقد دـخـلـ خـالـدـ بـنـ هـشـمـ الـذـىـ اـشـتـهـرـ فـيـاـ بـعـدـ باـسـ خـلـدـونـ وـهـوـ مـنـ أـحـقـادـ وـائـلـ بـنـ حـسـنـ إـلـىـ الـأـنـدـلـسـ بـعـدـ الفـزـادـةـ الـعـربـ ؟ـ وـأـنـشـأـ بـيـتـاـ فـيـ قـرـمـونـةـ .ـ ثـمـ اـنـتـقلـتـ أـسـرـةـ خـلـدـونـ كـاـ جـاءـ فـيـ التـعـرـيفـ إـلـىـ أـشـبـيلـيـةـ .ـ وـعـنـدـماـ اـسـتـولـىـ اـبـنـ «ـأـدـفـوشـ»ـ عـلـىـ أـشـبـيلـيـةـ اـنـتـقلـتـ أـسـرـةـ خـلـدـونـ إـلـىـ تـونـسـ وـذـلـكـ فـيـ مـنـتـصـفـ الـقـرـنـ السـابـقـ الـمـجـرـيـ^(٣) .ـ وـاقـدـ اـشـتـهـرـتـ أـسـرـةـ خـلـدـونـ بـالـعـلـمـ وـبـالـجـاهـ وـبـتوـيـ أـعـلـىـ مـنـاصـبـ الـدـوـلـةـ .ـ

(١) التعريف بـانـ خـلـدـونـ وـرـحـلـتـهـ غـرـباـ وـشـرقـاـ — نـشـ وـتـعلـيقـ مـحمدـ بـنـ تـاوـيـتـ الطـبعـيـ — بـلـغـةـ التـأـيـفـ وـالتـرـجـةـ وـالـشـرـسـةـ ١٩٥١ — صـ ١

(٢) على عبد الواحد رافقـ : عبد الرحمن بن خلدون — مـسلـسـلـةـ أـعـلـامـ الـعـربـ

سنة ١٩٦٢ — صـ ١٤

(٣) التعريف صـ ٤ إـلـىـ صـ ١١ .

(ب) العصر الذى عاش فيه :

كان العصر الذى عاش فيه ابن خلدون هو نهاية المصور الوسطى وبداية حصر النهضة إذ عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) . وكان هذا القرن فترة تغيرات تاريخية هائلة في التاحيتين السياسية والفكريه مما . فى أوروبا كانت بشائر النهضة تلوح في الأفق، أما بالنسبة لدولة الاسلامية فقد كانت هذه الفترة بالنسبة لها فترة تدهور وانحدار . فقد سقطت الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول بقيادة تيمور لنك . أما بالنسبة للأندلس فقد كان الصوارى يتحفرون للقضاء على ما يبقى منها في أيدي المسلمين ، إذ كانت أمراً كثراً الحضارة الاندلسية قد سقطت في أيديهم ، وأعني طليطلة وقرطبة وإشبيلية ، ولم يبق لديهم إلا قطمة صغيرة في الجنوب العربي تسكد تنفس في غرب آسيا وبين المرية وجبل التنج . وكان «بنو الأحرر» هم الذين يحكمون المنطقة إلا أنهم كثيراً ما كانوا يتناقضون فيما بينهم على الحكم . هنا بالنسبة للأندلس، أما بالنسبة لنهشل أفريقيا .. وهي التي تكون مع الأندلس المغرب العربي .. فقد انهارت دولة الموحدين في آخر القرن السابع الهجرى ، وانقسمت تلك المنطقة إلى ثلاث دوليات . فقامت في تونس وكان يطلق عليها عندئذ أفريقيا دولة بنى حفص وعاصمتها تونس، وقامت دولة بنى عبد الواد في المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان ، وكانت هذه الدولة أضعف الدول الثلاث وأكثرها استهدافاً للقتن والانقلابات، بينما قامت دولة بنى مرين وهى أقوىها جميعاً في المغرب الأقصى وعاصمتها قاس . ولم يقف الانقسام والفتنة عند هذا الحد بل قامت إمارات صغيرة في ظل هذه الدولة وخارجها على يد بعض الموارج . وطبعاً أن هذا الانقسام الشديد كان من شأنه أن يؤدي إلى ثورات وإنقلابات سياسية دائمة فلم تستقر دولة ولم يتم الحال لمرش^(١) . ووسط هذا الصخب كان أصحاب الدول يعيشون في بدخش شديد ويحاولون

(١) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري — الطبيعة الثانية — القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٢ إلى ٢٥ .

دائماً جمّ كبار الأدباء والفقهاء حولهم كثيرون من الترف . وكان ابن خلدون أحد هؤلاء المفكرين ، فقد عاش معظم حياته ملتفةً بأمير أو آخر . فهو اليوم في خدمة أمير ، وغداً في صحبة سلطان آخر . هو دائماً مع الأقوى يسير في ركبهم حتى إذا كلّه هذا الانقلاب على صديق . والتعرّيف ملء بالآمنت التي تدلّ على ذلك . ويقول لنا جاستون بوتول في كتابه الممتاز عن ابن خلدون [إتنا قبل أن تحكم على أخلاقه وقيمه وتمه بسرعة القلب وعدم الولاد يحب أن تنظر له في إطار الظروف التي عاش فيها ، ففي مثل ظروف الدولة الإسلامية حينذاك تكون الحياة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي الحياة الدينية لأن الشعور بالوطن لم يكن موجوداً نظراً لفت الشديد داخل الدولة الإسلامية في المغرب ، وكان الشعور الوحيد المقدس وقتذاك هو الشعور الديني^(١) .

(ج) حياة :

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس في أول رمضان سنة ٧٣٢هـ أو ٢٧ مايو ١٣٣٢^(٢) . كان أبوه هو معلم الأول كما جرت العادة في ذلك الوقت ، ثم قرأ القرآن على يد أستاذ أبي عبد الله محمد بن سعد بن برال . ثم درس المعلوم السائبة من لغة ونحو وصرف وبلاطه وأدب على أيدي عدة أئمّة منهم أبو عبد الله محمد بن العريف المصاري وأبي العباس أحمد بن القصار وأبو عبد الله محمد بن بحر . ودرس الحديث على يد شمس الدين أبي عبد الله الرواديشي ، ودرس الفقه على أيدي مجموعة من الأساتذة منهم أبو عبد الله محمد الجبان وأبو القاسم محمد التصيري . كما درس العلوم المقلية أو الفلسفية وهي ما وراء الطبيعة والمطلق

Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale . (١)
Paris 1930. pp. 79 - 80.

(٢) التعرّيف من ١٥

والعلوم الطبيعية والرياضيات الفلكلورية عمل أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبل وكان أعزجاته بهذا الاستاذ شديداً^(١) . كانت ثقافته موسوعية كازرى ولكنها ما كاد يبلغ المشربين من حمره حتى إنقطع عن الدراسة وروى بنفسه في خضم الحياة السياسية المضطربة التي كان يتimir بها المغرب العربي في ذلك الحين . أما لماذا ترك الدراسة فهذا ما يجيب عنه هو في الترريف وفي المقدمة إذا يقول إن الطاعون انتشر في البلاد سنة ٧٤٩ هـ فأقى على والديه ومعظم أساتذته كما دفع بالآخرين إلى القرار إلى المغرب الأقصى عام ٧٥٠ هـ^(٢) . وفي رأي الله إلى جانب هذا السبب يوجد سبب آخر وهو حب ابن خلدون الشديد والذي لم يخمد أبداً للمغامرات والتنقل . وعندما استدعاه أبو محمد بن تافراكتين صاحب الدولة الفعلى في تونس عام ٧٥٢ هـ لكتابته الملامة عن سلطانه أبي أسحق وهي : « وضع الحمد لله والشكر له ، بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم^(٣) » . بدأت رحلة المغامرات والمغامرات في حياة ابن خلدون المخالفة . وعندما زحف أحد الأمراء الخصيين على تونس ليتربع على تراث أبيائه من ابن تافراكتين وهزمته في أوائل سنة ٧٥٣ هـ فر ابن خلدون خوفاً إلى بسكرة وهي بلاد المغرب الأوسط . ثم تزوج حوالى عام ٧٥٤ هـ^(٤) . وعندما تولى أبو عنان الملك في المغرب الأقصى زحف على

(١) الترريف من ١٥ إلى ٦٦

(٢) المقدمة - المطبعة الأدية في بيروت - طبعة ثانية - سنة ١٨٨٦ -

ص ٢٩ .

(٣) الترريف من ٥٥

(٤) على عبد الواحد وافق : عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب .

القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٤٢ .

المغرب الأوسط واستولى على عاصمته تلمسان . تقرب إليه ابن خلدون فقرّبه هذا منه وجعله ضمن مجلسه العلمي واستعمله في الكتابة عنه ، وكان هذا في عام ١٧٥٦ م . وفي نهاية عام ١٧٥٧هـ اتهم بالآخر مع الأمير محمد صاحب بجاية لاسترجاع بجاية وهمي من بلاد المغرب الأوسط ، فأمر السلطان أبو عنان بالقبض عليه ويتم ابن خلدون الوشاة بافساد مابينه وبين السلطان . وكانت هذه مادة كلما اشترك في مؤامرة ضد أمير وفشل ، فالرشاذه داعياً لهم السبب ! يقول في التعريف « ثم اعتقل السلطان آخر سبع وخمسين .. حتى أتمنى إليه أن صاحب بجاية معتمل في القرار ليسترجع بلده ، وبها يومئذ وزير الكبير عبد الله بن علي فأنبثت السلطان لذلك ، وبادر بالقبض عليه ، وكان فيما أتمنى إليه أنني داخنته في ذلك ، فقبض على وامتحنني وحبسني وذلك في ثمان عشر صفر سنة ثمان وخمسين » (١) .

وعندما توقي السلطان في نهاية سنة ١٧٥٩هـ أطاق الوزير حسن بن هصر سراحه وإعاده إلى وظيفته . وفي أوائل عام ١٧٦٤هـ سافر إلى الأندلس ، إلى غرناطة ، وتقرب لسلطانها أبي عبد الله محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأخر ثالث ملوك بنى الأخر وبأقى مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة . وكانت تربط بينها صدقة كما كانت تربطه أيضاً صدقة فكرية بوزير السلطان الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب . واختاره السلطان في العام التالي أي عام ١٧٦٥هـ لسقاوة بيته وزين ملائكته ، بتقو الطاغية لابرام صلح بينهما . ونجح ابن خلدون في مهمته إذا أصبح رجل سياسة من الدرجة الأولى . وعرض عليه الطاغية البقاء عنده ومنحه أملاك أجداده في أشبيلية ولكنه رفض . يقول في التعريف : « فلقيت الطاغية باشبيلية . وعانياه آثار سلق بها ، وعانياه من الكرامة بما لا مزيد عليه ، وأظهر الإغبطة بكلام ، وعلم أوليالهنا باشبيلية ، وأتمنى على عنده طبيبه إبراهيم بن زرزر اليهودي ... فطلب الطاغية من حيث لا ينتبه ، وأن يرد على زرات سلق باشبيلية ، وكان يهد

(١) التعريف ص ٦٦ - ٦٧

زهاه دولته ، ففقداديت من ذلك بما فيه . . .^(١) رجم إلى غرناطة واستقدم أمره رجاعش قرة ندروه . إلا أنها لم تطال إد سرعان ما أفسد أهل الوشاية مابينه وبين الوزير الصديق الأديب لسان الدين بن الخطيب الذي لم يكن يطمن ل مكانة ابن خلدون لدى السلطان ، وربما خشي على مكاناته ثبوته ، وحدثت الجفوة بين السلطان وبين ابن خلدون وفي نفس الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية يخبره أنه استولى عليه في رمضان سنة ٧٦٥ ويدصره إليه^(٢) .

وذهب إلى بجاية وهي ثغر من أعمال أفريقيا في منتصف سنة ٧٦٦ وكما يقول في التعريف واستقبله أميرها استقبلا حسنا وتولى فيها الحجابة وهي منصب يوارى رئاسة الوزراء في أيامها هذه . وفي نفس الوقت كان يقوم بتدريس العلم في أثناء النهار بجامع القصبة^(٣) . كان إذن إلى جانب اشتغاله بالسياسة يشتغل بالعلم . وهكذا كان ابن خلدون دائمًا يشغل نفسه بهذه المجالين مما فيهما له .

ورغم كل الخفاوة التي لقاها من جانب السلطان الصديق فلما كاد يتصر عليه ابن عمه السلطان أبي العباس سلطان قسنطينة ويستولي على بجاية حتى لإنجازه ابن خلدون وسلمه البلد باعتباره متوليا للحجابة . ويبدو أن السلطان الجديد لم يطمئن لهذه الشخصية التي تتنكر لسيدها لمجرد هزءه ، تلك الشخصية التي تكون دائمًا على استعداد للتعاون مع الأقوى وشعر ابن خلدون بذلك فقر إلى بسكرة مقتمدا على صدقة زبيطة بشيخها أحد بن يوسف بن مرفي .

يقول ابن خلدون في التعريف وجاذل الخبر بذلك (يقصد مقتل أبي جداق) ، وأنا مقيم بقصبه السلطان ، فقداديت من ذلك ، وخرجت إلى السلطان أبي العباس

(١) التعريف ص ٨٤-٨٥

(٢) التعريف ص ٩١

(٣) التعريف ص ٩٨

فأكفرني وحيان، وأمسكته من بلده، وأجرى أحوال كلاب على محمودها وكثرت
السماحة عنده في ، والتحذير من مكان، وشرعت بذلك، فطلبت الأذن في الاتصاف
بهد كان منه في ذلك ، فأذن لي بعد لاي ، وقددت بسکرة ، لصحابة بني
وبين شيخها أجد بن يوسف ابن مزف »^(١) .

إستر هو وعائلته نجوت ستوات في بسکرة غادرها خلاما هدة مرات لأنها
بعض الأحوال في البوادي أو في المدن . وقد أصبح نتيجة لاحتياكا المستمر بالدو
خبيراً كبيراً في شرفهم وأصبحت له سيطرة كبيرة عليهم . وتلك المعرفة الوثنية
بالبدو وبطبيتهم وبطبيعة مجتمعاتهم هي التي ساعدته على وضع نظرية المتسلك عن
المسيحية وهي تكوين الدولة . وقد ساعده أيضاً ذلك التفهم العميق للبدو في توجيههم
لخدمة السلاطين الذين كان يشأ لهم خدم بذلك على الزمال سلطان تلمسان أو المغرب
الأوسط ، أبو حمر ، فسلطان المغرب الأقصى عبد العزيز . إلا أن هذا التفروز
القوى على العشاير أثار خلاف صاحب بسکرة وخشي أن يزول نفوذه هل القبائل
ـاما ولذلك عمل على أبياده .

شعر ابن خلدون بذلك فقرر الرحيل هو وأمرته إلى تلمسان حيث السلطان
عبد العزيز ، إلا أن هذا السلطان الصديق عوف وابن خلدون في الطريق إليه وحل
عمله ابنه أبو يكر السعيد محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن . وعلم صاحب المقدمة
أن البلاط قد تحول من تلمسان إلى قاس سنة ٧٧٦هـ كا عرف أن أبي حمر قد تمكّن
من استرداد تلمسان فذهب إلى قاس^(٢) . وبعد عدة مغامرات انتهت بسجنه ثم
الافراج عنه ، رأى أن قصور المغرب كلها لم تعد صالحة له فذهب إلى غرباته لدى
السلطان بن الآخر . كان ذلك سنة ٧٧٧هـ وكانت هذه الرحلة وحلته الثانية إلى

(١) التعريف ص ٩٩-١٠٠

(٢) على عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص ٧٧

الأندلس إلا أن بلاط فارس خنی دساله فطلب من سلطان غرناطة تسليمه إليه فأن السلطان [لأنهم توصلوا إلى إتفاق أرضي] جميع الأطراف وهو عودة هذا السياسي المفارق إلى المغرب^(١). عاد إذن إلى تلسان واستقر بهامه أسرته وكان ذلك في عيد الفطر في ٥٧٦ هـ. ويبدو أنه وقد قارب الخمسين من عمره قد أرهقته الحياة السياسية الفعلة التي عانها، أو يبدو أنه قد اشتاق إلى حياة خالية من الاختيارات، حياة كلها تأمل وتفكير وخلق. ففلا فرق ابن خلدون التبغ للتأليف فنزل هند أصدقائه بنى عريف في أحد قصورهم في قلعة بنى سلامة حيث قضى مع أسرته حوالي أربع سنوات.

يقول ابن خلدون متحدثاً عن ذلك في التعريف: «ولحقت بأحيا، أولاد عريف وأنزلوف بآمنلي في قلعة ابن سلامة من بلاد بنى توجين، فأقت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب»، وأنا مقيم بها وأكللت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتميت إليه في تلك المخولة، فسالت فيها ثأبيب الكلام والمماقى على الفكر حتى امتنعت زيتها، وتألفت نتائجها^(٢).

وتقع قلعة ابن سلامة هذه في مقاطعة وهران وهي تابعة لبلاد الجزائر حالياً. أما الكتاب الذي يشير إليه فهو كتاب «البير»، ومقدمته التي يتحدث عنها هي المقدمة الشيرية جداً التي قدم بها الكتابة التاريخي مضموناً إياها أنساً جديدة لعلم التاريخ. وتقى ابن خلدون في قلعة ابن سلامة حتى عام ٧٨٠ هـ واضطرب لتركها لشعوره بمحاجته إلى الاطلاع على بعض الكتب الموجودة في تونس لتسكمه كتابه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان قد اشتاق إلى تونس، ويبدو أنه في المقدمة قد إشتق إلى سياحة المغامرات أي الحياة السياسية.

(١) نفس المرجع السابق ص ٧٦

(٢) التعريف ص ٢٢٨—٢٢٩

أقام فترة في تولى يحمل بالتدريس ويكتبتأليف كتابه بتكليف من سلطانها، ولقد أكل لسحة فعلاً وأهداماً إلى هذا السلطان ، وقد عرفت هذه النسخة فيما بعد باسم النسخة التوليسية . ومرة أخرى شعر ابن خلدون بالوشایات تحاول افساد الصدقة التي تربطه بالسلطان أبو العباس . وأود أن أذكر هنا أن ابن خلدون ، كثيراً ما كان يتهم الوشایات كذباً ، بينما السبب الحقيقي في غضب سلطان أبو أمير عليه هو اشتراكه ضد هذا أو ذاك في مؤامرة تطعيم بالمرش ، إلا أنه كثيراً ما كان يثير فعلاً حسد وغيره رجال البلاط ، لعله الرفير ، وشخصيته الغريبة ، وخبرته الواسعة ، وكل هذه صفات اكتسبها من حبه للعلم واقباله عليه ، ومن اشتغاله بالسياسة لمدة طويلة ومن رحلاته المديدة بالمغاربات . أقول شعر ابن خلدون بالوشایات فطلب من السلطان ، وأعتقد أنه فعل ذلك هروباً من الموقف ، السماح له بتأدبة فريضة الحجيج وترك البلاد فعلاً في شعبان عام ٧٨٤هـ ونزل مرسى الاستكدرية في أول شوال عام ٧٨٤هـ ، ولم يواصل رحلة الحج بل رحل إلى القاهرة التي استقر فيها حتى وفاته أي بقى فيها أكثر من عشرين سنة ، وهذا أمر عجيب بالنسبة لابن خلدون الذي لا يطيق الإستقرار .

وظهرت القاهرة عندما جاءها في أول ذي القعدة ، يقول عنها في التعريف ، فرأيت حضرة الدنيا ، وستان العالم ، ومحشر الام ، ومدرج الذر من البشر ولبران الإسلام ، وكرسي الملك ، تلوح القصور والأواوين في جوه ، وتزهر الخوارك والمدارس بآفاقه وتضيى الدور والكواكب من علائمه ، قد مثل شاطئ بحر النيل ببر الجنة ومدفع مياه السما ، يسقيهم النهل والعلل سبعه^(١) . وكان يحكم مصر السلطان الظاهر برقوق ولا علم طلاب العلم بهجي . ابن خلدون التف الكثير

منهم سره بجلس يدرس لهم بالجامع الأزهر كما يقول في التعريف^(١). وكما دأبه تقرب إلى سلطان البلاد ، وطلب منه مساعدته في إحضار أسرته ليستقر في مصر ، وفعل له السلطان ما يريد ، إلا أنها غرفت كلها وهي في الطريق إليه . وولاه السلطان أن التدريس في مدرسة الفتحية بعد أن هلك بعض مدرسيها كما جاء في التعريف^(٢) . ثم ولاء منصب قاضي قضاة المالكية في مصر بعد أن غصب على من كان يشغل هذا المنصب . يقول في ذلك : « وبينما أنا في ذلك ، إذ سخط السلطان على قاضي المالكية في دولته ، لبعض النزاعات فعزله ، وهو رابع أربعة بعد المنذوب ، كل منهم قاضي القضاة » . فلما عزل القاضي المالكي سنة ست وثمانين اختصى السلطان بهذه الولاية تأهيل المكان وتسويتها بذلك^(٣) . ويقول ابن خلدون إنه كان عادلا في ممارسة القضاء إلى أبعد حد : « ووفيت جهودي بما أمنني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة ، ولا يزعجني هذه جاه ولا سطوة ، مسويا في ذلك المحسنين »^(٤) . ويدل أن القضاة كانوا فاسدا في مصر في ذلك الوقت إذ كان يحكمه الموى وتسسيطر عليه المصالح الشخصية خارل هو اصلاحه بقدر الإمكان . ولكن هذا الحال لم يستمر طويلا إذ ثقافم غصب فقهاء وعليه مصر لتولى أجنبى منصب القضاء وهو أم المناصب بالنسبة إليهم ، ففقدوا على وأطلقوا الإشادات من حوله . يقول في التعريف : « ... وأغروا في المحسوم فتادوا بالظلم عند السلطان ... فشكرا الشفب على من كل جانب وأظلم الموى بين وبين أهل الدولة »^(٥) .

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٤٨

(٢) التعريف ص ٢٥٣

(٣) التعريف ص ٢٥٣ - ٢٥٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٥٤

(٥) نفس المصدر السابق ص ٢٥٩

ولقد توه ابن خلدون في التعريف في عدة فقرات بمدخله وبشدة احترامه
للقضاة . ويبدو أن كلامه هذا صحيح إذ يقول أبو الحسن ابن تغري بردى المزرك
الصري المعاصر لابن خلدون ، مشيرا إلى ولايته للقضاء في «المثل العاصف »^(١) :
«فباشره بمحنة وافرة ، وعظمت زايدة ، وحدث سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة ،
وشفقات الأعيان فأخذناها في التكلم في أمره ». وانتهى الأمر بعزله من هذا
المنصب في السابع من جمادى الأول سنة ٧٨٧هـ أي بعد عام واحد فقط من ولايته .
انقطع مرة أخرى للتدريس والتأليف ، إذ عينه السلطان أستاندا للفقه المالكي في
المدرسة الظاهرية البرغوثية عند افتتاحها سنة ٧٨٨هـ . وتولى في حرم عام ٧٩١هـ
منصب كرسى الحديث بجامعة صفاقش . وبعد أن توفى السلطان الظاهر برغوث
عينه ابنه الناصر فرج مرة أخرى في منصب قاضي قضادة المالكية . ثم عزل منه
في منتصف عام ٨٠٣هـ هو عاد مرة أخرى إلى الاشتغال بتدريس العلم وتأليفة .

وفي أوائل عام ٨٠٧ هـ هاجمت الأنباء أن تيمور أو تمر كأي سميء ابن خلدون قد هاجم الشام بجيوشه واستولى على حلب وأنه في طريقه إلى دمشق . أسرع السلطان بجهنم جيوبه وتوجه إلى الشام مصطحبًا ابن خلدون . وصلوا إلى دمشق بينما تيمور في طريقه إليها بعد أن ترك بعلبك ودارت المعارك بين الجانبين لأكثر من شهر حتى جاءت السلطانة لأخبار من مصر تقول إن انقلاباً على وشك حدوث تحلمه ، فاضطرر هذا إلى الرجوع إلى بلاده . وفي غيبة السلطان استطاع الفريقيان التفارض واتفاق العرب مع « تمر » على فتح المدينة من الفد وهل « تصرف الناس في المعاملات ودخول أمير ينزل بحمل الإمارة منها ويعمل أمره بعد ولادته » .^(٢)

(١) المثلث الصافى ج ٢ — ص ٣٠١ نقلًا عن عبد الله عنان : ابن خلدون : حياة وتراثه الفكري — القاهرة ١٩٥٣

(٢) التعریف ص ٣٦٨

وَهَنَا لِمَا يُزَكِّيْكَ ابْنُ خَلْدُونَ الْفَرْصَةُ .. فَهَا هُوَ فَاتِحُ مُتَّصِرِ أَمَّهُ ، وَعَاهِي
الْفَرْصَةِ مَتَّاحَةً لِلَاَتِصَالِ بِهِ . وَتَمَّ لِهِ ذَلِكُ . وَيَقُولُ لَنَا ابْنُ خَلْدُونَ فِي التَّرِيفِ
ذَلِكَ الْمَقَابِلَةُ وَالْجُوَرُ الْجَيْطُ بِهَا بِطَرِيقَةٍ كُومِيدِيَّةٍ فَمُثُلاً ، وَلَا أَدْرِي إِنْ كَانَ حَقِيقَةً
يَقْصِدُ ذَلِكَ (١) وَلَا أَدْرِكَ تَبُورَ سَعَةَ مَسَارِفِهِ طَلْبَهُ مَنْهُ وَصَافَّهُ تَصْبِيلًا لِلْمَرْبَبِ
الْرَّبِّيِّ إِذْ قَالَ لَهُ أَحَبِّ أَنْ تَكْتُبَ لِي بِلَادِ الْمَغْرِبِ كُلَّهُ ، أَفَاصِبِهَا وَأَدَانِيهَا
وَرَجِلَاهُ وَأَنْهَارَهُ وَقَرَاهُهُ وَأَمْسَارَهُ حَتَّى كَأَدَأْ شَاهِدَهُ ، فَقَلَّتْ يَحْصُلُ ذَلِكَ بِسَعَادَتِكَ ،
وَكَبِيتْ لَهُ بَعْدِ الْصَّرَافِيِّ مِنَ الْجَمِيلِ لِمَا طَلَبَ مِنِي ذَلِكَ وَأَوْفَيْتُ الْفَرْضَ فِيهِ فِي
مُتَّصِرٍ وَجِيزٍ يَكُونُ قَدْرُ ثَلَاثَتِيْ عَشَرَةَ مِنَ الْكَرَارِيْسِ (٢) أَكَانَ ابْنُ خَلْدُونَ يَدْرِكُ
أَنْ تَبُورَ لَنَاكَ [إِنَّا طَابَ مِنْهُ ذَلِكَ لِيَقْفُ عَلَى الْوَاقِعَاتِ الْجَفَرَافِيَّةِ لِتَلَكَ الْبَلَادِ فَيُسَبِّلُ
عَلَيْهِ فَتَهَا؟ لَا أَدْرِي .. وَلَكِنْ مِهْمَا كَانَ الْأَمْرُ فَأَعْتَدْ أَنْ ابْنُ خَلْدُونَ لَمْ يَكُنْ
يَنْظُرُ لِلأَمْرِ مِنْ تَلَكَ الْوَارِيَّةِ الْقَوْمِيَّةِ وَلِنَا كَانَ كُلُّ مَا يَهْمِهِ هُوَ الْاَتِصَالُ بِالْمُتَّصِرِ
وَصَاحِبِ الْمَوْقِفِ ، وَكَانَ يَتَرَقَّمُ الْكَثِيرُ مِنْ هَذَا الْفَاتِحَ ، لِكَنَّهُ لَمْ يَرِدْ مِنْهُ شَيْئًا فَتَرَكَ
كُلَّ شَيْءٍ ، وَعَادَ إِلَى الْقَاهِرَةِ مَرَةً أُخْرَى . وَهُنَاكَ اسْتَرَدَ مِنْصَبَهُ أَصْنَعَهُ قَضَاءُ الْمَالِكِيَّةِ
فِي أَوْاَخِرِ عَامِ ٨٠٣هـ (فِي شَعْبَانَ عَلَى وَجْهِ التَّحْدِيدِ) ، ثُمَّ عَزَلَ مِنْهُ فِي رَجَبِ
عَامِ ٨٠٤هـ . وَلَقَدْ تَوَلَّ هَذَا الْمِنْصَبُ ثَلَاثَ مَرَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ وَفِي كُلِّ مَرَةٍ كَانَ
يَزُلُّ مِنْهُ نَتْيَّةً لِلْحَرْبِ الدَّائِرَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَصْوَصِهِ ، إِلَّا أَنَّهُ فِي الْمَرَةِ السَّابِعَةِ
لَمْ يَمْلِهِ الْعَرَمُ لَيَزُلُّ ، فَلَوْ طَالَتْ حَيَاَتُهُ لَسَكَانُ هَنَاكَ احْتِيَالُ لَزْلَهُ . وَتَوَرَّفَ
هَذَا الْعَيْرَى فِي ٢٥ مِنْ رَمَضَانَ عَامِ ٨٠٨هـ (أَيْ ١٩ مَارْسِ ١٤٠٦م) .
وَلَقَدْ حَدَثَ ذَلِكَ بِثَأْرَةٍ وَدُفِنَ فِي مَقْبَرَةِ الصَّوْفِيَّةِ ، خَارِجَ بَابِ الْنَّصَرِ بِالْقَاهِرَةِ (٣).

(١) نفس المُصْدِرِ السَّابِقِ ص ٣٧٧ - ٣٨٠

(٢) نفس المُصْدِرِ السَّابِقِ ص ٣٧٠

(٣) عبد الرحمن بدوى: مؤلفات ابن خلدون - منشورات المركز القومي
البحوث الاجتماعية والجنائية سنة ١٩٦٤ - ص ٢٧

وكان عمره حينئذ أربعاً وسبعين سنة ميلادية أو سناً وسبعين سنة هجرية فتوأ قوله
هذا لأن الأوروبيين الذين تناولوا حياته يحسبون عمره بالتاريخ الميلادي بينما
يحسبه المؤرخون العرب المعاصرون له بالتاريخ المجري.

وخلال الأربع والعشرين سنة المجرية التي مكثها في مصر ظل يراجع مؤلفه
«الضمخ» العبر، فأضاف إليه عددة فضول ووسع بوجه خاص أعماله المتعلقة بتاريخ
الدول الإسلامية في الشرق، وتاريخ الدول القديمة، والدول النصرانية والأجعنة
ووصل في سرد أحداث المشرق والأندلس والمغرب حتى أواخر القرن الثامن
المجري. وقد أضاف أيضاً بعض فضول أو بعض فقرات إلى المقدمة وفتح كتاباً
للتعريف، ثم قدم نسخة من كل هذا إلى سلطان مصر، وأرسل نسخة أخرى إلى
سلطان المغرب الأقصى أباً قارس عبد العزيز. وتسمى هذه النسخة بالنسخة الفارسية
وهي النسخة التي طبعت على أساسها جميع الطبعات المرجوحة في العالم العربي^(١).

ولو أردنا أن نشخص هذا المرمن لحياة ابن خلدون، والذي قدمته حتى تكون
فكرة واضحة عن كثرة رحلاته ونقلاته وكثرة الشخصيات التي تعرف عليها
واحتج بها، وهي من كبار شخصيات ذلك مصر، لو أردنا ذلك لقلنا إن حياه
تقسم عموماً إلى أربعة مراحل، أو أربعة أدوار:

- ١ - الدور الأول وهو دور الدراسة حتى سن العشرين أي من عام ٥٧٣٢ إلى ٥٧٥٢ وقد قضاه في تونس.
- ٢ - الدور الثاني أي دور العمل السياسي وإستر أكمل من عشرين عاماً وهو يمتد من ٥٧٥٢ إلى ٥٧٧٦.
- ٣ - الدور الثالث وهو دور التأمل والتفسير في قلمة ابن سلامة. عند أولاد

(١) على عبد الواحد وافق: عبد الرحمن بن خلدون ص ١٢٣ - ١٢٥

بنى هريف . وقد استمرت هذه الفترة أربع سنوات فقط حتى نهاية .. ١٧٨٠

٤ - الدور الرابع وهو دور الإنصراف إلى التدريس والقضاء . وفيه إكثار
بالتدريس في تونس من عام ١٧٨٠ إلى عام ١٧٨٤ أما في مصر فقد زارى الإنزيان
مما . وتعهد هذه الفترة من عام ١٧٨٤ إلى وفاته عام ١٧٩٦ وفي هذه الفترة الطويلة
التي قضىها فى مصر نفعاً - التعريف (وهناك من يقول إنه كتبه كلها فيها) والمقدمة
وبقية كتاب المبر .

(د) ابن خلدون والذكر المصري

كانت الفترة إلى قضاها ابن خلدون في مصر أقل مرحلة حيانه [اضطراباً بالفقرا
وتفقاً ولكتها] - وهذا من عجيب - كانت أولها إنتاجاً فكريأا ولم يوفر
ابن خلدون تأثيراً يذكر في الفكر المصري ويبدو أن ذلك [مما يعود إلى عمره هذه
المجتمع المصري عن وضع ابن خلدون و مناصبه [زياد العدا ، توليه أحد مناصب الدولة
العامة وهو أجنبى وأعني بذلك تأثيره في الفكر المصري أتنا لم ز له تلاميذنا أو
مفکريين أخذوا عنه و ساروا في طريقه وإستكملوا إثبات ثبوث المقدمة . إلا أن هذا
لم يمنع فريقاً من العلام المصريين من الترجيب به ومن تقديره أعظم التقدير ، فيصفه
المؤرخ المصري الشهير تقى الدين المقريزى في كتابه « خطط المقريزى » بـ « شيئاً
العالم انتقاملاً الأستاذ قاضى القضاء » . ويقول عن مقدمته في « المفرد الفريدة » :
لم يصل مثلها ، وإنه لعزيز أن يطال مجتهداً منهاها ، [إذ هي زبدة المعارف والعلوم
وتحفة المقول السليمة والفهم] ، توقف على كنه الأشياء وتعرف حقيقة الحوادث
والآباء ، وتمير عن حال الرجود وتنبئ عن أصل كل موجود ، بالنظر أجي من
البر النظم ، والطف من الماء سرى به النسم » ^{١١} .

(١) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون . حياته وتراثه الفكري . - القاهرة سنة

أما أبو الحسن بن تفري بردي فيقول عنه في كتابه «المنهل الصاف» : «ولاءه الملك الظاهر برقوق قضاه، القضاة المالكية بديار مصر في يوم الاثنين تاسع عشر جمادى الآخر سنة ست وثمانين وسبعينه فباشره بحجر مقوافرة وعظمي مزائدة وحدت سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان فأخذوا في التكلم في أمره، ولازالوا بالسلطان حتى هزمه في يوم السبت سابع جمادى الأول سنة سبع وثمانين وسبعينه»^(١).

أما الحافظ بن حجر فقد قال عنه، عملاً لفريق الأعداد، في كتابه «رفع الأصر عن قضاة مصر» : «فرزه الملك الظاهر برقوق في قضاة المالكية بـ«الديار المصرية» فباشرها مباشرة صعبة، وقلب الناس ظهر العجن وصار يغير بالصفع ويسميه الوج فإذا غضب على إنسان قال زوجه فيصفع حتى تتمر رقبته». قرأنا بخط البشيفي كان فصيحاً، مفروهاً جيل الصورة، حسن العشرة، وخصوصاً إذا كان معزولاً. أما إذا ول فلا يتأمل بل يتبين أن لا يرى^(٢).

ويقول عنه شمس الدين السخاوي في كتابه «الضوء الامع في أعيان القرن التاسع» نفس الكلام تقريباً.

و واضح من هذه النصوص أن الآراء لم تكن متفقة بصدره وإن كان أغليها، كما جاء في كتاب الاستاذ محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون، تميل إلى مهاجته. وبعد أن استعرضنا شيئاً نود أن نتحدث عن مؤلفاته وعما جاء فيها حتى يسهل علينا الكلام عن «ابن خلدون فيلسوف التاريخ» وهو موضوع دراستنا.

(١) المنهل الصاف ج ٢ الورقة ٣٠٠ - ٣٠٢ نقلًا عن المرجع السابق ص

٢١٤ - ٢١٥

(٢) نقلًا عن جدادة عنان في ابن خلدون وحياته وتراثه الفكري ص ٢٠٠

- ٢٠١

٢ - مؤلفاته

لنبأ بمؤلف ابن خلدون الرئيسي وهو كتاب «العبر»، لانه يتكون من ثلاثة مؤلفات: نفس الكتاب ومقدمته التي عرفت فيما بعد باسم المقدمة بل واستقلت عن الكتاب الأصلي، وأخيراً «التصريف» لابن خلدون، وقد ذيل به أصلاً ابن خلدون كتابه التاريخي وإن انفصل هو الآخر فيما بعد.

«(١) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والمujم والمير وعاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

ما معنى كلمة العبر التي تطلق كترمع من الاختصار على الكتاب؟ يقول لنا ايف لا كوكست في كتابه القسم عن ابن خلدون وهو الذي اظهر فيه ابن خلدون مبشرًا بالmadie التاريخية، يقول في هذا الكتاب، وهو بمثواه:

«ابن خلدون — نشأة على التاريخ وماضي العالم الثالث»، ان كلمة عبر جمع عبرة والكلمة أصلًا مشتقة من عبر أي من من نقطة إلى أخرى، وتختفي عقبة. وكثيراً ما يستخدم فلاسفة والتصرفة هذا النقطة للإشارة إلى النهاية إلى فكرة أو التناقض الحقيقة لأمر من الأمور وامكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية على. وأحياناً تعني الكلمة التخلص من الطوارئ المادية للوصول إلى الجهر.

(١) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والمujm والمير وعاصرهم من ذوي السلطان الأكبر — ستة اجزاء طبعة بولاق سنة ١٨٦٧.

(1) Y Lacoste : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, passé du tiers monde. Francois Maspero— Paris 1966-pp. 198-199.

ماذا ؟ لأنهم كان ما ذكره هو الموضع الرسيد الذي أراد ابن خلدون تطبيقه في كتابه لاستعمل كلية « تاريخ » كعنوان لكتابه ولذلك كانت مناسبة أكثر من غيرها ولكنه في الحقيقة كان يريد أن يتم من التأريخ ، ولا يمكنني مجرد التحليل فروة . كان يرجم أيضاً تفسير التاريخ والكشف عن أسراره من خلال المفارقات وتحليل طبيعة وأسباب الأحداث التاريخية وتناول التاريخ بهذه الطريقة لا يحمل من الأحداث الخارجية الموضوع الأساسي أو هدف البحث ، إنما تصبح فقط المادة التي يمكن أن تستخلص منها القوانيين العامة التي تحكمها وهذه القوانيين يدورها تفسير الأحداث ببيان طبيعتها وأسبابها . إن العبرة هي الجسر الذي يعبر عقل المؤرخ متقدلاً من الأحداث التاريخية إلى طبيعتها وأسبابها ثم يعود مرة أخرى ليمرره راجحاً إلى نفس الأحداث لتفسيرها . عندئذ غالباً ما يصبح استعمال ابن خلدون لكلمة عبرة مرادفاً لكلمة نظر أو فهم ولتعبير تفسير الأحداث التاريخية من خلال الفهم الذي يلتقي إليه النظر . إن مدلول عبرة لا يشير فقط إلى الوصلة التي تصل بين التاريخ والحكمة بل يشير أيضاً إلى الطريقة التي ينظر بها التاريخ بهدف فهم طبيعته وبهدف استخدام المعرفة التي اكتسبت من كل هذا في الحياة العملية^(١) .

والمؤلف كما قلنا عبارة عن ثلاثة كتب ، الكتاب الأول ويشمل مقدمة قصيرة ثم سرعاً الكتاب الأول هذا . ويسمى هذا الجزء بالفتدة وهو في مجلد واحد . الكتاب الثاني وقد وفقه ابن خلدون على دأخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع بعض من عاصرهم من الأمم الشاهير ودولهم مثل النبط والمربيانين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجية^(٢) . ويقع هذا الكتاب في أربعة مجلدات من الثاني إلى الخامس

Mohsin Mahdi : Ibn Khaldun's Philosophy of history. G. Allen and Unwin Ltd., London 1957 —
Pp. 65-71.

(١)

(٢) المقدمة ص ٦

الخامس . كمادة المؤرخين ۱۱ . لين السابق عليه افتح الكتاب عن الكلام في أصل الحقيقة وأنساب الام المختلفة مستمدًا في ذلك على الروايات المنشورة عن ألمهد القديم ، وعلى ماقيل عن المؤرخ اليوناني برودونت ، وإن كان يشك أحياناً في صحة هذه الروايات . ثم تحدث في الكتاب أيضًا عن تاريخ العرب في الجاهلية ، واليبرود والروان والقرس متعمداً في معظم الأحيان على المؤرخ ابن العميد . أما الجزء الأكبر منه فدراسة الدولة الإسلامية والدول المتصلة بها حينذاك . وقدتناول أيضًا بالدراسة ظهور الإسلام وحياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وعصر بن أبيه وعصر بن العباس ، وتاريخ الفاطميين ۲، المغرب وفي مصر ، وتاريخ القرامطة ، وقاريئ الأندرس منذ الفتح الإسلامي حتى مبدأ دولة بن الأحرار غرب ناحلة ، ودولة الإسلام في صقلية ، والدول النصرانية في أسبانيا وتاريخ بن بويه والترك والسلاجقة والمرؤوب الصليبية ودول المماليك في مصر . وبعد مجبيه إلى مصر راجم الكتاب كله فأضاف إلى هذا الجزء ، كثيرة من المتفاق التي لم يكن يعرفها وذلك بعد أن اطلع على مراجع في مصر لم تكن متوفرة لديه قبل ذلك .

اما الكتاب الثالث فقد تناول فيه د أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليائهم وأجيالهم وما كان يديار المقرب خاصة من الملك والدول ^(١).

(١) المقدمة من

الدول البربرية حتى عام ٧٩٦ م بعد أن كان قد توقف عند عام ٧٨٣ م في النسخة الأولى^(١).

(١) مقدمة ابن خلدون — نشر وتحقيق وتقديم على عبد الواحد دايفي — الجزء الأول الطبعة الثانية — جنة البيان العربي سنة ١٩٦٥ — ص ١٤٤-١٤٧

ولقد نوه بالجزء الذي يتناول فيه كمؤرخ الممالك الصرافية في إسبانيا وتاريخ دولة بن الأخر في غرناطة الكثيرة، من علماء الغرب المحدثين وعلى رأسهم Dozy « دوزي » الذي قال في كتابه « أبحاث في تاريخ وأدب إسبانيا في المصوّر الوسيط » : « إن رواية ابن خلدون ل التاريخ التصاري في إسبانيا منقطعة النظير . ولا يوجد في بحوث علماً الغرب المسيحيين في المصوّر الوسيط ما يستحق أن يقارن بها ، ولم يوفق أي عالم من هؤلاء في تدوين تاريخ هذه الدول في مثل الدقة والوضوح اللذين يتسق بهما تاريخ ابن خلدون »^(١) .

ويقول بروقول عن نفس الكتاب : « بدون كتاب ابن خلدون كما ستجده اليوم تاريخ شهاب أفريقيا منذ الفتح الإسلامي حتى القرن الرابع عشر . إلا أن الدور الذي لعبه ابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادي : فقد أراد أولاً أن يقدم عمل مؤرخ ينحطلي إطار البلد الذي يعيش فيه ليكتب تاريخها عالياً ، وهو عمل هائل وفريد في هذه الفترة في بلد إسلامي ، إلا أنه كان يريد بالذات أن يقدم عملاً فلسفياً وذلك بتحليل معارفه التاريخية »^(٢) . أمـا المؤلف الإنجليزي هيرولـرت فيقول في كتابه « الأدب العربي » : « إنه لا يُمْرَف كتاباً يستحق الدراسة أكثر من كتاب العبر بالنسبة لـأى انسان يريد أن يفهم تاريخ الدول الإسلامية إلا أن جهل ابن خلدون الشمام بتاريخ المغوليات التي قامـت فـالـبرـانـ وـبـتـارـيخـ تـكـوـينـ

Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature
de l'Espagne pendant le moyen age P. 60.

تقلا عن عـلـيـ عـبـدـ الـواـحـدـ وـافـيـ : مـقـدـمةـ ابنـ خـلـدونـ -ـ الـجـزـ الأولـ -ـ الـطـبـةـ
الـثـانـيـةـ -ـ القـاـمـرـةـ ١٩٦٥ـ -ـ صـ ١٤٨ـ

G. Bouthoul : Ibn Kaldoun, sa philosophie sociale (٢)
Paris 1930, p. 1-2.

الأمبراطوريات الرومانية ينبع كثيرا من قيمة أفكاره عموما ، وإن كان هنا لا يمنع كون تاريخ الدول الإسلامية الذي قدمه لنا عظيم القيمة^(١) .

أما في الموسوعة الإسلامية فقد جاء عن «العبر» تحت عنوان ابن خلدون وان كتاب العبر الذي نشر في القاهرة في ١٢٨٤هـ يمثل عملا شاععا في صصره ورغم أن بعض أجزائه ليست على نفس مستوى أغلبيته إلا أن بعض أجزائه عظيمة فهو نتيجة تجربتين ستة من الخبرة واللاحظة والدراسة^(٢) ومن العجيب التي تهدىنا في كتاب «العبر» ، والتي ذكرت في دائرة معارف البستان ، الاخطاء بالنسبة للإعلام وتركه أحيانا ييأسنا في بعض الصفحات كما أن ابن خلدون أسقط مئات السنين من من التاريخ لم يذكر عنها شيئا . ورغم هذا التقدّفان المقال لا ينقى عظمة الكتاب^(٣) .

ولتسأ أن نتساءل الآن متى كتب ابن خلدون «العبر» ؟ يقول لنا د عبد الرحمن بدوى في كتابه « مؤلفات ابن خلدون »^(٤) أن ابن خلدون عندما نحدث في تلك المسألة كان غائبا ، وكل ما قاله لنا إن المقدمة كتبها في خمسة أشهر تقريبا في منتصف عام ٧٧٩هـ . ولكن متى ألف بقية العبر ؟ لأننى لا أتناهى من خلال سطور التعرف أنه عندما رحل إلى تونس تاركا فلما ابن سلامة كان يريد في الحقيقة الإطلاع على بعض المراجع التي تفيده في وضع كتاب العبر . لابد إذن أنه كتب

Ch. Huart : Littérature arabe' Librairie Armand (١)
Colin, Paris, 1902—p. 349

Encyclopédie de L'Islam—Tome 11, p. 419. (٢)

(٣) دائرة معارف البستان — المجلد الأول ص ٤٦٦ :

(٤) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٢ ص

بعضه في هذه الكلمة ، أى فيما بين عامي ٥٧٧٦ و ٥٧٨٠ ، ثم استكمله في تونس بعد هذا التاريخ . ولقد أطلق على هذه النسخة إسم الرواية الترليبية ، سوا بالنسبة المقدمة أو لصاحبها من العبر . ولقد استكمل ابن خلدون بقية الكتاب في مصر ويطلق على هذه النسخة اسم النسخة المصرية وهي التي كتبها فيما بين شوال ٥٧٨٤ و ٥٨٠٨ أى حتى عام وفاته .

(ب) المقدمة :

المقدمة هي مقدمة كتابه التاريخي « العبر » ولكن نظراً لأنها مكتوبة عن الكتاب الأصلي وأصبحت تعليم وتدرس وتترجم بمفردهما . فما هي تلك المقدمة وكيف نقلت إليها في مصر الحديث بعد أن طواهاها التسنان أربعة قرون ؟ لم يحل لأجل عبارة أدبية ، وإن خلت من الدقة الموضوعية ، تغير عن عظمة المقدمة هي التي جاءت على قلم المؤرخ التركي مصطفى نعيمها الذي قال في كتابه « تاريخ نعيمها » : هي « كنز لاقاع له ملء بمجموع العلوم ولآل الحكمة ». وقد جاء في الموسوعة الإسلامية فيها كتبه الفريد بل وتحت اسم ابن خلدون أن المقدمة « التي تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربيتين تبق بلا جدال أبرز الأهمال العسكرية في تلك الفترة من حيث سير الفكر ووضوح الفرض ودقة الحكم »^(١) . وقال عنها شبيب أرسلان^(٢) إن مقدمة ابن خلدون خزانة حلوم اجتماعية وسياسية وإقتصادية وأدبية ولو أردنا ذكر كل ما قيل في مدح المقدمة على ألقام كبار مفكري العالم لشغل ذلك كل هذه الدراسة وإن ذلك فإننا نكتفي بذلك الأقوال التي تلقي بعض الضوء على

Encyclopédie de L'Islam 1927, Tome II, p. 419 (١)

(٢) تاريخ ابن خلدون — ملحق الجزء الأول — تعليق الأمير شبيب

أرسلان طبعة محمد الجبائي سنة ١٩٣٦ ص ٢١٢

طمة المقدمة . وهذا المؤلف هو الذي منح ابن خلدون كل شهرته البريئة وهو الذي جعله يدرس حتى يومنا هذا باهتمام حقيق مثلاً يدرس كبار مفكري الإنسانية على اختلاف المصور ، إذ تضمن أساس نظرية مبتكرة في فلسفة التاريخ وتكون المقدمة من :

١ - خطة الكتاب أو أقتضياته ، وتقع في ست صفحات بين فيها أوجه التفص في كتب السابقين من المؤرخين كما أوضح فيها منهجه المبتكر والأول من نوعه كما بين أقسام كتاب العبر^(٢) .

٢ - المقدمة في «فضل علم التاريخ وتحقيق مناهبه والإيماع لما يعرض المؤرخين من المغالط والآوهام وذكر شيء من أسبابها ». وتقع في ثلاث وعشرين صفحة، وموضوعها واضح من العنوان .

