الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون

مصطفى غنيمات*

المقدمة:

يندرج هذا البحث في إطار الدراسات التي تتناول الجانب العلميّ من التراث العربيّ الإسلاميّ، ويتمحور حول فرع من فروعه وهو علم الاجتماع.

ولما كان العلامةُ ابن خلدون أول من تناول هذا الموضوع في مقدمة كتابه الشهير "العِبَر"، فقد جاء هذا البحث؛ ليبرز جانباً من إسهاماته، وذلك من خلال تحليل مقتطفات من مقدمة كتابه واستنطاقها، واستخلاص بعض الأفكار الاجتماعيّة التي اشتملت عليها، وتركيبها، والبناء عليها، في إطار محاور رئيسة تعكس الفكر الاجتماعيّ عند صاحب المقدمة.

كان ابن خلدون على وَعْي تام بأهمية الموضوعات والمسائل التي يعالجها في مقدمته، وبجدّة العلم الذي يؤسس له وطرافتِه وغزارتِه، واستقلاليته عن سائر العلوم الأخرى؛ فهو أول من فتح الباب على مصراعيه للعلماء من خَلْفه، وشقّ الطريق ومهَّدها؛ ليكملوا ما فاته من نقص، ويسهموا بإضافاتهم في تطوير هذا العلم، الشيء الذي يعكس الروح العلميّة العالية عنده، وما اتسمت به من نزاهة وتجرد وأمانة علمية وتواضع، إضافة إلى النزعة النقدية التي تحلّت لديه، وهو يكشف عن الأخطاء التي كان يقع فيها المؤرخون والأسباب الموجبة لذلك، مؤكداً في الوقت نفسه على العلاقة الوثيقة بين علمي: التاريخ، والاجتماع.

وجاءت الأفكار الاجتماعيّة التي تضمنتها المقدمة إرهاصات لكثير من النظريات الاجتماعيّة الحديثة. وإذا كان المنهج العلميّ الذي استخدمه مَن سَبَقَهُ من علماء

* أستاذ الفلسفة في جامعة الإسراء/ الأردن. m_ghnaimat@yahoo.com

المسلمين في دراسة الظواهر: الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والحيوية، والفلاحية، قد أدى بهم إلى خصوبة في النتائج، فإن ابن خلدون قد استخدم في دراسته للظواهر الاجتماعيّة منهجية علمية، مستنداً إلى مبدأي: السببية والحتمية؛ لأنه نظر إلى هذه الظواهر الاجتماعيّة نظرته إلى الظواهر الطبيعية، الشيء الذي جعله يرتفع إلى مصافِّ علماء الاجتماع في العصر الحديث. وانتظمت عناصر هذا البحث في ستة محاور، هي: علم التاريخ منطلق لعلم الاجتماع الخلدوني، ومنطلقات علم الاجتماع الخلدوني، والسلطة ضرورة اجتماعية، والمجتمع البدوي والمجتمع الحضري، والعصبية والنبوة، العصبية والدولة وأجيالها.

وتضمَّن البحث-كذلك- شهادات بعض علماء الاجتماع المحدثين، ممن قاموا بدراسة معمَّقة لمقدمة ابن خلدون وما تضمنته من أفكار، مبرزين بشهاداتهم دور ابن خلدون الريادي في تأسيس علم الاجتماع.

أولاً: علم التاريخ منطلق لعلم الاجتماع الخلدوني:

وضع عبد الرحمن بن خلدون كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وقد تميز بمقدمة تفردت عن باقي المقدمات التي اعتاد عليها علماؤنا في أمهات كتبهم، حين تحدث فيها صاحبها عن علم جديد مستقل بذاته أطلق عليه: علم العمران.