٣ - الكتاب الأول « في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيهام البدو والمحضر والتغلب والكتاب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما بذلك من الملل والآسيا » . ويقع هذا الكتاب وهو الجزء الأول في الحقيقة من العبر « إلا أنه إنفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه المقدمة » . يقع في نحو خمسة وثلاثين صفحة وينقسم إلى ستة أبواب أو فصول كا يسمىها هو :

الفصل الأول : « في العمران البشري » . عموماً .

الفصل الثاني : « في العمران البدوي والأمم الوثنية والتباين » . ويبحث فيه عن طبيعة البداءة والحضارة والإختلاف بينهما . ويبحث هذا الباب في القواعد العامة التي تحكم المجتمع أي فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع وبفلسفة التاريخ .

(٢) [اعتمدنا في هذه الدراسة على طبعة المطبعة الأدبية في بيروت وهي طبة

تأسست بتاريخ ١٨٨٥ .

الفصل الثالث : في «البول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية»، ويتحدث عن أسباب السيادة وكيفية تثبيت الدولة، وأسباب بقائها وسقوطها، وهو ما يطلق عليه اليوم علم السياسية العقلية.

الفصل الرابع في «البلدان والأمم وسائر الم厄ان»، ويبيّن فيه ابن خلدون التلازم التغريبي أن تكون عليه المدن وذلك لعدة أسباب أهمها الأسباب الحضارية.

الفصل الخامس : في «المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع»، ويبحث في الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ويصف كذلك بقية الصنائع والمهن. ويطلق على هذا البحث اليوم اسم الاقتضاء السياسي.

الفصل السادس : في «العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية.

المقدمة إذن كما يتضح من عرض فصوصهاتناول بالبحث هنا جديداً هو علم «الم厄ان البشري» كما يسميه ابن خلدون وهو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

ماذا كان يقصد ابن خلدون من كتابة المقدمة؟ لماذا وضعها؟

تقدّم ابن خلدون بتفصيل في علم التاريخ كاكان موجود دافع عصره، إذ كان التاريخ حينئذ مجرد سرد للأحداث والآباء، والتاريخ، فأراد هو أن يرتفع إلى مانطلق عليه اليوم اسم قوانين التاريخ حتى إذا ما توصل إليها استطاع أن يكتب تاريخاً حالياً من التزعيّلات والحراثات والاختلاط. ثم قدم لنا مفهوماً للتاريخ، أو تصوراً للتاريخ، أو نظرية في تأويل سير التاريخ... بل نستطيع أن نقول إنه قدم لنا نظرية في فلسفة التاريخ وهي موضوع هذه الدراسة.

ويقول جاستون بوتول في كتابه « ابن خلدون — فلسفة الاجتماعية »^(١) .
إن المقدمة تشتمل على :

- ١ - محاولة للتقى النايني وقد أشرنا إليه .
- ٢ - محاولة لتفسير الظواهر الاجتماعية قسيراً عاماً .
- ٣ - دراسة لقوانين التطور الاجتماعي والسياسي . وفي اعتقادنا أن هذه الدراسة هي التي جعلت منه أول عبقر بالتفكير المادي والجدل للتاريخ .

متى كتب ابن خلدون المقدمة ؟ يقول في آخر صفحة من المقدمة^(٢) : « أتمت هذا الجزء، الأول بالوضع والتأليف قبل التبيح والتذهيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام قسمة وسبعين [سبعين] ، ثم نفحته بعد ذلك وهذبته وألحقت به توارييخ الأمم ». كتبها إذن فيها بين صفر وآخر جمادى الثانية .

ولقد قدم نسخة من المقدمة وهي بهذه الصورة مع بقية مجلدات كتاب العبر إلى السلطان أبي العباس (سلطان تارس) سنة ٧٨٤ هـ ، ثم نفع المقدمة بعد ذلك عوائض إليها بعض غصوب لم تسكن بها من قبل وأعاد كتابة بعض فصولها، وكتب منها سنتين أخرى أحدثها مع بقية كتاب العبر إلى الظاهر برقة سلطان المغرب وأهدى الأخرى مع بقية الكتاب أيضاً إلى السلطان تارس عبد العزيز سلطان المغرب الآتشى حوالي عام ٧٩٩ . ولقد إشتهرت هذه النسخة باسم النسخة الفارسية وهي التي نقلت عنها معظم النسخ الخطرطة الموجودة في مكتبات أوروبا . ولقد ادخل مرة أخرى بعض التعديلات على تلك النسخة وعنها نقلت نسخ أخرى موجودة

G. Bouthoul : *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, (١)
Paris 1930— P. 2.

(٢) المقدمة من ٥٥٦

أيضاً في مكتبات أوروبا . ولقد اعتمدت طبعة باريس على إحدى هذه النسخ كما اعتمد عليها د . علي عبد الواحد وافي في النسخة المختقة التي أصدرها .

(ج) كيف عرفت المقدمة في العصر الحديث ؟

عاش ابن خلدون في فترة تدهور وإندثار الحضارة الإسلامية العربية ولذا لم يجد فكر ابن خلدون خلقاً مباشراً ، وبالتالي لم يحظ بأى اهتمام طوال قرون طويلة وبها الأمر وكان النسيان سيطري المقدمة إلى الأبد ولكن فجأة وفي نهاية القرن السابع عشر [تبه الغرب للمقدمة وذلك عندما كتب دربلو Barthélémy d'Herbelot de Molainville في مكتبة الشرقية *Bibliotheque orientale* كا لشربها أيضاً مقتطفات من المقدمة ويقول ناد . على عبد الواحد وافي (١) إن . للقال كان كثير الأخطاء كا أنه لم يكشف عن أهمية المقدمة . ولكن في رأي إن هربرد التفاهه إلى هذا الفكر العظيم الذي كان قد غرق في النسيان يمد شيئاً يستحق التقدير . ولم يعد ابن خلدون إلى «البعث» لو أستطعنا استخدام هذا التعبير إلا في أوائل القرن التاسع عشر عندما نشر إسحاق سيلفستردي سامي Isaac Sylvestre de Sacy سنة ١٨٠٦ ترجمة فرنسية لما جاء في المقدمة عن البيعة والملك في قاموسه *Arabe Christomathie* ثم نشر في عام ١٨١٦ ترجمة أخرى *Biographie Universelle* (٢) . إلا أن الفضل الأكبر في إبراز أهمية ابن خلدون وأهمية المقدمة يرجع إلى فون هامر Von Hammer وهو المان أيضنا ، إذ نشر

(١) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول ص ٣٢١

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣١

هام سنة ١٨١٢ رسالة بالألمانية أشاد فيها ابن خلدون وبآيات المقدمة ثم نشر
 مقالاً في المجلة الآسيوية *Journal Asiatique* عام ١٨٢٢ تحدث فيه عن أصالة
 بحث المقدمة وعمق تفكير ابن خلدون وأشار إلى ضرورة ترجمة المقدمة . أما
 شولتز فقد نشر عام ١٨٢٥ في نفس المجلة مقالاً عن ابن خلدون تناول فيه بعوئه
 وأظهر أهميتها ونادى بضرورة ترجمتها ونشرها كاملة . وكان شولتز خير من قام
 بدعائية واسعة لابن خلدون وبجهد صادق إيماناً منه بعظمة هذا المفكرة . وقبل
 ذلك بعام أي في عام ١٨٢٤ نشر دي ساسي *Garcin de Saey* كتاباً عن فضول
 الباب السادس متعمداً على الخطورة التي هن عليها في دار الكتب الملكية بباريس ،
 وفي عام ١٨٢٢ نشر دي همزوج *Jacob Graberg de Hemsoe* مقالاً عبارة عن
 محاضرة القاما في يناير ١٨٣٢ تحت عنوان « تقرير عن المؤلف التاريخي المختصر
 الفيلسوف الأفريقي ابن خلدون » تمهيداً إلى ضرورة دراسة هذا المفكر الذي لم
 يفل بعد « حقه من الإهتمام »^(١) . وفي عام ١٨٥٨ نشر للمستشرق الفرنسي
 كازمير المقدمة بالفرنسية في باريس . وتشاء الصدفة أن تنشر المقدمة
 في نفس العام في القاهرة على يد الشيخ نصر الموروثي . وكان كازمير ينوي ترجمة المقدمة
 إلى الفرنسية وترجم فعلاً بعض أجزاءً منها ولكنه توف قبل إتمام مشروعه فتولى
 البارون دي سلان *De Slane* الذي ارتبط إسمه بابن خلدون وبالمقدمة بالذات
 هذه المهمة . ترجم إذن المقدمة كاملاً وعلق عليها وشرح المامض منها في نظره وقدم
 لها ترجمة لابن خلدون وقد جاءت هذه الترجمة في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالى
 في عام ١٨٦٣ فعام ١٨٦٨ فعام ١٨٦٩^(٢) . ولقد اطلعنا على هذه الترجمة . وقد

G. de Hemsoe : An account of the great historical work of the African philosopher Ibn khaldoun, London, 1832
De Slane : Les Prolégomènes d'Ibn khaldoun 3 tomes—Paris 1863—1867—1868. (1)
 (2)

بذل فيها هذا المأمور جهداً كبيراً في الترجمة والتعليق وإن جاء فيها الكثير من الأخطاء، كما يقول الباحثين، وذلك لعدم فهمه لما يريد ابن خلدون قوله على وجه الدقة إلا أن عنده هو أن اللغة العربية ليست لغته الأصلية ثم إن لغة ابن خلدون نفسها هي ، في النهاية ، لغة القرن الرابع عشر .

وبعد أن أصبحت المقدمة في متناول أيدي علا ، الغرب تغيرت كثيراً من الآراء التي كانت سائدة لديهم فيما يتعلق بنشأة العلوم الاجتماعية . فمثلاً اكتشفوا أن فيكتور لم يكن أول من بحث في قلسفة التاريخ بل كان ابن خلدون أول من فعل ذلك كما اكتشفوا أن كونت ليس أول من أنشأ علم الاجتماع [إذا سبقه إلى هذا ابن خلدون بأربعين سنة] ويفصله عليه عبد الواحد دافني في كتابه « مقدمة ابن خلدون »^(١) إنه الغربية اكتشف أن كثيراً مما قال به بعض علمائهم المحدثين في الاقتصاد وفلسفة القانون والفلسفة السياسية كالفيزيوغرافات وآدم سميث ومونسكيرو وروسو وبقى لهم إليه ابن خلدون . وأضيف أنا أنه سبق ماركس أيضاً في فكريه المادي والجملاني للتاريخين وذلك ما سترونجه هذه الدراسة في الأبواب التالية .

وقد حلّ ابن خلدون باهتمام كبير جداً في تركاً وكذلك منذ القرن السابع عشر فقد كتب المؤرخ التركي الشهير مصطفى بن عيدانه والذي يُعرف في الغرب باسم « حاجي خليفة » ، في النصف الأول من القرن السابع عشر عن مؤلفات ابن خلدون وبالذات عن المقدمة في موسوعته الضخمة « كشف الظuros في أسماء العلوم والفنون » وهي باللغة العربية . وكتب عنه كذلك في كتابه « فذلكرة التاريخ » وهو باللغة العربية ، وفي كتابه بالتركية « فذلكرة التاريخ » و « تقويم التاريخ » . وتوالت الكتبة عن ابن خلدون واستمر الاهتمام به فكتب عنه مصطفى نعيمـا

(١) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول من ٤٢٥

مقررهم المشهور في نهاية القرن السابع عشر في كتابه « تاريخ نعيمها »، كما كتب عنه
وحاكاه المؤرخ المعروف أحد لفطائفه المعروفة بلقب « منجم باشا » في « جامع
الدول »، وهو باللغة العربية. وكان محمد صاحب المعروف بلقب « بيري زاده » هو
أشهر من اهتم به في تركيا في القرن النمساشر ، إذ أصدر المقدمة بالتركية طبع
١٨٥٧ أي قبل الطبعة المصرية بعام . وفي عام ١٨٦٠ نشر أحد جردن باشا المقدمة
باللغة التركية أيضاً وذلك بعد أن صبح أخطالاً بيري زاده . واستمر الاهتمام بين
خلدون في تركيا ظهرت عنه عدة كتب وكذلك عن المقدمة والغير ، كـ *كتاب ابن خلدون*
موضوعاً لكتير من الرسائل الجامعية .

أما في مصر فقد كانت أول طبعة المقدمة عام ١٨٥٨ ونشرها الشيخ نصر
الموريني وعنها نقلت طبعات كثيرة أقدمها طبعة بولاق عام ١٨٦٨ ، وكانت تضم
كتاب « البر » أيضاً . وجاءت طبعة الحشاب عام ١٢٤٣ . وفي بيروت ظهرت
طبعة تحت إشراف السكاكب رشيد حطبة والمعلم عبد الله البستاني ثم ظهرت بعدها
بقليل طبعة المطبعة الأدبية عام ١٨٧٩ . وأعيد طبعها طبعة ثانية عام ١٨٨٦ وما
منقولن عن طبعة الشيخ الموريني^(١) . وقد ظهرت المقدمة باللغة البرتغالية وقد
قامت بترجمتها انجلينا خوري وجوذيه خوري وبيدو أن المقدمة لا تفقد سحرها
أبداً . أنه قد يأتى اليوم الذى نراها مترجمة إلى معظم لغات العالم^(٢) .

(٥) ما يؤخذ عن المقدمة :

يقول الاستاذ الجليل ساطح المصري ، وهو أكثر من دارم على الكتابة من

(١) على عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون . الجزء الأول من ٢٢٩-٢٣٢

R. de Sa : Une traduction portugaise de la
Moqaddima d'Ibn Khaldoun — Mélanges — Institut
dominicain d'Etudes orientales du Caire No. 7, 1962.

ابن خلدون بنجح على موضوعة حقيقة وحب واعجاب ، حتى أنه أطلق على نفسه اسم أبي خلدون ، يقول في كتابه النجم الذي لم يترك أية مسألة « خلدونية » إلا وعثرا ، إن هناك من لا يعترف بابن خلدون مؤرخاً هنالياً وعلمياً حقيقياً لأنه يوجد في كتابها مقدمات اعتقاد غيرها كالكمامة والتجماد والسرج . بل هناك من يقول إن أصحابه لا تتمد على نزعة علمية ولا تستند إلى دلائل عقلية ، ويدللون على ذلك بأنه ينفي كل فضوله بذكر الله وبالرجوع إلى علم الله . ويطلق ساطع حل ذلك بأنه يجب ألا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر^(١) .

وكون ابن خلدون ينفي فضوله بذكر الله ، فإن هذا لا يعني أبداً أن تفكيره ليس علمياً وأنه لا يستند إلى دلائل مقلية عن المعرفات والكمامة والتجماد والرقية والسرج التي يتكلم عنها أحياناً في المقدمة فإذا تم السؤال عن كبار المقربين مثل هيرودوت أبو التاريخ بل شغلت النجامة جزءاً كبيراً من جمهورية بودان *Les six Livres de la République* في القرن السادس عشر وهو الذي ينادي الأوروبيين من كبار المفكرين . وابن خلدون عندما ينفي فضوله بذكر الله لا يفعل ذلك تخلصاً من البحث عن الأدلة المقلية بل يسير في تفكيره بطريقة عقلانية تماماً ولا يذكر الله إلا بعد الانتهاء من استدلالاته . وقد كان ذكر الله عادة في ذلك المفتر لدى كل كتاب الإسلام بل ولتصور طوبية بعد ذلك . ثم إنه يجب ألا ننسى على ابن خلدون بمقاييس عصرنا ، فكل مفسر مهما سبق عصره وابن خلدون من هؤلاء لا بد وأن يكون في بعض التواحي تأججاً لهذا النصر . يجب إذن ألا ننزعه من جذوره الفكرية الإسلامية . وقد كانت مسألة ذكر الله هذه لا تتعدي حدود الأسلوب . فكما أن أسلوب عصرنا يتميز

(١) ساطع الحصري — دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة المانحين

بالسرعة والاختصار والبساطة فإن أسلوب عصر ابن خلدون كان يتميز بعدة خصائص منها ذكر الله وفضله من آن لآخر . وأحب أن أذكر هنا قاعدة فكرية يطبقها المفكر البريطاني الشهير تاينب في كتابه^(١) ، دراسة التاريخ ، على التفكير التاريخي واعتقد أنه يمكن تطبيقها على الفكر الإنساني عموماً . يقول : « يجب أن تتذكر القاعدة التي اتخذناها نقطة إبتداء في دراستنا للتاريخ » هذه القاعدة التي تنص على أن كل تفسير تاريخي هو حتى لسي تابع لظروف زمان ومكان المفسر هذا هو قانون الطبيعة البشرية التي لا يمكن لأى عقري بشري أن يستثنى منه .

وفي نهاية كلامنا عن المقدمة نرى الإشارة إلى طبيعة أسلوبها ، قال هندر وكلان « إن ابن خلدون لم يكن لديه وقت في حياته المضطربة المليئة بالحركة لي Jensen بأسلوبه »^(٢) .

أما ايف لا كروست فيقول « إذا كان ابن خلدون لا يتم كثيراً ب شخصيات الكتابة الأدبية في كتابه فذلك لأنه مؤلف عمل خلاف كتاب تاونسند لا يتم بالناحية الفنية هو لا يتم بالكشف عن القوى الحالية للنفس الإنسانية ولا بالحديث عن المقاييس العميقة لبعض كبار الشخصيات الزاجدية . إن ابن خلدون يتم بدراسة بناء المجتمعات أكثر مما يتم بدراسة شخصيات كبار الأبطال . وهو لا ينسك أهمية القوى الروحية ولكنها يبرز المؤامرة المادية التي تحمل من تلك القوى قوى سياسية فعالة . فهو يفضل تارياً متحاداً متواضعاً ، تنشأ فيه الأحداث الكبيرة من الحياة

A. Toynbee : A Study of history. Vol. III, Oxford (1)
University Press, London 1948— P. 476.

C. Brokelmann : Histoire des Peuples et des Etats
islamiques depuis les origines jusqu'à nos jours —
Paris 1949—197.

الاقتصادية والتنظيم السياسي ي Fletcher على تاريخ تراجيدي هائل ، تاريخ الامراء
واعلوب .. وهو مختلف عن سابقيه في بعده عن الإثارة والوعظ والاتصال أو
خدمة الحسک^(١).

يقول في المقدمة : « وإنما أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنف الغريب
الفرع غير الفائدة غير عليه البحث وأدى إليه الفوض وليس من حل الخطابة الذي
هو أحد العلوم المطلقة ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنة النافذة
في استهلاك الجمود إلى رأى أو صدم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ..»^(٢)
افت ابن خلدون لم يكن يهمه الأسلوب الجيد فعندي ليس في مجال الخطابة
في المقدمة .

ونعتقد أن أسلوب ابن خلدون في المقدمة هو قبل كل شيء أسلوب كتاب
وضع لتحديد أساس جديدة لعلم التاريخ ، ولذا فهو أسلوب خلا من صور البلاغة
التي لا تخدم في تصوير الأفكار ، هو أسلوب على بالمعنى الحقيقي : هو أسلوب
يتوجه للدقة والاختصار والوضوح في التعبير ، ويحيى بتسلسل الأفكار بحيث
يشعر القارئ بأن هناك خطوة واضحة يلتزم بها المؤلف .

(٤) التعريف بابن خلدون ورحلة غرباً وشمالاً :

يعد هذا الكتاب نوعاً من المذكرات الشخصية أو من الترجمة الذاتية وهو ما يطلق
عليه الأوروبيون اسم الأوتobiografia Autobiographie لقد سبقه إلى هذا الفن
بعض العرب مثل ياقوت الحموي في كتابه معجم الأدباء ، واسان الدين بن الخطيب

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun : Naissance de l'histoire, (١)
Passé du tiers-monde, F. Maspero Paris 1966 — P. 190.

(٢) المقدمة ص ٢٣

معاصره وصديقه في «الإحاطة بأخبار غرب آسيا» . إلا أن هذه الترجمة كانت موجزة . أما ابن خلدون فترجمته طويلة ، وهو يذكر فيها معظم حوادث حياته والقصائد التي كتبها والرسائل التي أرسلها لبعض الشخصيات الامامية في عصره ، أو التي أرسلت إليه منها . وهو لا يخلو من كشف السرار عن بعض الأحداث التي تدريسه . فهو يذكر اشتراكه مثلاً في مؤامرة ضد أمير أو سلطان كان موالي له من قبل ، أو تملقه لشخصية كبيرة ليشأ منها ما يريد فإذا لم يتحقق له ذلك انقلب عليها . «والتعريف» لا يمسكتنا فقط من معرفة شخصية ابن خلدون طلب ، بل كثير من الشخصيات المعاصرة له والتي لعبت دوراً في الحياة السياسية بل أنه يفضل أكثر من ذلك إذ يكشف لنا عن طبيعة الحياة السياسية حينذاك في العالم الإسلامي وفي المغرب بالذات . ف مجرد تقييم حياة ابن خلدون عبر تنقلاته المختلفة يكشف لنا عن الاعتصار والفساد والتدبر الذي كان يسود تلك الفترة . ويقول لنا د . عبد الواحد وافي في تقدمة المقدمة^(١) إن ابن خلدون انتهى من التعريف بعد أن أطلق عليه اسم «التعريف» ابن خلدون مؤلف هذا الكتاب «في بداية سنة ٧٩٧هـ تم تفعيه وأصنف إليه ماطراً على حياته من جديد أولى أنه أضاف إليه فقرة مابين بداية عام ٧٩٧هـ ونهاية عام ٨٠٨هـ أي قبل وفاته ببضع شهور ، فأصبح حجمه ضعف حجم الأول وسيماه » التعريف « ابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » وجملة تذييلاً لكتاب المبر ، وقد حقق الكتاب ونشره الاستاذ محمد بن تاویت الطنجي وصدر في القاهرة عام ١٩٥١ وهي الطبعة التي [عتمدت] علينا في دراستنا .

(١) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول — ص ١٥٢—١٥٦

(و) بطية مؤلاته :

يقول لنا ابن الخطيب في كتابه ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، فيما كتبه من ابن خلدون أنه « شرح البردة شرحاً بدرياً ومحض كثيراً من كتب ابن رشد وعاقن السلطان أيام نظره في المقليات تقيداً مقيداً في المتنق ، ومحض محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب وشرح في شرح الرجز الصادر في أصول الفقه شيء لاغایة فوفقة في الكلام »^(١) . واضح من النص أن ابن الخطيب كتب هذا الكلام ولم يكن ابن خلدون قد شرع بعد في كتابة « المبر » بقدمته وبالتعريف . إذن هذه المؤلفات من مؤلفات الشباب . ولم يصلنا منها إلا تلخيص المحصل . لقد حضر عليه الأب لوسيانو روبيرو في دير الإسكوريال في أسبانيا ، عزره عليه كخطوط يحيط ابن خلدون ولشره عام ١٩٥٢ بعد أن حصل به محققاً ومصنفاً إليه مقدمة بقلمه هل درجة الدكتوراه من كلية الفلسفة والأداب بباريس . وقد ترجم الكتاب أيضاً إلى الأسبانية وإن جاء ملثماً بالاختفاء كما يقول لنا عبد الرحمن بدوى^(٢) . وهنوان الكتاب كما جاء على غلاف الخطوط يحيط ابن خلدون نفسه « بباب المحصل في أصل الدين تصنيف العبد البشير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي » ويقول لنا ابن خلدون في بداية الكتاب إنه قرأ المحصل لفخر الدين الرازي (ابن الخطيب كما يسميه هو) على أيدي أستاذة الأبل : « فأختصرته وذهبت .. وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام السكري تنصير الدين الطوسي ، وقليلًا من بيان فكرى وعبرت عنها بـ « ولقائل أن يقول » وسميت بباب المحصل^(٣) » والكتاب أصلاً

(١) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ص ١٥٠

(٢) عبد الرحمن بدوى — مؤلفات ابن خلدون ص ٨

(٣) عبد الرحمن بن خلدون : بباب المحصل في أصول الدين — نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيرو — دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢ — ص ٣

من أشهر كتب فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب لل توفى عام ٥٩٦هـ . والكتاب معروف في المشرق والمغارب وقد علق عليه وشرحه وتحجمه كثير من العلماء الذين اهتموا بأصول الدين وعلى رأسهم نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري وقد إعتقد ابن خلدون على شرحه كما قال لنا الكتاب عبارة عن أربعة أجزاء يعرض في أولها المقدمات من بدرييات ، ونظر وليل ، ويعرض في ثالثها المعلومات من واجب ومحض وجهر وعرض ، وفي الثالثة الأطهارات من واجب الوجود وصفاته السلبية والثبوتية والمهرب والاختيار والقضاء والقدر ، وفي الرابع السمعيات من النبوات والأمامات .

أما تكليف ابن خلدون فيجيب لنا على ذلك عبد الرحمن ابن خلدون نفسه إذ يقول في نهاية إقامته فرغ من تأليفه في صفر ٢٩٥٢هـ . كذا جاء خطبه في آخر الكتاب (١) . إذن كتبه وهو من العمر قسم عشرة سنة وستة أشهر ، فهو مؤلفات الشباب إن لم يكن أولها على الأطلاق .

أما بقية المؤلفات التي حدتنا عنها ابن الخطيب فلم يصل لنا منها شيء ، أما مائة سائل لتعديل المسائل ، وهي رسالة إلى نشرها عام ١٩٥٨ في إستانبول الاستاذ محمد بن تاويف الطنجي ثم نشرها بعد ذلك الأديب أغناطيوس عيد خليفة اليسوعي بيروت ولم يشير إليها ابن خلدون في « التعريف » كما لم يشير إليها أحد من ترجموا حياته ، ولذا أثيرت الشكوك حول مدى صحة تسببيها إلى ابن خلدون . والرسالة مكتوبة بخط مغربي وقد هر عليها في المغرب . إلا أنني أعتقد أن من تخصصها في ابن خلدون مثل الأستاذ الطنجي ما كان ليقدم على نشرها على أنها لابن خلدون لو لم تكن كذلك فعلا . وهناك وسائل عديدة للتتأكد من حقيقة أن كاتب هذه الرسالة هو كاتب بقية المؤلفات لا وهي مقارنة الخط في كل منها ، ومقارنة الأسلوب ،

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

والمنهج والاتجاه الفكري وهذه وسائل سهلة التطبيق الآن . ما هو موضوع هذه الرسالة يقول لنا د. مذكور في البحث الذي إشترك به في مؤتمر ابن خلدون (١) . إنها تفرق بين طريق التصور وطريق التنزيم ، وبين الصلة بين التصور وعلم النفس . ولابد لقارئها أن يلاحظ أن ابن خلدون قد أخذ فيها عن كبار الصوفية مثل الحسبي والمجيد والتشيري والغزالى وأبن سبین . وهي أقرب إلى التصور مما منها إلى التصور الفلسفى . ولا نعرف متى كتبها .

ومناك كتب صغير لابن خلدون لم يشر إليه ابن الخطيب كما أنشأنا لم نعثر عليه وإن تحدث عنه ابن خلدون في التعريف وهو بحارة عن وصف تفصيل بلاد المغرب وضمه للثانية لطلب تعمير ذلك عذنتنا قابله في حصار دمشق . فقد قال له تمرا كايس عليه هو « أحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها ، أقسامها ، وأذانها ، وجبلاته ، وأنهاره وقراء وأوصاره » حتى كان أشاهده ، فقلت له « محصل ذلك بسمادتك » ، وكتبت له بعد إعراضي من المجالن لما طلب من ذلك ، وأوقفت الفرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثني عشرة من الكباريين المصنفة القطع (٢) . من كتب هذا الواقع ولقد كتبه بلاشك بعد سقوط دمشق في ١٩٠٣ من جهادى الآخرة سنة ٨٥٠ هـ قبل استسلام قلعة دمشق في ١٢٠٣ هـ . وهو كما يقول هو يقع في « ثني عشرة من الكباريين المصنفة القطع » ، أى في ١٢٠ ورقة من قطع الصحف . هناك من يعتقد من الباحثين أن ابن خلدون لم يكتب إلا سبعة واحدة من هذا الكتب خوفاً من أن يضر على نسبته منه بهم فيتهم بالتجانة لانه أفشى أسرار المغرب

(١) إبراهيم مذكور : ابن خلدون الفيلسوف من أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة ١٩٦٢ ص

١٢٧ - ١٢٨

(٢) التعريف ص ٣٧٠

الاستراتيجية إلى تببور . ولكن مني كان يخشى ابن خلدون أن يتم بالحياة !
ثم الم يمكن يستطيع لو كان يخشي هذا الاتهام أن يحتفظ بنسخة من هذا المؤلف
ولا يطلع عليها أحدا ؟ وفي رأينا أنه كتبه بسرعة فالظروف ظرف حرب وحصار
والوقت ضيق وربما كان تيمور متوجلا ، ولذا لم يستطع أن ينسخ منه نسخة أخرى
ليحتفظ بها لنفسه . ومن ناحية أخرى لابد أن ابن خلدون رأى أن هذا العمل لا
يستحق هنا نسخة أخرى للاحتفاظ بها فالمعلومات التي يتخمنا يعرفها الجميع
في العالم العربي وتحدث هو عنها كثيرا في البر .

وربما يكشف لنا الزمن دن كتب أخرى لابن خلدون ما زالت موجودة في بقعة
جمولة من الأرض ، لما أكثر البلاد التي زارها ابن خلدون وما أكثر الذين إنتموا
به من معاصريه واعجبوا به وربما لاحظوا بنسخة من إنتاجه ما زلت نفهمها حتى
حتى الآن .

الفصل الثاني

ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ

يقول ابن خلدون في المقدمة ، أثنت في التاريخ كتاباً .. أبدى فيه لاوية الدول والمران حلاً وأسباباً .. فهدت مناجيه تهديساً ، وقربه لأنقاض العلماء والخاصية تقريراً ، وسائلكت في تربية وتقويم سلوكاً فريباً ، وآخرته من بين المناجي مذهبها عجيبة ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً ، وشرح في من أحوال العرائض والخدن وما يمرحن في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يتعمل يصل الكواون وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتفق على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك^(١) .

واعلم أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنعة غريب التزعة غريب الفائدة أهدر عليه البحث وأدى إليه الفوض وليس من علم الخطابة ... ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ... فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفتن الذين ربوا يشبعاه وكأنه علم مسترتبط النساء ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الجلية^(٢) .

ما هو هذا العلم الجديد الذي ألق به ابن خلدون ولم يسيقه أحد إليه ، وكان يدرك هو ذلك تماماً ؟ هو فلسفة التاريخ التي لم تظهر في أوروبا إلا بعد ذلك بعده قرون ، ويدعى أن التفلسف في التاريخ بدأ منذ القديم ، فتجد بعض آثاره في كتاب « السياسة » لارسطو ، وكتاب « الجمورية » لآنلاطون ، أما التغيير نفسه فلم يستحدث إلا في القرن الثامن عشر . وأعتقد أن المنطق يحتم علينا أن نتحدث أولاً عن منهج ابن خلدون التاريخي حتى يمكننا الحديث بذلك عن ابن خلدون وفلسفة التاريخ .

(١) المقدمة ص ٥ - ٦

(٢) المقدمة ص ٣٢

١ - منهج ابن خلدون التارىخي

يقول ابن خلدون في المقدمة : « أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تداوله الأئم والأجيال ... هو في ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسابق من القرون الأولى ، تنمو فيها الأقواء ، وتصير بها الأمة، وتطرأ بها الأندية إذا غصها الإحتفال ، وتفيد لنا شأن الخليقة كيف تقبلت بها الأحوال ، واتسع الدول فيها النطاق والمجال ... وفي باطن هذه نظر وتحقيق وتحليل الكائنات وعبادتها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عريق فهو لذلك أصيل في الملكة هريق »^(١).

إذن فقد فرق صاحب المقدمة بين « فن التاريخ أو فن التاريخ » كا بسميه هو ، في « ظاهره » وبين « فن التاريخ » في « باطننه » . فالنوع الأول عبارة عن سرد أحداث الماضي ، والسلام عن الدول المختلفة كيف قاتلت ، واتسعت ، ثم ذالت ، هو إذن التاريخ بمعناه العام . أما النوع الثاني فهو فرع من فروع الحكمة أو الفلسفة لانه يبحث في أسباب الأحداث والقوانين التي تحكم فيها وهذا الوجه الآخر لفن التاريخ هو الذي لسميه اليوم بفلسفة التاريخ ، وهناك نصوص من أخرى في المقدمة توضح هذا الأمر . جاء فيها : « أعلم إنك لما كانت حقيقة التاريخ أنهخبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض له طبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التراثش والتآنس والعصبيات وأستراف التقليبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومرابطها وما ينتجه البشر أعمالهم

(١) المقدمة ص ٣ - ٤

ومساهم من الكسب والماشى والعلوم الصناعية وسائر ما يبعث من ذلك العبران
طبيعته من الأحوال (١) .

٢- أسنان المكثف في إثرويات التأريخية :

١ - يقول ابن خلدون متقدماً عن أول أسباب الكذب في الخبر التاريخي
وَلَا كَانَ الْكَذِبُ مُنْطَرًا فِي الْخَبَرِ بِطَبِيعَتِهِ وَلَا أَسْبَابُ لِفَتْشِيهِ . فَنَمَّا الْأَثِيَمَاتُ الْأَرَادَةَ
وَالْمَدَاحَةَ فَإِنَّ النَّفْسَ إِذَا كَانَتْ عَلَى حَالِ الْاعْتَدَالِ فِي قَبْولِ الْخَبَرِ أَعْلَمَهُ حَدَّهُ هُنَّ
الْمُغَيَّبُونَ وَالظَّرِحُ حَتَّى تَبَيَّنَ صَدَقَةُ مِنْ كَذِبِهِ وَإِذَا خَامَرَهَا تُشَيِّعُ لِرَأْيِهِ أَوْ نَحْلَةُ قَبْلِكَ
مَا يَوْفَقُهَا مِنَ الْأَخْبَارِ لِأَوْلِ وَهَلَّةٍ وَكَانَ ذَلِكُ الْمَيلُ وَالْتَّشِيعُ غَطَا . عَلَى عَيْنِ بَصِيرَتِهَا
عِنِ الْأَهْقَادِ وَالْمَجْبِسِ فَتَقُومُ فِي قَبْولِ الْكَذِبِ وَنَفْلِهِ^(٢) أَوْلَى أَسْبَابِ «الْكَذِب»
فِي التَّارِيخِ إِذْنَ هُوَ مِنِ الْأَنْسَانِ إِلَى تَصْدِيقِ الْخَبَرِ الَّذِي يَتَفَقَّدُ مِنْ رَأْيِهِ يَعْتَدِدُ أَوْ
مَذْهَبُ يَؤْمِنُ بِهِ دُونَ تَجْبِيسٍ . وَلِوَكْلَمَنَا بِلِقَاءَ عِلْمِ النَّفْسِ لَقَلَّا إِنْ سَبَبَ الْخَطَا
هُنَّا عَامِلٌ سِيَكُولُوْجِيٌّ بِحَثٍ : فَأَسْكَلَمَ الْمَرْءَ تَأثِيرَ الْأَرَادَةِ الَّتِي تَكُونُ فَدَّيْبِقَتُ إِلَى
ذَعْنَتِهِ ، تَلَكَ الْأَرَادَةُ الْمُتَشَرَّذَةُ فِي الْجَمْعِ ، كَمَا يَقُولُ لَنَا الْأَسْتَاذُ سَاطِعُ الْمُصْرِيُّ ، عَلَى
شَكْلِ مَذَاهِبِ تَوْجِهِهِ ذَهَانِ الْأَفْرَادِ إِلَى مَعْنَى الْأَنْجَامَاتِ وَقَرْبَرَ ذَلِكَ عَلَى مُلاَحظَاتِهِ

(أ) المقدمة من

٣٠ المقدمة ص ٢)

وأحكامهم تأثيراً شديداً^(١).

٢ - السبب الثاني : « الثقة بالناقلين وتحميم ذلك يرجح إلى التعديل والتبرير »^(٢) وهذا السبب ، كما يقول لنا ساطع المحرري ، غير مشروع بطريقه وافية ، ومع ذلك فقد كره التعديل والتبرير بدل على أن المقصود منها هو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرخ نتيجة لثقة بالنائل أو الرواوى ، فقد يكون هذا كاذباً ودساساً فيما يرويه ، ولذا فالمؤرخ الذي ينقل عنه ينقل الكذب من حيث لا يدرى ولا يقصد . وليجتنب المؤرخ مثل هذا الخطأ يجب أن يتأكد من صدق رواية أية رواية تاريخية وسلامتها ، وذلك عن طريق البحث والنقاش ، ذلك المنبر الذى أطلق عليه علماء التفسير والحديث [اسم التعديل والتبرير]^(٣) . وطريقة التبرير والتعديل هذه ، طريقة ابتدعها رواة السنة النبوية ومقداماً على البحث الدقيق الذى يجب اجراؤه للتحقق من أمانة الحديث وصدقه ، فتجمع المعلومات التي ينبعها هذا البحث وكلما أريد التتحقق من حمة حديث روجحت تلك المعلومات . وقد إلتى الأمر بأن جمل من تلك المعلومات شبه ممجحات يستطيع مراجعتها كل عام فيستخرج منها بعض الفوائد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث ، وتوزف هذه الفوائد على عارف بمحضط الحديث ، وإندأرادة ابن خلدون تطبيق هذا المنبر الدقيق على الروايات التاريخية لمعرفة الصحيح منها من الكاذب ، يعني لا تقبل أية رواية أو أى خبر تاريخي إلا إذا تأكد من صدق وأمانة الرواية .

(١) ساطع المحرري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي -

القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٢٦٨

(٢) المقدمة ص ٣١

(٣) ساطع المحرري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون؛ مكتبة الخانجي القاهرة

سنة ١٩٦١ - ص ٢٦٨ - ٢٦٩

ولكن متى نطبق هذا النتيجة ؟ هل من نوع التعديل والتجريح هو الخطوة الأولى في تعبير الخبر ؟ يقول لنا ابن خلدون في المقدمة إنه الخطوة الثانية أما الخطوة الأولى فهو معرفة ما إذا كان الخبر مكتوبًا في حد ذاته أم مستحبلاً : « ولا يرجح إلى تعديل الرواية حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه عكش أو عتشع وأما إذا كان مستحبلاً فلا فائد للنظر في التعديل والتجريح »^(١).

٣ - السبب الثالث من أسباب الكذب والذموم عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرفقصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخيشه في الواقع ^(٢). وينطوي هذا السبب على ملاحظة سيكلولوجية سليمة كمالاحظ الأستاذ ساطع المصري . فقد يكون الناقل صادقًا في نقله للخبر ومح ذلك خطأ في فهمه ^(٣). أي أنه ينقل ماسمه كأنه هو لا كما هو أصلًا . أي ينقل لتأثيره الرواية أو الخبر ، ويكون هذا التصور خاطئاً بينما يظن هو أنه سليم .

٤ - السبب الرابع : « توه الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثـر من جهة اللغة بالناقلين »^(٤) . أي أن ينقل المؤرخ الخبر الكاذب معتقداً أنه صحيح دون أن يحاول تحييشه . وظالماً ما يكون سبب هذا هو اللغة العبرية بالذورتين ويمكن رد هذا السبب إلى السبب الثاني الذي سبق لهذا ذكره .

٥ - السبب الخامس : « الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يداهـلها من التلبيـس والتضليل فينقلها الخبر كما رأـها وهي بالتصـنـع على غير الحق في نفسه »^(٥).

(١) المقدمة ص ٣٣

(٢) المقدمة ص ٦٣

(٣) ساطع المصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ٢٧٠

(٤) المقدمة ص ٧١

(٥) المقدمة ص ٣١

يدور هذا السبب حول دور «النبي والتصنيع» في الواقع والأخبار . وبمعنى آخر إن بعض الدسائين يمكنهم بوسائل متعددة التليس على الناس ، أو خداعهم باصطناع بعض الواقع والأمور ، وقد يخدع المؤرخ فلا يتبه إلى الدس في الأخبار فإذا نقلها كما هي يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد .

٦ - السبب السادس « تقرب الناس في الأكثرين لاصحاب النجاة والمراتب بالثناء والدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالمفترس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جهة أو غريرة وليسوا في الأكثرين براغبين في المصائب ولا متنافسين في أهلها »^(١) أي أن حماولة التقرب لاصحاب السلطة والمناصب العليا ، لتحقيق منفعة دينية ما من جانب المؤرخين يزورون بهم إلى تحقق هؤلا . بإشاعة أخبار كاذبة عنهم ، لمجرد ارضائهم .

٧ - السبب السابع وهو ألم الأسباب جميعا باهتاف ابن خلدون ، وإن كان يذكره في آخر الفاتحة . يقول صاحب المقدمة « ومن الأسباب المقضية له أيمانا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبيعته تختصر في ذاته وفيها يعرض له من أحواله فإذا كان السالم عارقا بطبيatum الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعلاه ذلك في تحييص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التحييص من كل وجه يعرض له »^(٢) ، يقول إن لكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظواهر

(١) المقدمة من ٣١

(٢) المقدمة من ٣١

(٣) المقدمة من ٣١

طبيعية أو انسانية (اجتماعية) فرائينها التي تتحكم فيها في حالة ثبوتها وفي حالة تغييرها، ولا بد للمؤرخ أن يكون ملماً بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق.

وهناك سببان آخران يكذب في الخبر التاريخي لم يذكرهما ابن خلدون في تلك القاعدة التي تقدمنا عنها الآن بل ذكرها في مدخل المقدمة يقول عن الأول «وكتيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في المسكيات والواقع لاعتباهم فيها على مجرد النقل ^{١٦}» أو «بنيناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبقوها بعيار الحسكة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر وال بصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتابهوا في يدنا، الوهم والغلط سبباً في إحصاء الأعداد من الأموال والمساكن إذا عرضت في المسكيات»^{١٧}. وقد نجد المسكافة من أهل المعرف إذا أفادوا في الحديث عن عساكر الدول التي لم يدموا أو قربوا منه وتفاوضوا في الإخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو أشدوا في إحصاء أموال الجبابارات وخارج السلطان ونفقات المترفين وغضامن الأغنياء المؤرسين توغلوا في العدد وتجاوزوا حدود الواقع وظاواعوا وساوس الإغراب .. وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب^(١) . ويمكن اعتبار هذا السبب فرعاً من فروع السبب الثاني وإن وجب إبراز ملاحظة ابن خلدون من أن بعض الأوهام والاحتياطات تأتى من تزوير الذهن إلى المبالغة ولولوع النفس بالغرائب.

أما السبب الثالث فهو قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً. يقول ابن خلدون «فربما يسمع الساعي كثيراً من أخبار الماضين وينفعن لما وقع من تغير الأحوال واقتلاعها فيجرها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق

(١) المقدمة ص ٩

(٢) المقدمة ص ١٢

يبيهـما كـثيراً فـيقع في مـهـوـةـ منـ النـاطـ ،^(١) وـذـلـكـ أـحـوالـ العـالـمـ وـالـأـمـ وـعـوـانـمـ وـعـلـمـ لـاـ تـدـومـ عـلـىـ وـتـيـرـةـ وـاحـدـةـ وـمـهـاجـ مـسـتـقـ .^(٢)

وعـلـىـ الـتـارـيخـ أـنـ يـتـبـهـ إـلـىـ التـطـورـ وـالتـغـيـرـ الـدـاهـيـنـ الـذـيـنـ يـجـدـهـانـ فـيـ كـلـ شـئـ فـيـ الـوـجـودـ ، وـلـذـلـكـ فـإـذـاـ ماـ قـاسـ الـحـاضـرـ عـلـىـ الـمـاضـيـ كـانـ عـلـيـهـ أـنـ يـتـبـهـ إـلـىـ مـاـ يـبـيـهـماـ مـنـ خـلـافـ ، وـمـنـ وـفـاقـ لـاـنـ دـمـ الـاتـبـاهـ لـذـلـكـ يـوـقـعـ فـيـ النـاطـ مـنـ سـيـرـ الـأـسـاسـ .

هـذـاـ مـنـ أـسـابـ الـكـذـبـ فـيـ الرـوـاـيـةـ التـارـيـخـيـةـ أـوـ فـيـ الـحـبـرـ التـارـيـخـيـ ، فـاـ هـىـ وـسـائـلـ تـعـيـصـ تـلـكـ الـأـخـبـارـ وـالـرـوـاـيـاتـ تـعـيـزـ الصـحـيحـ مـنـهـاـ مـنـ الـبـاطـلـ ؟ـ نـفـهمـ مـنـ الـمـقـدـمةـ أـنـ هـذـاـ وـسـيـلـيـنـ أـسـاسـيـنـ :ـ أـولـاـ التـفـكـيرـ فـيـ درـجـةـ إـمـكـانـ الـقـائـعـ الـمـروـيـةـ ،ـ ثـانـيـاـ الـنـظـرـ فـيـ مـيـلـعـ صـدـقـ الـرـوـاـةـ ،ـ وـالـأـمـرـ الـأـوـلـ يـتـحـقـقـ لـنـاـ باـسـتـخدـامـ عـلـمـ الـعـرـانـ الـذـىـ وـصـفـهـ وـفـصـلـهـ لـاـبـنـ خـلـدـوـنـ فـيـ الـمـقـدـمةـ .ـ أـمـاـ الـأـمـرـ الثـانـيـ فـيـتـحـقـقـ باـسـتـخدـامـ مـنـجـ الـجـرـيـحـ وـالـتـعـدـيلـ الـذـىـ سـبـقـ لـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ .

يـقـولـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ إـنـ تـعـيـصـ الـحـبـرـ [إـنـ]ـ هـوـ بـعـرـقـةـ طـبـائـعـ الـعـرـانـ وـهـوـ أـحـسـنـ الـوـجـوهـ وـأـنـقـهاـ فـيـ تـعـيـصـ الـأـخـبـارـ وـتـمـيـزـ صـدـقـهاـ مـنـ كـذـبـهاـ وـهـوـ سـابـقـ عـلـىـ الـتـعـيـصـ بـتـعـدـيلـ الـرـوـاـةـ وـلـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ تـعـدـيلـ الـرـوـاـةـ حـتـىـ يـعـلـمـ أـنـ ذـلـكـ الـحـبـرـ فـيـ نـفـسـهـ مـكـنـ أوـ عـتـخـ وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ مـسـتـحـيـلاـ فـلـاـ فـائـدـةـ لـنـظـرـ فـيـ التـعـدـيلـ وـالـجـرـيـحـ .^(٣)

(١) المقدمة ص ٢٦

(٢) المقدمة ص ٤٥

(٣) المقدمة ص ٢٢ - ٣٣

(ب) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهج التاریخ

نعتقد أنه يمكننا القول الآن أن ابن خلدون وضع أساس علم التاریخ ، بل وضع أبیس هذا العلم كأبها الحمدلون يقول لنا إدوارد کار إن مهنة المؤرخ لحديث مهنة مزدوجة وهي مهنة اكتشاف الواقع القليلة العامة وتحريها إلى وقائع تاريخية واستبعاد الواقع الكثيرة غير المأمة بوصفها غير تاريخية^(١) . ويرى كروشف في كتابه «التاریخ بوصفه فلسفة الحیرة» ، أن الواجب الأساسي للتراث ليس التسجيل فحسب بل التقويم أيضًا ، أي أن المؤرخ عليه أن يسجل ما يستحق التسجيل فقط ويستبعد مالا يستحق . وكان هذا في بداية القرن العشرين وأيده بعد ذلك الفيلسوف البريطاني كونتشرورد كما يتضح من الكتاب الذي نشر بعد وفاته لأدروه شکررة التاریخ ، في عام ١٩٤٥^(٢) . أليست هذه الأفكار المصرية هي ما لدى بها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ؟ إلا أن هناك من لا يعترف بذلك رغم وضوح النصوص التي جاءت بها المقدمة . يقول لنا د. طه حسين في كتابه «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»^(٣) . وهي رسالة التي تقوم بها الحصول على الدكتوراه من السوربون ، يقول أن ابن خلدون لم يكن يقصد بكلمة علم معناها المُحِقْكَمَ كما اعتقد البعض مثل تشلر ، وبالبارون دي سلان الذي ترجم كلمة «علم» لدى ابن خلدون ، ومثل فلان الذي اعتمد على ترجمة دي سلان لهذه الكلمة ، إنما كان يقصد بهذه الكلمة معناها العام أي «المرارة» ، وإستخدم الدكتور طه حسين التعبير

(١) إدوارد کار : ما هو التاریخ ؟ ترجمة احمد حمدي محمود — الإداره العامة للثقافة — سلسلة الآلف كتاب — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٢ ص ٢٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ — ٢٩

Taha Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (3)
— Paris 1918, pp. 37—38

عن ذلك لفظ *Connaissance et Savoir* ما الدليل على ذلك في رأيه ؟ الدليل الوحيد أن ابن خلدون لم يلزم في كثير من الأحيان في كتابه للتاريخ بالمنج الذي وضمه في المقدمة . ولقد سبق لنا القول إن ابن خلدون قد وضع أساس علم التاريخ ونصوله تدل على ذلك ، أما كونه لم يلزم بهذه الأسس في كتابه للتاريخ فهذا مما يلزمه عليه وإن كان عذرها في ذلك أنه كان أول من وضع هذا المنج ، وأول من حاول تطبيقه ، والمحاولات الأولى ذاتها تشير ، وغالباً ما تموي كثيراً من التفاتات ، أما كون ابن خلدون قد يستخدم كلية علم دون أن يقصد معناها في هذا أمر مستبعد . كان للعرب تراث علمي ضخم ، إذ عرروا ماهية العلم ، ومناهج فروعه المختلفة وبرعوا فيه وقدموها به كثيراً حتى كانت لهم نهضة علمية رائعة أخذت منها أوروبا ولاعتمدت عليها في بداية المصور الحديثة . وكان ابن خلدون رجلاً متقدماً متيحاً ، اطلع على الكثير جداً من الكتب ومارس بعض العلوم ، فهل كان ينفي عنه بعد كل هذا ، المعنى الدقيق لكلمة علم (معناها في ذلك الوقت بالطبع فتح لا طالبه بالوقوف على معنى العلم في القرن المشرقي) ؟ لا نعتقد ذلك ¹ والغريب أن الدكتور طه حسين ² يتحدث بعد ذلك بصفحات غليظة عن الأسس التي وضعها ابن خلدون لدراسة التاريخ ⁽¹⁾ وهو يفعل ذلك بدقة بالغة وعرضه لما يسكن لاقاع أي دارس لأن خلدون بأن هذا المبترى وضع فعلاً أساس علم التاريخ ¹

والآن يلح علينا سؤال هام وهو : هل طبق ابن خلدون هذا المنج العلمي الدقيق الذي تحدث عنه في المقدمة في كتابه للتاريخ في كتاب *ـ العبر ـ* ؟ لقد قرأنا كتاب *ـ العبر ـ* وهو كتاب ضخم في ستة أجزاء ووجدناه عبارة عن سرد لروايات كبار المؤرخين مثل الطبرى والمسعودى وابن حزم والجرجاني وابن سعيد وغيرهم دون تمجيد ودون تطبيق قواعد المنج الذى أفضى في الحديث عنه في المقدمة .