وكان هدفه وضع كتاب في التاريخ، فما الذي دفعه إلى ذلك؟ ولماذا جاءت المقدمة تتحدث عن علم الاجتماع؟ فهل كان على وعي بأنه يؤسس لعلم جديد من خلال تلك المقدمة؟ وهل كان على علم بالعلاقة الوثيقة بين علمي: التاريخ، والاجتماع؟ وما المنهج الذي استخدمه في دراسته للظواهر والحوادث الاجتماعيّة؟ وما الرؤية التي استند إليها في منهجيته؟

لقد مر ابن خلدون بتجربة سياسية انتهت بالفشل، إضافة إلى التراجع والتدهور الذي أصاب الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فأدرك "أن المشكلة تكمن في ذلك الصراع المرير من أجل الحكم،"[١] الشيء الذي دفعه إلى التفكير في الحياة الاجتماعيّة وتفهم مجريات التاريخ. ومن هنا كان اهتمام عالمنا بالتأريخ، فكان ذلك منطلقاً لعلم الاجتماع الخلدوني الذي تناولته مقدمة الكتاب.

وبعد أن استعرض ابن خلدون المحن والأهوال التي تعرض لها المغرب العربيّ من تقلص للحكم الإسلاميّ في الأندلس، إلى ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها، ودخولها مع بعضها في مؤامرات وحروب، وقضم الإسبان للدويلات الواحدة تلو الأخرى، قال: "وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها."[٢]

رأى ابن خلدون أن ظاهرة التراجع والتفكك والهرم والاضمحلال، التي أصابت العالم الإسلاميّ في ذلك الزمان، أمرٌ لا مفر منه، ولا مرد عنه، وكأن ذلك استجابة للنداء الكوني بأن شمس الحضارة العربيّة الإسلاميّة آخذة بالأفول؛ لتسطع في عالم آخر. وإزاء هذا المنعطف التاريخي وما يعرض لطبيعة العمران من تبدل الأحوال، رأى ابن خلدون أن الأمر يتطلب تدوين "أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها،" فالعمران عند ابن خلدون يشمل جوانب الحياة الاجتماعيّة، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية. ومن هنا اهتم صاحب المقدمة بالتاريخ؛ من أجل

(١) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٤، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، ١٩٨٥م، ص٣١١.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق ودراسة: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٤م، ج١، ص٣٢٦.

استنطاق حوادث الماضي، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك في فهم الحاضر، الذي شكلت تجربتُه الشخصية جزءاً لا يتجزأ منه.(٣)

إن حقيقة التاريخ في نظر ابن خلدون "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."(٤)

وقد وجد ابن خلدون أن كتب المؤرخين يشوبها الكثير من الأخطاء، مما يقدح في صدق رواياتها. وهو يشير إلى الأسباب التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، فيقول: "ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها: التشيعات للآراء والمذاهب ...ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار-أيضاً- الثقة بالناقلين ...ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين وسمع، وينقل الخبرعلى ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها: توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين."(٥)

ومن الأسباب التي يذكرها ابن خلدون-أيضاً- الرغبة في التقرب من أصحاب الجاه والنفوذ "بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة."(٦)

ومن أسباب وقوع المؤرخين في الأخطاء ظاهرة التقليد؛ إذ ينقل اللاحق عن السابق، ويقلده، غافلاً عن الأسباب التي دعته إلى أن يذكر ما ذكره سابقه، يقول ابن

(٣) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سابق، ص٣١١.
(٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.
(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٩.
(٦) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٩-٣٣٠.

خلدون: "إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ."[٧] وأكد ابن خلدون على أن عدم التزام المؤرخين الأوائل بالتجرد والنزاهة والبعد عن هوى النفس جعل مدوناتهم تفتقر إلى الموضوعية. ومعلوم أن هذه السمة-الموضوعية- من أبرز خصائص الروح العلميّة التي يحرص عالمنا على التقيد بها.

وعامل آخر ذكره ابن خلدون جعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، وهو: عدم مراعاتهم لـ "طبائع العمران" فيما يدونونه في مؤلفاتهم من أخبار وحكايات، فأكد على أن لكل حادث أو فعل طبيعة تخصه في ذاته، وما يعرض له من أحوال. فإذا كان المؤرخ على معرفة بطبائع الحوادث والأفعال والأحوال في الوجود ومقتضياتها، فإنه سيكون قادراً على تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها "وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها، وتُؤْثَر عنهم."[٨]

وإذا كان "الجهل بطبائع الأحوال في العمران"، على رأس العوامل التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، فإن ذلك شكّل، بلا شك، انطلاقة جديدة نحو علم جديد أسس له ابن خلدون، وهو: علم العمران.