Ibid. p. 39 & 45

(1)

كان ابن خلدون إذن ، كما ذهب د. عبد الواحد وافي ، كواضع لنظرات في التاريخ منقطع النظير في كل زمان ومكان ، وإن تفرق عليه كورخ الكثيرون^(١) . ومن الأخطاء التي وقع فيها ابن خلدون أنه قبل بعض الروايات التاريخية الضمنية التي لا تبعـعـ أمـامـ التـقـدـ الإـجـتمـاعـيـ . فهو مثلاً يـكـذـبـ أنـ الخليـفـ هـارـونـ كانـ يـشـرـبـ المـخـ لـأـنـهـ كـانـ جـمـ الـوـرـعـ ، يـصـلـ مـائـةـ رـكـةـ فـيـ الـيـوـمـ ، وـلـأـنـهـ كـانـ يـقـزـوـ طـامـاـ بـعـدـ طـامـاـ (وأـمـاـ مـاـ تـكـوـهـ يـهـ الـحـكـاـيـةـ مـنـ مـعـافـرـةـ الرـشـيدـ المـخـ وـاقـتـرـانـ سـكـرـهـ بـسـكـرـ الـذـمـانـ فـحـاشـاـتـهـ مـاـ عـلـمـاـ عـلـيـهـ مـنـ سـوـءـ وـاـيـنـ هـذـاـ مـنـ حـالـ الرـشـيدـ وـقـيـامـ بـعـيـبـ لـيـصبـ الـخـلـافـةـ مـنـ الدـيـنـ وـالـمـدـالـةـ .. حـكـيـ الطـبـرـيـ وـغـيـرـهـ أـنـ كـانـ يـهـلـ فـيـ كـلـ يـوـمـ مـائـةـ رـكـةـ تـافـهـةـ وـكـانـ يـقـزـوـ طـامـاـ بـعـدـ عـامـاـ)^(٢) مـكـنـاـ !

وـكـانـ ابنـ خـلـدونـ يـحـاـوـلـ دـامـكـاـ لـإـرـضـاءـ أـصـحـابـ السـلـطـةـ لـيـفـرـزـ يـنـصـبـ أوـأـيـةـ سـفـفةـ ، وـلـقـدـ أـنـرـهـ هـذـاـ المـيلـ فـيـ كـيـابـهـ التـارـيـخـ . فـوـقـ دـاـشـ فـيـ ظـلـ دـوـلـةـ الـمـوـحـدـينـ وـلـذـاـ كـانـ يـتـبـيـزـ لـهـ فـيـ كـيـابـهـ لـتـارـيـخـهـ دـوـنـ اـنـتـسـكـ بـلـتـبـعـ الـلـمـنـ الـذـيـ نـادـيـ بـهـ . فـمـثـلـاـ تـوـقـيـ مـؤـسـسـ دـوـلـةـ الـأـدـارـاسـ بـمـاـ كـشـ دـوـنـ أـنـ يـرـكـ إـيـناـ يـغـفـلـهـ ، إـلـأـنـهـ لـمـ يـهـلـ عـلـىـ وـفـانـهـ عـدـدـ أـشـهـرـ حـتـىـ أـبـرـزـتـ ذـوـجـتـهـ مـوـهـيـ مـنـ الـبـرـ طـفـلـاتـ آـنـهـ اـبـنـ إـدـرـيـسـ الـأـكـبـرـ فـسـارـ سـلـطـانـاـ . يـقـولـ فـيـ ذـلـكـ كـثـيرـاـ يـتـاجـيـ ...ـ الطـاهـونـ فـيـ نـسـبـ إـدـرـيـسـ بـنـ إـدـرـيـسـ اـبـنـ هـيـدـاـهـ بـنـ حـسـنـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ عـلـىـ أـبـيـ طـالـبـ (رـضـوانـ اللـهـ عـلـيـهـ) الـإـمـامـ بـعـدـ أـيـهـ بـالـمـغـرـبـ الـأـنـصـيـ وـبـمـضـونـ تـعـرـيـضـ الـخـدـ بالـظـفـنـ فـيـ الـخـلـفـ عـنـ إـدـرـيـسـ الـأـكـبـرـ أـنـ لـرـاـشـدـ مـوـلـاـمـ تـبـعـمـ اللـهـ .. أـمـاـ يـعـلـمـونـ أـنـ إـدـرـيـسـ الـأـكـبـرـ كـانـ أـصـهـارـهـ فـيـ الـبـرـ وـأـنـهـ مـنـذـ دـخـلـ الـمـغـرـبـ

(١) على عبد الواحد وافي — عبد الرحمن بن خلدون ، سلسلة أعلام العرب

سنة ١٩٦٢ مـنـ ٢٢٧

(٢) المقدمة من ١٥

إلى أن ترقه الله عز وجل عريق في البدو وأن حال البداية في مثل ذلك غير عافية إذ لا مكان لم يتأق فيها الريب ... وقد كان راشد يتول خدمة الحرم أجمع من بعد مولاه يشهد من أول أيامه وشيئهم ومراقبة من كافتهم وقد اتفق برأرة المغرب الأقصى عاماً على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه⁽¹⁾ . واضح هنا أن ابن خلدون لم يطبق على نفسه القاعدة السادسة من منهجه .

هذه أمثلة سنتانما تبين أن ابن خلدون فعلاً لم يتمسك بقواعد منهجه التاريخي في كتابه لكتير من الروايات التاريخية . ويحاول بوتول البرير ذلك قائلاً إن من المحتمل أن يكون قد كتب معظم «البير» وهو في خضم الحياة السياسية وفي دوامات الإنقلابات والمؤامرات ولم يكتبه في عزلة وبعد تأمل طويل كافل في المقدمة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أهم جزء من هذا الكتاب وهو الخاص بتاريخ البرير كتبه ابن خلدون بناء على أمر وطلب سلطان حفصى ، ولذا كان عليه أن يرضي هذا السلطان ويقدم له تاريخاً يتفق مع هواه وميوله . ربما⁽²⁾ والأآن نحيط على هذا السؤال المام : هل ابن خلدون يفاسفة للتاريخ أم لا؟

(1) المقدمة ص ٢١

(2)

G. Bouthoul . Ibn Khaldon . sa philosophie sociale—
Paris 1930, p. 23

٢ - ابن خلدون وفلسفة التاريخ

نعتقد أن المطلق يعم علينا تعريف فلسفة التاريخ حتى يعتنا بذلك الحكم على ابن خلدون بأنه فيلسوف التاريخ.

١ - فلسفة التاريخ :

إن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها ، عبارة عن النظر إلى الواقع التاريخية بنظرة فلسفية ، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تحكم في سير الواقع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجها الأمم والدول على مر القرون والأجيال . وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق خطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وأن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا الخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره ، أو الاتجاه الذي يتوجه إليه ، أو النهاية التي عليه في النهاية نفيتها . وفي هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ هي رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه . يقول لوران في كتابه عن فلسفة التاريخ ، إن التاريخ لا يمكن أن يكون بموجة أحداث تتوالى بدون هدف أو معنى . فهو لا بد وأن يخضع لإرادة عليا تماما كأن الأحداث الطبيعية تخضع للقوانين التي تحكمها . وأختار الله كحكم في سير التاريخ^(١) .

أما ولش «الأستاذ المعاصر بجامعة أكسفورد» ، فيذهب في كتابه مدحه إلى فلسفة التاريخ «إلى أنه من واجبنا الإشارة ، قبل تعريف فلسفة التاريخ - إلى نقطة

P. Laurent : La Philosophie de l'histoire, Paris
1870 — p. 18.

(1)

هامة ، إلا وهي أن كلة قاربنا نفسمها تحتمل معنيين . فال التاريخ قد يعنى الأحداث التي تكون الماضي ، كما قد يعنى روایتنا عن هذه الأحداث وهكذا يكون هناك احتفال وجود مجالين لفلسفة التاريخ ، فيمكن لهذه الدراسة أن تبحث في شكلها التقليدي في سير التاريخ وتطوره ويسكتها كذلك أن تعنى بالفکر الفلسفي في حد ذاته . فلسفة التاريخ في هذه الحالة تصل بهم موقعي من المشكلات الفلسفية ، المجموعة الأولى تمثل الجانب التأملي والمجموعة الثانية تمثل الجانب التحليلي⁽¹⁾ .

ويختلف المفكرون في تحديد العامل الأساسي الذي يتحكم في سير التاريخ . فهناك من يؤمن أن الله هو العامل الوحيد الذي يتحكم في سير التاريخ ، ومن ذلك من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم الذين يصيرون ويحركون التاريخ وهذا أخيراً من يعتقد أن العامل الأساسي في تحريرك التاريخ هو العامل الاقتصادي وفي بعض الأحيان العامل الوحيد .

وهناك من يضع المشكلة كلها وضعا مختلما إلا أنه بسيط ، وهذا ماقيله د . يحيى هديدي في كتابه « الفلسفه في الميثاق » ، إذ تخلص المشكلة على النحو التالي : هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الإنسان وتصوره وأفعاله ؟ أي هل هناك حقيقة كاملة التاريخ تفرض نفسها من الخارج على الإنسان ولا يستطيع هو تغييرها أم أن الإنسان هو الذي يضع التاريخ ويتحكم في سيره ؟ ويجيب الدكتور هويدى بأن الماديين قالوا بالرأى الأول ، وأرجعوا كل التغيرات التاريخية إلى الأوضاع الاقتصادية ، وإلى شكل ووسائل الإنتاج في المجتمع ، وقالوا بالتالي بستوية تاريخية . أما الرأى الثاني فقد قال به الفلسفة المتألقة الذين رفعتوا

W.H. Walsh : An introduction to philosophy of history , London 1953 , PP. 14—35. (1)

حتمية التاريخ وقالوا إن الإنسان هو الذي يحرك التاريخ⁽¹¹⁾.

وهناك من يشكّر أساساً فلسفة التاريخ ولا يترفّ بها، ويقول لنا هنري جوريه الاستاذ بالسرّيون في كتابه عن «التاريخ وفلسفته»، إن رفض فلسفة التاريخ نوع من فلسفة التاريخ في سبقة الامر! كيف؟ لأنّ مجرد تفكير المؤرخ في عمله، أعني في التاريخ، ورفضه لكون هذا التاريخ قلسة يهدى حد ذاته فلسفة^(٧).

والآن بعد أن عرفنا أفلسفه التاريخ علينا أن نجيب عن هذا السؤال الأساسي: هل كان لدى ابن خلدون فلسفة للتاريخ؟

ب - ابن خلدون منشئ فلسفة للتاريخ:

يعتقد العديد من كبار مفكري العالم أن ابن خلدون هو منشىء هذا الفرع من فروع الفلسفة . ومن هؤلاء تويني المؤرخ البريطاني المعاصر الشهير ، وهو أيضاً صاحب نظرية في فلسفة التاريخ . وقد أشار إلى ذلك في كتابه « دراسة في التاريخ » ، وكذلك ثالث أستاذ الفلسفة في جامعة إدنبرة وأدق من أرسطو لفلسفة التاريخ في كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ » وجاستون بوتوول المستشرق الفرنسي في كتابه « ابن خلدون - فلسفة الاجتماعية » ، والمستشرق الفرنسي كارادي في كتابه « مفكرو الإسلام » ، وايف لا كوكست في كتابه « ابن خلدون ، الشأة علم التاريخ و Manor العالم الثالث » . ومن مفكري العرب الذين يعتقدون أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ الأستاذ الجليل ساطع الحصري في كتابه « دراسات

(١) يحيى هريدي : الفلسفة في الميثاق - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٥٠ - ٥١

H. Gouhier : *L'histoire et sa philosophie*. Librairie Philosophique — Paris 1952 — P. 5.

عن مقدمة ابن خلدون ، والأستاذ محمد عبد الله حنان في كتابه «ابن خلدون — حياته وتراثه العسكري» ، ولعل أحدث ما كتب عن ابن خلدون في هذا الشأن ، هو رسالة الدكتوراه التي تقدم بها د. عبد الرزاق المكي بجامعة الإسكندرية والتي نشرها في كتاب بعد ذلك ، وهنالكما الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ، ولستكفى بهذا القدر لأننا لستنا بقصد الحصر وإنما قصدنا تقديم بعض الأمثلة . ولو وجدنا مرة أخرى لكتاب د. طه حسين لوجودنا يثبت دون أن يدرك ، أن ابن خلدون أقى بفلسفة للتاريخ .

يمتدد د. طه حسين أن ابن خلدون لم يأت بعلم الاجتماع كايدعى الكثيرون وعلى رأسهم فريرو Ferro وجيجلوفيتز Gomilowicz إنما أن بفلسفة للتاريخ ولم يرق لدرجة العلم . ويقول في تدليله على ذلك «ان ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ»؛ و«كان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني عموماً»؛ و«أن المقدمة شديدة الشبه بكتاب موتسيكوب «روح القرآن»، ولا يمكننا الرعم بأن «روح القرآن» كتاب في علم الاجتماع بل هو مثل المقدمة مؤلف فلسفي»؛ و«أن ابن خلدون كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القرآن العظيم الذي تتحكم في سير هذه الأحداث عبر الزمن . وهو في هذا يقترب من فيسكو»؛ و«وكان يدعى أن هذا العلم الجديد الذي أتي به يسمى له بالبنبو بالمستقبل»⁽¹⁾ . ألم يعطنا الدكتور طه حسين دون أن يدرك الأدلة على أن ابن خلدون أقى بفلسفة للتاريخ بينما كان هدفه هو دحض الآراء التي تقول بابن خلدون متناً لعلم الاجتماع .

لم يستخدم ابن خلدون تعبير «فلسفة التاريخ» طبعاً كاسم لدراسة إما أطلق عليها اسم «المران البشري». ويقول لنا في المقدمة أن «المران البشري» مامور إلا الاجتماع البشري، فما هو «المران» بالضبط عند ابن خلدون؟ يجمع كثيرون من الباحثين على أنه الحضارة ومن مؤلاه، يكتوّسون في كتابه «تاريخ الأدب العربي»، وتوفّي في كتابه «دراسة في التاريخ»، وأ. روزنثال في كتابه «ابن خلدون»: مفكّر من شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر، ويوافقهم على رأيه الكثيرون من المفكّرين العرب الذين تناولوا ابن خلدون بالدراسة مثل الأستاذ ساطع المصري والدكتور عبد الرحمن بدوى وغيرهما.

وجاء في موسوعة لاروس⁽¹⁾ أن الحضارة هي مجموعة الشخصيات الخاصة بالحياة العسكرية، والفنية، والخلقية، والمادية، والسياسية لبلد ما أو مجتمع ما. وكيف في الموسوعة أن الحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ ويقول لنا السكّاب لوسيان دوبليسي في كتابه «روح الحضارات» - قوانين اشتمنا وحياتها ونهايتها⁽²⁾ أن الحضارة كموضوع شغلت اذهان المفكّرين قبل أن تظفر إلى الوجود الكلمة التي تدلّ على هذا الموضوع، إذ كان يحملها كل من فيكو ومونسكيو رغم تناولهما للموضوع يعني أن مؤلاه المفكّرين أخذوا يتأملون تطور التاريخ ككلّ ويدرسون حياة المجتمعات والإمبراطوريات عما ولبن استخلاص قوانين تطورها وتطورها وجاه كتاباته العلم الجديد «لفيسكي»، و«روح القوانين» لمونسكيو عما ولبن في ذلك المجال. واضح مما ورد عن كلمة الحضارة في موسوعة لاروس أن دراستها هي دراسة فلسفة

Grand Larousse Encyclopédique—1960, Volume III (1)
P. 164-165.

L. Duplessy : L'esprit des civilisations—Les lois de (2)
leur naissance, de leur Vie et de leur mort, mort, Paris
1955, pp. 10-11.

التاريخ ، وكذلك يتضمن نفس الشيء لدى دوبليني الذي يقسم كل من فلسفة
ومونتسكيو ، وهما من أوائل من إهتم بفلسفة التاريخ في المدرسة الحديثة ، على أنها
تناولًا بالدراسة موضوع الحضارة .

إذن العمران يعني الحضارة ما هو إلا المعلم الذي يدرس فلسفة التاريخ ، ويوضع
محسن مهدي ذلك في كتابه « فلسفة التاريخ عند ابن خلدون »⁽¹⁾ قائلاً إن هدف
ذلك المعلم الجديد هو البحث عن الوجه « الباطني » لواقع الخارجية التاريخ . إن
التاريخ وعلم الحضارة يدرسان وجهين لنفس الحقيقة قييناً يتحقق التاريخ في الأحداث
من الظاهر ، يوضح لنا علم الحضارة طبيعة وأسباب هذه الأحداث . وتعيشا مع
منطق الأشياء لا بد لدراسة الحضارة أن تسبق دراسة التاريخ .

من أين أتى ابن خلدون بفلسفته في التاريخ؟ هل إختصاره فعلاً كما يقول في المقدمة
وكما سبق أن بيننا ؟ أم أنه أخذ من السابقين عليه ؟ ولو كان هذا صحيحاً فمن
أين أخذ ؟

إن هذه الأسئلة تثار كلها استطاع من الفكر أن يفتح مجالاً جديداً في الفكر
الإنساني يلدي ، إلى فهم نوع من الطواهر لم يدرس من قبل . ويذكرنا أن توكل
أن ابن خلدون لم يأخذ من المفكرين العرب السابقين عليه إذ ذات المقارنات على
ذلك ، ولو أردنا الحديث بشيء من التفصيل لقيناً إن التفكير في طبيعة وهدف
ومنهج التاريخ في الفكر الإسلامي يرجع إلى بداية الإسلام . لقد بحث المسلمون
عن هذه الأمور جميعاً ، في بداية الإسلام ، في القرآن وفي أحاديث الرسول ، وهذا
شيء منطق . وجاءت أفكارهم مختصرة وعامة . وكرروا جل اهتمامهم على العلاقة

M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history — (1)
A study in the philosophic foundation of the Science
of culture , G. Allen and Unwin Ltd. London 1957-- p. 171.

الى تربط الله بالتاريخ الإنسان ، فأسكروا أن حياة الإنسان على الأرض محدودة وهم مجرد مرحلة انتقالية ليس إلا، وأن بعدها حياة الآخرة الأبدية . كما استخدمو التاريخ استخدامات دينية ومنورية وهلية ، يعنى أنهم جعلوه يخدم الناس الأمثلة والمواعظ والتصانع والتعليم . فعلى المسلمين – أن يتأمّلوا في ثقلات الحياة الدينية ، وفي إزدهار وإنهاصار المالك ، وفي حكم الله على الأمم القديمة ، ويتجوّل هذا الحكم في توفيقهم أو في المصائب التي تحل بهم نتيجة غضب الله عليهم .

ومن حيث المنبع التاريخي كان المسلمين يطالبون بالصدق والدقة في نقل المعلومات التاريخية التي أخذت بغير الإمكان عن المصادر الأولى أو عن شاهدى الميان . فسكان كل عصر كانوا متأكدين من صحة سلسلة الأسناد . كان منهم هؤلاء التورجح والتعديل ، وهي طريقة ابتداعها ، كما يقول لنا د . عبد الرافع المكي^(١) ، رواة الأحاديث النبوية وملذاتها البحث الذي يجب القيام به للتأكد من أمانة وصدق الرواوى . ولقد تبعر العلما المسلمون في ذلك حتى أن المعلومات التي حصلوا عليها من جراء تلك الابحاث أصبحت تكون مأيشة للمجهات التي يمكن الرجوع اليها لاستخراج بعض القواعد التي تساعده في تقرير قيمة كل حديث . ومن هذه القواعد تكون علم « مصطلح الحديث » . وقد أخذ ابن خلدون بهذا المنبع كذاً كرنا قبل ذلك إلا أن هذا المنبع لم يكن المنبع الأساسي عنده ، بل كان أمم منبع بالنسبة له هو دراسة الروايات التاريخية بواسطة القراءين التي تحكم في الطبيعة وتلك التي تحكم في المجتمع . فإذا كان هناك اتفاق بين الروايات التاريخية وبين تلك القراءين اعتبرها صحيحة ، أما إذا كان هناك تناقض رفضها حتى قبل استعراض سلسلة الرواية الذين تقولها . وقد قدم لنا ابن خلدون عدة أمثلة في المقدمة على رفضه

(١) عبد الرافع مكي : *المسكر الفلسفي عند ابن خلدون* — الإسكندرية ١٩٧٠.

لبعض الروايات نتيجة لتناقضها مع قرائين الطبيعة مثل قصة بناء الاسكندرية ، أو لتناقضها مع القراءين الاجتماعية مثل قصة موسى وجيروش بنى إسرائيل التي كانت منه ، إذن لم يكن ابن خلدون ليتأثر بهؤلاء الملايين وهو يضع على المجديد . أما بالنسبة للفلسفه المسلمين مثل ابن سينا والفارابي وأبن رشد فسكت دراساتهم تجاه أساساً إلى علوم الطبيعة وما يهدى الطبيعة وإلى حلوم الدين ، ولم تدرس هذين مسألة المجتمعات وتطورها والقراءين التي تحكمها كما حدث عند ابن خلدون .

ابن خلدون إذ لم يأخذ من المفكرين المسلمين الشافعيين عليه كما أنه لم يأخذ من معاصريه ، إذ كانت الحضارة العربية في مرحلة انحدار وكان الفسكون كله في هذه الفترة مصبوغاً بصبغة دليلية قوية تحول ذوقه وحذف الانزام بالمنهج العلمي الذي انتزمه ابن خلدون . يبقى بعد ذلك استعمال أن يكون قد أخذ صاحب المقدمة من التراث اليوناني وفي هذا المجال لا يوحده إلا ثلاثة أسماء يمكن أن يسكن أن يكون قد أخذ عن أصحابها ، لأنهم طرقوا بطرق مختلفة نفس الميدان . أول هذه الأسماء أفلاطون في كتاب « المقومية » ، وثانية أرسطو في كتاب « السياسة » . والمعروف أن الكتيبتين لم يقف عليهما الغرب في ذلك العصر وبالتالي يستحيل أن يكتبون ابن خلدون قد أطاع عليهما . أما صاحب الاسم الثالث فهو المؤرخ اليوناني المفسر تيوسيديد صاحب كتاب « تاريخ حرب البليوبولين » ، وهو من القرن الخامس قبل الميلاد . لقد عرف عن هذا المؤرخ أنه أول من اخترع في التاريخ ، وإن لم يرق به إلى مستوى العلم كما رأينا عند ابن خلدون ، إلا أن ابن خلدون لم ي erre في على الاطلاق . ولم يسكن من عادة ابن خلدون أن ينسكر إطلاعه على كتاب ما أو إتصاله بشكر ما بل كان يمشق ذكر أسانذه والكتب التي قرأها حتى أن البعض اتهمه بالمالتفق بذلك أنه يذكر كتاباً لم يقرأها في الواقع ولذلك فإنما اعتقد أنه لو كان عرف شيئاً عن مؤلاء لذكره . إذن ابن خلدون

مبتكر علم التاريخ كا يفخر هو بذلك ، وكما نعرف نحن له به ، وليس هنا بالأمر المجيب بالنسبة لـ إنسان شديد الذكاء ، قوى اللاحظة ، حقيق التذكر ، قوى المنطق ، موسوعي الثقافة ، عاش حياة حافلة ورأى بلاها عديدة ، واكتسب خبرات هائلة واحتل بمحضها متباعدة ، فرأى التاريخ يتحرك أمامه . تأمل كل هذا بما رزقه الله من مواهب ، وامتدى إلى ما اهتمى إليه .

ولشد ما يدهشنا موقف بعض المفكرين الكبار الذين يحاولون إنكار أن ابن خلدون أفي بمحدث ، ويصررون على أن أم ما يجب أن يبحث فيه وتحسن به عدد دراسة فكره هو من أخذ وعن تأثر . ومن هؤلاء د. لويس عرض في رده على مقال كان قد كتبه رشدي صالح ينوه فيه بعلامة ابن خلدون . وجاء رد د. لويس عرض عليه في مقالين متاليين على صفحات الجمورية^(١) . ويرجح د. لويس عرض أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية قراءة ، واللاتينية كلاما ، وحيث أنه في ذلك أنه تولى السفارة بين سلطان بيالآخر وبطرس الطاغية ملك قشتالة ، وعندئذ يكون احتفال اطلاعه على التراث اليوناني واللاتيني ممكنا . يقول إنه ربما اطلع على بلاط قرطبة ، وربما يكون قد جوزيفوس في ابن العميد .

ولو افترضنا صحة رأي د. لويس عرض فنسلم بأن ابن خلدون قد فرأ جل التراث اليوناني واللاتيني لما غير ذلك من موقفنا ، إذ لم يتحدث أحد من مفكري اليونان أو اللاتين عما تحدث فيه ابن خلدون وبطل الموضوع الذي ناسمه في المقدمة ولو حدث هذا الكتيب عن هؤلاء مئات الكتب التي تبين ذلك وتخدم ، فلم يحدث أن قال أحد إن هناك عواولات مشابهة لخواصة ابن خلدون في التراث اليوناني أو اللاتيني ، ومن حيث المتبع والموضع والمدف .

(١) د. لويس عرض : عبد الرحمن بن خلدون — الجمورية : ١٥ و ٢٢

وغمض الآن ، وبعد أن بینا ماهية فلسفة التاريخ وأن هما هو نفس مجال العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ، وبعد أن أوضنا أنه كان أول من طرق هذا الميدان ، لنظرية ابن خلدون في إيجاز شديد لأننا سنتناها بالتفصيل بعد ذلك .

كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كأتنا تارينا حيا يتطور وفق قوانين خاصة به ، وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتعميمها وذلك عن طريق دراسة «مجرى الظاهر الاجتماعي». واعتبر ابن خلدون «المصيبة» هي أساس قيام الدولة ، وأن العوامل الاقتصادية من أهم أسباب تطور المجتمعات ويكون بذلك مبشرًا للعافية التاريخية كأسبابين فيما بعد . ويقول لنا الدكتور محمد عزيز الجبائي ، عبد كلية الآداب والدراسات الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالمغرب سابقًا ، في تقدیمه لمجموعة التصورات التي اختارها من المقدمة وأصدرها في كتاب بعنوان «ابن خلدون» ، أن ابن خلدون مثله مثل موسويه وفوكو وهيردر ، أراد أن يضع فلسفة تاريخ وليس أبداً فلسفية على طريقة أرسطو والكتندي وابن رشد وفلسفة التاريخ عنده في نظر الدكتور الجبائي ليست تاماً صحتها ، بل مساعدة واقعية في فهم الإنسان في الماضي والحاضر ، الإنسان وهو يعمل وبحثاً من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهاته⁽¹⁾.

ولذا كان ابن خلدون قد أقى بفلسفة في التاريخ وهي فرع من فروع الفلسفة فلياداً ما جهها في المقدمة في فصل بعنوان : «في إجال الفلسفة وفساد منتظرها» . بينما يقول عن التاريخ في المقدمة إنه «أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يهد في علومها وخلقه» . هو في الحقيقة يهاجم الفلسفة كيتافيرينا ، كدراسة المنطق الصوري ، إذا كانت تأملها صحيحاً ، تماماً لا يرتبط بالواقع ، لأنه شديد الإيان بالدراسة التي تعتمد على الملاحظة المادية والتحليل المقارن للمعطيات الموضوعية .

(1) M. A. Lahbabi : Ibn Khaldoun — Présentation, choix de textes, Bibliographie Editions Seghers 1968, pp. 44—45.

إلى أي مدرسة من مدارس فلسفة التاريخ ينتمي ابن خلدون؟

إنه ينتمي في الحقيقة إلى عدة مدارس . فيمكن أن نقول إنه ينتمي إلى المدرسة التاريخية الاجتماعية التي يقول أصحابها بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها واستنباط نظراتها من حقائق التاريخ ، وكان على رأسها في العصر الحديث جان بودان وفيكر . كما يمكننا القول إنه ينتمي إلى المدرسة الاقتصادية وهي التي تفسر التاريخ تفسيراً مادياً وتشرح الظواهر الاجتماعية شرعاً اقتصادياً ، وترجع أي تغير في المجتمع وظواهره إلى العوامل الاقتصادية . وكان على رأسها كما هو معروف كارل ماركس . وبعد ابن خلدون رائداً لهذه المدرسة وإن امتاز عن أمثال ماركس بأنه لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية وإلى التغير التاريخي من الزاوية الاقتصاديةحسب بل قال بعوامل أخرى غير العوامل الاقتصادية ، وإن أعطي أكبر قدر من الأهمية لهذه العوامل . ويعتبرنا القول كذلك إنه ينتمي إلى المدرسة الجغرافية التي تنظر للإنسان على أنه ابن البيئة الأرضية وتتابع الظروف الطبيعية والبيئة الطبيعية عند هذه المدرسة هي التي تشكل المجتمعات والمدادات ، غير أن هذا الجزم لم يعد يأخذ به أحد بعد أن وضعت أن الإنسان يؤثر في البيئة كما تؤثر هي فيه ، أي أن هناك تفاعلاً بين الطرفين . وابن خلدون ينتمي إلى هذه المدرسة من حيث أنه قال بتأثير الطبيعة على حياة المجتمعات وإن لم يقل بأنها العامل الوحيد المؤثر .

ولكن ما يؤخذ على ابن خلدون أنه استخلص نظرته من تجربته الخاصة في الدولة الإسلامية . ونقول دفاعاً عن ابن خلدون أن الدولة الإسلامية كانت تشمل حينذاك الشرق العربي والمغرب العربي بما فيه الأندلس ، وكان ابن خلدون يعرف معرفة وثيقة كل مجتمعات هذه الإمبراطورية الإسلامية لكتفه أسفاره بل إن ابن خلدون احتل بأحد مجتمعات أوروبا وهو مجتمع قشتالة التي كانت بين أيدي العرب واستطاع الأسبان استردادها ، احتل بها هذا المجتمع عندما قام بالسفرة بين

دولة بن الأحر وبنوا الطاغية ملوكها . درس ابن خلدون إذن قطاعاً كبيراً من المجتمع الإنساني قبل أن يضع نظرته . ومن جهة أخرى يقول لنا المستشرق روزنتال⁽¹⁾ في كتابه عن ابن خلدون إن الاختلافات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية في العصور الوسطى كانت ذات طبيعة بيولوجية ، أكثر مما هي من ذلك النوع الذي يغير بطريقة حيوية في النظرة العامة للحياة . ولذا فإن إهمال ابن خلدون لتاريخ أوروبا المسيحية ليس لقصاصاً جاداً . وحتى لو سلمنا بأن المادنة التي كانت بين يديه محدودة ، فلقد استطاع هذا المفكرة الملم بالفلسفة اليونانية ، وبالعلوم الإسلامية التقليدية ، وبين الحكيم أن يصل إلى تائمه بالقوتين الثابتة التي تحكم في سير الأحداث التاريخية .

وفي ختام كلامنا في هذه النقطة نذكر عبارة المستشرق فرانز روزنتال التي ذكرها في حديثه عن ابن خلدون والتي تعبّر أبلغ تعبير عن أصله ما جاء به ابن خلدون ، وعن جذبه يقول : « وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمرقة المثال الذي اجتنأ ابن خلدون في تفكيره ، ومن المحتمل أنه كانت في بيته ، شباباً آفروقياً وفي آسياً ، أفكار تناقض أماته بشكل أول .. غير أنه لا يجدال في إبداعه الأساسي »⁽²⁾ .

كان روبرت فلت ، الذي سبق لنا ذكر رأيه في ابن خلدون ، من المستشرقين الذين لا يمدون الإسلام وللإسلاميين وبشهون صور المفكر الإسلامي ، وكان متعمقاً ويحكي كل هذا أستاذ ابن خلدون وجعله مؤسس فلسفة التاريخ : يقول « كل من يقرأ مقدمته بأخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يترى بأن حق ابن خلدون في هنا

(1) E. Rosenthal : Ibu Khaldūn : A north-African Muslim thinker of the fourteenth century, University of Manchester 1940 — pp. 3—4.

الشرف شرف النسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت
من حق كل كاتب آخر ، سبق فيكتور^(١) .

ولم يكن ابن خلدون مرسسا لفلسفة التاريخ فحسب بل كان يسبق عصره
بطريقة مذهلة . تقول لنا الإنجليزية جريس كارلس في كتابها عن «فلسفة التاريخ»
في حديثها عن ابن خلدون ، وقد عدته أول من تحدث في فلسفة التاريخ إنما كان
«عصرياً في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة»^(٢) .

ج - ابن خلدون وعلم الاجتماع :

ماذا اناول معظم الباحثين ابن خلدون على أنه عالم في الاجتماع ولم يتعرضوا
لمسألة كونه فيلسوفاً للتاريخ ؟ بل لماذا عارض البعض هذه التskرة ؟ نعتقد أن
السبب اختلاط مباحثت هذين المجالين في الأذاعان ، أو ربما يكون السبب كما قال
إيف لا كوكوست في كتابه^(٣) أنه عندما اكتشفت المقدمة في القرن التاسع عشر
وزجحت كانت أوروبا مهتمة بعلم الاجتماع ، ولذا لفت نظر العلامة أوجيه الشنابي
الموجودة بين ابن خلدون وبين المسائل التي يبحث عنها قشبيوه بالمرخون وبعلمه
الاجتماع الحديث .

لقد سبق لنا توضيح مجال فلسفة التاريخ وبقى علينا تحديد مجال علم الاجتماع
حتى يمكننا تحديد موقف المقدمة من كل منها .

R. Flint : History of the philosophy of history. (1)
London 1894, p. 149.

G. Cairns : Philosophies of history, Peter Owen (2)
1963 — p. 336.

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — F. Maspero — Paris (3)
1966 — p. 171.

أبتدعت كلية علم الاجتماع *Sociologie* في القرن التاسع عشر وعلى وجه التحديد في عام ١٨٣٩ ، عندما استخدما أوجست كونت في الجزء الرابع من كتابه « حاضرات في الفلسفة الوضعية » . إلا أن دراسة المجتمع بدأت قبل كونت بكثير ، ولكل منها متأثراً بالفلسفة ويعلم الأخلاق ، وكانت التحليلات المثلية في مثل هذه الدراسة تقتلط بالأحكام الميازيرية ، أي أنها كانت تبحث فيها يجب أن يكون عليه المجتمع ولا يبحث في المجتمع كما هو في الواقع . ويمتدّ كثير من الباحثين أن مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » في القرن الثامن عشر هو أول من درس المجتمع كـ هو كان في الواقع ، وأول من أعطى تعريفاً دقيقاً لقوانين العلية التي يجب الكشف عنها في علم الاجتماع قائلاً « إنها العلاقات الضرورية التي تنتجه عن طبيعة الأشياء » . وعندما جاء كونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر وضحت في كتاباته الدراسة المثلية الوضعية الحقيقة للمجتمع ^(١) وطبعاً أمثال هؤلاء الباحثين يتجلّلون ابن خلدون ، أو يجهلوه فعلاً ، بوصفه متأثراً على مونتسكيو وكونت.

ويجد معظم الباحثين صعوبة بالغة في تعريف علم الاجتماع ، فهو جورفيتش وهو أستاذ علم الاجتماع في السوربون يقول لنا في كتاب حديث أشرف عليه ، وأشتراك مع عدة أساند متخصصين في كتابة أبوابه إن هذه المسئولة البالغة ترجم لسيين أولاً : صورة البحث في مجال هذا العلم وهو الواقع الاجتماعي . ثانياً : النتاج الذي يطبق وهو الذي عليه أن ينظر الواقع الاجتماعي ككل ، ويقول إننا لا نعد لاعنة ماركس أو عند أحد من مؤسسي علم الاجتماع مثل سان سيمون وكانت وسيترس تعريفاً يطابق فكرهم الفعلى ، ويرجم هو ذلك إلى أن العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ التي يبدأون طريقهم منهم كانت تسيد كل تفكيرهم ولم يصدّعوا وضح جنود هذا العلم الجديد وتعريف خصائص

M. Duverger : *Sociologie politique*, Paris 1967, (1)
PP. 1-3.

منجه⁽¹⁾ : وأعتقد أن هذا الرأى يلخص كل المشكلة وهي صعوبة تحديد مجال علم الاجتماع لاختلاطه عند إنشائه بفلسفة التاريخ إن العتين يتناولان نفس الموضوع إلا أن علم الاجتماع يحاول إتباع مناهج البحث العلمي في المعرفة الحديثة بينما فلسفة التاريخ هي أساساً فروع من فروع الفلسفة .

إن علم الاجتماع يدرس ظواهر الإجتماعية بهدف واحد فقط ، وهو معرفة حقيقةها من أجل تحديد القوانين التي تحكم فيها . وعموماً يفرق بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بدعوى أن فلسفة التاريخ تهدف إلى الوصول للقانون « العالق » الذي يتحكم في تطور المجتمعات الإنسانية ، كما تهدف إلى تحديد المدى أو النهاية التي ترسى إليها هذه المجتمعات . وهذا مما يتنافى مع النهج التجاري في العلم الحديث . وما يصل فلسفة التاريخ أحياناً خارج دائرة العلم أن هذا القانون المطلق الذي تتحدث عنه ، ظالماً ما يكون من تصور المفكر الذي وضعه ، فهو لا يستتبده من الواقع بل « يتصوره » عقلياً ثم يحاول أن يفسر به الواقع بل ويحمله يتقبلاً بالمستقبل .

يقول لنا جورج جورفيتش إن علم الاجتماع عند شأته إنهم بالبحث عن الأهماء العام الذي يتوجه إليه المجتمع في تطوره ، وعن هدف أو غاية هذا التطور ، وما هذا البحث إلا بعض مخلفات المسائل التي تبحث فيها فلسفة التاريخ . لعدة كان علم الاجتماع في نشأته مجرد معاونة بالأسة لإيجاد طرق جديدة حل المشكلة التي حارلت فلسفة التاريخ حلمها عبر القرون . فقد حاول الإجابة عن هذه المشكلة أفالاطون ، ثم الدينس أو غسقرين ، ثم مكيالانلى ثم فيكتور ، وعندما جاء أوجست كونت الذي قال إن علم الاجتماع علم وضي ومنهجه هو النهج التجاري ، ظن أن حصر فلسفة التاريخ قد انتهى . إلا أن هذا انفكراً الذي يعتقد الكثيرون أنه مؤسس علم الاجتماع لم يستطع مقاومة إعتبار علم الاجتماع « علم المعلوم » أو

G. Gurvitch (Publié sous sa direction) : *Traité de sociologie*, Paris 1962—pp. 3 a 8. (1)

«الم الأول ، أو « الفلسفة الأولى » .⁽¹⁾

لقد اختلط علم الاجتماع بفلسفه التاريخ حتى عند ماركس نفسه . فقد حل ماركس تاريخ البشرية الذى ينتهى بالرأسمالية تحليلياً اقتصادياً . وكان تحليله ككل إقتصاد وكمال اجتماع رائماً ، ومما زال يهدى كلامه حتى الآن في هذين المجالين سليماً، ولكن هذا لا يمنع أنه ثاباً بمستقبل البشرية بل ووضع خطوطها المستقبل ودعى العمال في جميع أنحاء العالم إلى تحقيقه . . . « يعمال العالم ، اتحدوا ! » هكذا اختتم بيان الشيوعي . كانت له إذن رؤية فلسفية معينة لتطور تاريخ البشرية ، لقد درس ماركس التاريخ والواقع الحاضر متضلاً في النظام الرأسمالي كما كان موجوداً في أوروبا ليرسم الطريق إلى المستقبل . أما ابن خلدون فالرغم من أوجه الشبه المديدة بينه وبين ماركس وهذا ما سببته الفصول الآتية ، فقد بدأ بدراسة الواقع الاجتماعي ليفهم التاريخ وليتنا بالمستقبل . وابن خلدون مثل ماركس عالم في الاجتماع ، وعالم في الاقتصاد ، وفيلسوف في التاريخ . أى أن المقدمة تشمل كل تشتمل مؤلفات ماركس على حد قول رينون أرون بحوثاً في النظرية الاجتماعية ، وبحوثاً في النظرية الاقتصادية ، وبحوثاً تاريخية . ويضيف أن النظرية الواضحة التي نجدها في كتاباته العلمية تبدو أحياناً وقد تغدو للنظرية الضمنية المستخدمة في كتاباته التاريخية⁽²⁾ . وقد سبق أن بينت أن هذا اللوم ذاته هو الذي وجهه د . طه حسين في كتاباته إلى ابن خلدون ، وهو ما أثار ماركس صاحب أقوى نظرية إجتماعية يعجز أحياناً عن تطبيقها في كتاباته التاريخية دون أن يتقصص هذا العجز في التطبيق من عظمة النظرية في حد ذاتها .

G. Gurvitch : La vocation actuelle de la Sociologie, (1)
P. U. F., Paris 1950—pp. 19—10.

R. Aron : Les étapes de la Pensée sociologique (2)
Editions Gallimard, 1967, p. 145.

وفي كتابه الجيد عن علم الاجتماع لدى ماركس ، يحاول هنري لو فيفر أن يعطيها رؤية جديدة ماركس (وما أكثر ما كتب عن ماركس من زواياه المختلفة) وأن يثبت أن ماركس لم يكن عالماً اقتصادياً ، ولا فلسفياً في التاريخ ، ولا عالماً اجتماعياً إنما تختفي أعماله على بحث في علم الاجتماع وإيمان في علم الاقتصاد وبحث في فلسفة التاريخ^(١) . وهذا بالضبط هو الرأى في المقدمة : في مزيج من هذه الفتوح الثلاثة .

ويرى د. عبد العزير عزت أن ابن خلدون ذهب إلى التاريخ ليرسم الحياة الإنسانية ولم يتوجه الواقع ليقرر طبائع المجتمعات البشرية^(٢) . ونحن نختلف د. عبد العزير عزت في هذا الرأى ، رغم أن كتابه باللغة الفرنسية عن « ابن خلدون وعلمه » من أحسن ما كتب عن ابن خلدون . أليست دراسة ابن خلدون للمجتمعات البدوية والحضر دراسة واقعية تماماً ؟ لم تكن هذه المجتمعات موجودة في زمانه وخبرها جداً فتطلبها وقيم لذاتها في مقدمته تناقض دراسته ؟ ربما يؤخذ عليه أنه اكتفى بقطاع الواقع الذي درسه ليهم نتائجه ولكننا لا يمكن أن ندعى أنه بعد عن الواقع وذهب للتاريخ ، إنما ما فعله ابن خلدون أنه درس الواقع ليفهم التاريخ .

وهناك من يسوق الآراء التالية ليشكر على ابن خلدون شرف وضع علم الاجتماع : إن علم الاجتماع لا يؤمن بتطور واحد هو تطور الإنسانية الذي يقول به فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . وقد حل هنا بأن هذا الجزء من فكر ابن خلدون يمكن اعتباره ، أو هو كذلك قولاً ، من فلسفة التاريخية . فهناك جانباً من فكر

H. Lefebvre : Sociologie de Marx—Collection Sup . . . (1)
— P.U F 2ème édition

(٢) عبد العزير عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القاهرة ١٩٥١ ص ٤٦

ابن خلدون المتعدد الجوانب اختلطوا أحدهما بالآخر : عمله الاجتماعي وفلسفته في التاريخ .

ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع، فهو يعالج في المقدمة « واقعات العمران البشري »، أو « أحوال الاجتماع الانساني »، وهي ما يطلق عليها اليوم « الظواهر الاجتماعية »، وهذا هو موضوع علم الاجتماع. ولا يعرف ابن خلدون هـ سنته الفاشرات ولا يبين خصائصها كما فعل علماء الاجتماع المحدثين أمثال دور كايم، إنما أكتفى بالتبسيط لها في المقدمة لتفصيل ماهيتها. يقول: « أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التو Krish وتأنس والمصيبات وأصناف التقلبات البشر ببعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومرآتها وما ينتهي إلى البشر بأعماهم ومساعيهم من الكسب والمتناش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبعته من الأحوال » (١).

وأنظراها الاجتماعية هي القواعد والإيمانات العامة والمؤسسات الاجتماعية التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شئونه الجماعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم بالبعض . وتقسم بالطبع هذه الظواهر إلى عدة أقسام . ولم يترك ابن خلدون أي قسم من هذه الأقسام إلا وعرض لها دراسة . فعرض لنظم الحكم وشئون السياسة والظواهر الاقتصادية والفنانية والخلقية والجمالية والدينية والذرية عرض طاف في إستقرارها وفي تطورها إلى من وجهن النظر الاستatisكية والديناميكية . كما يسمى أرجوست كونته .

يقول د. علي عبد الواحد وان في البحث الذى اتقىدم به لمراجـان ابن خالدون إن ابن خادون كان أول من درس ظواهر الاجتماعـية في حد ذاتـها

(١) المقدمة ص ٢٩

لابيان ما ينفي أن تكون عليه ، أى درسها بطريقة تحليلية وصفية لا بطريقة معيارية ، درسها للكشف عن طبيتها والأسس التي تقوم عليها ، والقوانين التي تخضع لها . وكانت هذه هي المرة الأولى التي تدرس فيها الظواهر الاجتماعية كاً تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكمياتية ، أى أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للجبرية^(١) . وبمجرد إعانته بذلك بحمله مؤسساً لهذا العلم في رأينا أنه وضع فعلاً حجر الراوية فيه وأوضاع الطريق فسواء جاءت نتائج دراسته صحيحة أم غير صحيحة بعد ذلك فهذا شيء ثانوي لأنه كان رائداً في مجال جديد تماماً . وكان دور كاظم دائم التزديده إن الشعور بأن هناك قوانين هو العامل المميز للفكر العلمي . وطبعاً كون الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانين لا يتمارض مع كون الإنسان هو خالقاً .

أما منهج ابن خلدون في دراسة هذه الظواهر فهو المتبع العلمي . فهو عند دراسته لآية ظاهرة من الظواهر يتساءل «ماذا؟» ، ويحيط عن هذه الآمنة بعبارات تبدأ بـ «والسبب في ذلك» أو «وذلك لأن» . ومثل هذا النسائل ومثل هذه الإجابات هي التي تكون علم الاجتماع . ومنهجه تجريبي ، يعني أن التجربة هذه تعنى الخبرة والمهارات .

وثمة من أذكر على ابن خلدون أنه واضح علم الاجتماع وعلى رأس مؤلاه د. طه حسين في كتابه «الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون» ، إذ كان أشد تم تحاماً عليه وأفاصح حكماً للألفت . لقد قاس علم ابن خلدون بعلم كونت ودور كاظم

(١) على عبدالواحد وافي: الظواهرات الاجتماعية هي موضوع مقدمة ابن خلدون – أعمال مهرجان ابن خلدون – منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة سنة ١٩٦٢ – ص ٦٨ – ٦٩ .

حتى من مجتبى ابن خلدون لم يفلت من نقد الدكتور طه حسين ؛ إذن في رأيه لم يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا والإلهيات يقول « وبينما يدعى ابن خلدون أن منهجه يعتمد أساساً على التجربة ، فإنه وإن اتبع هذه القاعدة أحياها بتجاهلاً إلا أنه كثيراً ما كان يهملاً ويفرق في الميتافيزيقا »^(١) . وطبعي أن الدكتور طه لا يوافق على أن موضوع دراسة ابن خلدون هو موضوع أي دراسة اجتماعية عملية ، إذ يعتقد أن ابن خلدون درس ظاهرة الدولة فقط وهذا موضوع محدود جداً ولا يمكن لأن

(1) T. Hussein : La philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun
Paris 1918 — p. 72.

يكون بمفرده علم الاجتماع ؛ فمالم الاجتماع الحقير هو الذي يدرس بنجاح على شكل اجتماعياً أو أكثر وهو يعلم جيداً أنه ليس إلا جزءاً من علم الاجتماع ، وهذا ما غاب عن ابن خلدون لأنه لم يشعر بأهمية الأشكال الاجتماعية التي لم يدرسها . درس ابن خلدون الدولة فقط في رأى الدكتور طه وحيثما كان الأشكال الاجتماعية تعقيداً لا يقول ولذا فمن لا يمكن أن تكون نقطة البداية عند أي حالم اجتماعي ، بل لا بد أن تكون نقطة النهاية⁽¹⁾ والرد على رأى د . طه بسيط جداً وتقديمه لذا المقدمة بوضوح لقد درس ابن خلدون في المقدمة الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع البدوى والمجتمع الحضرى وقارن بينهما ، ودرس الأخلاق وما يمكن أن يصيبها من تغير ، والمواضيل الاقتصادية وتتأثيرها في المجتمع ، ودرس تأثير البيئة الطبيعية في المجتمع ، وتأثير الدين على قيام الدولة كما درس ظاهرة السكان . وإذا كانت الدولة ظاهرة اجتماعية اجتماعية شديدة التقييد ولا يمكن أن يبدأ بها أى حالم اجتماعي دراسته فأعتقد أن ابن خلدون بعد أن درس كل هذه التظاهرات الاجتماعية كان يستطيع أن يدرس الدولة باعتبارها الإطار الذى يحوى هذه التظاهر .