كان ابن خلدون على وعي بجدة الموضوع الذي يعالجه في مقدمته، وطرافته، وأهميته، فاستخدم منهجية علمية استندت إلى رؤية وضعية؛[٩] للكشف عن تطور العمران البشري والتماس قوانينه. ومن هنا وصف كتابه بشيء من الاعتزاز قائلاً: "فأنشأت في التاريخ كتاباً... فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ما يعرض

(٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٥.

(٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٠.

(٩) الرؤية الوضعية تعني: النظر إلى الظاهرة أو الحادثة الاجتماعيّة التي يدرسها العالِم على أنها موضوعة خارج ذاته الدارِسَةِ لها، ويتعامل معها كما تحدث في الواقع، شأنها شأن الظواهر الطبيعية.

في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تترع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك."(١٠)

ثانياً: منطلقات علم الاجتماع الخلدوني:

أكّد ابن خلدون على أن من أسباب وقوع المؤرخين في الأخطاء الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وبالقوانين التي تستند إليها الحياة الاجتماعيّة، والحركة التطورية التي تخضع لها، وهذا السبب هو رأس الأسباب التي تؤدي إلى الكذب في الأخبار. ونظراً للصلة الوثيقة بين علمي التاريخ والاجتماع، كما ذكر ابن خلدون، كان لا بد للتاريخ من أن يعتمد على علم الاجتماع؛ للتمييز بين الصحيح والفاسد من الأخبار.

ووعى ابن خلدون أنّه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد، فهو يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة."(١١) ويبدي ابن خلدون عجبه من عدم اهتداء العلماء إلى هذا العلم الجديد الذي أنشأه، وعدم بحثهم فيه. لكن الموضوعية التي اتسم بها تجعله يسوّغ ذلك لمن سبقه من العلماء، عرباً وعجماً: إما لغفلتهم عن الكتابة في هذا الميدان – علم العمران – مع عدم ظنه بقدرتهم على ذلك، أو لأنهم ربما كتبوا في هذا العلم واستوفوه، لكنه يؤكد على أنه لم يطلع من قبل على شيء من ذلك.(١٢)

(١٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥.
(١١) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٢-٣٣٣.
(١٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٣.

صدق ابن خلدون حينما قرر أنه لم يسبقه أحد إلى هذا العلم، فهو الذي فتح الباب، ومهّد الطريق لمن يأتي بعده، فيعلي البناء ويسهم في تطور علم حدد له مؤسسه موضوعه ومنهجيته. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً ... فإنْ كنتُ قد استوفيتُ مسائله، وميزتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء."[١٣] رأى ابن خلدون بأن عمله العلميّ ما هو إلا مرحلة أساسية في عملية بناء علم جديد مستقل بموضوعه ومسائله عن بقية العلوم الأخرى. وقد يأتي من بعده من يصلح، أو يكمل ما فاته، فيكون له الفضل في إضافة لبنات جديدة في هذا العلم، وسيكون مؤسس هذا العلم صاحب الفضل في فتح الباب، وشق الطريق وتمهيدها أمام من سيأتي بعده.

رمى ابن خلدون من دراسته للظواهر الاجتماعيّة إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال؛ إذ إن الظواهر الاجتماعيّة من سنتها التطور والتغير، وهي تختلف باختلاف المجتمعات ومقتضيات الحياة، كما تختلف في المجتمع الواحد باختلاف عصوره،[١٤] فقادته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعيّة لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من الظواهر الكونية: كظواهر الفلك، والطبيعة، والكيمياء، والنبات، والفلاحة. ومن هنا رأى أن الظواهر الاجتماعيّة، يجب أن تُدرس دراسة وضعية كما ظواهر العلوم الأخرى؛ للوصول إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر.[١٥]

كان ابن خلدون مبتكراً حين أنشأ علم العمران، وكان ابتكاره موازياً لتطور طويل في تاريخ المعرفة الإنسانية؛ إذ أوصلتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة إلى مرحلة

(١٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٥-٣٣٦.