ويعتبر د . طه حسين المقدمة تحمساً او تلمساً لطريق علم الاجتماع ليس إلا ، فهو لا ترقى لمستوى العلم إنما هي مجرد فلسفة إجتماعية⁽²⁾ . لكن غاب عن دمه أن علم الاجتماع في شأنته كان متآمراً بفلسفة التاريخ لأنها الأصل الذي نبع منه ، وحتى أوجست كونت الذي يعتبره الكثيرون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع كثيراً ما اخالطت بعورته الاجتماعية العالمية بفلسفة التاريخ . وأعتقد أن كونت كانت فرصته للتخلص من « خطر الفلسفة » على عورته أكبر من فرصة ابن خلدون لأن مناجي البحث العلمي كانت قد وضحت ، واستقرت في القرن التاسع عشر .

(1) Ibid. — p. 75.

(2) Ibid. — p. 76.

والجدير أن الدكتور طه كان ينادى من نفسه أحياناً . فهو يقول في ص ٦٧ من كتابه «أن ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعاً لعلم «مستقل»، واستخدم في ذلك تعبير *genesis* وهو التعبير اللاتيني المشهور وبعد ذلك بعدة صفحات وهو يتحدث في نفس الموضوع ، يقول في صفحة ٧٦ «إنه لم يتم بهذه الدراسة من أجل ذاتها ، وإنما فعل ذلك ليفسر الأحداث التاريخية ولبياناً كد من صحتها . إنها علم مساعد» أليس هذا تناقضًا صريحة؟

ما الذي دفع الدكتور طه حسين إلى إتخاذ هذا الموقف المتشدد من ابن خلدون هل كان مدفوعاً بروح نقد العلامة الفريدين الذين رأوا في ابن خلدون فيلسوفاً حديثاً أم أن السبب هو أنه كان حديث المذهب بمثابة الاجتباخ وقت كتابته رسالته ، ولم يكن قد احاط بعد بنظريات علم الاجتماع وبنارقه الاحاطة الكافية ولم يتعمق المقدمة كما يقول لنا ساطع المصري في « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ؟ ربما يكون أحد هذين السببين وربما يمكن أن قاس بمحرث ابن خلدون بمحرث علم الاجتماع في القرن العشرين ، أي بعد ان قطع شوطاً طويلاً إلى الإمام ، وبعد ان استقر منهجه وتحددت ميادينه

وتعتقد أنا في دراستنا لإبن خلدون يجب ألا ننزعه من خصره ، ومن بيته ومن حضارته ، كما أنها يجب ألا ننطرز منه ... وهو الذي افتح الطريق إلى علم جديد تماماً — أن يأتينا بنظرية متكاملة وواضحة محددة تماماً ، كل ما فيها صحيح بما يليه القرن العشرين .

ورغم كل النقد الذي وجهه د. طه حسين إلى ابن خلدون إلا أنه نوره به وبتفسيره في أكثر من موضع في رسالته . ومن بين ما قاله عنه : « أن ابن خلدون ما زال

(١) عبد الرزاق المكي في الفلسفة الهندية ابن خلدون — الاسكندرية .

سنة ١٩٧٠ — ص ٨٥ — ٨٦

مشهوراً لأن أفكاره عن المجتمع فريدة وأصلية جداً وغالباً صحيحة . ولقد أصبح جيد ابن خلدون أقرى الآن وأفكاره تعال في حصرنا من التقدير ما لم تله في مصره لأن في الحقيقة حق تقدماً كبيراً في تطور الفلسفة^(١) .

ومن الباحثين من لم ينكر على ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع بل اعترف بذلك ولكنّه انسكراً عليه أنه صاحب نظرية متكاملة في علم الاجتماع . ومن هؤلاء المفكّر التركى حلبي ضياء أو لكتن ، وذلك في بعثته الذى تقدم به إلى مهرجان ابن خلدون^(٢) . فقوّى رأى هذا المفكّر أن صاحب المقدمة لم يترك نظرية متكاملة بحث في الحياة الاجتماعية ككل ، كما لم يترك فلسفة التاريخ تعتقد على أفكار واضحة عن تطور التاريخ وحاضر الإنسانية . وتوافقه على رأيه في أن ابن خلدون لم يترك نظرية متكاملة تماماً في علم الاجتماع إنما جاءت في المقدمة بمجموعة من الأفكار والأراء مبعثرة أو مجتمعة في فصول صغيرة ، إذا جمعناها جميعاً وربّيناها استطعنا أن نكون ما يشبه النظرية أو تكون فعلاً نظرية . ونعود فنذكر أن لا ينكر ابن خلدون عذرناه فال المجال جديد والمتحجج جديد .. والرواد دائمًا يتغرون لأن الطريق ليس معبداً بعد .

وننقد أن د . عبد العزيز عزرت في كتابه بالفرنسية « ابن خلدون وعلم الاجتماع » ، كان أفضل من نظر لإبن خلدون نظرة موضوعية تماماً فلم يرفه إلى أعلى سماء ، كما أنه لم يحيط من قدره . يقول : إنه أحد البشر الذين بهم الاجتماع ، واحد من أوائل أصحاب النظريات في علم الاجتماع . ورغم تعلمهانه العلية فإنه ربما قد بقى في مرتبة فلسفة التاريخ إلا أنه حاول وضع علم جديد مستقل ، يدرس

(1) T. Hassein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun , p. 29.
 (2) H. Z. Ulken : Ibn Khaldoun , initiateur de la sociologie.

المجتمع ذاته⁽¹⁾. « إن علم الاجتماع لدى ابن خلدون لا يتطابق بل إلى المعرفة ، أي أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليعطي المجتمع اتجاهات جديدة بل وضعه ليدرس كيف يتطور المجتمع تلقائيا دون أن يحاول من جانبها تغير اتجاهاته هذا التطور . إن عليه يبحث عن الواقع وليس فنا يتطلع إلى مثل أهل»⁽²⁾.

ونختصر هنا الإباب بما قاله شميدت الأمريكي عن ابن خلدون : « إنه مفكرا مثل كونت وتوماس مين وستيرز . وقد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر . إن المفكرين الذين وضعوا أساس علم الاجتماع من جديد⁽³⁾ كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها ، فأستثنوا بالحقائق التي كان قد أكتشفها ، والطريق الذي كان قد أورجده ذلك العبقري العربي قبلهم بعده طرية ، لاستطاعوا أن يتقدموه بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموه به فعلا»⁽⁴⁾.

(1) A.A. Ezzat : Ibn Khaldoun et sa science sociale, Le Caire 1947, p. 4.

(2) Ibid. pp. 54—55.

(3) N. Schmidt : Ibn Khaldoun, Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930, p. 113.

الفصل الثالث

تطور التاريخ عند ابن خلدون

١ - ابن خلدون ونظرية التطور

هذا سؤال بدأ علينا طرحة والإجابة عليه قبل الاسترسال في الحديث إلا وهو : ما هو التطور ؟ يجيبنا سينيوبوس عن هذا السؤال قائلاً إن المفهوم الجرسي الذي نحصل عليه من دراسة سلسلة من الحالات المتالية ، هو مفهوم التغير . إلا أن كل تغير ليس تطويراً . فإذا ما حدث مثلاً أن اختلفت حالة الأشياء في المرحلة الثانية ، عنها في المرحلة الأولى التي كانت عليها ، ثم حادت فأصبحت في الحالة الثالثة أو المرحلة الثالثة مطابقة للمرحلة الأولى فإن هنا ليس تطوراً بل مجرد « امتنان » إن سلسلة التغيرات لا تصبح تطوراً إلا إذا سارت في اتجاه يديو لنا ثابتاً . والتطور ظاهرة أساسية في كل العلوم التي تتعرض الكائنات الحية إلا أنه يأخذ مكانة جوهرية في التاريخ فالناربخ هو قبل كل شيء علم تطور المجتمعات الإنسانية⁽¹⁾ .

ويقول لنا الكاتب الروسي ياخورت إن هناك طريقتين لدراسة الظواهر الطبيعية الطريقة الأولى تنظر إلى الطبيعة على أنها لا تغير ، بل هي « متجمدة » ، وهذه هي الطريقة الميتافيزيقية . أما الطريقة الثانية فترى أن الأشياء . والظواهر في تطور دائم ، وهذه هي الطريقة المادية الكنتيكية . والمادية الميتافيزيقية تعتقد أن كل الظواهر الطبيعية لا تختلف من آلاف السنين ، والظواهر بالنسبة لما لا تربطها بالبعض أية علاقة فشكل منها منفصلة عن الأخرى . ولقد أبطل التقدم العلمي في القرن النمسع عشر هذا التصور للعالم ، وذلك عندما ثبت داروين أن الأنواع الحيوانية

(1) Seignobos : La méthode historique appliquée aux sciences sociales , Alcan , Paris , 1901 , pp. 141 — 142.

والنباتية تتطور دائمًا . ولقد مهد هذا المقدم العلمي إلى ظهور نظرية ماركس في القرن التاسع عشر (١) .

ومن العجيب أن ابن خلدون التفت إلى التغير الدائم الذي تخضع له الكائنات الحية ، ولكن الأعجب أن ساطع الحبرى وحده هو الذي التفت إلى هذه القطة الهمة جداً من فكر ابن خلدون والتي تجعله سابقاً لداروين . يقول لنا ساطع المصرى شارحاً اكتشافه ، أن مسألة « أصل الأنواع » النباتية والحيوانية من المسائل التي لفتت أنظار العلماء والمفكرين منذ زمن طوبول . ففي بادئ الأمر كان الاعتقاد السائد أن كل نوع من الأنواع يخلق مستقلاً عن غيره ، وأن الأوصاف التي تميز هذه الأنواع بعضها عن البعض الآخر ثابتة لا تتغير أبداً ، بمعنى أن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية ينشأ على حدة لا تتغير أية خاصية من خصائصه حتى ينقرض . ثم ما لبث العلماء والمفكرون أن فطروا إلى أن المكس هو الصحيح بمعنى أن الخصائص التي تميز تلك الأنواع بعضها من البعض لا تبقى على وليرة واحدة ، بل تتطور تدريجياً ما يودى بعد فترة إلى تكوين أنواع جديدة . فالأنواع التي زرناها الآن مختلفة تحدى فيحقيقة الأمر من أصل واحد ، وهي لم تصل إلى شكلها الحال إلا بعد سلسلة طويلة من التطورات . وتنطبق هذه النظرية على الأنواع النباتية والحيوانية كما تتطبق على النوع البشري أيضاً . فلقد لشا الإنسان من تطور بعض الأنواع الحيوانية ، وعلى وجه التحديد هو قد تطور عن نوع من أنواع القردة . لقد تكون هنا الرأى بالتأريخ حتى كون عند داروين نظرية علمية متكاملة في منتصف القرن التاسع عشر ، وذلك عندما نشر كتابه المشهور عن « أصل الأنواع » ولكن قبل داروين بخمسة قرون اكتشف

(1) O. Yakhot : Qu est-ce que le matérialisme dialectique, Editions de Moscou série, Essais et documents, pp. 11—12.

ابن خلدون هذه الحقيقة وصاغها صياغة علمية دقيقة^(١) . يقول ابن خلدون «أنظر إلى عالم التكروين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديمة من التدريج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل المشائش وما لا يذر له وآخر أفق النبات مثل النخل والسكر متصل بأول أفق الحيوان مثل الخنزير والصف وله يوجد لها إلا قرة العين فقط ومني الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد التفريغ لأن يصير أول أفق الذي بعده واقع عالم الحيوان وتمددت أنواعه وانتهى في تدرج التكروين إلى الإنسان صاحب الفكر والرواية ترجم إلينه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرواية والفنون وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا ظاهرة شهودنا»^(٢) .

ويعرض هذا النص باللغة الأنجليزية ، الذي لم يلتقط إليه أحد قبل ساطع المصري ، بوضوح لفكرة التطور التدرجى في الأنواع النباتية والحيوانية والأمل الإنساني أما لماذا لم يلتقط أحد إلى خطورة هذا النص فربما يرجع السبب في ذلك إلى أن كلمة «قردة» فيه مسمحة وتحولت إلى «قدرة» في كثير من الطبعات وخاصة المرئية ، وبذلك تغيرت الفكرة الأخيرة من النص من معناها الحقيقي كما يقول لنا المصري ، ولكنها بقيت في النسخة الأنجليزية . وقد استبدل طبعة المقدمة التي اعتمدنا عليها وهي الطبعة الثانية من طبعة بيروت عام ١٨٨٦ كلمة قدرة بقردة وكذاك فعلت طبعة د . علي عبد الواحد وافق إلى اختطافنا عليها في النصوص الناقصة من طبعة بيروت ، ومنعى المباراة لا يستقيم إلا إذا كانت الكلمة هي «القردة» وليس القدرة . وليس هذا هو النص الوحيد الذي تحدث فيه ابن خلدون عن هذه

(١) ساطع المصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦١

ص ٣٠٠

(٢) المقدمة ص ٨٤

الشكلة ، بل تحدث عنها مرة أخرى في المصل الرابع من الباب السادس من طبعة د. عل عبد الواحد وافي وهو بعنوان «في علوم الآباء عليهم الصلاة والسلام». وهذا الفصل غير موجود في الطبعة البيرورية يقول ابن خلدون «وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أو الكتاب في فصل المدركون للغيب وبيننا هنالك أن الوجود كله في عز الله البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم ، وأن النباتات التي في آخر كل أفق من الموارد مستددة لأن تقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استداداً طبيعياً كما في المعاشر الجسمانية البسيطة ، وكما هو في التخل والاسكرم من آخر أفق النباتات مع الحذرون والصفد من أفق الحيوان ، وكما في القردة التي استجمعت فيها السككis والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية»^(١). وواضح من المصنف أن ابن خلدون يعتبر أن الكائنات الحية تتصل بعضها بالبعض الآخر في سلسلة التطور ، فكل نوع حتى يؤخذ بنطئه إلى نوع أرق وفي آخر السلسلة نجد الإنسان الذي تتطور عن القرد.

ويقول لنا ساطح المحرري ، صاحب هذه الافتتاحية الرائمة ، إن فكرة التطور التدريجي في الطبيعة كانت موجودة عند آخرين الصفا أيضاً في ليست من ابتكاره ، إلا أن المجيد الذي أتى به ابن خلدون هو اعتباره أن القردة مثابة النوع الواعظ بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان^(٢). ويعتقد أن هذه المفكرة المتقدمة التي بها هذا المفكر العربي تستحق دراسة مستفيضة حتى يتضمن الدور الذي لعبه ابن خلدون في نظرية التطور وحتى يتضمن سبقه على داروين.

ولقد رأى ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية أيضاً تخضع لقانون التطور بل إن التطور فيها أكثر وضوحاً منه في الظواهر الطبيعية ، وكل شيء في المجتمع الإنساني في تغير دائم ، ومفهوم الحركة متضمن في طبيعة الأشياء عنده . لقد

(١) د. عل عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون — طبعة ثانية — جمعية البيان العربي — القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٩٨١ - ٩٨٢ .

شبه ابن خلدون عمر الدولة بالحياة الإنسانية كما سبق أن يبيّنا . ولم تكن هذه مجرد صورة بيدانية استخدمها المقارنة السطحية ، بل كانت مقارنة لها معناها الميق كا يقول لنا أيف لا كروست . تقصد ابن خلدون أن يقول ، في رأي الفكر الفرنسي وفي رأينا ، أن الدولة في تطور مستمر لأن الحياة في حركة وتطور دائمين . إن إسكلار التطور يعني إسكلار الحياة . والتطور عنده له طابع ديناليكىن ، فالسكانىن الذى منذ خلقه يحمل في طياته بذرة الموت . إن تطور الحياة الذى لا يمكن إيقافه يؤدي إلى الموت المختىم^(١) . لقد سبق بيان أن المهرم في الدولة عنده شيء ، لا يمكن إيقافه وإن المهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع . إن القضية الديالكتيكية للحياة والموت ، أى وحدتها وتمارعهما ، هذه القضية المرتبطة بطريقه لأنفس منها بتطور أي كانىن منذ ولادته حتى نهايته ، لما مكانة هائلة في المفاهيم الفلسفية . إن الطابع الديالكتيكى لفكرة ابن خلدون يدهشنا بصورته . فالرافع ككل لا يتحقق عند ابن خلدون من تراكم أشياء متفرقة ومتقطلة بعضها عن البعض الآخر ، بل هو جموع متجلال من الظواهر المرتبطة بعضها بالبعض الآخر ، وله تأثير ضروري ومتبادل فيما بينها .

وينصب لا كروست إلى أنه يمكننا التعرف عند ابن خلدون بأعلى خاصيتين أساسيتين من خصائص الديالكتيك الميجل ونخب أن نوضح معنى الديالكتيك قبل ذكر رأى لا كروست . الديالكتيك باختصار هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة والتطور بالنسبة للطبيعة ، والمجتمع ، والفكر على السواء . والآن ، ما هي هاتان الخاصيتان الرئيسيةتان للديالكتيك عند ابن خلدون في رأى لا كروست ؟ الخاصة الأولى هي مبدأ التأثير المتبادل والإرتباط السكوفي بين كل الظواهر سواء في الطبيعة أو في المجتمع . أما الخاصة الثانية فهي مبدأ التغير السكوني والتطور الذي لا يتوقف

أبداً. ويفضي لاكتور أن أهمية وتأثر الامثلة الديالكتيكية في مقدمة ابن خلدون ببيان بوضوح أن الأمر يعنى بالنسبة لهذا المفهوم عطاء فكريا أساسياً وليس مجرد صدفة⁽¹⁾. وهذا صحيح كما يتضح عند الحديث عن الناحية الديالكتيكية في مفهوم المصيبة والدولة، وعندهما نبيتنين كيف أنها واسعة وأصلية.

إننا لو أدركنا أن مفاهيم ابن خلدون إنما هي مفاهيم ديداكتيكية لتشكّف لنا كل أهميتها وكل معناها ولكن يجب الانخراط في البحث في مقدمة ابن خلدون عن هرصن متجانس للسيادي، الفلسفية الديالكتيكية . فالمفاهيم الديالكتيكية هذه متداولة عبر المقدمة ، كما أنها غالباً ما تكون خفية بمعنى أنه ليس لديها أساس فلسفي واع . فهى لاظهار إلا في إطار لللاحظات الواقعية والتأملات التاريخية .

والتطور عند ابن خلدون ليس دارياً ، كما أنه لا يسير في خط مستقيم ، بل هو لوني . ويمكن توضيح هذه الفكرة بالحديث عن الدولة مثلاً : فكل دولة عند ابن خلدون تبلغ قمة مجدها وحضارتها ، ثم تهرم وتتدحرج . لأنّ دولة جديدة لا تبدأ من الصفر ، بل تأخذ بعض ماضي كنه الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها ، وتحلّق حضاررة مختلفة نوعاً ما عن الحضارة السابقة وأكثر قدماً وإن كان الاختلاف بسيطاً حتى أنه قد لا يلحظ ، ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الإختلاف تماماً . وليسو هنا لاما من لصوص ابن خلدون يدل على نظرية التقليد لديه وإن دل أيّضاً على نظرية التطور لدى صاحب المقدمة . يقول ابن خلدون وأهل الملك والسلطان إذا إستولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يغزوا إلى عوائده من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفرون هرائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض الخلافة لمواهداً الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعروائدها خالفت أيضاً بعض الشيء . وكانت للأولى أشد خلافة ثم لا يزال التدرج في الخلافة حتى

يلتئى إلى المبادئ بالجملة ،^(١)

والنص يشير طبعاً إلى التطور المعنوي ، أي تطور المفاهيم والمقاييس ، وليس إلى التطور المادي ، ولكن بما أن الأول تقييماً للثاني كما سأبين بعد قليل فإني أعتبر النص يصدق على نوعي التطور . ويشير النص بوضوح إلى أن حركة التطور هي حركة إلى الأمام عند مفكرينا ، ليست حركة محدودة وهادفة ذاتها للبرم والقصد كما أعتقد بعض الكتاب ومنهم د . عبد العزيز عزت^(٢) . والتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتتمو ثم تفنى . والفنان عند هو النهاية الختامية ذاتها ، شيء واحد فقط هو الذي يفلت من القناء : التطور .

ولتأمل ما يقوله ياخوت الذي اشتهر بتفسير وتوضيح المادية التاريخية الجدلية ليتضاعف لنا التشابه الصارخ بين فكر المادية التاريخية الجدلية وفكرة ابن خلدون . يقول ياخوت إن الظاهرة الطبيعية أيا كانت لا بد أن يكون لها بداية ، ثم تتطور وتتعمّر ثم تمر وليتته وجودها . وبالنسبة للنظرية الجدلية لا يوجد شيء ثبات ، فكل شيء بالنسبة لها لا بد أن يفنى في النهاية ولا يفلت من هذا الفناء إلا نفس التطور الشامل أو المسار الدائم الذي تسير فيه الأشياء ، وهو الذي يتكون من عملية الظهور والفناء . والتطور عبارة عن عملية صعود لانتهى من الأسفل إلى الأعلى . إن جدول الجديد بدلاً من القديم يحتم نقى التقدم . وهذه تبريرها هذه الظواهر الجديدة سواء كانت طبيعية أو اجتماعية ، يأتى عليها الدور لنقى هى أيضاً بواسطة ظواهر أخرى جديدة . وهذا هو نقى النقى . وكل مرحلة جديدة أرق من المرحلة التي سبقتها ، لأنها عبارة عن بناء على العناصر الإيجابية في القديم مع إضافة بعض

(١) المقلمة من ٢٦

(٢) د . عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - القاهرة

سنة ١٩٥١ من ٣٨

المجديد إليه . إن نفي النفي يفترض النفي كما يفترض الإبقاء . في آن واحد ، يفترض الفناء والتطور . وأى تطور ينبع عن نفي النفي يحمل طابعاً تقدماً . وهذه النتيجة تعلق على التطور الطيبي كـ تعلق على تطور المجتمع الإنساني . أن التطور ينبع خطاً تصاعدياً أى من أسفل إلى أعلى ، من البسيط إلى المقد ، وعموماً يتخذ التطور شكل حازوينا أو لولينا^(٤) .

ونعتقد أن التطور كـ يصوّره ياخوت الذي يمد في الحقيقة تصوراً للتطور عند الماركسيين ، هو بمساره الدياليكتيكي يشبه تماماً التطور عند ابن خلدون . فشكل من ابن خلدون من جهة والماركسيين من جهة أخرى يقول بـ نفي الوجود بالنسبة لآية ظاهرة ثم نفي النفي ، كـ يتفقان في أن التطور دأباً حازويف .

ولكن يجب أن تؤكد أن التطور رغم أنه في حركة العامة يسير إلى الأمام ، إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون ، لأن الدولة عندما تنهار فإن هذا الإنهايار يمثل نوعاً من الشكوص المجزئ أو بعض الرجوع إلى الوراء ، غير أن الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر تقدماً .

وقول الماركسية بنفس المعنى ولكن بعبارات تتفق وروح المصطلح إن حركة التاريخ بالنسبة لها لا تسير في خط مستقيم ، فـ في التاريخ الكثير من الحركات الرجعية أو حركات الشكوص إلى الوراء . إلا أن هذا لا يستطيع أن يغير من الاتجاه العام لتطور التاريخ الذي يسير إلى الأعلى عموماً . إن التطور يأخذ شكل حازوينا ولولينا ، أى هو عبارة عن مجموعة حلقات إلا أن هذه الحلقات لا تذكر ولا تتلامس بل

تجه إلى أعلى^(١)

ويرد لحيان بطريقة متكررة على الدين لا يرون في دورة التطور لدى ابن خلدون أي تقدم حيث يقولون إن الم Moran الحضري هذمها بسقوط تبدأ الدورة من تجديد بال Moran البدوى ، أى أنه رجوع إلى الوراء أى رجوع إلى مرحلة أكثر بساطة . ويرد لحيان على هذا المجموع قائلاً إن الم Moran الحضري الذى يتحقق مقتضى فى الحقيقة مادياً فقط عن Moran البدوى . حياة الم Moran حياة سهلة راقية كلما رفعت ورفاهية وكسل وتران ، إنها حياة تفسد القيم والعادات والتقاليد . ولذا فالرجوع إلى الحياة البدوية ليس نكوصاً ولا فقداناً للمنجزات الحضارية بل هو تقييد للمادات والتقاليد ، هو رجوع إلى بئانس المراقة والنهامة والشجاعة . ووفقاً لهذا التفسير يمكن أن الم Moran الحضري وما يأتى به من ترقى هو بداية أول المجتمع . . . من حيث القيم طبعاً) ٢ (.

وبعد أن القينا نظرة عامة على التطور عند ابن خلدون علينا الآن أن ندرس الموارد التي تحكم في هذا التطور . ويقول لنا سينيوريوس أن الإيجاه الطبيعي هو أن يرثى نوع معين من الواقع ويتناهى به سببا أساسيا لشكل الواقع الأخرى . ولقد أخذ الدين سببا أساسيا للتطور ، في المصور الذي كارل الدين يلخص فيها دوراً بارزاً والتي كان مسيطرًا فيها على الحياة . ويضرب لنا مثالاً بيتكو . وفي القرن السادس عشر أخذ العلم أساساً للتطور التاريخي ويضرب لنا مثلاً بيأكل . وهناك من تخصص في دراسة تاريخ الاقتصاد وإعتبر الحياة الاقتصادية هي المتحركة في تطور التاريخ ، وتكونت بذلك النظرية التي قسمت بالتأويل أو التفسير الاقتصادي للتاريخ .

Op. Cit., pp. 160-161.

11

M.A. Lababi : Ibn Khaldoun Editions Seghers —

(2)

1968 pp. 39-41.

ولابد من سينيبروس هل تسمية النظرية بالتفصير أو التأويل المادي للتاريخ ، لأن
تبصر دماغي «تبصر عاطفي» ذلك أن المادية أساساً نظرية ميتافيزيقية . والتعبير
الصحيح إذن هو التفسير الاتصادي للتاريخ . وسنأخذ بهذه التسمية لأنها أدق^(١) .
وأكبر مثال على تلك النظرية هو الماركسيون ، إلا أن ابن خلدون سبقهم بخمسة
قرنون في النظر إلى تطور التاريخ من تلك الرواية كما سلبين فيها يمل .

Seignobos : La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales. Alcan—Paris 1911, pp 263 & 264. (1)

٢ - العوامل المؤثرة في سير التأريخ وتطوره

(١) الاقتصاد متعددًا في التأريخ والتطور :

يقول لنا ابن خلدون «إن أحواز العالم والأمم وحواهم وعلمهم لا تتبع على ترتيب واحدة ومنهاج مستقر وإنما هو اختلاف على الأيام والأذمنة وانتقال من حال إلى حال»، وكما يمكن ذلك في الأشخاص والأوقات والأصارف فكذلك يقع في الأفكار والآفكار والأذمنة والدول»^(١). «ومن الناطق المتن في التاريخ الذي عول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال ببدل الأصارف ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الحفا إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطورة فلابدكاد يتغلب له إلا الأحاداد من أهل الخليفة»^(٢). إن كل شيء في العالم في تطور دائم إذن. الدول وظاهرتها والتحول أو المهن المختلفة. ولكن ما الذي يتمكّن في هذا التطور؟ ما هو العامل الأساسي الذي يسيطر عليه؟ يجيبنا ابن خلدون: «إن اختلاف نعمتهم من المعاش». ومعنى هذه الجملة أن الناطق الاقتصادي هو الذي يحدد أساليب الحياة. وفي هذه الجملة القصيرة ولكن البالغة الأهمية يبدو ابن خلدون مبشرًا للادة التاريجية. وهي ليست ملاحظة عارضة بل لقد أعطى ابن خلدون هذه الفكرة أهمية كبرى وجعلها أساس التفرقة بين المتران البدوي والمتران الحضري. فالاختلاف بين المتران البدوي والمتران الحضري يرجع قبل كل شيء إلى الاختلاف في أسلوب الإنتاج. فالمتران البدوي يعتمد على قرابة الأرض أو

(١) المقدمة من ٢٥

(٢) المقدمة من ٢٥

على تربية الحيوانات ، بينما المتران الحضري يعتمد أساساً على الصناعة والتجارة . ويقول ابن خلدون : « فهم (أى الناس) من يستعمل الفلاح من الفراسة والزراعة ومنهم من يتعلّم القيام على الحيوان من القنم والبقر والنم والبحل والماء وتناجها واستخراج فضلاتها وقولاه . القائمون على الفلاح والحيوان تدغّزم الضرورة ولابد إلى البدو لابد متسع لا ياتسح له الخواضر من المزارع والفنادق والمسارح العيونان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريًا لهم ... ثم إذا أتسعت أحوال هؤلاء المتخلّين المعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الفي والحرفة داعم ذلك إلى السكون والدعة وتمارنوا في الرائد على الضرورة واستكثروا من الأفراط والملابس والتألق فيها وبرسمة البيوت واحتياط المدن والأمصار للحضر ثم تزيد أحوال الرفقة والدعة فتتجدد . عوائد الزرفة البالغة مبالغتها في التألق في علاج القراء واستجادة المطابخ وإلقاء الملابس الفاخرة في أنواعها ... وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلاد »^(١) . ويقول أيضًا مبيناً أن نوع الإنتاج والحياة الاقتصادية عموماً في الحياة الإنسانية : « وأهل الحضر لكتلة ما يعاونون من قبائل الملاذ وعواائد الزرفة والآباء على الدنيا والمعروف على شهادتهم منها قد تلزّت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ... وأهل البدو وإن كانوا مقيلين على الدنيا مثالم إلا أنه في المقدار المفروضي لافي الزرفة ولا في شيء من أسباب الشهوات والذنائب وذريعيها فهوائهم في مقاماتهم على نسبها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير منهم »^(٢) . ويتحدث ابن خلدون عن شجاعة البدو وعن فقدان هذه الصفة لدى أهل الحضر فيقول : « والسبب في ذلك أن أهل الحضر أنفروا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وأنفسوا في النعيم والترف ووكلاً أرم في المدافعة عن أموالهم

(١) المقدمة ص ١٠٥

(٢) المقدمة ص ١٠٧

وأنفسهم إلى ولائهم والحاكم الذي يسوسهم والطامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التي تحرطهم ...^(١) وواضح من هذه النصوص أن النشاط الاقتصادي يتعسك في الحياة الاجتماعية والتنظيم السياسي وفي أخلاق الناس وأفكارهم . وهذك لصوص عديدة في المقدمة تشير إلى نفس المعنى وقد اكتفينا بذلك إلى ذكر ناما على سبيل المثال لا الحصر .

إن حياة البدو تمتاز بالبساطة في كل شيء ، ونظمهم السياسية والاقتصادية بسيطة هي الأخرى ، وهي يمتازون بالبساطة والقرة ، ولذا يعرفون كيف يدافعون عن أنفسهم ضد أي عدوان ومجتمعهم مستقل تماماً ولا يتعرض لأية ضرط . والبدو يحملون لسد حاجاتهم فقط . ويتجوّل كل هذا ميل إلى المثير وحب للقتائل وكراهة للشر والذائل . أما سكان المدن ، وهم أصلًا من البدو وتحولوا إلى سُبُرَيين نتيجة لتطور أسلوب حياتهم ، فإن طبيعة حياة المدن تفرض عليهم حاجات وطلاب جديدة يجعلها البدو . ويطرأ التزف إلى حياتهم وعاداتهم من كل جهة ، وتحلل القيم بالتدرج نتيجة للأغراق في المفاسد والكلسل . ويؤدي كل هذا إلى اضطراف النشاط الاقتصادي إذ يصبح معظم الناس عاطلين . وهم يفترون نتيجة طبيعة حياتهم ، إلى الشجاعة والقرة ولذا يطلبون الحياة الأمر الذي أدى إلى ضرورة وجود الدولة . نفس المعنى قاله به ماركس في شقاق الفلسفة : « إن الناس عندما يكتسبون قوى إنتاج جديدة يغيرون من نظر إنتاجهم وبتغير نظر الإنتاج ، أى طريقة كسب حياتهم فإنهن يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية . أن الناس الذين يقيمون علاقات إجتماعية وفقاً لنزع إنتاجهم المادي يتغيرون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقتهم الإجتماعية »^(٢) .

(١) المقدمة ١٠٩

Marx : *Micrro de la philosophie*. Editions Sociales — (٢)
Paris 1946 — p. 88.

ويقول لينين : « لقد لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقر عليه البناء المقوم السياسي ولذا أثار ثاباته الأكبر إلى دراسة هذا النظام الاقتصادي »^(١) . ويقول ماركس في « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » : « إن نمط الحياة المادية يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والفنكيرية هرمانا . ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل حل المركب وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم . إن التغير في الأساس الاقتصادي يقلب رأسا على عقب بسرعة أو ببطء كل البناء الفرق المائل »^(٢) .

إن هذه التصورات المختلفة والتي تعبّر عن روح الفكر الماركسي في هذه المسألة شديدة الشبه بتصور ابن خلدون التي أورتها . والأساس في كل منها أن التطور الاقتصادي يؤثر على الحياة السياسية والاجتماعية بكل عناصرها .

حتى « الملك » لا يمكن لأى شعب أن يقيمه ، فلابد أن يكون على درجة معينة من التقدم الاقتصادي حتى يستطيع تحقيق ذلك . يقول صاحب المقدمة فيها في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : « والسبب في ذلك أنهم أكثر بدوره من سائر الأمم وأبعد بهالا في الفقر وأغنى عن حاجات النيل وحاجياتها لا اعتيادهم الشفيف وخشونة العيش فاستثنوا عن غيرهم فصعب اقتيادهم بعضهم البعض لا يلافق ذلك والتلوشن »^(٣) .

حتى الفتوحات وما تحدّث عنها من تغيير في مجرى التاريخ جعل ما ابن خلدون سبباً

(١) لينين : ماركس — انجلو — الماركسيّة . دار التقدّم — موسكو سنة

١٩٦٨ ص ٧١

V. Lénine — Ouvres Choisies Editions en

(٢) نقلًا عن :

Langues étrangères, Moscou, p. 90.

(٣) المقدمة ص ١٣٢

اقتصادياً . يقول في فصل بعنوان «في أهـ إذا كانت الأمة وحشية كان ملوكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد... وأيضاً فهو لا، المترحبون ليس لهم وطن يرتكبون منه»^(١). أي جمل ابن خلدون الشهيرة التي تقول بالفتوحات هي الشعوب الأقل تقدماً والتي تتوجه إلى امتلاك الأرض الواسعة لأنها لا تملك إلا أقل القليل .

ابن خلدون هو إذن أول من قال بالتفصير الاقتصادي للتاريخ ، فهو الأب الشرعي لتلك النظرية . ولكن هل يعني هذا أنه قال بالاقتصاد كاملاً وحيداً محكم في تطور التاريخ؟ لا . لقد هذه ألم العوامل ولكنه ليس العامل الوحيدة فالبيئة المعرفافية والمناخ من العوامل المتحركة أيضاً في تطور التاريخ ، وبضاف الدين أحياها إلى هذين العاملين ، ولقد كان ابن خلدون تأذن السكر عندما رأى أن غالباً وحيده لا يمكنه أن يتحكم في سير التاريخ . لقد قال بمجموعة عوامل تتفاعل بعضها مع البعض الآخر وتتساهم جميعاً في تطور التاريخ ، وكانت ابن خلدون بترجمح كافة العوامل الاقتصادية على بقية العوامل .

والسخرة الشائعة جهوماً عن ماركس وعن الماركسيين أنهم قالوا بأن العامل الاقتصادي هو الذي ينفرد بتجهيز التاريخ . ولكن هناك تصوراً آخر عكس ذلك وثبتت أن ماركس مثل ابن خلدون أعطى الأولوية للعامل الاقتصادي ، وإن لم يجعله العامل الوحيد المسيطر على التطور . وأمّا هذه التصور من التي ثبتت ما ذكره خطاب وجهه انجلز وفيق كفاح وفكرة ماركس إلى جوزيف بلونج بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٩٩٨ قال فيه «إن على ماركس وعلى أنا بالذات أن تتعمل مسوية إعطاء بعض الشباب (يقصد الشباب الماركسي) أهمية أكبر مما ينبغي إلى الجانب الاقتصادي . والسبب في ذلك يرجع إلى أننا كنا في مواجهتنا لآباءنا الذين ينكر ونـ

العامل الأساس ، وهو العامل الاقتصادي ، تؤكد عليه بفترة وللذى كثيراً ما كان لا نجد لا الوقت ولا المكان ولا الفرصة لإعطاء بقية العوامل التي تسهم في التفاعل المكثفة اللاقعة بها^(١) . ونعتقد أن هذا هو السبب في أن كثيراً من شراح ومؤولى النظرية الماركسية المطححين حولوها إلى حقيقة اقتصادية أى أنهم جعلوا الاقتصاد هو الذى يتحكم في تطور التاريخ بفرده . وهذا خطأ كا هو واضح من خطاب انجلز .

وب قبل أن ننتقل إلى الحديث عن نقطة أخرى من فكر ابن خلدون نرى ضرورة تحديد نوع مادية ابن خلدون . إنها مادية من نوع جديد ، يمكن أن نقول عنها ما قاله رسول عن مادية ماركس : « إنه (يقصد ماركس) عندما يتحدث عن التصور المادي للتاريخ لا يؤكد على المادية الفلسفية بل على الآسباب الاقتصادية للظواهر الاجتماعية »^(٢) . ويقول كل من بودوسيتينك ويأخوت في كتابهما عن المادية الجدلية ، إن ماركس يختلف في ماديته عن سابقه من الماديين من حيث أن مؤلاء كانوا ماديين فقط في تفسير الظواهر الطبيعية لا في تفسير للظواهر السياسية والاجتماعية ، إذ كانوا يظلون في هذا المجال مثلين ورأى كل من ماركس وانجلز أن رسالتهم هي الاتهاء من بناء المادية وذلك بتطبيقاتها على الحياة الاجتماعية بإعطاء تصور مادي على التاريخ^(٣) . أليس هذا ما فعله ابن خلدون قبلهما ؟ إلا يستحق شرف التسمية بمستوى المادية ؟ نعتقد ذلك ولا بد أن يقتضي بذلك كل من يقرأ المقدمة .

(١) نقل عن Garaudy : Karl Marx — Editions Seghers 1964 p. 106.

(٢) Russel . Histoire des Idées au 19ème siècle : Liberté (٤) or organisation — N.R.F. Paris 1951, p. 171.
V. Podossetnik et O. Yakhot . Précis de matérialisme (٥) dialectique — Editions du Progrès, Moscou, p. 15.

بـ - أثر الطبيعة على المجتمعات الإنسانية :

أشار ابن خلدون إلى أثر الطبيعة على الأفراد والمجتمعات وهو في هذا مبشر لونتسكيو . وهو يتحدث في أكثر من موضع عن هذه النكارة بطريقة تجعله مبشر أيضاً لقضايا المادية التاريخية ، ولكن هل كان ابن خلدون أول من قال بأنّيات الطبيعة سواء كانت متمثلة في المناخ أو البيئة الجغرافية على المجتمع الإنساني ؟ يهيننا عن هذا السؤال سومرويل في تلخيصه لكتاب توفيق الشير ، دراسة التاريخ ، قائلاً إن الاغريق أرجعوا الاختلافات الحضارية إلى سبب آخر غير الجنس إذ قالوا بالبستان والمناخ . فهناك بحث يعنوان «تأثير الطواه ، والمكان والمياه » وضعه هيوقراط في القرن الخامس قبل الميلاد يبحث في هذا الموضوع . والغريب أن أشكار هذا الكتاب كما يعرضها سومرويل شبيهة بأفكار ابن خلدون في هذا الموضوع . والسبب في ذلك يرجع في اعتقادنا إلى أن الإثنين درسا الواقع واستنبطا منه آراءهما ولذا هما متشابهان^(١) .

رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الإنساني ، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض ، وموتها ، ودرجة خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التي تنتجهما ، والمواد الخام التي تقدمها ومتناهياً . فالطبيعة تحدد إذن النشاط الإنساني وتضع حدوداً لا يمكن أن يفحله . وهي أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكلولوجية للإنسان ، بل وتحدد نوع حياته الثقافية . وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها .

لقد قسم الأرمن إلى سبعة أقسام بعضها معتدل مثل الثالث والرابع والخامس ، وبعضها شديد البرودة مثل الثاني والسادس ، وبعضها شديد الحرارة مثل الأول

Somerwell : L'histoire, un essai d'interprétation R.F. (1)
Paris 1951 P. 69.

والسابع . وإنعبر أن الأقاليم المتقدمة للنماخ هي مواطن إزدهار الحضارة ، أما الأقاليم المتطرفة المناخ سوا . كانت شديدة الحرارة ، أو شديدة البرودة ، فهي على المكس لا يمكن أن تقدم حضاريا بنفس العدل ، لأن النماخ يعرق سرقة التطور . يقول صاحب المقدمة عن الأقاليم المتقدمة . « لهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأغوات والفواكه والحيوانات وجميع ما يسكنون في هذه الأقاليم ثلاثة المترسدة مخصوصة بالاعتدال ، وسكنانيا من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلانا وأديانا حتى النباتات فلما توجد في الأكثر فيها ، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الآباء والرسل إنما يختص بهم آكل النوع في خلقهم وأخلاقهم . وأهل هذه الأقاليم آكل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأغواتهم وصنائعهم ... ويبعدون عن الانحراف في عامة أحواهم . وأما الأقاليم البعيدة عن الإعتدال مثل الأول والثانى وال السادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحواهم . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم والسبب في ذلك أنهم أبعد عن الاعتدال بقرب عرض أ Miz جنوبهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بقدر ذلك وكذلك أحواهم في الديوان أيضا فلما يمر فوقن بقبة ولا يديرون بشرفة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . فالذين يجهول عندهم والمعلم مقود بيتهم وجبيح أحواهم بعيدة من أحوال الناس قريبة من أحوال البهائم . إن هذا اللون (الأسود) مثل أول الأقاليم الأول والثانى من مراح هواهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تسامت رفوسهم مرتين في كل ستة قريبة أحدهما من الآخرى فتطاول المسامته عامة الفصول فيسكن الضوء لأجلها ويلاح النقط الشديدة عليهم وتسود جلودم لإفراط الحر ونظير هذين الإقليمين بما يقابلهما من شمال الإقليم السابع والسادس مثل سكانهما أيضا البياض مراح هواهم للبرد المفرط بالشمال . فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الوجهة ويتحقق ذلك

ما يقتضيه مزاج البرد المفرد من ذرقة البيرنوبرش الجلود وهرية الشعور . . . وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرحى المتبدل أو السايع المترقب إلى الياسن فبيغض ألوان أعتابهم على التدرج مع الأيام وبالمسكس فيمن يسكن من أهل الشهال أو الرابح بالجنوب فقدسه ألوان أعتابهم وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج المرواء^(١) . ويقول «إن طبيعة الفرح والسرور هي إنشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالمسكس وهو إيقاعه وركانه . وتقرر أن الحرارة مفتشية للرواء والبخار مختلفة له ذاتنة في كيته ولهذا يهد المتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يدخل بخار الروح في القلب من الحرارة الفريزية التي تبعثها سورة المخ في الروح من مزاجه فيتشي الروح وتجهي طبيعة الفرح . . . أهل البلاد البحرية لما كان هراؤها متضاعف الحرارة بما ينكس عليه من أشواه بسيط البحر واشتته كانت سماتهم من قوام الحرارة في الفرح والخففة موجودة أكثر من بلاد النيل والجبال الباردة»^(٢) .

قصدنا أن نسوق كل هذه التصوصات لتقديم صورة متكاملة عن نظرية ابن خلدون في أثر المناخ أو المرواء، كما يسميه ابن خلدون على إيدان البشر وعلى أخلاقيهم وعلى نشاطهم وبالتالي على الحضارة . إن المناخ المتبدل يجعل الناس متبدلين في كل شيء؛ أجسامهم وألوان بشرتهم وأمزاجتهم وأخلاقهم . ليس هذا فقط بل إن الآنياء لا يظهرن إلا في المناطق المتبدلة . وعلل ابن خلدون هذا الرأي المادي فيها ببيان بظور الآنياء، بأن الآنياء، والرسل إنما يختص بهم «أكل الأزواج» . ونعتقد أن هذا الرأي، رغم تعليمه، يمتاز بجمرا شديدة لأنه يمكن أن يقول على أن النبيه هي أيضاً كأى نوع من أنواع الإنتاج الفكري، تابع مناخ معين، أي أنها

(١) المقدمة من ٧٣-٧٤

(٢) المقدمة من ٧٥-٧٦

نتائج ظروف مادية معينة . أما الآفاق غير المعتدلة سواه كانت باردة أو حارة فإن أصحابها يتميزون بخلق قريب من خلق الحيوانات ولا تظهر النبوة عندهم ، ولا يزدمر لديهم العلم ، وسكان الآفاق الباردة سود البشرة نتيجة الحرارة الشديدة كما أن مشاعر الفرح والسرور سائنة بين السكان نتيجة لشدة الحرارة أيضاً . وعلى العكس من ذلك يتغير سكان المناطق الباردة بياض البشرة لقلة الحرارة وبالاخص بالحزن والكآبة الناتجين عن بروادة الجلو .

لقد لاحظ ابن خلدون بعض الظواهر فدرسها دراسة تستطيع أن تقول إنها عملية وصاغها في شكل قوانين يقدر المستطاع لiskon نظرية متكاملة عن المناخ وأثره في الناس . هل سبق أنس بن خلدون في القول بهذه النظرية ؟ يقول ابن خلدون : « وقد تعرض المسعودي بالبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جاليوس ويعقوب بن إسحاق الكيندي أن ذلك يضعف أدمةتهم ومانعاً عنه من صرف عقوفهم وهذا كلام لا يحصل له ولأبرهان فيه^(١) واضح إذن أنه لا جالينوس ولا الكيندي ولا المسعودي ، درسوا هذه المسألة دراسة عميقة بحيث يتأثر بها ابن خلدون ، بل كانت تهليلاً لهم الظواهر التي يلاحظونها تهليلاً خالياً من أي برهان . ويؤكد د . طه حسين رأى ابن خلدون قائلاً إن الفيلسوف الكيندي في القرن الثالث المجري ومن بعدة المؤرخ المسعودي في القرن الرابع المجري كتبنا في نفس الموضوع ولكنها لم يفينا ذلك بطريقته عليه تحاول التدليل والبرهان كما فعل ابن خلدون . وبسب الأدلة لما يلاحظ ابن خلدون في الكآبة في هذا الموضوع ولكنه فعل ذلك بوصفه أديباً^(٢) . ابن خلدون هو إذن أول

(١) المقدمة ص ٧٦

T. Husseln: La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (١)
Paris 1918, p. 89.

من كتب في هذا الموضوع بين المرب ، ولم يسبقه إلى الكتابة في العالم إلا المفكِّر اليوناني الذي أشرت إليه : هيبيو قرات .

كما أن المناخ أثراً كبيراً على الناس فكذلك البيئة الجغرافية تأثير كبير . فهناك مناطق فنية بالمواد الغذائية بينما مناطق أخرى فقيرة في هذه الناحية . يتميز سكان الور الأول من المناطق ، وذلك لكتنرة ما يأكلون بالبلاد الجماهير . وبالتالي البلدة المسكريَّة . أما سكان النوع الثاني من المناطق فيمتازون بالنشاط الجماعي والفكري لقلة ما يأكلون . في حين خلدون للتمسك دافعاً بفسكرة البساطة والإعتدال في كل شيء يفضل الإعتدال الشديد في الأكل لآله في رأيه يحقق النشاط . يقول : « إن هذه الأقاليم المتقدمة ليس كلها يوجد بها الحبوب ولا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يزيد لأهله خصبة العيش من الحبوب والأدم واللحمة والدواجن والدواجن لوكا ، المتابت والإعتدال الطيبة ووفر العمران وفيها الأرض الخرابة التي لا تنبت زرعاً ولا عشبياً بقابلة فسكتها في شفط من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل المتنين من صناعة الساكين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيها بين البر والسودان فإن هؤلاً يفقدون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في بعض الأحيان ... وتجدهم يقترون في غالبية حوارهم على الآباء ... وتجدهم مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسمهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فالواتهم أصنف وإذنهم أتفى وأشكالهم أठم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذنهم أقرب في المدارف والأدراف ... فإذا نهد أهل الأقاليم الخصبة العيش الكثيرة الورع والضرع والأدم والدواجن يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أحذائهم والخشونة في أجسامهم »^(١) .

وهناك مفكِّر فرنسي شهير جداً بحث في ابن خلدون ولوصل إلى آراء شديدة

الشبة بآراء المفكـر العربي ، نقصد به المـفكـر الفـرنـسي مونـتـسـكيـو صـاحـب كـتاب «روح القـوانـين» ، وهو من مـفـكـرى القـرن الثـامـن عـشـر . وـفـلـسـفة مـونـتـسـكيـو التـارـيـخـية تـدـور حول نـظـريـتـين هـامـيتـين : أـولـها نـظـريـة تـأـثيرـة الطـبـيعـة والـجـنـافـة عـلـى طـبـاعـهـا وـتـطـورـهـا عـزـى التـارـيـخـة ثـانـيها نـظـريـة تـأـثيرـة النـاحـيـة الـاـقـتصـادـيـة فـي الـرـفـاعـمـة التـارـيـخـية . يـقـول مـونـتـسـكيـو فـيـ الـفـصـلـ الثـالـثـ من الـبابـ الـرـابـعـ عـشـر «إنـ الحـيـويـة تـزـيدـ فـيـ الـمـاخـ الـبـارـدـ وـهـذـاـ الـمـزـيدـ مـنـ الـقـوةـ بـحـبـ أـنـ يـكـونـهـ كـثـيرـ مـنـ الـتـابـاجـ: مـزـيدـ مـنـ الـنـفـقـ بـالـنـفـسـ مـثـلاـ ، وـمـزـيدـ مـنـ الـشـجـاعـةـ ، وـمـزـيدـ مـنـ الـاحـسـاسـ بـالـتـفـوقـ وـبـالـتـالـ دـغـبـةـ أـقـلـ فـيـ الـاـتـقـامـ ، وـمـزـيدـ مـنـ الـاحـسـاسـ بـالـطـمـأـنـيـةـ وـبـالـتـالـ مـزـيدـ مـنـ الـصـراـحةـ وـقـدرـ أـقـلـ مـنـ الـشـكـوكـ وـالـدـبـلـوـمـاسـيـةـ وـالـمـكـرـ . . . إنـ سـكـانـ الـبـلـادـ الـحـارـةـ يـخـبـلـونـ مـثـلـ الـمـجـاـزـ ، يـبـنـيـاـ سـكـانـ الـبـلـادـ الـبـارـدـ شـجـمانـ مـثـلـ الشـيـابـ»⁽¹⁾ . هـنـا مـثالـ عـلـىـ أـفـكـارـ مـونـتـسـكيـوـ ، وـهـوـ لـيـنـ الـوحـيدـ الـذـيـ يـدـورـ حـولـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ بـلـ هـنـاكـ الـمـدـيدـ مـنـ الـمـصـوـرـسـ الـتـيـ تـشـرـحـ تـأـثيرـةـ الـمـاخـ وـالـبـيـئـةـ الـجـنـافـةـ عـلـىـ الـإـسـانـ .

ولـقـدـ درـسـ مـونـتـسـكيـوـ ذـلـكـ التـأـيـيـنـ لـيـنـ حـسـرـوـرـةـ اـخـلـافـ القـوانـينـ حـسـبـ الـمـكـانـ . وـتـضـمـنـ كـلـ مـنـ الـبـابـ الـرـابـعـ عـشـرـ ، وـالـخـامـسـ عـشـرـ ، وـالـسـادـسـ عـشـرـ ، وـالـنـاسـعـ عـشـرـ الـبـحـثـ فـيـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ . وـقـرـأـيـاـنـاـ أـنـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ قـدـ تـفـوقـ عـلـيـهـ مـنـ جـيـثـ دـقـةـ الـعـرـفـ الـعـلـمـيـ الـمـوـجـبـ . وـلـمـ يـكـنـ مـونـتـسـكيـوـ أـوـلـ مـنـ قـالـ بـهـ دـفـكـرـةـ يـهـدـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ . بـلـ سـيـقـةـ بـوـدـانـ الـفـكـرـ الـفـرنـسـيـ صـاحـبـ كـتابـ الـجـنـافـةـ ، وـالـذـيـ اـتـيـشـ فـيـ الـقـرنـ السـادـسـ عـشـرـ ، إـلاـ أـنـ الـأـضـواـءـ لـمـ تـسـطـعـ عـلـيـهـ كـاـسـلـطـتـ عـلـىـ مـونـتـسـكيـوـ وـ«ـ رـوحـ القـوانـينـ»ـ كـتابـ مـشـبـعـ بـفـيـاـتـ سـيـاسـيـةـ عـلـمـيـةـ وـالـمـسـائـلـ الـتـيـ يـاـمـلـهاـ تـرـىـ بـوـجـهـ عـامـ إـلـىـ تـقـرـيرـ دـورـ الـسـيـاسـيـةـ الـمـشـلـ، فـيـ حـيـنـ أـنـمـقـدـمـةـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ عـلـىـ الـمـكـسـ

Montesquieu : De l'esprit des lois—Garnier Freres, (1)
Paris 1910—p. 207.

لسكاد تكون بحرة من كل نزعة سياسية وعملية ، وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في حماقة لمعرفة القرآن التي تحكم فيه أبناء تطوره . وما يوحذ على مونتسكير أيضًا أنه لم يكن لكتابه خطة عملية دقيقة يلتزم بها بل سار على طريقة مشوشة . وكثيراً ما نجد أنه يتحدث في فصل من الفصول عن موضوع سابق عليه توا فيعطيه كثيرون عبارته التقليدية «استكشاف نفس الموضوع» ، ولو كانت لديه خطة دقيقة لكتابه لادفع كلام من الفصلين مثلاً .

ومثله مثل ابن خلدون اهتم في فلسفته التاريخية ببيان أهمية الموارم الاقتصادية في تطور التاريخ . وقد فعل ذلك في الكتب الشرين والحادي والعشرين والثانى والعشرين والثالث والعشرين . ولم يسبق ابن خلدون مونتسكير لحسب في بيان علاقة الاقتصاد بالتاريخ بل ظاهراً بعمق التفكير ودقة المنبع الذي درس به هذه الملة .

ونحب أن نشير ونعتمد بصدق المقارنة بين هذين الفيلسوفين إلى أن كلام من ابن خلدون ومونتسكير اتفقا على أن الحكم ، سواه . كان سلطاناً أو أميراً ، يجب أن لا يمارس التجارة . يقول ابن خلدون : «إن تجارة السلطان ، غلط عظيم وإدخال العصر حل الرعایا من وجده متعددة فأولاً مضايقه المسلمين والتاجر في شراء الحيوان والبضائع ويسير أسباب ذلك ، فإن الرعایا متتكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان في ذلك وما له أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته»^(١) .

أما مونتسكير فيقول لنا في الفصلين التاسع عشر والعشرين ، والأول بعنوان أن الأمير يجب ألا يشارك في التجارة والثانى حكمة له : «إن أحد الإباطرة

(١) المقدمة من ٢٤٥

عندما رأى مركيتا تنقل بمعاهة شخص زوجته أمر بحرقها قائلاً : كيف سيكتب الناس قوتهم إذا شاركناهم في نفس مهنتهم . ويضيف مونتيسكيو أن هذا الامر امطر كان في استطاعته [ص1] « ومن الذي يستطيع [يقتلونا لو أتنا مارينا الاحتقار] » . أليس هناك ثباته قوي جداً بين التصين من حيث الفكرة وإن اختلف طبها طريقة المرسخ واختلف الأسلوب ؟ وأعتقد أن نص ابن خلدون متفرد على نص المفسر الفرنسي من حيث الدقة العلمية ، فيما أسلوب ابن خلدون هو أسلوب العالم الاقتصادي بعد أن أسلوب مونتيسكيو هو أسلوب الأديب الذي يقصد فنكره في قالب فصحي .

ولضيف أخيراً أن « روح الفوانين » يبحث في الفوانين والشرائع ولا يتطرق إلى الحديث عن التاريخ إلا من جهة علاقته بالفوانين والشرائع في حين أن مقدمة ابن خلدون لا تلتفت إلى مسائل الفوانين والشرائع بل تسعى لدراسة العوامل الاجتماعية والتغيرات التاريخية مباشرة .

و قبل أن ننتقل بحديثنا إلى نقطة أخرى نذكر فيما ماركس وبين أنه هو أيضاً رأى أن البيئة الطبيعية لها تأثير حظيم على المجتمع الإنساني وتطوره أي هل التاريخ حتى يتضمن الشابة بيته وبين ابن خلدون في هذه المسألة . يقول ماركس في كتابه ١٨ برومير : « إن الناس يصنعون تاريخهم إلا أنهم لا يصنعونه باختيارهم في ظروف عديدة بطريقة مباشرة ومورونة من الماضي ... إن الجغرافيا هي التي تحدد التاريخ وليس المكس » (٢) .

Montesquieu : *De l'esprit des Lois* — Garnier Frères — (١)
Paris 1910 — p. 307.

Garaudy : *Karl Marx*, Editions Seghers 1964, نقل عن (٢)
p. 94.

(ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون:

يقول لنا جاستون بوتول في كتابه عن ابن خلدون إن أم ما كان يشغل ابن خلدون هو معاورته الدائمة في رفع الناقص بين أي رأى من آرائه مع تعاليم الدين^(١). لقد كان صاحب المقدمة فيها يرى، باعتباره أساساً رجلاً مسلماً، يعتقد أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تحضن لما ظهر من المختلفة. وهذا لا يتمارض طبعاً مع اعترافه بوجود عوامل تحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ، مثل العامل الاقتصادي والطبيعة وقوانين الجمودية التاريخية، فالعنابة الإلهية فرق كل شيء، ويمكن أن تدخل لتغير عجرى كل شيء.

إن صلة الله بالعالم الإنساني مبوسطة عنده بسلا وأساماً . ويقطع صاحب المقدمة بأن صلة الله بالعالم الإنساني ظاهرة في كل زمان ومكان . يقول في المقدمة « والله سبحانه خلق ما في العالم للإنسان وامتنَّ به عليه في غير ما آية من كتابه فقال خلق لكم ما في السيارات وما في الأرض جديداً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الآيات وكثير من شواهده ويد الإنسان مبوسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف »^(٢).

يقول لنا ساطع المصري في فصل بعنوان « التفكير والإبان » في كتابه « دراسة عن مقدمة ابن خلدون » إن المقدمة في يحترمها تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوي بالإبان وعلى أنه يؤمّن بالله والإسلام إيماناً راسخاً عميقاً، ولا يوجد في المقدمة فقرة واحدة ، تدل على أن ابن خلدون قد خامره شك في

Gaston Bouthoul . Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale (1)
Paris 1930 — p. 27.

(١) المقدمة ص ٢٣٢ — ٢٣٣

الله والدين ولو لحظة واحدة^(١).

ما مدى أمر الدين في الميساة الاجتماعية وتغافلها ؟ يقول لنا ابن خلدون : « لما كانتحقيقة الملك أن الاجتماع الضروري البشر .. فوجب ألى يرجع ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يصلها الكافة ينقادون إلى أحکامها ... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من المقلة وأكابر الدولة وبصرائهم كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله يشارم يقررها ويشعر بها كانت سياسة دينية نافعة في الميساة الدنيا وفي الآخرة »^(٢).

وتروي الفلسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقل وإنها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى خاتمة وأنه لا بد للبشر من الحكم الواقع ثم يتوارون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض عن هذه الله يأنى به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متبيضاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيه عليهم ومن غير إشكال ولا تزيف وهذه القضية للحكمة. غير برهاية كما تراه إلة الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحكم لنفسه أو بالمحضية التي يقتدر بها على فهم وحلهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للآسياء قليلون بالنسبة إلى الموسى الذين ليس لهم كتاب فاينهم أكرم أهل العالم وهم ذلك فقد كانت الدول والأثار فضلاً عن الحياة »^(٣).

(١) ساطع المصري - دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخاتم -

القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٤٩

(٢) المقدمة ص ١٦٥ - ١٦٦

(٣) المقدمة ص ٢٨

تغير هذه الفقرات بوضوح إلى أن ابن خلدون يرى أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد في غيبة الدين ، وأن السياسة يمكن أن تمض بلا شرع ، إلا أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويحمل الحياة الإنسانية أفضل . يقول في المقدمة في فصل بعنوان « في أن المذكرة الدينية تويد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » : « والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتناقض والتحادى في أهل العصبية وتفرج الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمر لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة .. وهذا كما وقع لعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بعدهما وثلاثين ألفاً كل مسكن وجوه فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية وجروح هرق على ما قاله الراقدى أربعمائة ألف فلم يقف العرب أحد من الجانين »^(١) . هذا الإتصار المذهل ، المفارق الماد ، والمتحدى لكل قوانيين العرب الواقعية يرجدهه إذن ابن خلدون إلى الدين ، أي ابن خلدون كان يرجع أجيالنا للدين ليُنسِّي بعض حقائق التاريخ ، وهو يفعل ذلك عن افتتاح وليس عن رياه وأسلوبه يدل طل مدح إيمانه بما يقول . ولذلك فإن فون فيستننك عندما قال في مقال له بعنوان « ابن خلدون — مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر » ، نشرة الأستاذ محمد عبد الله عنان في نهاية ترجمته لكتاب طه حسين عن ابن خلدون : « وكان ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب وفهمهم فإنه لم يهدده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة ، وهو ما يتطلبه من كاتب مسلم يد أنه إذا كان قد وجد من الصيف ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيف أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وأنك لنشعر بذلك عندما تقرأ ما كتبه

(١) المقدمة ص ١٣٨

عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الأمسار^(١) . عندما قال ذلك كان متخيلاً على ابن خلدون .

ويتحدث عن البرة فيقول : « أعلم أن الله سبحانه أصلح من البشر أشياءً مما فضلهم بعطايه وفطح لهم على معرفته وجعلهم سائلين يذن لهم وبين عباده يمرفونهم بما يحتمم ويحرضونهم على هذا يتهم .. وكان فيما يلقىهم لآليهم من المعارف وظهوره على ألسنتهم من الخوارق والآخبار ، السكائنات المائية عن البشر التي لا سبيل إلى مررتها إلا من الله بواسطتهم ولا يعلومنا إلا بتعليم الله إياهم ... وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الرحم خيبة عن الحاضرين منهم من حظ طيل^(٢) . » ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أعمال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليس من جنس مقدور العباد^(٣) . الآباء ، إذن رسول الله إلى البشر ليقلوا إليهم تعاليمه ، وليرشدهم إلى الطريق السري ، أي أن لهم دوراً في تطور المجتمع وفي سير التاريخ . ومن علامات البرة الإيمان بمحاجة ، أي بما يعجز البشر عن الإيمان بهله . ومن علاماتها أيضاً الوسى الذي يهدى ابن خلدون عن كيفية حدوته . وهذا النص يشير إلى مفهوم إسلامي تقليدي عن البرة إلا أن في المقدمة بعض النصوص التي تكشف عن نظرية السانية الجنياعية للبرة . يقول ابن خلدون عن سكان الأقاليم غير المhabلة في حدائقه عن تأثير المناخ على البشر لأنهم لم يتمكن عن الإهتداء يقرب عرض أمر مجتمعهم وأخلاقهم من عرض العبيادات العجم ويعمدون من الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أح韶الم في الديانة أيضًا فلا يعروفون ببرة

(١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الجنياعية - ترجمة محمد عبد الله هنان -

طبعة أولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٢٥ من ١٧٩

(٢) المقدمة من ٨٠

(٣) المقدمة من ٨٢

ولايدينون بشريعة [الآئمَّة] من قرب منهم من جهات الهدى ،^(١) وبِنَا كَدْ هَذَا
المعنى في حدبيه عن الأقليات المحتلة إذ يقول « حتى النبرات فإنما توجدهن الأكثـر
فيها ولم تجـد على خـبر بـعـضـهـنـ فـيـ الأـقـلـيـاتـ الجنـوـبـيـةـ وـالـأـسـطـالـيـةـ وـذـلـكـ أـنـ الـأـنـيـاءـ
والـرـسـلـ إـنـماـ يـخـصـهـنـ بـهـمـ أـكـمـلـ النـوعـ فـيـ خـلـقـهـنـ وـإـخـلـاقـهـنـ »^(٢) .

ويرى د. محمد بن مهدى أن النبرة كما يرآها ابن خلدون ظاهرة إنسانية فالنبي كان
بشرى ، وخصائصه خصائص إنسانية ، ومعرفته معرفة إنسانية ، وقد رأاه
قدرات إنسانية ، وسلوك إنسان وظايانه إنسانية . ولكن هذا لا يعني أن
أى إنسان يمكن أن يكون نبياً بفضل تعلم ومارسة فن معين . كما أن هذا لا يعني
إسكنار ما يسميه المسؤول الاصطفاء الإلهي . على عكس ذلك يعتقد ابن خلدون
أن النبرة هي من ناحية معينة أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني ، وعمل النبي
أن يحيا حياة كلها استقامة حتى قبل الوحي^(٣) . وهذه النبي عمل كما سبق لنا أن
قلنا فهو مرسل لتبلیغ رسالة الله البشر ولترجیه الناس إلى مأنيه الشیر . إن القانون
الذى يسمى من شأنه أن يصون المجتمع ، كما أنه يبيت في المجتمع مقاومهم جديدة من
شأنها أن تغير طريقة سياقه ، كما أنها تخلق فيه أنظمة جديدة وتعطيه إنجامات
جديدة . الـأـنـيـاءـ إذـنـ يـلـبـسـهـنـ دـورـاـ إـجـتـمـاعـاـ كـبـيرـاـ فـيـ التـارـيـخـ^(٤) .

والذين قد يكون لهم عظيم الآثر على بعض الشعوب ويفرق تأثيره بأثير المصيبة .
يقول ابن خلدون في فصل بعنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصلة
دينية من نبوة أو ولادة وأثر عظيم من الدين على الجملة » ، والسبب في ذلك أنهم

(١) المقدمة من ٨٣

(٢) المقدمة من ٨٣

M. Mabdi : Ibn Khaldon 'S philosophy of history. (٣)
G. Allen and Unwin Ltd. London, 1957. p. 25.

Ibid. p. 113.

(٤)

خلق التوحش الذي فيه أصعب الأم انتقاداً بهضم بعض لبعض الفنلة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تهتمع أموازم فإذا كان الدين بالتبوة أو الولاية كان الواقع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبار والمنافسة منهض فسهل إنتقادهم وإنجذبهم^(١) . الذين إذن له لأمير يفرق تأثير المصيبة على الناس لأنه يقضى على كل أسباب التلاحم ويقرب بينهم ، مما اختفت المصيبات .

إن تفكير ابن خلدون المقلل ذى الزهرة المادية التجريبية لا يتعارض مع إيمانه القوى باقه وبالآديان وبتأثيرها على التاريخ . قليل جانب المؤامل المادية ، هناك عوامل روحية لها حظيم الأثر على التاريخ . ولقد كان أيف لا كورست مدركاً تماماً روح كتابات ابن خلدون حينما قال « إن ابن خلدون يبحث عن الأسابيب السبعة لتطور التاريخ في الأبلية الاقتصادية والإجتماعية . ومع ذلك فهو رجل من القرن الرابع عشر وجراه من فكره متاثر بشدة بالدين »^(٢) .

ولعل « جيب » كان أحسن من شخص مؤلف ابن خلدون من هذه المسألة في المقدمة حيث قال : إن الدين لا يأخذ المكانة الأولى في كتابة ابن خلدون ويرجع ذلك إلى أن الهدف من دراسته لم يكن الدين الإسلامي أساساً بل إنه دراسة من حيث الدور الذي يلعبه في تطور التاريخ . فلقد كانت الدولة وتطورها هي محور دراسته وليس الدين^(٣) .

(١) المقدمة ص ١٣٢

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — F. Maspero—Paris, (٤)
1966, pp. 249 a 251.

H.A.R. GIBB : The Islamic background of
Ibn Khaldun's political theory, in Bulletin of the
School of Oriental Studies—Vol. VII, London 1933-1935.
(٥)

٥ - ابن خلدون أشير يا :

لقد خصص ابن خلدون فصلاً كثيرة لبحث بعض المسائل الدينية والشريعية. فهو يتكلم في إحدى مقدمات الباب الأول عن الرحمي والنبوة ، ويختص عدداً فصول من الباب الثالث لمسائل الخلافة والإمامية والأمور المترفة منها ، وعدد فصول من الباب السادس لعلوم الدين والشريعة: علوم القرآن والحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام والتصوف .

ويقول لنا لا كيoste إن ابن خلدون كمؤرخ بعد ضمئنا، بل وأحياناً بوضوح، من أصحاب الفلسفة المقلية ، ولكنك كفيلاً من تلاميذ الفرزالي . والجديد الذي أ匪 به ابن خلدون وليس هو إيجاهه وموافقه الدينى بل ماهما، يهنى مجال التشكير العقلى. ألا أن هذا لا ينفي أنه لم يكن متدينًا فلابد شغل مذاهب دينية هامة جداً في صبر تشدد ديني ، وكان أحدها منصب قاضي قضاعة المالكية، كما أن معاصره أبو زوا سمعته كرجل متدين يأخذ بالذهب المالكي وبالتصوف^(١).

ولوتساءلنا ما هو موقف ابن خلدون الدين لكتاب الإجابة أنه موقف أشرمي فما هو المذهب الأشرمي ؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار ابن خلدون أشرمي ؟ هذا ما سنتجيب عليه بعد أن أعرف علم الكلام الذي يمثل مذهب الأشاعرة أحد مذاهبه .

يقول ابن خلدون « هو علم يتضمن الحجاج عن المقائد الإيمانية بالأدلة المقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ومر هذه المقائد الإيمانية هو التوحيد »^(٢) كما يقول « لوضع علم الكلام عند أمهه

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, F. Maspero—Paris

(١)

1966 — pp. 244—245.

(٢) المقدمة من ٤٠٠

إنما هو المقادير الإمامية بعد فرضها صحيحة من الشرج من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة المقلية فترفع البدع وتزول الشكوك^(١) يقصد بعلم الكلام إذن البحوث التي تحدد المقادير الإسلامية تهديداً يمكن المسلمين من الدفاع عنها بأدلة مقلية ، أمم عبيات أعداء المسلمين .

ما هو الفرق بين علم الكلام والفلسفة ؟ يقول ابن خلدون « إن قوماً من حفلاه النوع الإنساني ذهروا أن الوجود كله العين منه وما وراء العين تدرك ذاته وأحواله بأسبابها وعلمه بالانطلاق الفكرية والأئنة المقلية وأن تصبح المقادير الإمامية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض مدارك المثلث ، وهؤلاء يسمون فلاسفة^(٢) . ويفن هذا القول أن الفلسفة تبغي إلى معرفة الشيء وتحليله بوسائل هقلية ، وأما علم الكلام فيبحث عن حجج على شيء ثم عليه بطرق تقليدية فالقىسوف لا يقرر أي شيء إلا بعد تقديم الأدلة المقلية التي تبرره ، أما المتكلم فإنه يقرر أو لا يسمح ببحث عن الأدلة المقدمة لما سبق له تقريره .

وكان أول من بحث في هذا الموضوع هو المعتزلة فتصدوا لن حاجم الإسلام بالحجج المقلية . ثم جاء أبو الحسن الأشعري الذي شرخ على المعتزلة وأقى بهذهب جديداً يخصمه لنا الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » قائلاً إنه في هذا المذهب يجوز أن يكون الصالحين آية ، وهي التي اصطلاح على الكلام على تسميتها باسم الكراهة تمييزاً لها عن المجزأة .

وأخذ الأشاعرة بكل ما جاءت به السنة^(٣) . والسؤال الآن هل آمن

(١) المقدمة من ٤٠٧

(٢) المقدمة ص ٤٧٢

(٣) محمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية - الألف كتاب - العدد ١٧٧ -

ابن خلدون بالكرامات من جهة وبكل ما جاءت به السنة من جهة أخرى إذ أن من شأن الإجابة عليه تحديد موقف فيلسوفنا من فرقة الاشارة .

لقد اعترف ابن خلدون بوجود المجزات والكرامات واستحدث في هذا الموضوع فيما بعد عند حديثه عن قانون العلية عنده ، واعتبر أن مجزة القرآن هي أعظم المجزات يقول : « فاعلم أن أعظم المجزات وأشرفها وأوضحتها دلالة القرآن الكريم المنزلي على تبليغنا محمد صلى الله عليه وسلم فإن المفارق في الغالب تقع معايرة الروحى الذى يلقاه النبي ويتأق بالمجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو بنفسه الروحى المدعى وهو المفارق المجز شاهدته فى عينه ولا ينفر إلى دليل معاير له كسائر المجزات مع الروحى فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه »^(١) ، القرآن هو أعظم المجزات لأنه في آن واحد الروح والمجزة الشاهدة هل صدق هذا الروحى ، هنا عن المجزة والكرامة .

ويتحقق الشق الثاني من السؤال ويقصد به : هلأخذ ابن خلدون بكل ماجاءت به السنة ؟ لو قرأنا المقدمة وخاصة تلك الفصول التي يعالج فيها الأمور الدينية لوجب أن تكون إيجابتنا بنعم . وينذهب ساطع الحصري إلى ما نذهب إليه هنا عندما يقول إن كل القضايا الشرعية للبحث ، والمسائل الإيمانية الصرفة ، كأمور التوسيع ، والأشارة ، وحقيقة النبوة ، وكنه الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طور العقل ، يسلك ابن خلدون تماهها مسلكاً سلفياً فهو يسلك عن التفكير في شأنها ويقول بوجوب عقولها ، والعمل بها مباشرة من غير ادخال العقل في أمرها واشغال الفكر بها ، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا ، ولأن الشارع أحرف بها منا^(٢) .

(١) المقدمة ص ٨٣ .

(٢) ساطع الحصري : دراسات عن مقتنيات ابن خلدون - القاهرة سنة

يقول في المقدمة : ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حل الكفالة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ^(١) .

ويؤيد الدكتور مذكور هذا الرأي فيقول إن آراء ابن خلدون دائماً أقرب ما تكون إلى السلف وأهل السنة وهي تجاهل ما وسعه أن يرد كل شيء إلى الكتاب والسنة فلا يكاد يذكر فكرة إلا ويجزئها آية قرآنية أو حديث ^(٢) .

والاشاعرة ينكرون قانون العلية ، ويرون أن لا قى . في العالم يحدث حسب قوانين ثابتة ، وليس بمقتضى قانون بل بمقتضى عادة مقررة من عند الله ، في بعض الظواهر تطابق الأخرى وتتواءل عنها إلا أن هذا التماقاب ليس ضرورياً . فما موقف ابن خلدون من هذه القضية ، هذا ما ستحدث عنه عند الحديث ^ـ عن العلية عند ابن خلدون الذي سنبين فيه أنه يأخذ بها ولكن في حدود معينة . فاته هذه هو في النهاية السبب الأول الذي ترجع إليه كل الأسباب . وهو أحياناً يستخدم تعبير « المادة » في كلامه للتبيير عن ارتباط الظواهر بعضها ببعض إلا أنها تعتقد أن صاحب المقدمة كان يأخذ أيضاً بقانون العلية بإعتباره أهم القوانين الأساسية لقيام أي علم ، وياعتبرها أيضاً أهم قوانين الحقيقة التاريخية .

إن العقل الإنساني لا يستطيع إدراك كل الأسباب ، فهو محدود إلى حد كبير ، يقول ابن خلدون متحدثاً عن الأسباب « والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها

(١) المقدمة ص ١٦٦ .

(٢) إبراهيم مذكور : ابن خلدون الفيلسوف - أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ١٣٣

وغايتها وإنما يحيط علماً في الفالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة^(١) ، « فربما
تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسيئاتها يجهول لأنها إنما يوقف عليها بالمادة
لا هرمان الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته جهولة »^(٢) . برمل
أعظم وأجل تشخيصه لفصول المقل عن إدراك حقائق الدين هو الذي قدمه لنا
ابن خلدون يقول « المقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك
لا تطبع أن تزور به أمر التوحيد والأخر وحقيقة البرة وحقائق الصفات الإلهية
وكل ما وراء طوره فإن ذلك طبع في مجال ومثال ذلك مثل رجل رأى الميزان
يوزن به الذهب فطبع أن يزن به الجبال »^(٣) .

لقد أثبتت ابن خلدون التوحيد برهان عقل ومؤده أن الله هو العلة المذرة
ولا حلة سواه في الوجود تسلسل العلل والأسباب وتداعي إليه^(٤) . يقول في
المقدمة « التوحيد هو المعجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتغيرها
ذلك إلى خالقها الحبيط بها إذ لا قادر غيره وكلها ترقى إليه وترجع إلى
قدرته »^(٥) .

ابن خلدون إذن من الأشاعرة ولقد بيننا أنه اخذ برأيهم في معظم القضايا

(١) المقدمة ص ٤٠١

(٢) المقدمة ص ٤٠١

(٣) المقدمة ص ٤٠٢

(٤) عبد الرزاق مكي : الفلسفة عند ابن خلدون — الإسكندرية سنة

١٩٧٠ — ص ٩٠

(٥) المقدمة ص ٤٠٣

الدينية . وباعتباره تلبيداً لغزال يسكننا القول بأنه من الأشاعرة الأوائل الذين يحاولون فصل مجال علم الكلام عن مجال الفلسفة ، رغم تشابه المجالين ، بقدر الإمكان . يقول «أليست مسائل الكلام بسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ... ، إلا أن هذه الطريقة قد يبني بها بعض طلبة العلم للاظلام على المناصب والإغراق في مرارة الحاج لفوري ذلك فيها وأما عاذة طريقة السلف بمقاييس علم الكلام فلنما هو طريقة القدمة المتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذره ومن أراد ادخال الرد على الفلسفة في عقائده فعليه بكتاب الغزال والإمام الحفيظ ... فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة مولا . المآخرين من بعدهم »^(١) .

من هذا المرض يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن ابن خلدون ليس فيلسوفاً حقيقة محضها رغم تأثير الفلسفة المقليين عليه في شبابه من أمثال الأبل إذ أن الدين أيضاً أثراً كبيراً على فكره . ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات القدمة ، فبعض هذه الفقرات يفصح عن اندفاع عقل هائل والبعض الآخر توضح فيه نزعة صوفية واضحة .

ما هو سبب هذا التناقض ؟ يقول لنا ابن لا كوسن إنه يمكن اعتبار أن التناقض موجود بين وجهين متضارعين من الفكر الخلدوني يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره . قد يكون ابن خلدون تعلق في شبابه بالفلسفة المقليين وبدراساتهم ، ثم عدل عن ذلك الاتجاه عندما تقدم به السن ، ليتطاير في حياة كلها تدين . ويخلل ذلك بأن الجزء الذي يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفية اللاعقلية حرر معظمها في القاهرة بعد بقية الأجزاء عدة طويرة . وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية

سيطرت عليه عندما نعرض تلك الكارثة البشرية ، وهي غرق كل أسرته وهي في طريقها إليه في القاهرة ”¹ .

وبعد أن درسنا الموارد التي تقرر في التاريخ ، في مساره وفي مطوروه ، ستتناول بالدراسة القراءتين الأساسية للجذبية التاريخية أو الجبرية التاريخية هذه ابن خلدون . رأى ابن خلدون أن هناك ثلاثة قرأتين تحكم في التاريخ ألا وهي قانون العلية أو السبيبة ، وقانون الشابة ، وأخيراً قانون التباين .

(1) Y. Lacoste . Ibn Khaldoun — Paris 1966 — pp. 245—246.

٣ - قوانين الحتمية أو الجبرية التاريخية

١ - قانون العلية (او السببية)

قانون العلية هو أحد قوانين الحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن خلدون ، أما القانون الآخران فهما قانون التشابه وقانون التباين : وأود أن أعرف بيهما الجبرية حتى يتضح كلامي عن العلية الجبرية هي الافتراض بأن كل شيء يحدث له علة أو عامل ، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة ، إلا إذا طرأ اختلاف كذلك في العلة أو الماء (١) . دراسة التاريخ ، كما يضيف إدوارد كار في كتابه « ما هو التاريخ ؟ » هي دراسة العمال . وقد حدد هيرودوت غاية دراسته التاريخية بأنها البحث عن العمل . ولكن هيرودوت الملقب بأبا التاريخ لم يجد بهذه من يأخذ بقانون العلية في البحث التاريخي حتى تيسير ديدام يمكن لديه تصور واضح عن العلية . وطبق هذا القانون على التاريخ على يد المفسر الفرنسي الشهير مونتسكيو في كتابه « تأملات في عالم عظمة الرومان وإنبيائهم وتدورهم » ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة العالمية ، « روح القوانين » . لقد رفض مونتسكيو افتراض أن « القدر الأعمى قد اتجح كل الآثار إلى زرها في العالم » ورأى أن سلوك الناس يطبع دائمًا قوانين معينة . وطوال مائتي عام بعد مونتسكيو إنهمك فلاسفة التاريخ في البحث عن علل الاحداث التاريخية والقوانين التي تحكم فيها (٢) .

(١) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ترجمة أحمد ممدوح — الإدارية العامة

للنفاذ — سنة ١٩٦٢ — ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر السابق ص ١١٣ - ١١٤

يقول ابن خلدون : « أعلم أرشدنا الله وأياك أنا شاهد هذا العالم بما فيه من
الخلقات كلها على هيئة من الترتيب والإسلام وربط الأسباب بالأسباب وإصال
الاً كانوا بالاكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لانتفاض عجائبها في ذلك
ولانتم فلائياته »^(١) ويقول متحدثا عن أن « المرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » :
« قد قدمنا ذكر الموارض المؤذنة بالمرم وأسبابه واحدا بعد واحدا وبئنا أنما تحدث
الدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإنما كان المرم طبيعا في الدولة كان حدوثه
بنهاية حدوث الأمور الطبيعية كما يحيط بالمرم في الزاج الحيواني والمرم من الأمراض
المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا إزالتها مما أنه طبيعي والأمور الطبيعية
لا تبدل »^(٢).

هذه التصوص تدل بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة علية بين
الواقع والظاهر . والمعروف أن قانون الطبيعة كان مأخوذًا به في العلوم الطبيعية
ولكن براعة ابن خلدون كانت في تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة . لقد شعر
به ببرودت ، الرحيم الذي سبق ابن خلدون في إدراك أهمية تطبيق هذا القانون
على السلوكيات الإنسانية ، إلا أن تطبيقه بطريقة واسعة جاء على يد ابن خلدون .

ويرى د . إبراهيم مذكور في مقاله « ابن خلدون الفيلسوف » الذي اشترك به
في مؤتمر ابن خلدون الذي عقد في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية
أن ابن خلدون يتسلك بمبدأ هاميني بنى عليهما فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ،
وهما مبدأ السبيبة وبدأ التطهور « وأنه يرى على مكس الفرز الـ آنـ الحوادث ترتبط
بعضها البعض بارتباط العلة بالسلسلة ، وأن العملية ليست مقصورة على عالم الطبيعة ،
بل تمتد إلى عالم الإنسان ، فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة ، وبممكن

(١) المقدمة ص ٨٣

(٢) المقدمة ص ٢٥٦

أن بين حاضرها على تفسير ماضيها^(١).

ويرى د. عبد الرزاق المكي أن ابن خلدون تأثر في نظريته في العلية بالاشاعرة وخاصة بالغزالى ، وأله خالق بذلك الاتجاه الأسطعلى في تصور قانون العلية^(٢) فيقول « لذلك كان تصور ابن خلدون العلية غالباً لنصر أسطول ومتافقاً مع المسلمين ولا سيما موقف الاشاعرة وعلى رأسهم الأشعري الكبير الغزالى »^(٣) . إلا أنه يعود فيقول إن تصور ابن خلدون العلية كان تصوراً أسطوياً: واضح من الكلام السابق ومن التصوصن إلى ذكرناها أن تصور ابن خلدون العلية هنا كان تصوراً أسطوياً غالباً فيه تصور الغزالى^(٤) . وإذا كان الدكتور المكي قد حكم على موقف ابن خلدون من فكرة العلية أنه موقف متعطّر وفانق، فانا اعتقد أن من واجبنا أن نتفى هنا عن فكر ابن خلدون في هذا الموضوع أى اضطراب .

وليس هذا بالأمر المثير لأن إيمان ابن خلدون بقانون العلية لا يعني أن الإنسان لديه أصبح عبضاً بجمع الأسباب . فقد رأى ابن خلدون أن ذلك أمر مستحيل وبالتالي وأى أن حماولة الوصول إلى مسبب الأسباب أمر مستحيل ، بل إن حماولة الوصول إلى ذلك آتة خدر منها ابن خلدون . فالأسباب في إرتفاعها إلى هذا المسبب الأول تنسحب وتتضاعف طولاً وعرضًا إلى ملايينها ويختار العقل في إدراكه . يقول ابن خلدون « إن الحوادث في عالم الكائنات سواه كانت

(١) إبراهيم مذكور . ابن خلدون الفيلسوف — أعمال مهرجان ابن خلدون
القاهرة سنة ١٩٦٢ — ص ١٢٦.

(٢) عبد الرزاق المكي : الفلسفة عند ابن خلدون — الاسكندرية
سنة ١٩٧٠ — ص ٦٥ - ٦٧.

(٣) المصدر السابق ص ٦٦

(٤) المصدر السابق ص ٦٩

وهنالك استثناءات لقانون الملاية الذى أمن به صاحب المقدمة إيماناً قوياً .
وتتمثل هذه الاستثناءات في التأثير الخارجى المادة الذى يتحلى في مجرمات الآتى ،
وكرامات الأولياء . يقول ابن خلدون « إعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر
أشخاصاً فضليهم بخطابه وفطّرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده . . . »
وكان فيما يلقىهم إلينهم من المعارف ويظهره على المستهم من المخوارق والأنباء
السخافات المغيبة عن البشر إلى لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله » (٢) . ويتحدث عن
علامات الرسل فيقول « ومن علمائهم أيضاً وقع المخوارق لهم شاهدة بصدقهم
وهي أعمال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة ولديت من جنس مقدور

٤٠١ - ٤٠٠ ص (١) المقدمة

٨٠ (٢) المقدمة

المبادء»^(١). ويفرق بين «كرامة والسر من ناحية» ، والمجازة من ناحية أخرى فيقول : «والتحدي هو الفارق بينها وبين الكرامة والسر إذ لا حاجة فيما إل التصديق فلا وجود للتحدي إلا أن وجد إتفاقا»^(٢).

ويرى الدكتور طه حسين في رسالته عن ابن خلدون أن اعتقاد ابن خلدون لثوارق المادة يرجع لتأثره بالتصوف من جانب ، وبفلسفة ماوراء الطبيعة الاشتراكية لمدرسة الأسكندرية من جانب آخر^(٣).

ورغم أن ابن خلدون لا يرضي عن السر «لا أنه آمن بوجوده» يقول في المقدمة «وذكر مسلمة في كتاب الفاتحة له في مثل ذلك أن آدميا إذا جعل في دنه ملوكه بدن السمسم ومكث فيه أو بعده يوماً يغدو باليدين والجزر حتى يذهب حمه ولا يفق منه إلا العروق وشُفُون رأسه فيخرج من ذلك الدهن شيئاً يجف عليه الماء يحيي عن كل شيء» يسأل عنه من عواقب إلأمور الخاصة والماء وهذا فعل من مناكير أعمال السهرة لكن يفهم منه «جحائب العالم الانسان»^(٤) . ويقول في فصل عن «علوم السحر والطلسمات» إنها «علوم بكيفية استعدادات تقدر التerrors البشرية بها على التأثيرات في عالم المناصر أما بغير معين أو بمعين من الأمور السحرية والأول هو السحر والثان هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم محظوظة عند الشرائع لما فيها من الشرر ولما يشرط فيها من الوجه إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبه كالمقدورة»^(٥).

(١) المقدمة ص ٨٢

(٢) المقدمة ص ٨٢

(٣) طه حسين : «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» - ترجمة محمد عبد الله عثمان -

لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥ - ص ٤٧

(٤) المقدمة ص ٩٥

(٥) المقدمة ص ٤٣

وتلخيصاً لهذا المرض يمكننا القول إن ابن خلدون آمن بقانون العلية ، وبسيطرته على حالم الطبيعة وطالم الإنسان ، إلا أنه أعتقد أيضاً في وجود خوارق الطبيعة ظهرت على أيدي الآلهية والأولياء والسمحة لاتخضع بالمرة لقانون العلية . وهذا الموقف الذي يبدو في الظاهر موقفاً مضطرباً وبينما يعتقد البعض هو فيحقيقة موقف طالم مسلم ، آمن كمام بمبدأ العلية ، وأن كمسلم يوجد المعجزات والسماءات ، تلك الإستثناءات المخالفة لقانون العلية التي يعترف الأشاعرة ، وهو منهم بوجودها .

بـ - قانون التشابه :

استكشف ابن خلدون في المجتمع قانونين يتمارضان دائمًا يمكن أن نسمى أو أحدهما قانون التشابه وثانيهما قانون التباين . « إن الأخبار إذا اعتمدت منها على مجرد النقل ولم تتمكن أصول المادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والآحوال في الاجتماع الإنساني ولا في الناس الغائب منها بالشاهد الآخر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من المثور ومرارة القدم ... وكثيراً ما وقع المؤرخون والقسيسين وأئمة النقل من المبالغ في الحسكيات والواقعية لاعتقادهم فيها على مجرد النقل هنا أو سمعنا لم يعرضوها على أصولها وقواسها بأشباهها » . (المأني أشبه بالآتي من الماء بالماء)^(١) أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه ، ويرجع ابن خلدون هذه التشابهات إلى الوحدة المقلية للجنس البشري ، كما يقول لنا الدكتور طه حسين في كتابه عن ابن خلدون ، تلك الوحدة التي أجاد شرحها فلاسفة ماوراء الطبيعة من اليونان والعرب^(٢) . ليس ثمة فارق بين روحيتين بشريتين فإذا وجد هذا الفارق

(١) المقدمة ص ٩

(٢) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبد الله هنان -

طبعة أولى سنة ١٩٢٥ ص ٤٣

أحياناً فلامبيار حماوي ينحه الله للآباء والأولاء كرأي سان حديثنا من قبل.

ومن ذلك سبب آخر للثابة الإجتماعية قال به ابن خلدون ألا وهو التقليد ويتحدث ابن خلدون في فصل كامل عن «أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شماره وزيه ونمطه وسائر أحواله وعراشه»^(١). وتحليل هذه النصوص يعطينا الحقائق التالية :

- ١ — أن الناس تقلد أصحاب السلطة .
- ٢ — أن أصحاب السلطة هم أيضاً يقلدون ، أصحاب الدولة السابقة عليها .
- ٣ — أن المغلوبين أصحاب الدولة التي رالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة .

التقليد قانون عام عند ابن خلدون وهو يدفع عرفة التطور إلى الإمام لأن التقليد يكون تقليداً للأفضل قطعاً . والتقليد دائماً يضفي إلى ما يأخذه بعض ماعنته، فيتحقق بذلك شيئاً جديداً . ويدركنا قانون التقليد عند ابن خلدون بقانون التقليد عند المفسك الفرنسى ثارد وقد ذكره في كتابه «قوانين التقليد» .

جـ - قانون التباين

أما قانون التباين فهو أحد قوانين الجبرية التاريخية عند ابن خلدون وهو يمثل مم قانون الميلية وقانون الثابة الركيزة الثلاث التي يعتمد عليها القول بالجبرية عند ابن خلدون .

فليست كل المجتمعات فيها يرى ابن خلدون متى للة صفة مطلقة ، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ . يقول ابن خلدون « ومن الفلط المعن

(١) المقدمة من ١٢٨ - ١٢٩

في التاريخ النهول عن تبدل الأحوال في الأمم والآجال بل تبدل الأعصار ومرور
 الأيام وهو داء دوى شديد الحق إذا لا يقمع إلا بعد أحقيات مطالولة فلا يكاد ينفع
 له إلا الأحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعراودهم وخلعهم
 لأندوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والازمنة
 وإنقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأقوات والامصار
 فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول ^(١). ويقول أيضاً إن عوائد
 كل جيل قابلة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمية الناس على دين الملك،
 وأهل الملك والسلطان إذا استطولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى
 عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغدون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع
 في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من
 بعدهم وجزت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضًا بعض الشيء، وكانت الأولى
 أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجلة ^(٢). وهذا
 النص الأخير يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينبع عن عارلة الشبه أو التقليد.
 إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث هذا طبعاً إلا إذا كان
 هناك أساساً تباين بينهما. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن محاولات التشبه
 المستمرة تؤدي إلى تباين أو مباينة في نهاية الأمر لماذا؟ لأن المقلد يأخذ ما يعجبه
 ويضيف إليه فيتشاء عن ذلك ليسجع جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي
 قلد. ثم يأنى مقلاً آخر لينهل نفس الشيء. فيكون الاختلاف بين الأول والثالث
 أكبر. واضح أن قانون التشبه والتباين تردهما علاقة جدلية . فالتباهي يدفع
 إلى عارلة الشبه وتنتهي محاولات التشبه بقرارها إلى التباين .

(١) المقدمة ص ٢٥

(٢) المقدمة ص ٢٦

ويرجع صاحب المقدمة التباين بين المجتمعات إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية ، وسياسية ، وإلى المادات والثاليد والآدبان .

أعتقد أننا بذلك تكرون قد استوفينا دراسة التطور الإنساني التاريخي عند ابن خلدون ، إذ تناولنا بالحديث الموارم التي تؤثر على هذا التطور وهي العامل الاقتصادي والطبيعة والدين ، ثم تحدثنا عن قوانين الجبرية التاريخية الثلاث وهي قانون العملية : قانون التشابه وأخيراً قانون التباين .

الفصل الرابع

١—أهمية الاقتصاد في فكر ابن خلدون

كان ابن خلدون يعتقد، وهو على صواب في اعتقاده، أن الظواهر الاجتماعية على اختلافها، يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ولما كانت الظواهر الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في تطور الممران عند ابن خلدون، ولما أثرها الكبير في كيان الدولة وتطورها عنده، ونظرآ لمعرفة آراء ابن خلدون في هذا الباب بالذات، فقد رأينا أن نفرد للفكر الاقتصادي عند ابن خلدون فصلاً خاصاً.

يقول بوتول إننا لكي نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون علينا أن نلتفت إلى توقيعين من الواقعين يدرسهما صاحب المقدمة: النوع الأول هو الواقع الاقتصادي (والجغرافية) أما النوع الثاني فهو الواقع النفسي التي هي إلى حد كبير تصدر عن النوع الأول^(١). وهذا صحيح في رأينا لأن ابن خلدون كما سترى بعد ذلك قد فسر التاريخ تفسيراً اقتصادياً، أي أنه اعتبر أهم عامل يحرك التاريخ هو الدافع الاقتصادي. ومن أجل ذلك اعتبرناه مبشراً بالفلسفة المادية التاريخية.

ولقد خصص ابن خلدون باباً كثيراً في المقدمة وهو الباب الخامس لدراسة أمور «المأمور» ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل، كما خصص كذلك لدراسة الناحية الاقتصادية فصولاً عديدة من البابين الثالث والرابع.

(1) G. Bouhoul . Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 62.

ويقول لنا د . محمد حلى مراد في مقالة « أبو الاقتصاد ابن خلدون » وهو من أبحاث مهرجان ابن خلدون ، إن ابن خلدون هو واضح أسس علم الاقتصاد . فقد كانت كتابات السابقين عليه في المسائل الاقتصادية تفتقر إلى خصائص البحث العلمي إذ وضّع المفكرون الإغريق والرومان وفلاسفة المصور الوسطى دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، ولم يحدث قبل ابن خلدون أن اهتم أحد من مفكري المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسي كعلم مستقل [إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس لاما من حيث ارتبطها بالمنزل] ، وإنما من وجہة نظر فائزية أو فلسفية ، أي أنها كانت تدرس دائمًا بطريقة معيارية . أما ابن خلدون فقد بحث في هذه الظواهر بطريقة علمية ، أي أنه كان يبحث عن المسببات ومقارن النتائج بعضها بالبعض ويحاول أن يتبعى من ذلك كله إلى وضع قواعين معيينين تتحكم هذه الظواهر ^(١) .

ويتفق د . محمد عل لشأت في كتابه « الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون » مع د . محمد حلى مراد في هذا الرأى فيقول إن ابن خلدون استخدم منهج الاستقراء والقياس في دراسته للظواهر الاقتصادية ، وهو صاحب الفضل في تأسيس أول مدرسة علمية اقتصادية . ويكون بذلك قد سبق آدم سميث العالِم الاقتصادي الأنجليزي الذي يعتبره ، من يحمل مبادرة ابن خلدون في هذا المجال ، أول من نظر للاقتصاد نظرة علمية وكان ذلك في القرن الثامن عشر في كتابه « ثروة الأمم » . ويعني د . لشأت أن كتابة ابن خلدون في هذا المجال ليست مجموعة معارف أو أفكار متفرعة ومتناولة في فصول المقدمة الخلافة ولكنها مجموعة معارف منظمة ومرتبة في فصول وتتركز مقولاتها في الباب : الثالث والرابع والخامس كما قلنا

(١) أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨

من قبل . ولذا فيمكن أن ينطبق عليها لفظ العلم في مفهوم الدقيق كما يقول د. نشأت^(١) .

ولم يكن ابن خلدون رائدًا في مجال الاقتصاد البخت طلب بل إن آراءه في الاقتصاد الاجتماعي كانت تقليدية جدًا ، فقد أدرك مثل ماركس التأثير الضخم الذي تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية . ورأى كاستين ذلك أن العلاقات بين الناس ترجم إلى الاختلافات بين أوجه نظامهم الانتاجية .

لقد درس ابن خلدون مسائل المرض والطلب والأمان ، وله نظرية قيمة من القيمة ، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب .

وهناك نص هظيم الأهمية لأن ابن خلدون جاء في بداية الفصل الأول من الباب الثاني ، ذلك الباب الذي يتحدث فيه عن «المران البدوي والألم الوحشية والتقاليل وما يمرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمييزات » ، وبين بوضوح أهمية الناحية الاقتصادية في الحياة الإنسانية وفي تطورها . يقول ابن خلدون فإن اشتغال الأجيال في أحوالهم [إغا] هو باختلاف خلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبقاء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والشكال ففهم من يستعمل النفع من القرامة والإزراقة ومتى من يتخلل القيل على الحيوان من القنم والبقر والمرء والنحل والدود لنتائجها واستغراج فضلا عنها^(٢) .

يتضح من هذا النص أن الناحية الاقتصادية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاجتماعية عند ابن خلدون وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ابن خلدون مبشرًا بالmadie التاريخية

(١) محمد عل نشأت : المسرح الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٤٤ — ص ٥ — ٦
(٢) المقدمة ص ١٠٤ — ١٠٥

ولقد قصدنا بذكر النص السابق الرد على أولئك الذين يستكثرون على ابن خلدون أنه سبق عصره ، وقال بأن العامل الاقتصادي هو المتحكم في الحياة الاجتماعية وفي تطورها .

فيقول مثلاً بعد أن اعتبر أن العوامل النفسية إنما تحددها أصلًا العوامل الاقتصادية وبالتالي تكون لهذه الأولية ، يعود ليقول إن ابن خلدون كان يدرك أنه إلى جانب العوامل الاقتصادية توجد أسباب معنوية قد تأخذ الأولية في تطور المجتمع الإنساني ، ولذلك لا يمكن اعتبار ابن خلدون مفكراً مادياً بحثاً^(١) ، والحقيقة أن ابن خلدون لم يقل بالعامل الاقتصادي فقط كحركة للتاريخ ، بل قيل بعده عوامل تتفاعل فيما بينها ليعبر التاريخ وعلى رأسها العامل الاقتصادي ولا يعني هنا بالمرة أن ابن خلدون ليس مادياً بحثاً ، فالعوامل غير الاقتصادية موجودة ولا يمكن انكارها سواه كثنا ماديين أو مثاليين . ثم أن الماركسين المعتدلين أنفسهم يقولون بأن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل وإن لم يكن العامل الوحيد وإن العوامل الأخرى هي تاج له ، فهل يعني هذا أنهم ليسوا ماديين ؟

ويأخذ الفاخوري وخليل الجر بنفس رأي بوتول فيقولان إن ابن خلدون يعتقد أن العوامل الروحية أمراً كبيراً في تشكيف الحياة الاجتماعية ولذلك لا يمكننا أن نسميه مادياً^(٢) .

ويجيب د . عبد العزيز عزت في الفصل الذي خصصه لدراسة ابن خلدون في كتابه «فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع» على قوله أنه قال إن ابن خلدون بشر بالأراء

G. Boutoul ; Ibn Khadoun, sa philosophie sociale, (١)

Paris 1930, p. 34.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية — الجزء الثاني — دار المعارف — بيروت سنة ١٩٥٨ — ص ٤٩٤

الاشتراكية ، قائلاً إن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمن ابن خلدون انتشاراً ما في أيام بيغول^(١) . هذا صحيح تماماً ، ولكن هل يحول هذا دون نسب ابن خلدون بها إن قيمة هذا المفكر العظيم تكمن بالذات في أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمنه ، وأنه أول من تبناها .

وقد قصدنا ذكر آراء بعض من أنكر على ابن خلدون أنه فيلسوف مادي ثارد عليها ولكن يمكننا القول بوجه عام إن معظم من تناولوا ابن خلدون اعترفوا له بسيقه في إعطاء أهمية كبيرة للعامل الاقتصادي في تفسير التاريخ .

وسنعرض الآن بعض التفاصيل لنظريات ابن خلدون الاقتصادية المختلفة .

(١) عبد العزيز عرت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - مؤلفات الجماعة المصرية لعلم الاجتماع - القاهرة ١٩٥١ - ص ٤١

٢ - القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادي

١ - قانون تقييم العمل :

خلق الإنسان ضعيفاً بوصفة فرداً، قريباً باندماجه في المجتمع، شعور الإنسان بضعفه خارج المجتمع يدفعه إلى التعاون مع غيره ومقامتهم أحياء المعيش. يقول ابن خلدون: «إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من ذلك الغذاء غير موفيه له بادرة حياته منه ولو فرحتنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والمجنن والطيخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لاتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفخاري هي أن يأكله حباً من غير علاج فهو يحتاج في تحصيله أيضاً حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، الزراعة والمحاصد والدراس الذي يخرج الحبوب من غلاف السبيل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأول بكثير ويستحيل أن تقى بذلك كله أو يبعضه قدرة الواحد فلابد من إجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له وطم»^(١).

والنص يقول لنا بوضوح وصراحة ودقة إن أهم الأسباب التي تحمل البشر على الحياة الاجتماعية التعاون الاقتصادي الذي يقوى تناجمه تقييم العمل.

وبحديثنا ابن خلدون في الباب الخامس من المقدمة عن التقسيمات الثلاثة الرئيسية في العمل: الفلاحة والتجارة والصناعات المختلفة. وهو لا يسوى بين الأعمال المختلفة بل يجعل بعضها يتميز عن البعض الآخر.

(١) المقدمة ص ٣٦-٣٧

وأبسط وسائل الإنتاج هي الوراعة فهي لا تحتاج إلى هم من جانب الذي يمارسها، وهي من « معاش المتصدين وأهل المافية من البدو » . « ولذلك لا يهمه من ينحده (هذا الفن) أحد من أهل الحضر في الغالب ولا من المترفين »^(١) . ووضع ابن خلدون الوراعة إذن في أدق مرتبة . لماذا ؟ أولاً لأنها لا تحتاج من القائمين بها إلا لفترة البدنية فقط ، ولأن الوراع كا يقول لنا . طه حسين يدفعون الضرائب ، ومن يدفعها يمد في نظر ابن خلدون حسيماً مستنلاً فالآفريقيا لا يدفعون الضرائب^(٢) .

ولكن الوراع ينتجون أكثر مما يستهلكون . ولذا فهم يستبدلون فائض إنتاجهم بمنتجات أخرى ينتجهما آخرون يحتاجون م إليها . وهكذا تنشأ التجارة ، في تأسّي إذن بعد الوراعة من حيث الترتيب الزمني . ويعرفها ابن خلدون قائلاً : « أعلم أن التجارة حلاوة الكسب بتقنية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلا . أيام كانت السلعة من رقيق أو ذرع أو حيوان أو قاش وذلك الفدر الثاني يسمى ربحا ، فالمحاولة لذلك الرابع إما أن يختزن السلعة ويتبعها حرارة الأسواق من الشخص إلى الغلام . فيحيط ربحه وأما أن ينفله إلى آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بطله الذي اشتراها فيه فيعطي ربحه »^(٣) . هي بالختام « شراء الرخيص وبيع الغالي »^(٤) . وهي تتطلب من القائم بها في رأي ابن خلدون أخلاقاً معينة هي « المحاكمة والقنش والخلابة »^(٥) ولذا فإن ابن خلدون يهاجم قيام السلطان وأصحاب الدولة عموماً بها .

(١) المقدمة ص ٣٤٤.

T Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (٢)
Paris 1918, pp. 195-196.

(٣) المقدمة ص ٣٤٥.

(٤) المقدمة ص ٣٣٥.

(٥) المقدمة ص ٣٤٦.

أما الصناعة فهي أعلى مرتبة من الفلاحة والتجارة وهي أكثر دقة وترجمتها من الزراعة وهي لا توجد إلا حيث يبلغ الإنسان درجة من التحضر يقول ابن خلدون «تمجد الصنائع في الأعمار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا توأمت حضاراتها وادعثت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل »^(١) . فكلما رسمت الحضارة أدى ذلك إلى إزدهار الصناعة، فهناك علاقة وثيقة بينها . والصنائع لأنها متعددة ومعقّدة ، فهي تحتاج إلى الكثير من الخبرة التي تكتسب بالخبر والعلم ، ولذا غاب للأفراد من التخصص الصناعي ، وهذا هو التخصص الغردي . يقول ابن خلدون إنها « ملوك في أمر عمل فكري »^(٢) . ولقد قسم ابن خلدون الصناعات إلى ما يزيد حاجات الإنسان سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية وإلى ما يختص الناحية الفكرية مثل « الوراثة وهي معاناة الكتب بالانسخ والجليد والقناة والنشر وتعليم العلم وأمثال ذلك »^(٣) ، وأضاف إلى هذه الصناعة الجنديه .

والشخص في الصناعة لا يكون فردياً فقط بل إقليمي أيضاً يعني أن هناك أقاليم مميزة تبرع في صناعات بعينها بينما تبرع أقاليم أخرى في صناعات أخرى تبعاً لاستعداد كل منها .

وتقسيم العمل الذي تحدث عنه يقوم على تقسيم أعم وهو تقسيم الم Moran إلى Moran بدو و Moran حضري . فال Moran البدوي يختص بالزراعة تربية الحيوانات سواء عن طريق الرعي أو الاستقرار في الريف . أما Moran الحضري فيختص بالتجارة والصناعة . ولقد اعتبر البعض خطأً أن Moran البدوي يقوم فقط على

(١) المقدمة من ٢٥.

(٢) المقدمة من ٣٤٦.

(٣) المقدمة من ٣٥.

الراعي معتقدين أن كلة بدوى تعنى أساساً الرجل . ومن هؤلاء جاستون بوترل فى كتابه عن ابن خلدون⁽¹⁾ ، وكل من هنا الفاخورى وخليل الجرجى فى كتابهما عن « تاريخ الفلسفة العربية » ، الذين يعتقدان أن ابن خلدون فى تقسيمه للشعوب حسب إنتاجها قسمها إلى ثلاثة أقسام : للزارعون المتناثرون فى الأراضى للبنبـ. طقوف الجبل والبدو الرجل ، وسكان المدينة⁽²⁾ .

ويرجع خطأ فهم كلة البدو إلىأخذها بمعناها في عصرنا، بينما الكلمة لها معنى مختلف تماماً عند صاحب المقدمة إذ تعني عنده من هم خارج المدن سوا، كانوا رعاة رحلاً أو زرداً مقيمين . يقول ابن خلدون : « وما يشهد لنا أن البدو أصل الحضرة و متقدم عليه آنما إذا فتشنا أهل مصر من الأوصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو بناحية ذلك المعروفة قراه وأنهم أيسروا فسكتوا الحضر وصدوا إلى الدعة والتزف الذى في الحضر ... إن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأوصار »^(٣) . كما يقول : « هؤلاء القائمون على الفلاح والحيوان تدعيم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما لا يسع له الحاضرون من الزراعة والقذن والمسارح للحيوان ... الحضر ومتناه الحاضرون أهل الأوصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتفع في معاشه الصنائع ومنهم من يتحل التجارة وتسكون مكاسبهم أثني وأربعة من أهل البدو »^(٤) .

G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale (1)

P. 62.

(٢) حنا الماخوري وخليل الجرجي : تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثاني -

دار المعرف — بيروت سنة ١٩٥٨ ص ٤٩١

١٠٧ (٢) المقدمة من

(٤) المقدمة من ١٠٥

وسيتضح الشابه الشديد بين هذه التصوصن الماركسيه ، ولصوم ابن خلدون فيما يتعلق بمرحلة تنظيم الدولة ، عندما يضطر أصحابها إلى الانتقال إلى المدينة وتنظيم إدارتها من حيث الشرطة (المترفة) والضرائب ، وفيما يتعلق بالحياة في الحضر ، حياة المدينة المترفة حيث يفرق الناس في الملاذات ، وذلك عند حدثنا عن « الدولة وتطورها عبر التاريخ » ، عند ابن خلدون .

ومن الممكن اعتبار ابن خلدون أحد الرواد الأول للسادية التاريخية ، فهو

(١) كـ ماركس وفـ انجلز : الأيديولوجية الالمانية ترجمة جورج طرابيشي ، دار دمشق للطباعة والنشر سنة ١٩٦٦ ص ١٤

(٢) المترجم السابق من ٥٣

في دراسته للدى بالكتابي الداخلي لتطور المجتمعات يعلن أهمية كبيرة على تقسيم العمل . وهو يرتب الشعوب والظم الإجتماعية وفقاً لأساليب الاتصال الاقتصادي ويقول لنا جارودى في مقالة عن ابن خلدون ، إنه رغم استخدامه لما قايس الدين والنصر والمرحلة والجغرافيا في مقارنته المجتمعات بعضها البعض الآخر ، فإنه يؤكّد دالماً أهمية أسلوب الاتصال وهو عندما يقارن بين البدو والحضر يجد «قد توارى هنا طبقياً بين البدو والحضر»^(١) .

إن أولى المراحل الاقتصادية في حياة أي شعب إذن في رأي ابن خلدون هي المرحلة البدوية أي المرحلة التي تتم مهذا الحضارة : إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البداية أصل العمran ، والأصول مدد لها^(٢) . والبدو يعيشون حياة بسيطة قليلة المطالب ، وتنظيمهم الاقتصادي تبعاً لهذا بسيط للغاية إذ أن السكان يصلون ليسوا حاجاتهم الضرورية ثقث ومن هنا يكون تقسيم العمل لهم ضعيفاً ويكون التبادل الاقتصادي بينهم في نطاق ضيق إلا أن مطالبهم تزداد عندما يتحولون إلى سكان مدن ، ويتطرق الفرق إلى حياتهم ، وعاداتهم وتذكرة حاجاتهم وتصبح تقسيم العمل أشد وأوسع [طاراً تبعاً لذلك]

وهناك من يستند فسحة تقسيم العمل لدى ابن خلدون مثل محمد صالح ؛ على أساس أنه [يعتبر تقسيم العمل ظاهرة إقتصادية عامة موجودة في كل زمان ومكان ، في حين أنه ظاهرة تاريخية تقتضي توافق قسط معين من الحضارة في المجتمع]^(٣) . الحقيقة أن ابن خلدون لم يتحدث عن تقسيم العمل إلا بالنسبة البدو والحضر وما

(١) روجيه جارودى : ابن خلدون — الملايين

(٢) المقدمة ص ١٠٦.

(٣) عن محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة

سنة ١٩٤٤ ص ٢٢ - ٢٤

على قسط معين من المضاررة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن خلدون يقول إن الصناعة تبدو فيها ظاهرة تقسيم العمل أكثر وضوحا ، فهو إذن لم يغفل الإرتباط الموجود بين درجة المضاررة وبين تقسيم العمل . وكرد أيضاً على النقد الذي وجهه محمد صالح لابن خلدون بنص من كتاب ماركس « شقاء الفلسفة » لم يعتبر فيه ظاهرة تقسيم العمل مرتبطة بالصناعة بل ظاهرة [اقتصادية عامة توجد حيث يوجد المجتمع البشري (وهي توجد طبعاً في أقوى صورها في الصناعة)] . وأعتقد أن ماركس كان يدرك تماماً طبيعة ظاهرة تقسيم العمل وأن كلامه في هذا الموضوع له قيمة . يقول ماركس « في ظل النظام البري ونظام العشيرة وفي ظل النظام الاقتصادي والتعاون كان يوجد تقسيم العمل في كل مجتمع وفقاً لقواعد ثابتة . هل وضع مشرع هذه القواعد ! لقد تولدت بطريقة بدائية عن ظروف الإنتاج المادي ولم توضع في شكل قوانين إلا بعد ذلك بكثير . وهكذا أصبحت هذه الأشكال المختلفة لتقسيم العمل في نفس الوقت أساساً لتنظيم الاجتماعي »^(١) . فما أقرب هذه الجملة الأخيرة لما قاله ابن خلدون ضمنياً في المقدمة .

ويجيب محمد صالح على ابن خلدون أيضاً أنه لم يهمن الآثار المترتبة على تقسيم العمل كإنشاء الطبقات الاجتماعية ، كما أنه لم يهمن مصادر تقسيم العمل . ويردد نشأت ، وهو مصيب في هذا ، قائلاً إننا يجب أن نلاحظ أن تقسيم العمل الذي يتحدث عنه كان قبل الثورة الصناعية ، ولم يكن له ذلك التأثير الذي تتجزأ فيما بعد عن الإنتاج الكبير^(٢) . ونضيف نحن إننا يجب ألا نخاسب ابن خلدون

K. Marx, *Misere de la philosophie*, Editions Sociales— Paris 1946—p. 107.

(١)

(٢) محمد علي نشأت : المذكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة

بنائيين للعصر الحديث ، عصر الصناعة وتقديمها الرهيب ، يجب الانتباه بأداء لم يكن أساسها الواقع موجوداً في ذاته وكثيراً ما تجريبي في كتابه « دراسة التاريخ »، إنما عند دراستنا لأى مفكرة يجب الانتباه من إطار المفترض الذى عاش فيه .

بـ - فلسفية القيمة :

على أي أساس تحدد القيمة ؟ هناك عدة آراء في هذا الصدد نلخصها في أربعة ، هي :

- ١ - رأى يقول بتأثير نفقة الإنتاج في القيمة .
- ٢ - رأى يقول بأهمية عنصر العمل في نفقة الإنتاج وبالتالي في القيمة .
- ٣ - رأى يقول إن القيمة نتيجة تفاعل عامي المرض (نفقة الإنتاج) والطلب .
- ٤ - رأى يقول بأن قيم السلع مرتبطة بعضها بالبعض الآخر .

وسيتضح من تناولنا لهذا الموضوع أن ابن خلدون قال بالرأى الثانى . وهناك نص لابن خلدون في الفصل الأول من الباب الخامس ، وعنوان هذا الفصل هو « فيحقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية » ، يعبر عن نظرية القيمة عند خلدون بكل وضوح : يقول : فلا بد من الاعمال الإنسانية في كل مكروب ومتول لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر وإن كان مقتني من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل فالإنسان كما تراه ولا لم يحصل ولم يقع به إنتاج ... فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من التمولاات إن كان من الصنائع فالمقاد المقتني منه قيمة حمله وهو الفهد بالتقنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس المقصود بنفسه التقنية وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها

مثل التجارة والحياة كمثلاً الحشيش والغزل، إلا أن العمل فيها أكثر قيمته أكثر وإن كان من غير الصناع فلا بد في قيمة ذلك المفad والفنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لا العمل لم تحصل قيمتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجمل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تتحقق ملاحظة العمل كأي أسعار الأقواء بين الناس فإن اعتبار الأعمال والحقوق فيها ملاحظ في أسعار الحبوب ... لكنه خفي في الأنفاس إلى علاج الملح فيها وموئله يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلاح فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأهمال الإنسانية^(١)

يشير هذا النص تمام جداً، بقوه وصرامة إلى أن قيمة الشيء في العمل الإنساني المبذول فيه، أي أن جوهر القيمة هو العمل . وليس المهم هو بذلك المبذول بل المهم هو بذلك مجهود لانتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع . وهناك إذن علاقة طردية بين كمية العمل وقيمة المنتجات بمعنى أن كمية العمل إذا قلت قلت قيمة الإنتاج أما إذا زادت كمية العمل فإن قيمة هذه المنتجات ترتفع . ويدعى ما رأكns إلى نفس المعنى بالضبط في رأس المال : «إن كمية العمل وحدتها أو وقت العمل الضروري في مجتمع معين لإنتاج صفت ما ، هي التي تحدد كمية القيمة»^(٢) .

ويقول ابن خلدون أيضًا : «إن الكسب الذي يستفيد منه البشر إنما هو قيم أعمالهم ولو قدر أحد عمال من العمل جهة لسكان فاقد الكسب بالكلية وعلى قدر عمله وشرفة بين الأهمال وخاصة الناس إليه يكون قدر قيمته وعلى نسبة ذلك نمو

(١) المقدمة من ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) ماركس : رأس المال - ترجمة محمد عيتان - الجزء الأول - مكتبة المعارف - بيروت سنة ١٩٥٦ ص ٥٠

كسيه أو نقصانه^(١). ابن خلدون اذن يعتبر أن هناك عالمين يحدان قيمة البضاعة: أولهما كثرة العمل المبذول فيها ، ثانيةً حاجة الناس إليها . يقول لنا لينين : « إن البضاعة هي بالدرجة الأولى شيء يسد حاجة من حاجات الإنسان . وهي بالدرجة الثانية شيء يمكن مبادلته بشيء آخر . إن منفعة شيء ما تتطابق قيمة استعماله . . . إن العنصر المشترك بين جميع البضائع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملًا من نوع خاص بل هو العمل الإنساني المفرد ، العمل الإنساني بوجه عام »^(٢) ها هو لينين أفضل من أدرك نظرية ماركس وطبقها بنجاح في بداية القرن المشرين يقول في تفسيره للماركسية نفس الكلام الذي قاله العالم العبرى ابن خلدون في القرن الرابع عشر .

ولم يكن ماركس هو أول من قال بالقيمة في العصر الحديث ، بل قال بهذا علاء الاقتصاد السياسي منذ ولد أيام بيتي الذي يعتبر أن مادة الزرفة ، كما يقول لينا هارودى ، هي العمل . ثم جاء ريكاردو ، الذى قال في الفصل الأول من كتابه « مبادىء الاقتصاد السياسي والضربيه » : « إن قيمة البضاعة تترافق على السکيبة النسبية العمل ، السکيبة الضرورية لانتاجها ولا تتوقف على الأجر الذى يدفع في هذا العمل . ويعبر آدم سميث فى كتابه « زرفة الأمم » عن قانون القيمة فى أعم اشكاله قائلاً « العمل هو المقياس الحقيقى للقيمة التبادلية »^(٣) .

إلا أن قبل كل هؤلاء بعده قرئون اهتم مفكر عربي بالواقع الاقتصادي واهتم

(١) المقدمة ص ٣٤١

(٢) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية - دار التقدم - موسكو سنة

٩٦٨، ص ٢٤ - ٢٥

Geraudy : Karl Marx — Editions Seghers 1964، (٢)
pp. 166—167.

بتحليله فأدرك القوانيين التي تحكم فيه وقال بنظرية القيمة . صحيح أنه لم يشر لها في فصول طريرة ولكنه وضع مبادئاً بوضوح وباعتصار . لقد مجد ابن خلدون العمل ، واعتبره عامل التقدم والحضارة . وإذا كان أرسطور قد احترم العمل البذري ، فإن ابن خلدون على خلاف ذلك ينظر إليه على أنه علامة على التقدم والحضارة بل هو من أهم عواملها . فكلما زادت كمية العمل بوجه عام زاد الرعاه وكلما قل ازداد التدهور الاقتصادي وبالتالي التدهور السياسي . ولقد ربط ابن خلدون بين عدد السكان والازدهار الاقتصادي فكلما زاد عدد السكان كلما ازدادت كمية العمل وبالتالي ازداد الاتساع . وكلما قل عدد السكان قلت كمية العمل وبالتالي الاتساع . يقول : « لا ترى إلى الأمساك القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيما أو يفقد لفالة الأعمال الإنسانية ، وكذلك الأمساك التي يكون عمرانها أكثر يكرون أنها أوضح أحرالا وأشد رفافية »^(١) . لقد مجد [إذن ابن خلدون] العمل وأبرز أثره الاقتصادي كما وضحت ، كما أبرز كذلك أهميته الاجتماعية والأخلاقية . فالبدو الذين يعملون كثيراً ليسوا حاجاتهم يتزاوجن بقوة الأخلاق ، أما الحضر الذين تتغير حياتهم بالترف والسلك والتراخي والاسترخاق في المللات فإن أخلاقهم تتدحرج وتفسد . لقد اعتبر ابن خلدون العمل [إذن حمام آمان للأخلاق] . فالانفاس في الترف دون عمل يؤدي إلى الاحتراف .

وچارودی الاشتراکی الفرنگی المعاصر الشہیر الذى درس مارکس جيداً ، درس أيضًا ابن خلدون وعشيقه وهو يقول عنه : يصوغ ابن خلدون نظرية القيمة مؤسسة على العمل وهو يفعل ذلك قبل اقتصاديي أوروبا في القرن الثامن عشر^(٢) .

(١) المقدمة ص ٤٣٤

(٢) چارودی — ابن خلدون — الملال .

فطما لا يمكن أن تقول أن ابن خلدون لديه نظرية متكاملة عن القيمة ، ولكن يمكننا أن نقول إنها مخطوطة آراء عن القيمة يمكن إذا جمعناها أن تكون ما يشهي النظرية . وأداة هذه تصنفت كآراء قول لنا د. محمد على نشأت غايصر هامة مما وصل إليه البحث الاقتصادي العالمي فيما بعد^(١)

وهذا من أذكر على ابن خلدون بعنه في القيمة رغم وضوح تصريح المقدمة . ومن هؤلاء بوتول الذى يقول إن مؤلف ابن خلدون لا يشمل أية معاملة تدابع ؛ يمكن أن نسميه بالاقتصاد السياسي القاري ، وأنهلا ياتى أيضاً فكراً فكراً^(٢) . ويقول لنا كل من هنا الفاخورى وخليل الجرجس الرأى بنفس التعبير تقريباً ولذا فإنى أعتقد أنها نقل رأيهما عن بوتول^(٣) . وعلى هؤلاء يكون الرد بذلك التصوص فى وحدهما الذى تعبير أصدق تعبير عن فكر صاحبها .

ولقد أتفقه د. نشأت قائلاً : « إن ابن خلدون جدير بأن يوضع في صفح أحسن الكتاب الاقتصاديين ، من حيث حسن ادراكه لمورها الأشياء في أدق المسائل الاقتصادية ومن بينها نظرية القيمة »^(٤) .

إن معيار القيمة قابلية السلامة للعم شمن ما . لذلك تربط نظرية القيمة لدى ابن خلدون كل الارتباط بنظرية الأثمان . فما هي تلك النظرية ؟

(١) محمد على نشأت - الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة ١٩٤٤ - ٦٥

(٢) Bourneal, Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale p. 31.

(٣) حنا الفاخورى وخليل الجرجس : تاريخ الفلسفة العربية الجرجس - القاهرة - ١٩٣٣

(٤) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادي في المقدمة ابن خلدون ص ٦٧

٢ - فلسفية الاتهام:

أن ما يتحكم في الأثمان هند ابن خلدون هو قانون المرض والطلب . فإذا زاد
الطلب ارتفع المرض وإذا قل الطلب انخفض المرض . والمنفعة هي التي تحرك الطلب
أي أنه إذا كان نفع الشيء كبيراً كان الطلب كذلك شديداً ، والملايين صحيح
أيضاً . ويفرق ابن خلدون بين الضروري والسائل ، كما أنه يفرق بين أسرار المدن
كثيرة السكان وأسواق المدن قليلة السكان ، من حيث تطبيق قانون المرض والطلب
يقول ابن خلدون في الفصل الثاني عشر « في أسعار المدن » من الباب الرابع . « أعلم
أن الأسواق كلاماً تشمل على حاجات الناس فنها ضروري وهي الآثار من المنطقة
ومما في ممتلكاتها كالبقالة والبصل والثوم وأشباهه ومنها الحاجى والسائل مثل الأدم
والغواكه وما يتباهياً وإذا قل ساكن المصر وضفت هرائه كان الأمر بالعكس .
والسبب في ذلك أن المحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على إغاظتها
إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيعم إغاظتها أهل
المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيها قرب منه لا بد من ذلك وكل
متخذ لقوته ففضل عنه وعن أهل بيته فضلة كثرين من أهل ذلك المصر ففضل
الآثار عن أهل المصر من غير تلك فترخص أسعارها في الغالب . . . إن المصر
إذا كان مستحيراً موفر المهران كغير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على
طلب تلك المراقة والاستكثار منها كل بحسب حالة فيقصر الموجود منها على
ال حاجات قصوراً آباها ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض
ويبدل أهل الرفه والترف أثمانها بما ينافى في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم
فيقع فيها الغلاء كارتفاع . . . وأما الامصار الصغيرة والقليلية الساكن فاقواتهم قليلة
لقلة العمل فيها وما يتحقق منه لسفر مصرم من عدم القوت فيتمسكون بما يحصل منه
في أيديهم ويحتجرون فيه فيعز وجوده لديهم وينفع ثمنه »^(١) . لوحظنا النص موجوداً
أن ابن خلدون يريد أن يقول لنا :

(١) المقدمة من ٣١٧-٣١٨

إن العرض في المدن الكثيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الفن متخصصاً بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة ، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة للكالبيات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعاً . وعلى العكس في المدن الصغيرة تتعكس الآية فالأشياء الضرورية تكون أعلى مما هي عليه في المدن الكبيرة ، بينما تتخصص قيمة الكالبيات ، والسبب في ذلك أن إنتاج المراد الغذائية يكون بنسبة محدودة في كالب الناس على شرائها لتغزيرها . أما الكالبيات فإنها متوفرة لأن الطلب عليها أقل مما هو في المدن الكبيرة إلا كثُر تعددنا . ويدخل طائل عدد السكان أيضاً في قانون العرض والطلب وقانون الأمان . إذا كان عدد السكان كبيراً كان الإنتاج ضخماً وبالتالي يكون العرض كبيراً بحيث يفطلي الطلب تماماً وقد يفيض ، أما إذا كان عدد السكان قليلاً فإن الإنتاج يكون قليلاً وبالتالي يكون العرض قليلاً بحيث لا يفطلي الطلب . و واضح هنا تطبيق ابن خالدون لقانون العرض والطلب .

ومهما إختلفت الدوامات المؤثرة في القيمة فإنها تتعدد جيماً شكلها النهاي في قانون العرض والطلب . والتكلفة (أي مقدمة السلعة) هي التي تحرك دافعاً الطلب . والمعلم أيضاً يفتح قانون العرض والطلب وبخض له . فقيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب ، ولذلك تكون الأجر مرتفعة في المدن المتقدمة لأن مستوى المعيشة أكثر ارتفاعاً والاستهلاك أكبر . وعندما يكون الطلب كبيراً يكون حجم العمل المطلوب أكبر . وأما الصنائع والاعمال أيضاً في المصانع المفورة العمران فسبب انتشار أهل الاعمال خدمتهم وإمتهان أنفسهم لسوءة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصنائع فمهنهم فيدخلون في ذلك لأهل الاعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها فيعزز العمال والصناع وأهل الحرف وتقلل أعمالهم وتذكر نفقات أهل مصر في ذلك ،^(١)

(١) المقدمة ص ٣٧

ويلخص لنا د. محمد صالح العلاقة بين المرض والطلب من جهة ، والثانية جهة أخرى لدى ابن خلدون قائلاً إن هذا المفهوم ينعد وفهم أنه لا يغير عن ذلك بعيارات واضحة : « إن الذين يتغير في إتجاه معتقد المرض وفي إتجاه الطلب »^(١).

ويتحكم قانون المرض والطلب أيضاً في الأقبال على تعلم صناعات بينها . يقول : « تهد الصنائع في الأمساك الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضانتها ودعت أمور الترف فيها إلى استهلاك الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل »^(٢) . ويقول أيضاً : « وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت سبباً لتنمية الصناعة بذاته السلمة التي تتفق سوقها وتحلّب البيع فتجدد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشرهم وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تتفق سوقها ولا يوجد قصد إلى تعلمها فأختصت بالترك وقدرت للإهمال »^(٣) . فالاقبال على تعلم صناعة معينة وإنقاذها في نظره يرجع أساساً إلى الأقبال عليها من حيث الشراء .

قانون المرض والطلب إذن ليس قانون اقتصادياً فقط عند ابن خلدون بل هو أيضاً قانون إجتماعي ينطبق على تطور الصناعات وعلى ثمن العمل .

ويرى ابن خلدون أن الذهب والنحاس أداتان لقياس قيمة الأشياء . يقول في المقدمة : « إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والنحاس قيمة لشكل مت Howell وهذا الذخيرة والفنية لأهل العالم في الفالب وإذا أفقني سواهما في بعض

Sobhi : Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932, p. 123.

(١) المقدمة ص. ٣٥٠

(٢) المقدمة ص. ٣٥٢

الأخيان فإنما هو لقصد تخصيصها بما يقع في غيرها من حرارة الأسواق إلى مما فيها
بعزل فيما أصل المكاسب والقنية والذخيرة^(١). وما يستخدمان أيضاً في
الإدخار كما هو واضح من النص.

ويقول لنا كارل ماركس نفس المعنى في الفصل الثالث من رأس المال : « إن
أول وظائف الذهب تتحقق في أنه يقسم لمجموع الصنائع المادة التي تعبّر عنها عن
قيمة بوصفها قياساً من ذات الإسم ، ومن نوع متساو ، ويمكن للمقارنة بينها من
زاوية الكمية . إنه يعمل إذن بوصفه مقياساً عالمياً شاملـاً للقيم »^(٢).

(د) عوامل الاتجاه :

ما هي عوامل الاتجاه لدى ابن خلدون ؟

عوامل الاتجاه هي دالـاً : الطبيعية والعمل ورأس المال وهو شامل مكون من
العاملين السابقين ، ولكن التغير الذي يحدث في هذا الثالـوث والذى يغير عصرـاً
عن عصر هو أن يأخذ عامل من الثلاثة الأولـوية على الآخرين . وقد تحدث
صاحب المقدمة عن هذه المفاهيم الثلاثة إلا أن آراءه متباينة في كل المقدمة ولذا
سنحاول جمعها وتنظيمها .

فالطبيعة هي التي تمد الإنسان بال المادة التي يستغلـاها مباشرة أو بعد تقطيعها ، يقول
ابن خلدون موضحاً أسباب الرزق وهو الوقت نفسه يبين أثر الطبيعة في
الاتجاه « إن تحصيل الرزق وكسبه .. وإنما أن يكون من الحيوان الوحشى

(١) المقدمة ص ٣٢٣

(٢) كارل ماركس : رأس المال - ترجمة محمد عيتان - مكتبة المعارف -
بيروت سنة ١٩٥٦ - الجزء الأول - ص ١٢٤

بافراشه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً وإنما أنه يكون من الحيوان الذي جن باستخدام فضوله المنصرف بين الناس في مناقفهم كالثديان من الأعوام والحرير من دوده والمسل من غسله أو يكون من النبات في الرزق والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلاحاً، وإنما أن يكون الكسب من الأفعال الإنسانية إما في مواد مميتة وتسمي الصنائع من كتابه ونهراته وخياطة وحياكة وفروسيه وأمثال ذلك أو في غير مميتة وهي جميع الامتحانات والضرائب وأما أن يكون الكسب من البصائر وإعدادها للأغراض ... ويسمى هذا تجارة^(١).

الطبيعة [ذن] هي أساس كل أنواع الإنتاج.

أما العامل الثاني وهو العمل فقد سبق لنا الحديث عنه عند تزوينا لنظرية القيمة، ولكنه أضيف هنا أنه العامل الأساسي الذي ينخل كل عوامل الإنتاج الأخرى، وهو يتميز عليها جميعاً بطابعه الإيجابي. وهو العامل المشترك في كل أنواع الإنتاج حتى إن ثمار الطبيعة لا يمكن الحصول عليها إلا بالعمل. ولقد كان العمل يتفوق في زمن ابن خلدون على بقية عوامل الإنتاج وهذه الأولية عليها كما أنه لم يكن منفصلاً عن رأس المال، فصاحب رأس المال هو في نفس الوقت العامل.

لم يبط ابن خلدون لرأس المال هذه الشخصية الفاعلة في حد ذاتها التي يفرد لها الاقتصاديون الحاليون^(٢). لقد جاء فصل رأس المال عن العمل كأ هو معروف على أثر الثورة الصناعية وظهور طبقة الرأسماليين، ولذا يجب ألا يدهشنا أن

(١) المقدمة ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) محمد عل نثار : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢١

ابن خلدون ألمح إلىتين مما . ويقول لنا د. محمداني إن ابن خلدون لا يشير إلى ضرورة رأس المال إلا من حيث هو أداة من أدوات الإنتاج أي باعتباره الثروة التي تسهم في الإنتاج إلى جانب طالب العمل والطبيعة^(١). لم يبرز ابن خلدون الدور الاقتصادي الذي يمكن لصاحب الثروة أن يلعبه بل رأى أنه في تراكم الثروة وفي الترويات الضخمة خطا على عاصبها من قبل الأمراء والولاة . يقول في فصل بمثواز « في تأثير العقار والضياع في الأموال وحال فواردها ومستغلاتها » من قصوص الباب الرابع : « أعلم أن تأثير العقار والضياع الكثيرة لأهل الأموال والذين لا يكونون دفعة واحدة ولا في عصر واحد ... وإنما يكونون ملوكهم وتأثيرهم تدريجيا ، أما بالوراثة من آباءه وذوي رحمه حتى تأثير أملاك الكثرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك أو أن يكون بحالة الأسواق .. وأما فوارد العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه أي هي لا تقوى بمواائد الزرف وأسبابه .. ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوا في الفساد أو أرادوه على بيته منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب والله غالب على أمر وهو رب العرش المظيم »^(٢) .

ويمضي ألا نقارن بين ما يقوله ابن خلدون وبين واقع مجتمعنا الصناعي ونطالعه بأن يأق بآراء لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد واقع اقتصادي معين . ونعتقد أن ابن خلدون لو كان تحدث عن رأس المال كما تحدث عنه ماركس بالضبط لكان هذا ضررا من حرب التجريح والسمحر . وكما يقول لنا بوشكه بطريقة بلغة يحب ألا نحمله يقول ما لم يقله . لقد اعتقاد روزنثال كما يقول لنا المؤلف أن

S. Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, (1)
Lyon 1932, p. 177.

(٢) المقدمة ص ٢٢١

ابن خلدون قال برأكم رأس المال ، وبشيء برأكمه أن العرب كان لديهم مفهوم رأس المال ، هذا صحيح ، ولكن ليس بالمعنى الاقتصادي الحرفي للكلمة ، وليس بالذات بالمعنى الماركسي^(١)

وبالرغم من اختلاف المجتمع المعاصر عن المجتمع في زمن ابن خلدون إلا أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الاتاج ما زالت تجتذب بكثير من روافدها وجدتها^(٢) .

G. Bousquet : Ibn Khaldoun : textes socio-économiques^(١)
et économiques de la Muqaddima Editions Marcel Rivière et Cie
1965 — p. 15.

(٢) محمد علي شأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٧ - ٢٩

٣٠ - ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادي الحر قبل آدم سميث

و قبل أن سرر في حديثنا أحسب أن أشير إلى أن هذا المذهب يسمى أحياناً بمذهب الاقتصاد المرسل ، فـ «كدا يسيه مثلاً». حتى مراد في مقالة الموجود ضمن إصدارات مهرجان ابن خلدون . فما هو هذا المذهب ؟ يقول لنا د . حتى مراد إنه يقوم على أن يترك الاقتصاد بلا تدخل أو توجيه من جانب الدولة . وقد قال ابن خلدون بهذا المذهب قبل الطبيعيين في فرنسا ، وآدم سميث في إنجلترا ثلاثة قرون . ويرى أصحاب هذا المذهب أن المنافسة الحرية تؤدي إلى حسن توزيع السلع ، بحيث يحصل كل فرد على غايته نظراً لنقارب روات الأفراد ، وأولاً التدخل متى بدأ يصعب وقفه أو تحديد مداره وأن ما تحصل عليه الدولة من جبايةضرائب التي تفرض على الإرباح التجارية والصناعية التي يحققها الأفراد تزيد على ماتكتسبه الدولة من تبريلها هذه الأعمال بنفسها^(١) .

يقول ابن خلدون ، وبمحب أن نلاحظ أن السلطان وحاشيته من جهة والدولة من جهة أخرى شيء واحد عنده ، فالسلطان على رأس تلك الاستقرارية التي تحكم الدولة وتأسّط عليها تماماً ، يقول إن الدولة إذا احتاجت إلى مزيد من المال تراجعاً إلى عدة طرق منها الوراعة والتجارة . ويفضل السلطان ومن حوله ذلك « لما يرون التجار وال فلاحين يحصلون على الفوائد والفلات مع يسارة أمرائهم وان

(١) محمد حتى مراد: أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون
ـ القاهرة سنة ١٩٦٢ ـ ص ٣٠٩ ـ ٢١١

الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والترصد بها حرارة الأسواق . . . وتکثیر الموارد وهو غلط جظم وادخال الضرر على العيال من وجوه متعددة فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متکافرون في الإیسار متقاربون ومزاحمة بعضهم تنتهي إلى غایة موجودهم أو تقرب ، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وما له أعظم كثیراً منهم فلا يکاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم وتسكد ثم أن السلطان قد يتزعزع الكثیر من ذلك إذا تعرض له غصاً أو يأیس ثمن أو لا يجد من يนาشه في شرائه فيبخس ثمنه على باعنه ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومعها كله من ذرع أو حرير أو عسل أو غير ذلك من أنواع الغلات وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع فلا يتذمرون به حرارة الأسواق ولاتفاق البياعات لما يدعون إليه تکاليف الدولة فيکلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح شراء تلك البضائع ولا يرضون في أنماطها إلا التیم وأزيد فیستوعبون في ذلك أمواه المسمى وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً هامدة ويمکثون عظاماً من الإداره التي فيها كسبهم ومهما شهد وربما تدعهم الضرورة إلى شيء من المال فيعمون تلك السلع على كسامدن الأسواق بایخس ثمنه بما يتکرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رئيس ما له فقد عن سوقة ويتعدد ذلك ويتسکر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقضى آمالهم عن السعى في ذلك جلة ويرؤى إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار . . . فإذا انقضى الفلاحون عن الفلاحة وقدم التجار عن التجارة ذهب الجباية جلة أو دخلها البعض المتفاہش وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدماً بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل «^(١)» .

(١) المقدمة من ٢٤

وبتحليل النص تكتشف لنا الحقائق الآتية :

١ - إن المواطنين متقاربون من حيث الفروة والمنافسة الحرة بينهم لئن
إلى أن ينال كل فرد ما يحتاجه أو إلى وضع قريب من هذا .

٢ - إن الدولة بتدخلها في الأسواق وتحديدها هي للأعمال تؤدي إلى شلل
الميزة الاقتصادية . فالذى يحدث أنها تبيع المنتجات بسعر مرتفع للتجار ، تبني المنتجات
لدى هؤلاء ، لا يقبل عليها أحد لإرتفاع ثمنها ، فإذا أحتاج هؤلاء التجار إلى المال
باعوها بأبخس ثمن ، فإذا تكرر ذلك عدة مرات توقفوا عن السعي زعداً في الارتفاع
القليل الذى يهمونها ، وتقل الجباية بما لذلك لأنها تعتمد أساساً على الفلاسين
والتجار .

٣ - إن ما تحصل عليه الدولة من أرباح نتيجة تدخلها في الحركة الاقتصادية
بالنسبة إلى ما تحصل عليه من الجباية في حالة عدم تدخلها « أقل من القليل » .

يتضح إذن من النص ومن تحليله أن ابن خلدون وضع الأسس الثلاثة للمذهب
الاقتصادى الحر وأنه نادى بحرية الأفراد فى مزاولة النشاط الاقتصادي قبل آدم
سيث بأكثر من ملائمة سنة وأنه بذلك يكون هو مبتكر هذا المذهب وليس
العالم الاقتصادي الانجليزى آدم سميث .

ولإعانة بالغريبة الاقتصادية هاجم الاحتكار في الفصل الثالث عشر وعنوانه
« في الاحتكار » من الباب الخامس .

وطبيعى أن مناداته بالاقتصاد الحر وبعدم تدخل الدولة لم يعد ملائماً في الوقت
الحاضر مع النظرية الاشتراكية التي انتشرت إنتشاراً هائلاً . ومعروف أن هذه
النظرية تقول بضرورة تدخل الدولة بوصفها ممثلة للمجتمع . وقد عانى ابن خلدون
في حصر الدولة فيه لامثل أبداً مصالح الجميع ، بل كانت تمثل مصالح أقلية
أristocratie حاكمة على رأسها سلطان صاحب سلطان مطلق ، لذلك هاجم ابن خلدون
تدخل الدولة تماماً ، كما هاجم ماركس بهذه بخمسة قرون الرأسمالية التي تحكم

في الاقتصاد لصالحها، أي صالح طبقة قليلة الحجم على حساب طبقة هائلة الحجم.
ولو نظرنا للأمور بنظرة مرنة لرأينا أن ابن خلدون يقول إن الشعب هو الذي من
حقه توجيه الاقتصاد وليس الأقلية المستفيدة هي التي لها هذا الحق.

ويقول د. حلبي مراد مدافعاً عن ابن خلدون إن مقالة ابن خلدون كان منذ
ستمائة عام أى قبل أن ترجم المسيدات التي بعثت الأفكار الاشتراكية^(١).

لقد دافع ابن خلدون عن الحرية، كما يقول نشأت ، في كل المجالات
السياسية منها والاقتصادية على السواء . كان يطالب الحرية في عصره . ورغم أنه كان
إنفراديا إلى أبعد حد بالنسبة لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي فإن الدولة عنده
تلعب دوراً كبيراً في مجال التطور الاقتصادي، وإن دخال الصناعات وإنشاء المدن^(٢).

-
- (١) محمد حلبي مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون
— القاهرة ١٩٦٢ — من ٣١٢
- (٢) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — من ١٨٧

٤ - هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد اقتصادياً؟

اتهم بول ابن خلدون بأنه جعل المجتمع من الناحية الاقتصادية جاماً لا يتغير؛ فالواقع الاقتصادية مثل الواقع الطبيعية لا يمكن تغييرها . ويفسر بول رأيه قائلا إن الدول عند ابن خلدون تتتطور وفق إيقاع معين ، بحيث تمر بمراحل مختلفة تماماً إلا أن الحياة الاقتصادية عنده لا تتغير ، أو لا تحدث فيها أي تغيرات ملحوظة . فعندما قسّم قبيلة بدوية على السلطة وتغير من حياتها بحيث أصبحت حياة الحضر فإن هذا التغيير في نظام الحياة لا يصاحبه أي تغيير في البناء الاقتصادي بمعنى الكلمة المجتمع^(١) .

وروى على هنا الأدعا، أن ابن خلدون كان يرى أن قمة التطور هو العمارة الحضرى، وأن الدولة إذا بلغت هذه المرحلة بدأت في التدهور . وإن خلدون عندما يرى أن الإنتاج يتتطور بتطور المجتمع ثم يتوقف هذا التطور يتوقف تطور المجتمع، صریبقطنا وهذا أكبر دليل على أن البناء الاقتصادي للمجتمع يتغير بتطور الدولة؛ فالعمان البدوي يعتمد على الزراعة والرعي فقط، ولكنه عندما يتحول إلى عمان حضري يصبح اعتماده أساساً على الصناعة والتجارة وبالنال يغير بناؤه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . ونخب أن نلقت النظر إلى أن ابن خلدون عاش في ظروف تاريخية معينة ، ورأى أن قمة تطور الإنتاج هو ما يراه « بالعمان الحضرى » ، ولم يكن واسعة أن يقتربا بالتطور الذي يمكن أن يطأ على الإنتاج في المصور التالية .

Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale
PP 32-33.

(1)

لقد صور حركة تطور الإنتاج كأمراً ، وهذا ما يفهمه العالم الحق الذي ياتقى أساس البحث العلمي .

ويقول لاكوسن إن التحول من العمران البدوى إلى عمران حضرى لا يصاحبه أى تغير في مجال الإنتاج بل كل ما يحدث هو ارتفاع في الإقبال على الترف ، سواء كان هذا في الملبس أو الأكل أو اللذات أو المسكن . أى أن التطور عنده يظهر في شكل الاستهلاك ولا يحدث أى تطور بالمرة في أوجه النشاط الإنتاجي⁽¹⁾ . وردى على إيف لاكوسن أن ابن خالدون قد فرق بين العمران البدوى والممران الحضرى على أساس « تناهم » ، أى على أساس طرق إنتاجهم . فالعمران الحضرى أكثر تطوراً من العمران البدوى من حيث أوجه النشاط الاقتصادي ونوع الإنتاج ووسائل الإنتاج . ولو لا تطور الإنتاج لما تطور الاستهلاك . وهذا أمر بدهى وإنما من يجب أن يفيض أدراك ذلك عن مفكرة مفهوم ابن خالدون مثل إيف لاكوسن . وربما يكون ماخذته أن ابن خالدون رکز على «العرف» في العمران الحضرى أى رکز على الاستهلاك وأبرزه .

ونعتقد أنه بعد هذه العرض لنظريات ابن خالدون الاقتصادية ، ومقارلة لنصوصه بتصوصص كل من ماركس وإنجلز ولينين ، يمكن قد انتقض لنا الشابه الشديد بين أفكار الفيلسوف العربي ، وأفكار مؤلام الماديين التاريخيين ويمكننا إذن أن نقول إن ابن خالدون كان مبشراً بالمادية التاريخية ، وليس هنا افتراضنا من جانبنا بل إنها حقيقة تعلم عنها بقية تصوصص المقدمة

وفي ختام حديثنا في هذا الموضوع نرى الإشارة بامجاز إلى المنجز الذى استخدمه ابن خالدون في دراسته لهذه النظريات ، فهناك منهاج لامالث لها يمكن استخدامها في دراسة الأمور الاقتصادية : المنجز التحليلي والمنهج التركيبى . ويدأ المنجز التحليلي

من النظرية ليتبوى عند الواقف ، وهو الذى استخدمه آدم سميث فى المسر الحديث وهو منهج واضح إلا أنه لا يصلح حساباً للتغيرات التى يمكن أن تطرأ على الواقع بتغير الأزمنة والأمكنة ، كما أنه لا يأخذ بين الاعتبار تعدد وتنوع علاقات الشاطط الاقتصادى . أما المنهج التركيبى فهو يبدأ بالواقع ليتبوى بوضع النظرية . وهو ينطوى النقص الموجود في المنهج التحليلي . ولذا كان أفضل منهج هو ذلك الذى يكون مزيجاً من الاثنين مما وهذا ما به الاقتصاديون المحدثون ، وهذا ما فعله ابن خلدون أيضاً في المقدمة . فهو يضع النظرية كعنوان للمصل ، ثم يأخذ في تحليلها وفي تطبيقها على الواقع ، ثم يعود مرة أخرى في ركب الأدلة والأدلة . المغزى هنا إلى تصور الواقع ، ليصل في نهاية الأمر إلى النظرية وهذا المسار الفكرى واضح جداً في كل المقدمة .

النحاس الخامس

العصبية

والانتقال من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة السياسية

[إذا كذا] تحدث عن العصبية قبل حدثاً عن الدولة وتطورها ، فذلك لأن مفهوم العصبية هو محور مفاهيم ابن خلدون ، ولأنها أساس قيام الدولة وتطورها . وهي مفهوم مهدى جداً ويحتاج إلى تحليل دقيق وهذا ما سنجاوله فيما يلي . وستنطلق أولاً نظرة سريعة على دور العصبية في تشكيرن الدولة حتى يتضح كلامنا عن العصبية . إن القبيلة لا يمكن أن تكون دولة وتحافظ عليها [إلا إذا كانت لديها بعض الخصائص السياسية والاجتماعية المميزة] . وهذه الخصائص يطلق عليها ابن خلدون اسم العصبية . إنها وهي التي تسمح للقبيلة بالنشأة دولة ، لا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي . ولذا فإذا انتقلت الأقبيلات على السلطة وأسس دولة مما يحتم ظهور العمران الحضري ، سرهان ما يؤدي إلى اختفاء هذه العصبية وبالتالي إلى ضعف الدولة : الختمنى .

١ - تعريف العصبية وعناصرها

جاء في تعريف المصيبة الذي أعاده ناشر طبعة بيروت الثانية عام ١٨٨٦ أن
التصسب هو أن يذبح الرجل عن حريم صاحبه ويشر عن ساق الجد في نصرة
منسوبة إلى المصيبة عرفة، وهم أقارب الرجل من قبل أبيه لأنهم النابون عن حريم
من هو متهم وهي بهذا المعنى ممدودة. وأما المصيبة المذمومة في الحديث الجامع
الصغير ليس هنا من دعا إلى عصبية وليس من اعن قاتل على عصبية وليس هنا من
مات على عصبية. ففي تصسب رجال قبيلة على رجال قبيلة أخرى لغير ديانة ...
لسبة إلى المصيبة يعني قوم الرجل الذين يتعرضون له ولو من غير أقاربه ظلاماً كان
أو مظلوماً، وفي الفتوى الخيرية من مواطن قبول الشهادة المصيبة وهي أن يغسل
الرجل لأنه من إبى فلان أو من قبيلة كذا ، والوجه في ذلك ظاهر وهو ارتكاب
الحرم، فين الحديث ليس هنا من دعا إلى عصبية وهو موجب للنسق ولا شهادة
للمركبة^(١).

واضح من النص أن المصيبة المحمدية هي تلك التي تشمل رجال العائلة الواحدة
فقط ، وأن التنصب يجب أن يكون للدين فقط أي أن يكون الدافع الوسيع الذي
يحمل قبيلة تحارب قبيلة أخرى هو نصرة الدين فقط . لكن ما هو تعريف ابن خلدون
للمصيبة ؟ يقول ابن خلدون :

« إن صلة الرحم الطبيعي في البشر لا في الأقل ومن صفاتها النعمة على ذوى
القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تسيبهم ملحة ، فإن القريب يجد في نفسه

(١) المقدمة : طبعة ثانية - المطبعة الأدبية - بيروت ١٨٨٦ - ص ٢٧

عضاة من ظلم قريبه أو العدا، عليه ويود لو يحول بيته وبين ما يصله من الماء والمال ، نزعة طبيعية في البشر من كانوا ، فإذا كان النسب التواصل بين المتصارعين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتّحاد كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بغير دلائل ووضوحاً وإنما بعد النسب بعض الشيء فربما تتوسّى بعضها وبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور فراراً من الفضاعة التي يتورّثها في نفسه من ظلم من هو مشهوب إليه بوجه ، ومن هذا الباب الولا والخلف ، إذ نزرة كل أحد على أهل ولاته وخلفه للأمة التي تتحقق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل الحمة الحاصة من الولا ، مثل حلة النسب أو قريباً منها ومن هنا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أنسابكم يعني أن النسب إنما قائداته هذا الاتّحاد الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والمعركة وما فوق ذلك مستثنى عنه إذ النسب أمر وهي لحقيقة له وفمه إنما هو في هذه الوصلة والاتّحاد .^(١)

إن العصبية عنده لا تشتمل أبناء الأسرة الواحدة الذين تربطهم بعضهم بالبعض الآخر صلة الرسم لحسب بل هي تتشمل أهلاه الولا والخلف . ويقول ابن خلدون في موضع آخر إنها تشمل أيضاً الرق والمرتزقة وهم من يطلق عليهم اسم المصطنيين . والنسب كما يقول أمر وهي وقائده هو الرابط الذي يوجد به .

وسيتعرّض د محمد محمود ربيع في رسالته للدكتوراه والتي أصدرها في كتاب قيم بعنوان «النظرية السياسية لدى ابن خلدون» ، لنarration استخدام كلمة العصبية ، فيقول إن الكلمة كانت تستخدم قبل الإسلام لتشير إلى نوع من الارتباط القرى

(١) المقدمة ص ١١٢

بين الآثارب .. وقد يؤدي هذا الارتباط بالضرورة إلى مساندة الفرد مساندة عملاً بلاعته بصرف النظر عن عدالة القضية التي يساندها فيها . ولقد هو بت المقصية بقوه (كما رأينا في الحديث الذي ذكرته في تعریف المصيبة) في الإسلام بحسب آثارها السيئة ، ويدعى المسلمين إلى التخلص من المصيبة .

هل كان ابن خلدون الذى أعجب بشدة بالإعجاب بالعصبية يعرف موقف الإسلام منها ؟ أجل كان يعرف بذلك ولهذا حاول أن يوفّق بينها وبين مبادئه الإسلام (١) . لقد رأى أن المصيبة بمعناها في الجاهلية شعور مكره وسلوك يحب أن يدان . إنها بهذا المعنى فتنع من شعور الكبراء والغور والرغبة في الانتقام إلى قبيلة قوية ونبلة . ولقد رأى ابن خلدون أن مشاعر الضامن داخل العصبية لها تبرير ما إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو لأسباب دنيوية على أن تكون مشروعة . لقد هاجم المساندة مجرد الانتقام لنفس المصيبة سواء كانت القضية عادلة أو غير عادلة . يبدو إذن أن المعيار الذى استخدمه ابن خلدون للحكم على المصيبة هو غرض العمل الذى يتحقق بفضلها (٢) .

ما هي مقومات المصيبة ؟ هناك عدة تعریفات المصيبة قامت على أساس تأويل ماجاه في المقدمة عن هذا المفهوم ، وما أكثر ما استخدم ابن خلدون هذا اللفظ . وستتناول بعض هذه التعریفات حتى يتضح معناها .

يرى د عبد الرزاق مكي أن كلمة عصبية تمت بصلة الاشتراق إلى كلمة المصب بمعنى الشد والتربط والمصادبة بمعنى الرابطة . وأن الأصل في معناها أنها الرابطة

(1) Muhammad Mahmoud Rabi : *The Political theory of Ibn Khaldoun*, Leiden — 1967 — pp. 48—49.

(2) Op. cit., pp. 67—68.

المتنوية التي تربط بين ذوى القربى والرحم ، بدليل أن اللغة العربية تسمى ذوى القربى باسم « المصبة »^(١) .

أما الدكتور طه حسين فيقول إن الجنس العرق يتميز دائماً بأنه يرث بقوه روابط الدم . وكان تاريخ الأمة العربية باستثناء الأربعين سنة الأولى للإسلام ، عباره عن سلسلة طويلة من الزواجات بين البيائل ، وكان السبب في ذلك دائماً هو المصبية . وكلمة عصبية مشتقة في رأيه ، وهو مصيب في هذا القول ، من عصبة أي جماعة^(٢) .

ومعنى هذا أن الدكتور طه يرى أن أساس المصبية هو رابطة الدم ، فهل كان هذا صحيحاً ؟ لقد سبق لمنا أن ذكرنا نصاً لابن خلدون يبين أن المصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدمحسب بل تشمل أيضاً أهل الولاء والختلف . ونسوق الآن نصاً يبين أن المصبية تشمل أيضاً المراول والمصطنعين . يقول ابن خلدون « إذا اصططع أهل المصبية قوحاً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموال والتحموا به ... ضرب منهم أولئك الموال والمصطنعون بنسبهم في تلك المصبية ولبسوا جلدهم كأنما عصبيتهم وحصل لهم من الانتقام في المصبية مساهمة في نسبها كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم موالي القوم منهم »^(٣) .

المصبية إذن تقسم إلى أنواع ، حددها د. المسكي في كتابه « الفيلسوف الفلسفي عند ابن خلدون »^(٤) :

(١) عبد الرانق مكى : « الفيلسوف الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة

١٩٧٠ ص ١٥٦

Taha Hussein . La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, (٢)
Paris 1918, p. 107.

(٣) المقدمة عن ١١٨

- ١ - عصبية القرابة والنسب وهي أقواءها .
- ٢ - عصبية المخلف نتيجة انفصال الفرد عن نسبة الأصل والضياعه إلى نسب آخر .
- ٣ - عصبية الزلازل وهي تنتج عن انتقال الفرد من نسبة إلى نسبة آخر نتيجة ظروف اجتماعية ، وفي هذه الحالة تكون نتيجة طبيعية للصحبة والمشرفة التي تترجم عن انضمام الفرد لنسب الجديد .
- ٤ - عصبية الدخالة ، وهي تنتج عن فرار فرد من نسبة وقومه ودخوله نسباً آخر .
- ٥ - عصبية الرق والاصطدام وهي تنتج عن ارتباط العبيد والموال بسادتهم ^(١) .

العصبية إذن لا تقوم على رابطة الدم أساساً . ولقد أضاف د . محمد علي نشأت إلى أساس رابطة الدم أساساً آخر هو الشعور بالتأني والزاحم الذي يوجد بين الأفراد تضامناً اجتماعياً ^(٢) . أما د . عبد الرحمن بدوى فقال إنها تقوم على أساس من المنصرمية لأنها تقوم على رابطة الدم فقط . وكرد عليه بأنه إذا كان من الحق أن وحدة الدم تولد العصبية فإنما ليست العامل الوحيد وإن كانت أقوى هذه العوامل .

ويروى إيف لا كورست في كتابه عن ابن خلدون أن العصبية مفهوم معقد للغاية ولقد نظر إليها من زاوية جديدة وبمفهوم جديدة ليظهر ابتكارها كما سترى . إن

(١) عبد الرانق المنشاوي - الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ١٥١ - ١٦٩

(٢) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٤

بعض الذين تناولوا المصيبة فسروها تأثيرها السياسية، وأعطاما البعض الآخر معنى اجتماعياً، وترجحها بعض الباحثين بالفاطن تهـنـ في الحقيقة عن الظروف التي ساعدت على تطورها، بينما حام بعضهم حولها فقط ولم يستطع أن يعطيها تبريراً شاملـاً ودقيقـاً لها. لقد أعتبرـها مـنـلاـ عـلـيـسـوـيـ⁽¹⁾ عـبـارـةـ عنـ تـكـافـ اـجـتـمـاعـيـ يـبـغـاـ أـطـلـقـ عـلـيـهـ دـىـ سـلـانـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـخـيـسـانـ تـبـيـنـ رـوـحـ الـجـمـاعـةـ، وـنـقـولـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـخـيـسـانـ لـأـنـهـ كـانـ يـسـتـخـدـمـ تـرـجـاتـ مـخـتـلـفـ لـكـلـمـةـ عـصـيـةـ مـثـلـ: الـأـسـرـةـ، الـأـهـلـ، عـصـبـةـ أـصـدـقاءـ، رـوـحـ الـجـمـشـ وـالـجـمـاعـةـ، التـعـاطـفـ الـو~طـنـيـ، الإـحـسـاسـ الـفـرـقـيـ، رـوـحـ الـقـوـىـ، الـحـزـبـ إـلـىـ آخرـ الـكـلـمـاتـ الـتـيـ قـدـ تـشـيرـ إـلـىـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ مـنـ نـوـاـحـيـ الـمـصـيـبةـ دـوـنـ أـنـ تـشـمـلـ جـيـماـ.

لقد اعتبرـ أـرـوـيـنـ رـوـزـتـالـ الـمـصـيـبةـ الـفـرـوةـ الـخـرـكـ لـاصـيـرـ الـدـوـلـةـ⁽²⁾. وـيـمـبـرـ لـاـكـوـسـتـ، وـهـوـ مـعـنـقـ فـيـ هـذـاـ، أـنـ تـمـرـيـفـ صـحـيـحـ رـإـنـ كـانـ تـمـرـيـدـيـاـ وـهـامـاـ جـدـاـ.

وـذـهـبـتـ بـعـضـ الـدـرـاسـاتـ، مـثـلـ دـاـرـةـ الـمـعـارـفـ الـإـسـلـامـيـةـ إـلـىـ أـنـ الـمـصـيـبةـ لـيـسـتـ إـلـاـ الـو~طـنـيـ أـوـ الشـهـورـ الـقـرـوـيـ⁽³⁾. وـأـعـتـقـدـ أـنـ هـذـاـ تـمـرـيـفـ مـسـبـعـدـ تـعـاماـ لـأـنـ الـقـوـيـةـ أـوـ الـو~طـنـيـةـ مـاـ هـيـ إـلـاـ مـفـاهـيمـ جـدـيـدةـ تـعـاماـ، لـمـ تـكـنـ مـرـجـودـةـ فـيـ عـصـرـ اـبـنـ خـالـدـونـ فـيـ شـمـالـ اـفـرـيـقـيـاـ، حـيـثـ كـانـ تـقـيـيـتـ الـبـلـادـ وـاـنـقـاصـاـمـاـ قـدـ وـصـلـ إـلـىـ أـقـصـيـ مـدىـ، وـحـيـثـ كـانـ الـاضـطـرـابـ السـيـاسـيـ هوـ السـمـةـ السـائـدـةـ بـحـيـثـ يـصـعـبـ جـدـاـ أـنـ

(1) Gh. Issawi : An Arab philosophy of history, London, 4th impression — 1963.

(2) E. Rosenthal : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940 — p. 13.

(3) Encyclopédie de l'Islam, Tome II — 1927.

نجد شعور الانتهاء إلى وطن معين . ولقد يكُنْتَ قيل ذلك في الفصل الأول أن تلك الرموز لم تكن لتشغل بال ابن خلدون أخلاقاً .

ويعتبرها يقول أحاجي روح الجماعة ويقول في بعض مواضع من كتابه « ابن خلدون . فلسفة الاجتماعية » إنها تضامن أو تكافف قبل . وهو في هذا على صواب كأنه بهذه التعبيرات تناول الخطأ الذي يقع فيه من يدعا ترابطاً اجتماعياً ، لأنهم بذلك يفسرون طابعها القبلي فالعصبية كما هو معروف لا توجد إلا لدى البدو وتحقق عند أهل الحضر رغم التضامن الاجتماعي الموجود بينهم . لماذا ؟ لأن الحياة في المدينة تفسد العصبية وتضيقها نتيجة للترف والانهيار في المدن ، أما الحياة البدوية بما فيها من شفاف العيش وبساطته فإنها تحفظ قوة العصبية ، فأول شروط العصبية إذن هو تتحقق البناء القبلي بها . يقول ابن خلدون في المقدمة في الفصل الذي يحمل عنوان « في أن من عوائق الملك حصول الترف وإنها في القبيل في النعم » : « وسبب ذلك أن القبيل إذا غلب بعض عصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بقدرها وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضررت بهم في ذلك بضمهم وحصة بقدر غلبه واستظهار الدولة بها فإذا كانت الدولة من القراء بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه إذ عن ذلك القبيل فولايتها والتقطع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه جبارتها ولم يأمرها إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه إنما همهم النعم والكسب وخصب العيش والسكنون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بذاته الملك في المدائن والملابس والاستكثار من ذلك والتألق فيه بقدر ما حصل من الرياض والترف وما يدعوه إليه من نوادي ذلك فذهب خشونة البداوة وتضييف العصبية ... إلى أن تقرض العصبية ... فإن عوارض الترف والفرق في النعم كاسر من سورة العصبية إلى بها التغلب »^(١) .

(١) المقدمة ص ٢٢ - ١٤٣

ومن جهة أخرى فإن الحياة البدوية تحافظ على النسب بسبب الاعتزال الذي تميز به وبالتالي تكون المقصبة أقوى لأنها عصبية قرابة ونسبة أما الحياة الحضرية فإن النسب فيها يفقد صراحته وبالتالي تفقد المقصبة بعضًا من قوتها . يقول ابن خلدون في الفصل التاسع من *باب الثان* ، وهو بعنوان « في أن الصريح من النسب إنما يوجد المترافقين في القرف من العرب ومن في معناهم » يقول : « وذلك لما اختصوا به من تكيد الميش وشطف الأسوار وسوء المراطن حلتهم عليها الضرورة التي علىت لهم تلك القسمة وهي لامكان معاشهم من القيام على الإبل وتناجها ورعايتها والإبل تدعى إلى الترواح في القرف لرعياها . . . والقرف مكان الشفط والسبب فصار لهم القناوعادة وربت فيه أجيالهم حتى تمكنوا خلقا وجبلة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يسامحهم في حالمهم ولا يأتس بهم أحد من الأمم . فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم حفظة صريحة »^(١) .

وهناك عامل آخر يذكر روح المقصبة في البدوا لا وهو قسوة سماتهم خوفهم من المدون الخارجي . فالمعنى هي التي تربط بين الأفراد فتشتد شوكتهم وتحتشى جانبيهم . أما أهل الحضرة فإن هناك من يتول مسؤولية الدفاع عنهم ، وبذلك فهم لا يحيثون المقصبة . يقول ابن خلدون « فاما المدن والأمسار فمدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكم والدولة بما قبضوا على أيدي من تخدهم من الكافة أن يتدبر بعض على بعض أو يهدو عليه . . . وأما المدون الذى من خارج المدينة فدفعه سياج الأسوار . . . وأما أحياء البدو فيزع بهمهم عن بعض مشائخهم وكبارهم بما وقع في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما سلطهم فإعا يندود عنها من

(١) المقلدة ص ١١٣

خارج حامية الحى من أنهاadm وقتياهم المعروفين بالشجاعة فيهm ولا يصدق
دفعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك فسند شوكتهم
ويختى عليهم^(١).

وتتضمن المصيبة عنصراً قتالياً أو حررياً كا يتضمن من النص السابق . وهو من
أهم عناصرها وإن لم يكن كافياً لإيجاد المصيبة إذ أن هناك تنظيمات عسكرية كبيرة
لا تتميز بالعصبية .

وقد يبدو البعض أن أهم ما يميز المصيبة الدور الذي يلعبه رئيس القبيلة
وبالتالي فهو يرون في المصيبة تعبيراً عن طبقة النبلاء أو عن البناء الاستقراطي
المجتمع . ونحب أن تلفت نظر هؤلاء إلى أن هناك مجتمعات أستقراطية كبيرة
لا تمتاز بالعصبية .

ويرى تويني في كتابه « دراسة التاريخ » أن المصيبة لدى ابن خلدون هي
« البروتوكول النفسي الذي يبني حوله كل الأبنية السياسية والأبنية الاجتماعية »^(٢) .
وهذا التعريف يحاول أن يكون عالياً إلى أبعد حد ، ويظهر بقعة أهمية المصيبة
ولكنه عام جداً في الحقيقة .

قصدنا من هذا الاستعراض مختلف تأويلات المصيبة أن تبرز الروايايا المختلفة
إلى نظر منها المصيبة . إن معظم هذه التأويلات أو الرؤى تهرب من جزء من الحقيقة
ولا تغطي كل الحقيقة في تأويلات جزئية ناقصة . ولم تلتقت ممظماً إلى الظروف

A. Toynbee. A study of history — Tome III, Oxford (١)
University Press, London 1948 — p. 241.

(٢) المقدمة ص ١٤٣

التاريخية التي وضعت فيها ابن خلدون تلك النظرية المبتكرة، ونعني بها ظروف الحياة السياسية في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر التي سبق أن عرضت لها في الفصل الأول. ولقد أشار هو إلى ذلك قائلاً: «قال ابن أبي زيد أرتدت البربرية بالمغرب اثنتي عشرة مرة ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا بعد ولاية موسى بن لصير فما بهذه وهذا معنى ما ينقل عن عبران أفريقيا مفرقة لقوب أهلها إشارة إلى ما فيها من كثرة المصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد ولم يكن العراق لذلك المهد تلك الصفة ولا الشام»⁽⁴⁾.

وواضح من النص أن المعصية ليست ظاهرة عامة لدى ابن خلدون، كما أنها ليست أساساً لشكل الحكومات وكل المجتمعات، فهو يشير في النص إلى عدم وجودها في الشام والعراق حيث كانت هناك دول قوية وثابتة، إذن لا بد من رفض كل التفسيرات التي تجعل من المعصية مفهوماً عاماً ومتابتاً في كل المجتمعات. فإذا كان ابن خلدون يتحدث أحياناً كأنه يتحدث عن ظاهرة عامة فإن هناك من النصوص ما يقطع بأنها ظاهرة تخص المغرب العربي وحده.

وإذاً كما نوافق د. ديع في أنه من الصعب تعريف المصيبة ، ومن الصعب اعطاء تفسير يعكس كل ديناميكية المصيبة كما يراها ابن خلدون⁽²⁾ ، إلا أنها تعتقد أن أحسن من اقترب من فهم المصيبة هو المفكر الفرنسي إيف لا كورست في كتابه «ابن خلدون ... نشأة التاريخ وماضي العالم الثالث». يقول لنا لا كورست إن

١٤٣ ص (١) المقدمة

Rabi . The political theory of Ibn Khaldoun. Leiden (1)
1967, p. 49.

ابن خلدون كان أمامه أكثر من تعبير في اللغة العربية الفنية يمكنه استخدامه ، وربما كانت هناك كلمات أكثر تحديداً من تلك الكلمة الفضفاضة ، ولكنه اختار «المصيبة» بالذات . فلماذا ؟ السبب الوحيد لهذا الاختيار ، من جانب العالم المسلم هو أنها تشير إلى مجموعة عناصر مركبة فهى لا تشير إلى احساس أو سلوك سيكولوجى كما رأى بعض الكتاب ، ولذلك تشير إلى حقيقة معقدة جداً ، حقيقة اجتماعية وسياسية في نفس الوقت . ولهذه الحقيقة تتبع سيكولوجية هامة للغاية .

٢ - الدور السياسي للعصبية

إن العصبية في رأي لا كوتست تخت ووجود هيراركية قوية ، إذ إنما تشرط وجود زعيم ، أى قائد تسانده عائلة وأعزائه ، فالعصبية قوة سياسية تدفع إلى تأسيس الدولة أو الملك كما يقول أحبابا ابن خلدون . فلكي توجد العصبية يجب أن يكون هناك ما يسميه ابن خلدون بالرأسة والعصبية القرمية قد تكون مشتملة على عدة عصائب^(١) . يقول ابن خلدون :

« إن كل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة ليس لهم المام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأسابح خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بنى أب واحد لا مثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين فهو لولاه أقدر بنسبهم المخصوص وبإشارتهم من سوادهم العصائب في النسب العام والغير تقع من أهل نسبهم ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة والريادة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الريادة إنما تكون بال غالب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغالب بها وتم الرياسها لأهله»^(٢) .

والرياسة كما هو بين في النص ليست سلطة قانونية إنما هي سلطة فعلية ، « تكون بال غالب » كما يقول صاحب المقدمة ، أى تأتي نتيجة استخدام القوة .

Y. Lacoste Ibn khaldoun p. 142.

(١)

(٢) المقدمة ص ١١٤ - ١١٥

الريادة اتى كل ذلك في فرع من فروع المصيبة ، هو أقوى فروعها . إن المصيبة تفرع خاص من التنظيم السياسي ، على رأسه أرستقراطية قبلية تحكم في ديمقراطية حربية . فبينما تسود المساواة بين أفراد القبيلة العاديين ، نجد أنها مفتوحة بينهم وبين أهل الريادة . وبالتالي تكون الأرستقراطية والديمقراطية العسكرية هما العنصرين الاساسيين المذكورين المصيبة كما يقول لنا لا كروست (١) .

وإذا كان المهران البدوي شرطا ضروريا من وجود المصيبة ، فإن هناك بعضاً القبائل التي لا يهدى فيها عصبية ، وهي القبائل الخاصة لغيرها أي التي لا تدفع عن نفسها والتي تدفع الضرائب والتي لم يستطع ذيئها أن يفرض نفسه فيها .

والغاية التي تسعى إليها المصيبة هي الملك . يقول ابن خلدون : « إذا حصل التغلب بتلك المصيبة على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافتها أو ما منها كانوا قسلا وانتظارا ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقوتها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وإن غلبتها واستبعتها التحتمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دام مما حقق تكافؤ بقوتها قوة الدولة فإن إدراك الدولة في هرمها ولم يكن لها مانع من أولياء الدولة أهل المصيبيات استولت عليها وأنزعت الامر من يدها وصار الملك أجمع لها وإن لتهت إلى قوتها » (٢) .

وبتحليل النص يتضح أن ابن خلدون يعني أن المصيبة إذا كانت قوية أخذت تغلب على المصيبيات الأضعف حتى إذا ما جاءتها الفرصة للإستيلاء على الدولة النهارة فعلت .

Y. Lacoste—Ibn khaldoun F. Maspero—1966 p. 147. (١)

(٢) المقدمة ص ١٢٢ .

ولقد فرق ابن خلدون بين المصلحة والملك ، كما فرق بين رئيس المصلحة والملك فاتلا : « إن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى واعز حاكم يرع بعدهم عن بعض فلا بد أن يكون متعينا عليهم بذلك المصلحة وإن تم قدره على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة إنما هي سواد وصاحبها متبع وليس له عليهم قدر في أحكمه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب المصلحة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما ترقى فإذا بلغ رتبة السواد ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يترك لآله مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالمصلحة التي يكون بها متبعاً فالنيل للملك غاية المصلحة »^(١) . فالرئيس (رئيس المصلحة ، أو رئيس القبيلة) يكتفى بسيادة المعنوية على بقية أفراد القبيلة ، أما الملك الذي لا يصل إلى الملك إلا بواسطة المصلحة فإن سلطته مطلقة تصل إلى درجة القبر والتحكم النام . فالمملوك كما هو واضح من النص مرحلة الرياسة إذا ساعدت الظروف ، ولكن الاثنين أساسهما المصلحة . والغريب أن إيف لا كوسن ، الذي تعمق في فهم روح نصوص ابن خلدون ، أخطأ في فهم هذا النص الذي ترجمه وعلق عليه . إذ قال إن هذان النص الذي له أهمية رئيسية في تفسير المصلحة يضع على طرف تقدير وبوضوح قام القبيلة التي لا يمتلك رئيسها إلا « سلطة معنوية » على بقية الأفراد ، وتلك التي تمتاز بالمصلحة وهي التي استطاع رئيسها السيطرة النامة على بقية الأفراد . إن القبيلة التي لم تتم تتميز بالمساواة ، أي القبيلة « المصلحة » فيها يعتقد هي التي تكون القوة السياسية القادرة على حل زعيمها إلى رئاسة دولة^(٢) .

لقد يعتقد إيف لا كوسن أن القبيلة التي لا تصل إلى الملك لا تكون بها

(١) المقدمة من ١٢١ - ١٢٢ .

Y. Lacoste : Iba khaldoune—F. Maspero—1966—p. 143. (٢)

عصبية بقها كان لمن ابن خلدون صرحاً جداً : إن كلَّاً العبيدين تتممَّان بالعصبية بل إن العنوان الذي أعاده ابن خلدون للفصل الذي أخذ منه هذا النص يشير إلى وجود العصبية قبل تحقيق الملك : إذ هو « في أن العافية إن تمُّرِي لِإِيمان العصبية هي الملك » فلابد إذن من وجودها أولاً حتى يمكنها بعد ذلك أن تسمى إلى الملك.

وكان على أيّف لا كوت أن يتساءل هل تسمى كل القبائل التي بها عصبية إلى الملك وتحتفظه ؟ ولو فعل لوجد ابن خلدون يقول : لا بل إن أقوى العصبيات لا توجد إلا في أكثر القبائل بدأوة ، وإنَّه نظراً لافتًّا أنَّ أفرادها يخشى رئيس العصبية فرض الملك عليهم ، ولذا يمكن بالرأيَّة المتنوّرة . يقول صاحب المقدمة في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : « والسبب في ذلك أنهم أكثر بدأوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر وأغنى عن حاجات التلول وحياتهم لإعتماد الشظاف وخشونة العيش فأستقرُّوا عن غيرهم فصعب انتقاد بعضهم البعض لا يلافقهم ذلك والتلوّح ورئيسهم محتاج إليهم غالباً بالعصبية إلى ما الماءمة فكان مقتطراً إلى إحسان ملوكهم وترك مراوغتهم أملاً يختنقُ عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاك و هلاككم وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وادعا بالغير وإلا لم تستقم سياسة » (١) .

إن مثل هذه القبائل ينبع منها شرط أساس من شرط تحقيق الملك وإن تميزت بالعصبية ، ألا وهو سيطرة الوعي الكلامية على بقية أتباعه . وبمناسبة ذكر العرب أحب أن أقدم أيضاً لكتلة العرب كما استخدموها ابن خلدون . فهو لم يقصد بهذه الكلمة أولئك الذين يتسلّلون العربية بل تلك القبائل البدوية التي حافظت على نوع الحياة العبلية كما كانت في الجزيرة العربية ، وذلك نتيجة انعزالها في الصحاري .

(١) المقدمة ص ١٣٢ .

ولقد تعرض ابن خلدون للسلات هجوم عنيفة من جانب بعض المفكرين الذين ظنوا أنه يحيط من شأن العرب أو الجنس العربي في حين أنه كان يقصد بالعرب هنا المعنى المحدد الذي أشرنا إليه.

وبعد تأسيس الدولة واستقرار الملك ، هل تستمر المصيبة بنفس القوة وهي الأسس التي قامت عليه تلك الدولة ؟ لا فالذى يحدث أن الواقع الذى أصبح سلطانا ، وإستر فى المدينة ، وزوج الاقطاعيات على المقربين الذين يتتحولون بالتدريج الى أسياد اقطاعيين غارقين فى الترف والملذات ، يفقد الاحتياك الدائم مع بقية أفراد عصبيته . هذا من جهة وهو من جهة أخرى يختفى قوه تلك المصيبة التي وصل بفضلها الى العرش ويريد بأى ثمن أن يستقر حكمه له ولاستره من بعده ولذا فهو يضطر الى تحطيم شوكة تلك المصيبة ، ذلك البناء السياسى الذى أصبح عقبة خطيرة فى سبيل اقامة ملكية حقيقة مطلقة . أما ماذا تهدى تلك المصيبة ملكه ، فلان كل فرد من أفرادها يبتدر أنه شريك الملك فى ملكه نظراً لمساواة التى كانت تسود بين جميع أفراد المصيبة قبل الملك . ويتمثل الخطر بالذات داخل أسرته ، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحاب الفضل فيها ووصل اليه من سلطة ولذا فانهم يتطلبون بدورهم الى العرش . وعلى هؤلاء بالذات وعلى كل من يتطاول على العرش أو يرثون اليه يشن السلطان حرباً قاسية . كيف ؟ عن طريق المترفة الذين يستاجرهم ليسكروا جيشاً في خدمته . يقول ابن خلدون عن رئيس المصيبة الذى يريد الإفراد بالحكم : « ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للمصبيات كلها لغليب منيته جلبيها وأذاته له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبير والآلة فإذا حيئت من المساعدة والمشاركة في استبعادهم والحكم فيهم وبهم . خلق الناتم الذى في طباع البشر مانع قضيه السياسة من إنفراد الحكم لفساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيها آلة الاقة لفستان فتجد حيئات أنوف المصبيات ويفزع شركائهم عن أن يسموا الى مشاركته في الحكم وتقريع عصبيتهم عن ذلك وينفرد بهما لاستطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة

ولا جلا فيفرد بذلك المجد بكلته^(١) . « فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب الخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحد بعد آخر . . . يكون استظهارهم حبيباً على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموال والمصطنعين الذين لشاوا في ظل المصيبة وغيرها وأما بالعصاب الخارجيين عن نسبة الداخلين فولايتهما »^(٢) .

المضبوة هي القوة الحركة للدولة ، هي أساس قيام الدولة إلا أن هذه الأخيرة إذا تحفظت عملت على تحطيم المصيبة حتى تستقر لها الأمور [إن مفهوم المصيبة إذن مفهوم دين الكنيسي إلى أبعد حد كما يقول لنا لا كوكست في كتابه القسم جداً عن ابن خلدون] . وأعتقد أن لهذا المذكر وجده يرجع الفضل في القاء نظرة عصرية تماماً مع مراعاة الظروف التاريخية طبعياً التي تجمعت عنها نظريات ابن خلدون — على مفهوم المصيبة ، وهو الوحيدة تقريراً الذي فعل ذلك من بين عشرات الكتاب والمفكرين الذين تناولوا هذا المفهوم المأهوري في فكر ابن خلدون بالشرح والتحليل . يقول لا كوكست إن المصيبة هي البناء الإيجياني — السياسي الذي يبرز تحول المجتمع الاطبقي إلى مجتمع طبقي . الارستقراطية القبلية تكون في البداية قائمة على الأبنية الاجتماعية والسياسية إن تقوم على المساواة . وكلما تحدث سلطان هذه الارستقراطية، بدت كطبقة تتعارض مصالحها تماماً مع بقية أفراد القبيلة ، وتفسكت الأبنية القبلية التي تقوم أساساً على المساواة . ويؤدي هذا التفكك إلى حد ما إلى تدعيم للطبقة العليا المميزة ، لأنها تبدأ في امتلاك أدوات الإنتاج (سواء كان ذلك أراضي أو ماشية) وتفرض سلطاتها على عملاً . تختارهم ليصبحوا أقطاعيين . إلا أن هنا التفكك بعد إلى حد ما تقدماً لأنه بداية التحول إلى نمط انتاجي أكثر فاعلية وأكثر تطوراً^(٣) .

(١) المقدمة من ١٤٥ .

(٢) المقدمة ص ١٣٥ .

(٣)

والمصيبة تلعب دوراً كبيراً في اتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها . فإذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة ، أما إذا كانت ضعيفة نسبياً كانت الدولة محدودة الاتساع . يقول ابن خلدون : « إن الملك إنما يكون بالمحصنة وأهل المصيبة هم الحامية الذين ينزلون بملك الدولة وأقطارها ويتقاسمن عليها فما كان من الدولة العالمة قبلها وأهل حضارتها أكثر كانت أقوى وأكثر ملك وأوطاناً وكان ملوكها أوضح لذلك »^(١) .

(١) المقدمة ص ١٤٢ .

٣ - الدور الاجتماعي للعصبية

بعد أن درسنا الدور السياسي الذي تلعبه العصبية لثير أيضًا الدور الاجتماعي الذي تقوم به . يقول د . ربيع متعددًا عن ذلك الدور أن العصبية رابطة اجتماعية تحمل « الشعب » مثلكما ، سواء كانت العصبية نتيجة لرابطة الدم ، أو كانت عصبية لحق فقط . وهي تحمل في رأيه في جهتين . فهي تولد أولاً التضامن والقرة في نفس جاهتها ، وهي توحد ثانياً بالقرة بين مختلف العصبيات المترابطة لتكون جماعة إنسانية متحدة وموحدة^(١) .

وهذا الرأي صحيح إذ يقول ابن خلدون : « إن صلة الرحم طبيعى في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعمة على ذرى القربي وأهل الأرحام أن ينالم ضيم أو تصييرهم هلكة فإن القريب يهدى في نفسه خفاضة من ظلم قريبه أو المدعا عليه ويريد لتحول بيته بين ما يصله من الماء الطيب والماء الكافر^(٢) ، وإن إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تتوسر ببعضها ويق منها شرة فتحمل على النعمة لذوى نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الخفاضة التي يتورمها في نفسه من ظلم من هو من سبب إليه ومن هذا الباب الولاء والخلف إذ نعمة كل أحد على أهل ولاته وحلقه للآفة التي تلحق النفس من [هضم] جارها أو قريبيها أو نسيبيها بوجه من وجده النسب ... إن النسب إنما فائدته لهذا الالتفات الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المعاشرة

M.M. Rebi: The political theory of Ibn Khaldoun (١)
Leiden 1967, p. 65.

(٢) المقدمة من ١١٢

والنرة »^(١) « وأن التبليغ الواحد وإن كانت فيه بيرات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أعلى من جميعها تغلبها وتستعبها وتلتهم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبة واحدة كبيرة وإلا فقم الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع »^(٢) .

وهناك تأثير متبادل بين العصبية والدين فكل منها يدعم الآخر . يقول ابن خلدون في فصل بعنوان « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » . يقول : « والسبب في ذلك أن العصبة الدينية تذهب بالتنافس والتحادس الذي في أهل العصبية وقدر الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمر لم يقف لهم شئ لأن الوجهة واحدة والمطلوب مقسماً عندهم وهم مستميتون عليه »^(٣) .

والنص كما هو واضح يشير إلى أن الدين يذهب بطابع التنافس الموجود بين أهل العصبية الواحدة فيزيد هذا من قوتها خاصة وأن المهد واحد ويقود في الفصل الذي يليه فيبين لنا تأثير العصبية على الدعوة الدينية ، وعنوان الفصل كما جرت المادحة في المقدمة عبارة عن القانون العام الذي يفسره في هذا الفصل . وكان عنوان الفصل الذي أتحدث عنه مردف في أن الدعوة الدينية من غير عصبة لاتم ، وهو يفسره قائلاً : « إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر مابعث الله نبياً إلا في منعة من قومه وإذا كان هذا في الأنبياء وم أول الناس يخرب الموائد فما ظلمك بغیرهم أن لا تخرب له الماء في الغلب

(١) المقدمة ص ١١٢

(٢) المقدمة ص ١٢٢

(٣) المقدمة ص ١٢٨

بغير عصبية^(١). ومني كلام ابن خلدون أن المصيبة تدعم الدين . وبغض القبائل، مثل العرب (وقد سبق لـ تفسير معنى هذه الكلمة عند ابن خلدون) لا يتم لها الملك إلا بالدين فالعصبية لا تكفي لطابع التوحش والنفور والاستقلال الذي يتميزون به . يقول ابن خلدون تحت عنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بعصبة دينية من نبوة أو ولادة أو أثر عظيم من الدين على الجلة » يقول ، « والسبب في ذلك أنهم خلق التوحش الذي فيه أصعب الأمم اقتياد بعض لبعض الملة والآفة ويد الملة والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولادة كان الوائع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل [اقتياد] وإجتماعهم وذلك بما يتعلّم من الدين المذهب للفظة والآفة الوازع عن التوحيد والتباين^(٢) .

وهناك تأثير متداول بين المضاره والمصيبة كما يقول لنا د . ربيع . ففي العمران البدوي تكون المصيبة قوة عنيفة وموحدة تستطيع أن تحمى الجماعة وأن تجعل بالانتصارها على بقية المصايب ، كاتحة الخلافات الداخلية ، وهي تؤدي دائمًا إلى تغيير من شأنه أن يوجد حياة أفضل . وأعني بهذه الحياة الأفضل العمران الحضري . والتأثير المتداول هنا بين المصيبة والحضارة هو أنه بينما بناه وخصائص ودور المصيبة هي نتاج لأسلوب الحياة البدوية البدائية ، فإن هذه المصيبة نفسها توفر كأداء التغيير في نفس هذا الأسلوب في الحياة بأن تضم له نهاية وتسكون الأساس في تشكين الدولة وبالتالي في وجود العمران الحضري^(٣) .

(١) المقدمة ص ١٣٨

(٢) المقدمة ص ١٣٢

M.M. Rabi : The political theory of Ibn Khaldoun (٤)
Leiden 1967, p. 52.

إن المصيبة هي أساس قيام الدولة إلا أن الرئيس بعد أن تستتب له الأمور، يرى نفسه في زراعة دائم مع أهل عصبيته من أجل العرش ، ولذا يضطر إلى القضاء عليها . وهي تأخذ [إذن مسارا دياكتيكيا واضحا ، وتحمل في داخلها ثمرة الزراعة كما يقول لحبابي في كتابه « ابن خلدون » . ويضيف أنها إذا لم تكون حركة التاريخ كما يقول الكثيرون فهي على الأقل القوة التي تحرك دياكتيك المتأصلة وتسعّ به ، ذلك الدياكتيك الذي يعتمد عليه ابن خلدون في تصوره لنطورة الدولة . وهي حركة دياكتيكية لأنها تمثلات مراحل تناقض كل منها الأخرى . ففي مرحلة البداوة تعيش المصيبة على المساواة ، وترفّع كل سلطة مركزية منظمة وفي المرحلة الثانية ، بعد تكوين الامبراطورية تضعف المصيبة نتيجة لمحاولات السلطان التقليل من شأنها خوفا منها . أما في المرحلة الثالثة فإن المصيبة تكون قد اختفت تماما ولها للجأ الأرستقراطية الحاكمة إلى القوى الأجنبية ، للدفاع عن إمتيازات ورفاهية عرانها الحضري . فالتطور المصيبي [إذن يؤدي إلى هدمها . وال المصيبة إذ ترفع الدولة على أكملها تمحى نفسها قبرا (١) .

وحيكنا نرى أن المصيبة أساس كل التغيرات الإجتماعية المختلفة ، وهي أيضا أساس إزدهار العلوم والفنون .

ودراسة المصيبة أمر ضروري قبل دراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنها الأساس في نشأة الدول وتطورها ، ولا يهمتها كعامل حركة للتاريخ في نظر ابن خلدون ، وبالتالي لأهميتها في فلسفة التاريخ .

وفي ختام حديثنا عن هذا المفهوم الخلدوني الرئيسي يقول مقالة ساطع الحصري وهو أن نظرية المصيبة تدل على تفسير فاحض وناقد ، تفسير متعمق في درس

الموارد الإجتماعية وفي تعليل الواقع التاريخية ، وهي موقعة إلى حد كبير في اظهار أونق أنواع الروابط الإجتماعية وتعين أم أشكال الترابط الاجتماعي ، في مثل تلك العلاقات الجغرافية وتلك الموروث التاريخية^(١) . ويتضمن مني هذه العبارة الأخيرة ما هو كد عليه دائمًا ، من أنا يجب لا نتزعج ابن خلدون من عصره وبنته أئمأنا . دراستها له ، وإن تناولناه من زوايا حصرية كما نحاول أن نعمل .

(١) ساطح الحصرى : دراسات في مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجي —
القاهرة سنة ١٩٦١ — ص ٣٥١ - ٣٥٢

الفصل السادس

الدولة وتطورها عبر التاريخ

تبحث الفلسفة السياسية عن المقومات السياسية للمجتمعات وعن ماهيتها المثالية، وفي تصور الفلسفه والمفكرين للبيئة الفاضلة ومن هؤلاء أفلاطون عند اليونان والتاراير عند العرب ، وهربر ورسو وغيرهم من فلاسفة الغرب في المصر الحديث (١) . فالفلسفة السياسية تبحث في الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي أى الدولة . ولقد بحث ابن خلدون في الفلسفة السياسية فعلا عندما تحدث عن شكل الدولة ومؤسساتها المختلفة ، وطبيعة السلطة في الدولة الإسلامية ، وذلك ابتداء من الفصل الخامس والعشرين حتى الفصل الثامن والثلاثين من الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتغيرات » ، تناول في هذا الباب ، ضمن ما تناول ، الخلافة أو الإمامة وشروطها ، وانقلاب الخلافة إلى الملك ، والبيعة ، وولاية المهد ، ولقب أمير المؤمنين ومراتب الملك والسلطان ، وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرأي والكتابة .

إلى جانب بحثه عما ينبغي أن تكون عليه الدولة في شكلها المثالى ، درس الدولة كهي موجودة بالفعل ودرس تطورها ووضع نظرية في هذا الصدد تشمل على القوانين التي تحكم في هذا التطور . وتدرج هذه النظرية تحت باب فلسفة التاريخ . وهذا الجانب من فكر ابن خلدون ، أى تصوره للدولة في تطورها عبر التاريخ .

(١) محمد طه بدوى : *نظير السياسة* — المكتب المصرى الحديث للطباعة

الاسكندرية سنة ١٩٦٨ — ص ٧

التاريخ هو الذي يعنيانا لأنه يمثل جزءاً أساسياً من فلسفة ابن خلدون التاريخية . وابن خلدون هو الذي إتّسّر هذا النوع من البحث الفلسفى ، ولم يكتب الغرب شيئاً مشابهاً إلا بعده بثلاثة قرون ونصف قرنياً . فقد عالج بعض مفكري الإسلام منذ القرن الثالث المجرى موضوع السياسة والملك كأنه علم خاص أو أدب خاص وفهمت السياسة في ذلك العصر بمعنى ضيق جداً ، وهو شرح الصفات التي يجب أن يتمتع بها السلطان والمماليك التي يجب أن يتبرأ منها الكى يحكم بأهلية وكفاية ^(١) . ومن هؤلاء ابن قتيبة الدينوري في كتاب « هيون الأخبار » وذلك في القرن الثالث المجرى ، وتناول الفارابي موضوع المجتمع بطريقة فلسفية في القرن الرابع المجرى في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكتب كذلك في نفس الموضوع آخران الصفا في رسائلهم ، وأبو الحسن الماوردي في كتاب الأحكام السلطانية » ، وأبو بكر الطرطشى في كتاب « سراج الملك » وغيرهم كثيرون ^(٢) .

لكن هذا كله يدخل في نطاق علم السياسة المادية . أما موضوع العلم الذي اشتّركه ابن خلدون فشيء آخر تماماً .

لم يكن موضوع عليه كما يقول لنا أرورين روزنتال هو الدولة المثلثى يوحى بها قانون ديني أو تأمل فلسفى ، بل كان الدولة التي قام ب بواسطة الفروع والقراء ، بواسطة المصيبة أو الارادة الجماعية ، اراده القوة والسيطرة . ولقد توقف كثيرون

(١) عبد الرزاق المكي : *الفيلسوف الفلسفي عند ابن خلدون* — الاسكندرية

سنة ١٩٧٠ ص ١٤٢ .

(٢) عبد الرزاق المكي : *الفيلسوف الفلسفي عند ابن خلدون* — الاسكندرية

سنة ١٩٧٠ ص ١٤٢ — ١٤٦ .

من قرأ ابن خلدون ونقاده عند هذه النقطة ، وعده من أجلها فلسفياً مادياً^(١) .

وابن خلدون نفسه فرق بين « علم » (أى علم العمران) وبين « علم السياسة » قائلاً : « واعلم أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنف غريب الزعة غير الفائدة . . . وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المزبل أو المدينة بما يجب به تعصي الأخلاق والحكمة ليحمل الجمود على منهاج يكون فيه حفظ التراث وبقاوه . . قد يخالف موضوعه موضوع هذين الذين يشبهانه وكأنه علم مستبط الشأة »^(٢) . ويقود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيقول « وما تسمى من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكمة ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستقرّ عن الحكام وأسا ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالسياسة الماحلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية . . . وهذه المدينة الماحلة عدم نادرة أو بعيدة الورق وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير »^(٣) .

وتركز معظم نظريته عن الدولة وتطورها في الباب الثاني من المقدمة وعنوانه « في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات » . وفى الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والرتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتهميات » .

(١) Erwin Rosenthal : Ibn Khaldoun : A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940, p. 13

(٢) المقدمة ص ٢٣

(٣) المقدمة ص ٢٦٤

ولا يعطي ابن خلدون تعريفا صريحا للدولة في المقدمة بأسرها ، لأنها في نظره من الموضوعات الواضحة وضوحا تماما ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها الملك النام . ويوضح ذلك قائلا إن الدولة أعم من الملك ، فالدولة الواحدة قد تجتمع عدة أقوام وعدة ملوك على أولئك الأقوام (١) .

(١) عبد الرزاق الملكي : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون - ص ١٧٩

١ - أدوار تطور الدولة

(١) ضرورة الدولة :

يقول ابن خلدون « الملك منصب طبيعي للإنسان لأنّا قد بينا أنّ البشر لا يسكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاشرة وأفاضا الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبها لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والمدعون بعضهم على بعض ويعانى الآخرون عنها بمقتضى الضغط والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى المرج وسلك الدمار وإذهاب النفوس المفضى بذلك إلى انقطاع النوع وهو ما خصه الباري سبحانه بالمحفظة فاستحال بقاوم فرضى دون حاكم يرع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الواقع وهو الحكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتعكم » ^(١) . ويقول ابن خلدون أيضاً : « إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حيانتها ويفاقها إلا بالغذاء وهذه إلى القاسمة بقطراته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذا ، غير موفقة له بعادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من المقطولة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والمجن والطين وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تم إلا بصناعات متعددة ... ويستحيل أن تفني بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولم يحصل بالتعاون

(١) المقدمة من ١٦٣ .

قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باختلاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانته بأبناء جنسه .. ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كأقراناته وتم عزل العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من المدوان والظلم وليس السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع المدوان عنهم لأنها موجودة في جسمهم فلابد من شيء آخر يدفع عدواً عن بعضهم عن بعض ولا يكون من غيره .. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الكلبة والسلطان وليد الماهرة^(١).

لو حللت هذه التصورات لتضمن لنا ابن خلدون قصد أن يقول إن حاجة الإنسان للغذاء والمأوى والدفاع عن النفس هي التي تدفعه إلى الانظام في مجتمع إنساني . فالإنسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بفرده ، لأن ذلك يتطلب أعمالاً كثيرة ومتعددة لا يمكنه أبداً القيام بها بفرده ، بل لابد من تعاونه مع رفقاء . والإنسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة طلب ، بل من جانب أخيه الإنسان ، ولذا فلابد من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس على بعضهم على البعض الآخر . وهذه السلطة تكون في يد السلطان أو الملك ، ويقول ابن د . مهدى إن الإنسان قد يوجد قبل تكوين الدولة إلا أن وجوده هذا وجود حيواني^(٢) . وعلام يتمدد الحكم في حكمه ؟ يقول ابن خلدون مبيناً علاقة الحكم بالحاكمين وحكمه فيهم قارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يجب انتقاده إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به ميلفه ، وتارة إلى سياسة عقلية يجب انتقاده إليها ما يتوقفه من ثواب ذلك الحكم بعد معرفته بعاصيهم فالأخير يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع المصالح في العاقبة ولمراعاته نعمة

(١) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ .

(2) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history — London 1957 . pp. 189 - 190.

البياد في الآخرة ، والثانية إنما يحصل نفها في الدنيا فقط ، ^(١) . الحكم إذن يعتمد في حكمه على الشرع والعقل في نفس الوقت .

(ب) أطوار الدولة :

نظر ابن خلدون الدولة على أنها كانت حتى يولد وينمو ثم يهرم ليقى، فللدولة عمر مثلها مثل السكان الحى تماماً . ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بـ «أمة وعشرين سنة . وهي تتكون من ثلاثة أجيال . يقول ابن خلدون : «أن الدولة في النايل لا تندو أعمار ثلاثة أجيال والجبل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط في تكون أربعين الذى هو انتهاء المرو والنشوء » ^(٢) .

ما هي هذه الأجيال الثلاثة ؟

١ - الجيل الأول : يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة تماماً عن الترف وعن المدن . إنه يعيش في الريف والبرادى ويتميز بالمعصية التي سبق لنا الكلام عنها . وأبناء هذا الجيل «لم يروا على خلق البداوة وخشوتها وتوحشها من شفقة العيش والبسالة والاقتراس والاشتراك في الجهد فلا تزال بذلك سورة المعصية محفوظة فيهم خدهم مرهف وجاهتهم مرهبة والناس لهم مغلوبون » ^(٣) . لقد ربط ابن خلدون بين خشونة حياة الريف والبرادى ، وبين الشجاعة وبقية القيم الأساسية لأن الرف الذى يظهر فى المدينة مفسدة لقيم الأساسية كما سرر . وقبل أن أنتقل إلى الحديث عن الجيل الثاني تجنب أن أوضح معنى كلة بدوى لدى ابن خلدون حتى تضيق المقارنة بين الحياة البدوية والحياة الحضرية . لقد فسرها لجبار بطريقة مبتكرة قائلاً إن كلة بدوا مشتقة من بدء أي بداية الحياة . فقد كان ابن خلدون

(١) المقدمة ص ٢٦٤ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ١٤٩ .

يرى أن بداية حياة العمران تكون دائمًا في البداية أي الصحراء . والريف ثم ينتقل هذا العمران البدوى أو البدائى إلى المدينة ليصبح عمراناً حضرياً^(١) . إذن التناقض الموجود بين العمرانين هو الموجود بين حياة الصحراء والريف من جهة ، وحياة المدينة من جهة أخرى . ولقد اعتقد كثير من الكتاب أن ابن خلدون قد صدَّى بكلة بدوى من يعيش في البداية فقط . وهذا تفسير ناقص لأن كلبة البدوى الذي ابن خلدون تطلق أيضاً على ساكن الريف . والتفسير الذى قدمه لنا لحبابي تفسير يتفق تماماً مع روح فكر ابن خلدون .

٢ - الجيل الثاني : هو الجيل الذى يتحقق على يديه الملك والذى يؤسس الدولة ، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوى ، إلى الحياة المتدينة المترفة أو العمران الحضري . يقول ابن خلدون في ذلك « والجيل الثاني تحول حالمهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشفط إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في الجهد إلى افراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتشكس سورة المصيبة بعض الشيء وقولس منهم المهاينة والخضوع وبيق لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباتسروا أحواتهم وشاهدوا من اعترازهم وسمعيهم إلى الجهد ومراميمهم في المدافمة والخالية فلا يسميهم زرك ذلك بالكلية وان ذهب منه ما ذهب »^(٢) . و واضح من النص أن الأخلاق تغيرت بتغير نوع العمران ، وأن المصيبة ضعفت نتيجة الترف ، وأن الشجاعة قلت ، وأن الطابع لانت ، وأن كل هذا حدث نتيجة لوجود الدولة . إن القيم البدوية المرتبطة بالمصيبة يتذهب اتجاه عالم القيم الحضورية المرتبطة بالدولة .

M. Aziz Labbabi : Ibn Khaldoun , Editions Seghers — (١)
1968 — p. 23.

(٢) المقدمة ص ١٤٩ .

٧٠ - الجيل الثالث : يقول ابن خلدون عنه « وأما الجيل الثالث فينسنون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن وفي قبور حلاوة المز والمصيبة بما هي من ملوك القبر ويبلغ فيهم الترف غاية بما يبنوه من النعيم وضيارة الميادين فيصيرون عيالاً على الدولة ومن عيال النساء والولدان المحتاجين للدافمة عنهم وتتسقط المصيبة بالجملة وينسون الحياة والدافمة والمطالبة وينبسو على الناس في الشارة والوى وركوب الخيل وحسن الثقافة يرون بها وهم في الأكثر أجيال من النساء فإذا جاء المطالب لم يقاموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حيث يريد إلى الاستقرار بسواء من أجل النجدة ويستكثر بالموالى حتى يأذن الله بإعراضها فتذهب الدولة بما جلت »^(١) . إن هذا الجيل هو الذي يتم على يديه إنجبار الدولة لأنها غرق في الزف ، وتنكسن الجبال منه ، فقد معنى الكرامة والرجولة والشجاعة . ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالى والمرتزقة للدفاع عن الدولة في حالة المدوازن عليها إلا أن لا يحول دون إنجبارها . وينذكرنا ابن خلدون برسو الذي عشق الحياة البدائية التي تحافظ على القيم الإنسانية الفطرية والذي رأى أن المدينة مفسدة للإنسان ولأخلاقيته .

والدولة تمر بعدة مراحل حدها ابن خلدون بخمس إذ يقول : « إن الدولة تستقبل في أطوار مختلفة وحالات متعددة وحالات الدولة وأطوارها لا تنتهي في الغالب خمسة أطوار »^(٢) .

١ - الطور الأول : هو طور التأسيس . ولا تقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها « من النعمة والتذكرة واستئثار كل واحد منهم دون صاحبه »^(٣) ، كما يقول

(١) المقدمة ص ١٤٩

(٢) المقدمة من ١٤٩

(٣) المقدمة ص ١٥٣

(٤) المقدمة ص ١٣٤

ابن خلدون . وقى هذا الطور يكون السلطان جديد المد بالملك ، ولذا فهو لا ينتهى عن المصيبة وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه ، فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركةً نوعاً ما بين الملك وبين قومه وعشيرته يقول ابن خلدون : « الطور الأول طور النصر بالبيعة وغلب الدافع والممانع والإستيلاه على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السابقة قبلها فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب الجد وتجاهي المال والمدافعة عن العرودة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى المصيبة التي وقع بها الثلب »^(١) . ويتميز هذا الطور ببداوة المعيشة وبانخفاض مستواها فلم يعرف الفرازة الجدد بعد الترف ، وباحتقار الالحاجين في الدافع عنها فازالت شجاعة البدو وقوتها البدنية نتيجة الحياة البدوية متوفرين لدى الجميع .

٢ - الطور الثاني : هو « الانفراد بالملك » . يرى ابن خلدون أن الإنفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر ، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكاً وقد لاستقرار يحصل على قمع المصيبة كما فعلنا في الفصل السابق ، كما يحصل على الإنفراد بالحكم واستبعاد أهل عصيته من ممارسة الحكم . وعندئذ يتحول من رئيس عصيبة إلى ملك . وقد يفعل ذلك أولاً من أسس الدولة ، وقد لا يفعل ، فللاندستل الدولة في هذا الطور الثاني إلا مع ثان ذييم أو ثالث ، ويتحقق ذلك على قوة صمود المصيبة . يقول ابن خلدون : « ولابد من أن يكون واحد منهم رئيسهم لهم غالباً عليهم فيتنين رئيساً للعصبيات كلها ... وإذا تمكن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبير والأنفة فإذا ثُجِّيَتْ حبسَتْ من المساعدة والمشاركة في استبعادهم والتحكم فيهم ... فتجتمع أنوف العصبيات ويفلح شركائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في الحكم وتقرع عصيتيهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع ... وقد يتم ذلك

(١) المقدمة ص ١٥٣

اللأول من ملوك الدولة وقد لايتم إلا الثاني والثالث على قدر عما نعنة المصيّبات وقوتها^(١).

وطبعما يضطر السلطان للتغلب على أصحاب المصيبة (أو المصيّبات) إلى الاستئمانة بالموالي والمصطفين، أي أنه يبدأ في هذه المرحلة الإعتماد على جيش منظم من أجل الحفاظة على الملك. يقول ابن خالدون محدثنا عن علامة السلطان بأهل عصبيته «فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد فهم والأفراد بالجند دافعهم عنه بالراغب صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولىها. آخرين من غير جلستهم يستظير بهم عليهم ويتولامون دونهم . . . فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ وبخضم عزيز التكمة والإثمار ويقسم لهم مثل مالكـير من قوله ويفقدـهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية»^(٢).

٣ - الطور الثالث : هو طور « الفراغ والدعة » كما اصطلح معظم الذين تناولوا هذا الموضوع عند ابن خالدون على تسميته لأن ابن خالدون يعطيه نفس الأسم . يقول ابن خالدون : « الطور الثالث طور الفراغ والدعة ليحصل ثمرات الملك مما تفزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيسترغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخارج وأحصاء النفقات والقصد فيها وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة . . . وإليها كل المرتفعة »^(٣). إن الدولة في هذا الطور في قمة قوتها ، وينتشر السلطان في هذه المرحلة لشئون الجباية وأحصاء النفقات ، والقصد فيها ، وتخليد ملوكه بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته . وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع : السلطان بمجده ، وحاشيته بما ينذرها عليه السلطان .

(١) المقدمة ص ١٤٥

(٢) المقدمة ص ١٥٣

(٣) المقدمة ص ١٥٤

٤ - الطور الرابع : هو طور « الفرع والسلمة » وفي هذا الطور يكون « أصحاب الدولة في هذا الطور قائمون بما أقوله سلماً لإنتظاره من اللوك و إنتم مقلداً الماضين من سلفه »^(١) . إن الدولة في هذه المرحلة تكون في حالة تجمد فلا شيء جديد يحدث ولا تغير يطرأ لأن الدولة تنتظر بداية النهاية .

٥ - الطور الخامس : هو طور « الإسراف والتبذير » ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلماً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والسكرم على بطانته . . . فيكون غرباً لما كان سلفه يوسمون وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة المرض ويستول عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه بره إلى أن تتفرض ،^(٢) وهذه المرحلة هي التي تظهر فيها آثار المرض على الدولة . فقد ثلتت الدولة كما يقول دهنشات عدوى أمراءن الحضارة عند انتقالها من البداوة إلى الحضارة (في المرحلة أو الطور الثاني) ولكن ظهرت لأنها كانت مازالت في شبه عنقوانها وأوج ورقتها فلم يجد عليها أثر تلك الأمراض ، بل ازدهرت بتأثير الدفعة الأولى ، حتى إذا ما ضعفت هذه الإندفاع بدأت الأمراض الكامنة في الظهور وببدأ إغلال الدولة . وترجع بداية إغلال الدولة في رأي ابن خلدون إلى عنصرين هما إغلال المصيبة والإغلال المالي نتيجة تبذير السلطان : ولهذا تهار الدولة سياسياً واقتصادياً^(٣) . ويضيف لا كوتست أن هناك عاملان ثالثان يسهم في إغمار الدولة وهو أهم في وأيه من العاملين السابعين لا وهو العامل النفسي . لقد اعتاد أصحاب الدولة الحية في المدن ،

(١) المقدمة ص ١٥٤ .

(٢) المقدمة ص ١٥٤ .

(٣) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة

سنة ١٩٦٤ ص ١٨٩ .

حياة الكسل والذلة والإسلام والإعتماد على الغير في سد الحاجات المختلفة ولما فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها ، كما فقدوا القوة الجسمانية نتيجة لحياة التراثي وبهذا أصبحوا عاجزين عن صد أي عدوان على الدولة^(١) . ويعتقد أن العوامل الثلاثة تك足 وتعمل على إنبساط الدولة ، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادي . ولتفصيل ذلك نقول إن أهل المصيبة عندما يلتقطون إلى المدن عند تأسيس الدولة يصبحون من الحضر : وما الحضر إلا ناطق [إنما] إنتاجي واقتصادي يعتمد أساساً على التجارة والصناعة ، وهو مختلف تماماً عن الأسلوب الاقتصادي البدوي الذي يعتمد على الوراثة والرعي أساساً وتحتم عليهم حياتهم الجديدة انتخاذ الجند للدفاع عنهم ، كما تفرض هذه الحياة بالانهيار في الترف وتضعف فيهم حياة الترف والتراخي والكسل هذه القوة البدنية والقدرة المعنوية على السواء ، فيعجزون عن المحافظة على الدولة خاصة وأن الجند يهلكون في حد ذاتهم مشكلة اقتصادية وسياسية كما سُرّى وسرّان دا يأن الإنجار .

يقول ابن خلدون : « إن عمل أن مبني الملك على أساسين لا بد منها فال الأول الشوكة والمصيبة وهو المغير عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أو ثقل الجند واقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلال اذ طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين^(٢) . ويتحدث ابن خلدون عن تأثير الترف فيقول :

« فتنهيب خشونة البداءة وتضييف المصيبة والبسالة وينتمون فيها أنتم الله من البسطة ونشأوا بنور وأعطاهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجتهم ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسيمة فتقتص عصبيتهم ويسالمون في الأجيال بهم ينماقها إلى أن تقرضن

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, Paris 1966 — p. 125. (١)

(٢) المقدمة ص ١٢٣ .

المصيبة فيأندون بالانفراض ،^(١)

ولكى يحافظ السلطان على عرشه فإنه يضطر بعد أن يكون قد قضى على المصيبة إلى الاعتماد على الجندي المترفة الذين تكون كل مهمتهم الحفاظ على المالك ولسد مرتباتهم ، خاصة وأنه يضيق في عدده باستمرار لمزيد من الطمأنينة ، يضطر السلطان إلى صناعة الشرائب فيختلس اقتصاد البلاد . وتزداد نفقات مؤلام الجندي لإعانتهم الحياة المترفة فيلجأ السلطان لزيادة مرتباتهم . ولكن الجباية في نهاية الأمر مقدارها محدود ، وهو لا يستطيع أن يرفع الشرائب إلى ما لا نهاية ، ولذا يضطر إلى الاستثناء عن عدد من الجندي حتى يوفر مرتباتهم فتضيع حياته ، وتجاس عليه الدول المجاورة أو القبائل التي ما زالت محتفظة بعصبيتها . يقول ابن خلدون متحدثاً عن أحوال الجندي . « وأيضاً إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاوهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطيائهم حتى يسد خللهم ويزيح عليهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإن زادت بما يستحدث من المكتوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما جدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حيث إن حماة كان قبل زيادة الأعطيات ثم ينظم الترف وتكبر مقدار الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود السكر إلى أقل الأعداد فتضيق الحياة لذلك وتتسقط قوة الدولة وينتشر عليها من يحاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب »^(٢) .

وهكذا يأتي الإهيار للدولة عن طريق المصيبة والجندي والترف . وتصيف

(١) المقدمة ص ١٢٣ .

(٢) المقدمة ص ١٤٧ .

إلى هذا أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون الافتاق ممقولاً ولذا لا يكون هناك أمان في الجباية والاسراف . أما إذا عظم المال ، كما يقول لنا د. المكي الذي يرجح عامل الترف في انهيار الدولة ، فإن ثغرات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف في الرهايا وتتدبر أيديهم إلى أموال الدولة . ومن جهة أخرى يبدأ الجندي في التجاوز على السلطة فيضرر السلطان إلى مضطهدة مرتباتهم^(١) وأسباب الانهيار في رأينا تداخل بعضها مع البعض الآخر ويؤثر الواحد منها في الآخر بحيث يصعب في الحقيقة معرفة أين البداية .

وقد يحدث أحياناً أن يطول عمر الدولة ، فالقانون الذي وضعه ابن خلدون والذي يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً له بعض الاستثناءات يقول ابن خلدون « فإن صاحبها (يقصد صاحب الدولة) كثيراً ما يتقدّم أجنباده من زناهه والعرب ويستكثرون منهم ويتراك أهل الدولة المتعذبون للترف فتستجود الدولة بذلك هراً آخر سالماً من المرم »^(٢) . ويقول ابن خلدون أيضاً : « وتضيق الدولة المنقسمة كلها وربما طال أمدها بعد ذلك فتستنقع عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيمانها وهي صبغة الانتقاد والتسليم منذ السينين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال ميدانها ولا أولئك فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستنقع بذلك عن قوة المصائب ويكتفى صاحبها بما حصل لها في تمييز أمرها الاجراء على العافية من جندى ومرتفق »^(٣) . اذن فالدولة قد تضيق فيها العصبية تماماً ومع ذلك لا تنهار وذلك بسبب اعتياد الرهايا عليها .

لقد كون ابن خلدون نظريته عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ

(١) عبد الرزاق المكي : *الفكر الفلسفى عند ابن خلدون* ص ٢٠٠ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ٢٥٨ .

شمال أفريقيا في المصور الوسطى . فلم تكن نظرية نظرية عقلية استنبطها من الفكر فقط ، ولذا فإنها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات التي وضّحها في المقدمة . ويرى ساطع الحصري أن ابن خلدون يقول بنظريتين حول مفهود الدولة . أطلق على الأولى اسم نظرية العمر وهي التي تخص الدول السادوية ، وأما النظرية الأخيرة في نظرية الأمة وهي تدور حول أحوال « الدول المأمة » و« الدول المتسمة بالطاق » . لقد صرّح ابن خلدون في رأي الحصري نظريته الأولى وأدّكها بنظريته الثانية^(١) . ونعتقد أن القول بأن ابن خلدون قال بنظريتين حول عمر الدولة مبالغة ، فإن النصوص تشير بوضوح إلى أن ابن خلدون يعتبر أن القانون الذي وضعه له بعض الاستثناءات لا أنه قانون مستمد من الواقع ، والواقع لا يسير في مسار واحد دائمًا ، وهذا سبب قوله بأن عمر الدولة قد يطول عن العمر المعتاد .

ويرى د . بدوى أن ابن خلدون حدد عمر الدولة بأربعة أجيال . عمر كل منها أربعون سنة ، أي أن ابن خلدون كان صريحاً وقال إن الدولة عمرها مائة وعشرون عاماً ، وأنها مكونة من ثلاثة أجيال عمر كل جيل أربعون عاماً^(٢) . ووُقْع في نفس الليس الدكتور المكي في كتابه عن ابن خلدون وهو بعنوان « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » .

ولقد رأى كثير من الباحثين أن الدولة تمر بشثلاث مراحل وليس خمساً كما بيّتنا . وأعتقد أنهم لم يختلطوا في هذا ، إنما كل ما فعلوه هو أنهم اختصرروا بعض الأطوار . فقد أبقوا على طور التأسيس كما هو ، بينما أدمجوا طورى « الانفراد

(١) ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٥١
ص ٣٦٤

(٢) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ٣١

بالجهد» و «الفراغ والمدعاة» في طور واحد وأطلقوا عليهم اسم طور «نحو الدولة». وأدجعوا طوراً «التفريح والمسالمة»، و «البذير» في طور واحد هما طور «المرم». ولقد فعلوا ذلك حتى يتضمن الشبه بين أبووار هنر الدولة ومراحل عمر الإنسان: فكلّا هما يمر بمرحلة النشأة فانهوا فلمّا نضجلا ينتهي بالفتاة، وكلاهما كان حي يولد ويعيشا ويموت، وكلاهما له بدء ونهاية ويختضم لعوامل الفرز والفتاة.

والهرم إذا بدأ ينתר في الدولة فلا يمكن أن يتوقف إلا إذا افت . وبشهادة ابن خلدون الهرم بالأمور الطبيعية فكما أنه لا يمكن التحكم في الأمور الطبيعية ، في زمانه فعلاً لم يكن تحكم الأنسان في الطبيعة وسيطرته عليها إلا أعني المحدود نظراً لأن التكنولوجيا كانت في مرحلة بدائية ؛ فكذلك لا يمكن وقف الهرم فهو أمر حتى . يقول ابن خلدون : « قد قدمتنا ذكر الموارض المزدادة بالهرم وأسبابه وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوده مثابة حدوث الأمور الطبيعية »⁽¹⁾ .

٢ - نظرية عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليس لها قوة ممنهجة فيه. رآها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران. فالعمران البدوي أو ما قبله ليس بـ نظام الدولة ، ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري . هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره . ويرى ابن خلدون أيضاً أن الدولة كلما مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب ، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجنادل المرتزة ليدافعوا عنهم ، وينفصلوا عن بقية الشعب . وحديث ابن خلدون عن أثر الترف على الدولة يدور كله حول هذا المعنى . ومن العجيب أن يacy مفكراً عظيم بعد ابن خلدون بخمسة قرون ليقول نفس المعنى ولكن بطريقة أكثر وضوحاً وأكثر دقة . يقول إنجلز في أصل المائة والملكية الخاصة والدولة : «إن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره ، الدولة هي افصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حلها ، عن واقع أن هذا المجتمع قد أنقسم إلى متناقضات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها ، ولذلك لا تقوم هذه المتناقضات ، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالنهيام بعضها ببعض والمجتمع في نضال حتمي ، لهذا انتهى الأمر قوة تتفق في الظاهر فرق المجتمع ، قوة تأطُف الإقطاعيات وتبقيه ضمن حدود «النظام» . إن هذه القوة النبطة هي المجتمع والتي تضم نفسها مع ذلك فرقه وتتفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة »^(١) .

(١) إنجلز : أصل المائة والملكية الخاصة والدولة - الطبعة الألمانية السادسة - ص ١٧٧ - ١٧٨ - نقلًا عن لينين : الدولة والثورة - دار التقدم - موسكو ١٩٧٠ ص ٨ .

والعمران البدوي عند ابن خلدون عندما ينتقل إلى المدن يصبح عمراناً حضرياً، وتصبح المدينة هي أساس الدولة وتزدهم بالسكان . ولقد كان ماركس وإنجلز نفس الرؤية بالنسبة لـ هذه النقطة . قالا في البيان الشيوعي : « لقد أخذت سكان الورجوازية الريف لقاعدة المدن . لقد خلقت مدنًا متخصمة ووسيط دارة سكان المدن بكثرة بالمقارنة إلى سكان الريف »^(١) .

لقد درس كل من ابن خلدون وماركس وإنجلز التاريخ والواقع ، وحاولوا أن يستخلصوا منها نظرياتهم . لقد قطع التاريخ شوطاً طويلاً حتى يصل إلى حصر ماركس ، ولذا كان واقع القرن التاسع عشر غير واقع القرن الرابع عشر ومن هنا نجد طبعاً كبيراً من الاختلافات بين هذين المفكرين ، إلا أنه ظلّ لأن الأساس واحد والنتيج واحد تقريراً فإذننا نجد كثيراً من نقاط التشابه ، وهذا ما ستحاول بيانه .

يقول ابن خلدون إن القضاة على الدولة يكون بالعنف . ويقول إنجلز نفس الكلام ، ولكن بينما يرى ابن خلدون أن الدولة إذا ذهبت حلّ عملها دولة أخرى تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه الدولة السابقة ، يرى الماركسيون أن الثورة العنيفة تطيح بالدولة لتحل محلها أشكال اجتماعية جديدة وختلفة تماماً . يقول ابن خلدون متحدثاً عن الذين يحاولون الإستيلاء على الدولة : « فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تشكّر وتنصل إلى أن يقع لهم الإستيلاء . والظاهر بالمطلوب »^(٢) . ويقول إنجلز : « إن العنف يلعب كذلك في التاريخ دوراً آخر ... دوراً ثورياً وهو كما قال ماركس المولد لشكل مجتمع قديم حامل مجتمع جديد ...

K. Marx and Engels : Manifesto of The Communist Party U.S.S.R. — 1949, p. 50.

(١) المقدمة من ٢٦٠ .

والمنف هو ترك الادارة الى بواسطتها تشق الحركة الاجتماعية لنفسها الطريق وتحطم الاشكال السياسية المتحجرة والمتينة^(١).

ويقول ايف لا كوكوست إن الجليل الخالدون لغور وأقول الدولة له فائدة كبيرة إذ أنه يكشف لنا عن لعنة العوامل الداخلية فالسلطان عندما يصل إلى المرش عليه أن يتعلم القراءة التي كونت الامبراطورية برهى المصيبة ، كما رأينا في الفصل السابق، وذلك ليتحول سلطنته من سلطة زعيم قبيلة إلى سلطة مطلقة^(٢).

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة ، ونشأة هذه الدول في مراحلها المختلفة وفي أعمارهم وقرون الواحدة على أنماض الأخرى وهكذا . ويقول لنا د . محمد على لشأن أن هذه الفكرة قال بها الكثير من المفكرين مثل أرسطو الذي قال بالحقائق المفرغة : فالديمقراطية والديكتاتورية والارستقراطية تتباين على مر التاريخ . ويرى ماركس أن المجتمع في البدء لا تزدهر به طبقات ، ثم يأتي من تسود فيه الفروق الطبقية ثم يعقب ذلك زوال تلك الطبقات والرجوع إلى نظام الطبقة الواحدة عن طريق الثورة^(٣).

ويتساءل لا كوكوست عن سبب قول ابن خلدون بأن كل دولة تبدأ الدورة من جديد ولا تواصل ما بدأته الدولة السابقة ويجيب أن السبب في ذلك هنوزرات في فكر ابن خلدون :

(١) انجلز : عند دوغرینج ، الطبعة الالامية الثالثة ص ١٩٣ — نقلًا من لينين : الدولة والثورة — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٧٠ — ص ٢٥ .

(٢) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — p. 155.

(٣) محمد على لشأن — النكير الاقتصادي عند ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ١٩١ .

- ١ - قوله بالتطور الداّرثي للمران في وقت قصير .
 - ٢ - إعطاءه أهمية كبيرة للأسباب الاجتماعية والسياسية التدهور .
 - ٣ - عدم اهتمامه بتطور القوى الإنتاجية (١) .

ومن وإن كنا موافقه على المأخذ الأول ، فانا لا نوافقه على المأخذ الثاني ،
فأبان خلدون في رأيهما يذهب إلى أن سقوط الدولة إنما يكون بسبب التدهور السياسي
والاقتصادي في نفس الوقت وليس التدهور السياسي وحده . يقول في المقدمة :
« إن مبني الملك على أساسين لا بد منها فالاول الشركة والعصبية وهو المبر له
بالمجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنود وإقامة ما يحتاج إليه الملك من
الأسرى ، والثالث إذا طرق الدولة طرقها في هذه الأساسين » .⁽²⁾

أما من حيث عدم اهتمام ابن خلدون بتطورقوى الإنتاج فالعكس هو الصحيح. إن الاختلاف الموجود بين المتران البدوى والمران الحضرى يرجع في الحقيقة إلى اختلاف قوى الإنتاج وإلى تطورها . فالمران البدوى يتميز بالوراثة والرعي بينما يتميز المران الحضرى بالصناعة التي تتطلبها إحتياجات الحياة في المدن . أليس هذا اهتماماً بتطور الإنتاج عموماً ؟ وإنما كان ابن خلدون لم يتم بتطور قوى الإنتاج اهتمام مفكري القرن العشرين بها فلا "نه" عاش في القرن الرابع عشر قبل التوراة الصناعية وبالتال قبل أن تحدث طفرة في تطور قوى الإنتاج؛ ولانا كان التطور الذي يمكن أن يوجد في عصره غير محسوس على الإطلاق بحيث يلفت إليه . ويحود لا كوست فيلتمن لإبن خلدون العنف في ذلك قائلاً إنها على كل حال ليست ثغرات خطيرة في فكر ابن خلدون .

ويجب أن نلاحظ أن مفكراً عندما يدرس تطور الدولة لا يفعل ذلك من خلال التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعب ، بل من خلال تطور القبيلة الحاكمة أو من خلال الطبقة التي يكونها السلطان وحاشيته .

والطبقة المستغلة هي التي تنتصر دائمًا على الطبقة الارستقراطية عند ابن خلدون ويقول لنا : ممك أن ابن خلدون يعد فيلسوفاً للقرة لأن نظراته سواه في الدولة أو في المروب تجده القررة الفاتحة على العصبية^(١) . ونحسب أن لشير إلى أن ابن خلدون عندما يتمرس في تطور الدولة يصل ذلك من جميع النواحي ، سواء كان التطور من الناحية السياسية أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو من حيث تطور الأخلاق والقيم .

ويعتقد بورول أن ابن خلدون يأخذ بالنظرية الديمقراطيّة كأفضل شكل من أشكال الدولة ودليله على ذلك قوله ابن خلدون أن الإنفراد بالحكم من جانب السلطان يضعف العصبية ثم يضعف اقتصاد البلاد ويؤدي إلى إزهاها من جميع الوجه وإلى فنائها^(٢) .

وهذا من ياجم ابن خلدون قائلاً إن تطور الدولة عند ابن خلدون تطور ذاتي دائمًا ، وبناءً على هذا لا يحدث أي تطور في المجتمع الإنساني أو بهيأة أصح أي تقدم وأعتقد في الحقيقة أنه يجب أن نفرق بين تطور الدولة وتتطور المجتمع الإنساني ككل ، وهو الذي عرضنا له في الفصل الثالث ونعتقد أن التطور عند ابن خلدون يتخد شكلًا حازويًا تمثل كل دولة دائرة من دوازه . وتقدم مجموعة هذه الدواز فيه إلى الأمام . ولذلك فإننا لانوافق محسن مهدي

(١) عبد الرانى المسكن : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ص ٢٤٩ .

Gaston Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale , Paris 1930, p. 65. (٢)

عندما يقول إن حياة الدولة وحياة الحضارة متلازمان⁽¹⁾ .

لقد كان ابن خلدون متشائماً في نظره لتطور الدولة وركز جل اهتمامه على انهيار الدولة : أسبابه وكيفية حدوثه كأنه يدرس أنظار الدولة المختلفة من أجل توضيح كيفية حدوث الانهيار . وإذا كان قد أسرنا في الكلام عن الطور الخامس وهو طور الانهيار فلأنه ألم الأطوار عند ابن خلدون، ولكن لماذا هذه النظرة التشاورية؟ أعتقد إن ظروف عصره والحياة التي عاشها هي المسؤولة عن ذلك .

كان ابن خلدون رجل سياسة سير أغوار دنيا السياسة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر ، ورأى الانهيار والضعف الذين يسودان العالم الإسلامي عموماً ولاحظ بالذات تراجع رقعة العمران الإسلامي العربي في الأندلس تحت ضغط الأسبان ، رأى كل شيء ينهار فقال إن الدولة دائماً تنتهي بالانهيار الكامل . ولابد أن ابن خلدون كان يشعر بالماراة ، ولا بد أنه كان يقول لنفسه وهو يكتب المقدمة كما يقول لنا د . طه حسين «إن القوانين التاريخية التي أعنان عنها تدعى للألف ولكن مكناً يسير العالم»⁽²⁾ .

(1) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history, London 1957, p. 204.

(2) T. Husseini : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918, p. 78.

خاتمة

كان المدف من هذه الدراسة هو إلقاء نظرة عصرية على فكر ابن خلدون ، هذا المفكر العبقري ، الذي ما زال العالم يدرس كتاباته حتى الآن ، ويكتشف فيها دائماً ما يوهره ، دون انتزاعه مع ذلك من خلقياته الفكرية ، ومن ظروف حصره التاريخية . وقد حرصنا كل الحرص ، طوال الدراسة على تدعيم آرائنا وتحليلاتنا بالتصوص لأننا توقصنا أن ما أبرزناه من آراء لابن خلدون قد يصدم بعض القراء الذين قد يذهبون إلى استحالة صدور مثل هذه الآراء عن المفكر العربي الكبير ، بل إلى استحالة صدورها عن أي مفكر في القرون الوسطى .

ولقد قسمنا البحث إلى ستة فصول تناولنا في الأول منها «حياة ابن خلدون ومؤلفاته» . وذلك لأننا نعتقد أن دراسة حياة أي مفكر تساعد على فهم أفكاره وينطبق هذا بالذات على ابن خلدون الذي عاش حياة حافلة غنية ، واحدةك بصناعة التاريخ ، ووضع منهاجاً جديداً لدراسة التاريخ . وقدمنا من دراسة مؤلفاته أن ثمينين جوانب فكره المتعددة وما أكثرها .

أما الفصل الثاني فكان لإثبات أن «ابن خلدون فيلسوف التاريخ» . فالإشارة الشائعة عنه أنه مؤسس علم الاجتماع ، وقليل جداً من الأبحاث هي التي تدور حول فلسفته التاريخية رغم عظمتها . ولقد أثبتنا في هذا الفصل ، معتقدين على تصوص المقدمة ، أن ابن خلدون كان أولاً وقبل كل شيء فيلسوفاً للتاريخ . كما تناولنا منهجه في دراسة التاريخ وتقديره المناهج السابقة على منهجه ، وأورضنا إلى أي حد كان هذا المنهج علياً ودقيقاً ، وعصرياً إلى درجة كبيرة .

أما الفصل الثالث فقد عقدناه لشرح «تطور التاريخ عند ابن خلدون» .

وأبرزنا فيه فقرة في المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون قرنه إلى تطور الكائنات الحية ، وإلى تطور الإنسان عن القرد ، وبذلك يكون مفكراً الكبير قد بشر بنظريه داروين الشهيره عن أصل الأنواع . والتطور عند ابن خلدون ديناميكي تماماً ، وهذا جانب عصرى من فكره . وعرضنا أيضاً العوامل المختلفة التي تؤثر في تطور التاريخ عند ابن خلدون وأهمها العوامل الاقتصادية والطبيعية والدينية .

أما الفصل الرابع فقد بحثنا فيه « الفكرة الاقتصادية عند ابن خلدون وأهميتها في تطور التاريخ » . وقد ظهر للقارئ في هذا الفصل ، أن ابن خلدون قال بأفكار اقتصادية هامة تعدد مفاهيم رئيسية في دراسة الاقتصاد في حصرها الحديث مثل قانون تقسيم العمل ، ومفهوم القيمة ، ونظرية الأثمان ، وظهر أيضاً أن ابن خلدون قال بالاقتصاد الحر قبل آدم سميث .

أما الفصل الخامس فقد تناول « المعصية » باعتبارها من أهم وأطراف مفاهيم ابن خلدون ، وحملة الوصل بين فلسنته في التاريخ وفلسفته السياسية ، وباعتبارها أساس قيام الدول ، وأهم محرك للتاريخ في رأي مفكراً العرف المظيم . ولقد عرفاً المعصية وأوضحاً دورها السياسي والاجتماعي .

وفي الفصل السادس والأخير ، وهو بعنوان « الدولة وتطورها عبر التاريخ » قلنا بدراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنها كان يرى أن الدولة هي الإطار المناسب والضروري للحياة الاجتماعية الإنسانية . وتتناولنا إطاراً الدولة المختلفة في رأيه : طور التأسيس ، ظهور الأفراد بالملك ، ظهور الفراغ والمدة ، ظهور التنوع والمسالة ، وأخيراً ظهور الإسراف والتبذير . وهذه الأطراف غالباً ما تمر بها أية دولة . فالدولة تبدأ قوية لأنها تكون في هذه الفترة ما تزال محفوظة بصفات الحياة البدوية وأسلوبها ، وتنتهي عندما تتفقس في ترف ورخاؤه الحياة المدنية . ولقد بعَد ابن خلدون البداوة ورأى أنها هي التي تحفظ الصفات الإنسانية الطيبة ،

أما الحياة المدنية فهي التي تغنى عليها تماماً . والدولة عنده تختصر بتطور حتى
فهي تنشأ بدروة ، ثم تنمو ووصل إلى ذروة قوتها وحضارتها المدنية ، ثم تبدأ في
الانهيار حتى تغنى تبادلاً دولة جديدة بدلها منها . ولقد قارنا في هذا الفصل بين
مفهوم الدولة وتطورها عند ابن خلدون ، ومفهوم الدولة وتطورها عند الماركسيين .
وما فعلنا ذلك إلا لشدة التشابه بينهما .

وكل ما نرجوه أن تكون قد وقفتنا في إلقاء بعض الأضواء على ابن خلدون
باعتباره فيلسوفاً للتاريخ ، وفي أطهار بعض طرائق مفكرينا العرب الأصيل الذي
يبدت لنا آراؤه في كثير من الأحيان أنها لا تمت إلى فكر مصر الوسيط ، وأنها
لشدة جذتها وعصريتها تتسم بالأسرى إلى القرن العشرين .

المراجع

أولاً : مراجع باللغة العربية

١ - كتب ورسائل جامعية :

١ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون - طبعة ثانية - طبعة المطبعة الأدبية - بيروت

سنة ١٨٨٦ .

٢ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون - نشر وتحقيق وتقديم د. عل مهد الواحد وافى -

طبعة ثانية - جنة البيان العربي سنة ١٩٦٥

٣ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً - عرض وتعليق محمد

ابن تاويف الطنجي - جنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١

٤ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

باب الحصول في أصول الدين - نشر وتحقيق الأب الأدريسي لوسابيتو

روبيو - منشورات مهدي مولاي الحسن - دار الطباعة الغربية سنة ١٩٥٢

٥ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

كتاب المبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والسميم والبربر ومن

ما صرهم من ذوى السلطان الأكبر - طبعة برلاق سنة ١٨٧٦

٦ - ابن خلدون (عبد الرحمن)

تاریخ ابن خلدون - تعلیق الامیر شکیب بارسلان - الناشر محمد

الطباطبایی سنة ١٩٣٦

٧ — جرجي زيدان

تاريخ آداب اللغة العربية — مطبعة الملال سنة ١٩١٣

٨ — د. حنا الفاخوري وخليل الجبر

تاريخ الفلسفة العربية — جزان — دار المعرف — بيروت — الجزء

الأول سنة ١٩٥٧ — الجزء الثاني سنة ١٩٥٨

٩ — دي بور (ت. ج)

تاريخ الفلسفة في الإسلام — ترجمة د. عبد الحادي أبو ريدة — لجنة

التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨

١٠ — روتنثال (فرانز)

علم التاريخ عند المسلمين — ترجمة د. صالح أحد العلي — مراجعة محمد

ترفique حسين — مكتبة المتنى — بغداد سنة ١٩٦٣

١١ — ساطع الحصري

دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الحافظى — القاهرة سنة ١٩٦١

١٢ — د. طه حسين

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية — تحليل ونقد — ترجمة محمد عبد الله

عنان — الطبعة الأولى — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٢٥

١٣ — د. عبد الرحمن بدوى

مؤلفات ابن خلدون — منشورات المركز القومي للبحوث، الاجتماعية

والجهازية — القاهرة سنة ١٩٦٢

١٤ — د. عبد الرانق المكى

الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الأسكندرية سنة ١٩٧٠

- ١٥ — د . عبد العزيز هزت
 فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع — مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع
 القاهرة سنة ١٩٥١
- ١٦ — د . عل عبد الواحد واف
 عبد الرحمن بن خلدون — سلسلة أعلام العرب — سنة ١٩٦٢
- ١٧ — د . عمر فروخ
 كلة في ابن خلدون ومقدمته — سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ
 والفلسفة — بيروت سنة ١٩٤٣
- ١٨ — د . فخرى حافظ طرقان
 الحالدون للعرب — دار العلم للملايين — بيروت سنة ١٩٥٤
- ١٩ — كار (ادوارد)
 ما هو التاريخ — ترجمة د . أحد حدي محمود — الإداره العامة لثقافة
 سلسلة الألف كتاب — سنة ١٩٦٢
- ٢٠ — لينين (فلاديمير)
 الدولة والثورة — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٧٠
- ٢١ — لينين (فلاديمير)
 ماركس — إنجلز — الماركسيه — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٦٨
- ٢٢ — لينين (فلاديمير)
 مصادر الماركسيه الثلاثة وأقسامها المكرنة ثلاثة — دار التقدم —
 موسكو سنة ١٩٧٠

- ٢٣ - لينين (فلاديمير)
uchtarats Lénine - 4 Ágzs. - Dar al-Taqm - Moskva 1968
- ٢٤ - ماركس (كارل)
Ras al-Mal - Nih al-Aqṣad al-Siyāsi - Jazā' - Targħiha Muhammed Utbiān
Maktabat al-Ma'ruf - Beirut 1956
- ٢٥ - ماركس (كارل) وانجلز (فريدريلك)
al-Idiyyūlوجia al-Āلمāniyah - Targħiha Giorgi Tarabayshi - Dar al-Dimashq li-l-ṭibā'a
wa-l-shur - Sennet 1976
- ٢٦ - محمد أحمد أبو زهرة
al-Madāhib al-islāmiyah - al-ālaf Kitāb - al-maddah 177 - Idārat al-Taqāfah
al-ummah - Buzāraẗ al-tibā'a wa-l-ta'lim - Busr.
- ٢٧ - د. محمد طه بدوى
Tanzīh al-sīasiyah - al-Maktab al-masri li-hadīth li-lṭibā'a wa-l-shur - al-askendariyah
Sennet 1968
- ٢٨ - د. محمد عبد الله عنان
ibn Khaldun - ḥayatihi wa-rā'ihi fi al-fikr - ṭibya 2a - al-Qāhirah
Sennet 1953
- ٢٩ - د. محمد علی فشأت
al-fikr al-āqṣadi fi Maqdima ibn Khaldun - al-Qāhirah Sennet 1944
- ٣٠ - د. محمد لطفى جمعه
taarikh al-filasifa al-islāmiyah fī al-mashriq wa-al-maghrib - Mطبة المدارف القاهرية
Sennet 1927

- ٣١ - د . مصطفى عبد الرزاق
 تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - لجنة التأليف والترجمة والنشر -
 القاهرة سنة ٤٩٤٤ .
- ٣٢ - د . يحيى هريدى
 الفلسفة في الميثاق - المكتبة الثقافية - العدد ١٣٣ - الدار المصرية
 للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥ .
- ٣ - دواوين المغارف :
- ٣٣ - دائرة معارف البستانى - المجلد الأول - بيروت سنة ١٨٧٦ .
- ٣٤ - الموسوعة العربية - دار ريمانى للطباعة والنشر - بيروت .
- ٣ - مؤتمرات :
- ٣٥ - أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٦-٩ يناير ١٩٦٢
 منشورات المركز القومى للبعثة الاجتماعية والجنائية - القاهرة
 سنة ١٩٦٢ .
- ٤ - مقالات :
- ٣٦ - جارودى (روجيه)
 ابن خلدون - مجلة الابلال
- ٣٧ - رشدى صالح
 لم أزيف التاريخ ولم أخن الأمانة العلمية عندما قلت : هذه الرجل سبق
 فلاسفة مصر الحديث ، وشهودى على ما أقول أكبر علماء أوروبا وأمريكا .
 الجمهورية ٢ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٨ - رشدى صالح

سر عقيرية ابن خلدون أنه تلبيذ عقيرى للحضارة العربية - لم ينقل عن
أوروبا القديمة أو الرسيطة - الجمهورية ١٦ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٩ - د. لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ١٥ سبتمبر ١٩٦١ .

٤٠ - د. لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ٢٢ سبتمبر ١٩٦١

ثانياً - مراجع باللغات الأجنبية

١ - كتب :

- 1—Adoratsky, V.: Dialectical Materialism-International Publisher. New York, 1934.
- 2—Afanasyev, V.: Marxist Philosophy - Progress Publishers - Moscow, 1968.
- 3—Aron (Raymond) : La philosophie critique de l'histoire - Collection. Points - 1970.
- 4—Aron (Raymond) : Les étapes de la pensée sociologique - N.R.F. Editions Gallimard - 1967.
- 5—Bigo (Pierre) : Marxisme et humanisme - Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx - P.U.F. 1954.
- 6—Bouglé, C. : Qu'est-ce que le sociologie? 5ème édition - Felix Alcan - Paris, 1925.
- 7—Bousquet, G.H. : Ibn Khaldoun, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima - Glassés et traduits - Editions Marcel Rivière et Cie, 1965.
- 8—Bouthoul, G.: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale-Paris 1930.
- 9—Brochelmann (Carl) : Histoire des peuples et des états islamiques - Payot - Paris 1949.
- 10—Cairns (Grace) : Philosophies of history - Editions Peter own, 1963.
- 11—Cuvillier (Armand): Introduction à la sociologie-4ème édition, Collection Armand Golin - Paris, 1949.
- 12—Duplessy (Lucien) : L'Esprit des civilisation, les lois de leur naissance, de leur vie et de leur mort - Paris, 1955.

- 13—Durkheim (Emile) : Sociologie et philosophie - Paris 1924.
- 14—Duverger, M. : Sociologie politique - Paris 1967.
- 15—Dville (Gabriel) : Le Capital - résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique - Paris 1934.
- 16—Ezzat (Abdel Aziz) : Ibn Khaldoun et sa science sociale - Université de Fouad 1er - Le Caire 1947.
- 17—Flint (Robert) : History of the philosophy of history - Editions W. Blackwood and Sons Ltd. - 1894.
- 18—Garaudy, R. : Karl Marx - Editions Seghers - 1964.
- 19—Gouhier, H. : L'histoir et sa philosophie - Librairie philosophique.
- 20—Gurvitch (Georges) : Traité de Sociologie - Paris 1962.
- 21—Gurvitch (Georges) : Le Vocation actuelle de la sociologie - P.U.F. - Paris 1950.
- 22—Hemsoë, G. : An account of the great historical work of the African philosopher - London 1832.
- 23—Huart, Cl. : Littérature Arabe - Librairie Armand Colin - Paris 1902.
- 24—Hussein (Taha) : La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun - Etude analytique et critique - Paris 1918.
- 25—Issawi (Charles) : An Arab philosophy of history - London 4th. Impression, 1963.
- 26—Iacoste (Yves) : Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire, passé du tiers - monde - François Maspero - Paris 1966.
- 27—Lahbabi, M.A. : Ibn Khaldoun - Présentation, Choix de textes, Bibliographie - Editions Seghers - 1968.
- 28—Laurent, F. : La philosophie de l'histoire - Paris 1870.

- 29—Lefebvre, H. : Sociologie de Marx - 2ème édition - Collection Sup. P.U.F.
- 30—Lénine, V.: Oeuvres choisies - 2 Volumes - Editions en langues étrangères - Moscow.
- 31—Machiavel (Nicolas) : Le Prince - Edition R. Simon - Paris 1936.
- 32—Mahdi (Muhsin) : Ibn Khaldoun's philosophy of history - A study in the philosophic foundations of the science of culture - Georges Allen and Unwin Ltd. - London 1957.
- 33—Mahmassani (Sobhi) : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun - Essai historique, analytique et critique - Lyon 1932.
- 34—Marx (Karl) : Misère de la philosophie - Editions Sociales - Paris, 1946.
- 35—Marx, K. and Engels, F. : Manifesto of the communist party - U.S.S.R. - 1949.
- 36—Mendras (Henri) : Eléments de sociologie - Collection U. Armand Colin - Paris, 1967.
- 37—Montesquieu, Ch. : De l'esprit des lois - Editions Garnier Frères - Paris, 1910.
- 38—Nicholson, R. : A literary history of the Arabs - Cambridge University, 1930.
- 39—Podossetnik, V. and Yakhot, O. : Précis de matérialisme dialectique - Editions du Progrès - Moscow.
- 40—Provençal (Lévi) : La civilisation Arabe en Espagne - Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui - 3ème édition - Paris 1961.
- 41—Rabi (Muhammed Mahmoud) : The political theory of Ibn Khaldoun - Leiden 1967.
- 42—Rosenthal (Erwin) : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century-Manchester University, 1940.

- 43—Russel (Bertrand) : Histoire des idées au 19ème siècle-Liberté et organisation - traduit de l'anglais par A.M. Petit Yean - N.R.F. Paris, 1951.
- 44—Schmidt, N.: Ibn Khaldoun historian, sociologist and philosopher - New York, 1930.
- 45—Sédillot, L.A. : Histoire universelle - Hachette - Paris 1854.
- 46—Seignobos (Charles) : La méthode historique appliquée aux sciences sociales - F. Alcan - Paris, 1901.
- 47—Slane (Baron de) : Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun-traduits en français et commentés - 3 volumes - Paris 1863-1865-1868.
- 48—Sourdel (Dominique and Janine) : La civilisation de l'Islam classique - Collection des grandes civilisations - Arthaud - Paris, 1968.
- 49—Toynbee (Arnold) : A study of history - Volume III - Oxford University Press - London, 1948.
- 50—Toynbee (Arnold) : L'histoire, un essai d'interprétation - Volume I à VI de "A study of history" - Abrégé par Somervel - Traduit par Elizabeth Julia - N.R.F. - Paris, 1951.
- 51—Vaux (Cara de) : Les penseurs de l'Islam - tome I - Librairie Paul Geuthner - Paris, 1921.
- 52—Walsh, H. : An introduction to philosophy of history-Oxford University - London, 1953.
- 53—Yakhot, O. : Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? - Editions de Moscow - Série Essais et documents.

٢ - دوائر معارف :

- 54—Encyclopédia American - Volume XIV - U.S.A. - 1962.
- 55—Encyclopédia Britannica - Volume XII - U.S.A. - 1966.
- 56—Encyclopédia de l'Islam - Tome II - 1927.

57—Grand Larousse Encyclopédique-Tome III - Librairie Larousse-
Paris, 1960.

: ﺖﻠـ ﻭـ ۲

58—Alam (Manzoor) : Ibn Khaldoun's concept of the origin,
growth, and decay of cities - Islamic Culture - Volume XXXIV
No. 1.

59—Gibb, H.A.R. : The islamic background of Ibn Khaldoun's
polotical theory - Bulletin of the school of oriental studies,
Volume VII - Part 1 - London 1933 - 1935.

60—Khourye (Yose) : Une traduction - portugaise de la Moqaddî-
ma d'Ibn Khaldoun-Mélanges - No. 7, 1962 - Institut Dominicain
d'études orientales du Caire.

61—Prakash, B. : Ibn Khaldoun's philosophy of history - Islamic
culture - Volume XXVIII - No. 1 and Volume XXIX No. 1

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
م ١٩٧٩/٢٩٠٩
للترقيم الدولي
٦ - ٩٩ - ٧٢٥٧ - ٩٧٧

18
180-