(١٤) وافي، علي عبد الواحد. **المقدمة**، ج١، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، ص١٨١.

(١٥) المرجع السابق، ص١٨٨.

مناسبة من النضج والتكامل،[١٦] فقد بلغت العلوم الطبيعية، في عهده، درجة كبيرة من النضج. وكان لعلماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين -المتكلمين- دور في هذا الإغناء الحضاري؛ إذ ابتكروا المنهج العلميّ الذي وظّفه العلماء المسلمون بعد ذلك في دوائر العلم التجريبي؛ لدراسة الظواهر الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والفلاحية، مما أدى إلى خصوبة في النتائج.[١٧]

ونقل ابن خلدون هذا المنهج إلى ميدان الدراسات الاجتماعيّة، فقد وعى بأن الدراسة الوضعية للظواهر الاجتماعيّة ستؤدي إلى كشف القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر، فاستخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الظواهر الاجتماعيّة؛ إذ استند إلى التحليل والتركيب، واستخدم قياس الغائب على الشاهد، واستقرأ الحوادث أو الظواهر للوصول إلى أحكام عامة، أو قوانين تحكم هذه الظواهر، "فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام."[١٨]

فمنهج الدراسة عند ابن خلدون منهج وضعي، قوامه الاستقراء والملاحظة الدقيقة، دون أن يكون لديه أفكار مسبقة تتعلق بالموضوع الذي يعالجه. ولذلك ظل العلم الذي أنشأه ابن خلدون منقطع النظير؛ إذ يحوم العلماء حوله، دون أن يتمكنوا من الإتيان بمثله في شموليته "واستيعابه لجميع ظواهر الاجتماع الإنساني، وسلامة منهجه، ودقة أغراضه، ووحدة بنيانه."[١٩]

والسؤال الذي يطرح ذاته هنا هو: ما أسباب إنشاء ابن خلدون لهذا العلم الجديد؟

---

(١٦) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، ط٤، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م، ص٩٢-٩٣.

(١٧) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ**، ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م، ص٢٧٠.

(١٨) المرجع السابق، ص٢٧١.

(١٩) وافي. **المقدمة**، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٦.

إن أهم سبب دعاه إلى ذلك هو "حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقاً، من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع، فيستبعدوا ما لا يحتمل الصدق استبعاداً تاماً من أول الأمر، وتقتصر جهودهم وتحرياتهم التاريخية على القسم الثاني وحده، وهو ما يحتمل الصدق، أي: ما يمكن وقوعه من شؤون الاجتماع الإنساني وحوادثه."(٢٠)

ظل علم التاريخ إلى عهد ابن خلدون مشبعاً بالأخطاء، ومعظمها ناشئ عن الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع.(٢١) فلم يكن أحد قبله قد فطن إلى جبرية الحوادث والظواهر الاجتماعيّة "وخضوعها لقوانين ثابتة مطردة، كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة والرياضة، ومن ثمّ لم يعن أحد من قبله بالكشف عن هذه القوانين."(٢٢)

ولما كانت دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعيّة تتفق كل الاتفاق في موضوعها، وأغراضها، والأسس القائمة عليها، ومناهجها في البحث مع ما نسميه الآن علم الاجتماع، "ولما لم نعثر على بحث سابق لابن خلدون تتوافر فيه هذه الصفات، ففي إمكاننا إذن أن نقطع بأن ابن خلدون هو المنشئ الأول لعلم الاجتماع."(٢٣) وأن الفضل في إنشاء علم الاجتماع لا يرجع إلى "فيكو" (١٦٦٨-١٧٤٤م) كما يزعم الإيطاليون، ولا إلى كتليه (١٧٩٦-١٨٧٤م) كما يدعي البلجيكيون، ولا إلى أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) كما يقول الفرنسيون، "وإنما يرجع إلى مفكر عربي ظهر قبل هؤلاء جميعاً بنحو أربعة قرون، فأقام هذا العلم على دعائم سليمة،... واستوعب جميع مسائله،... العلامة عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون الحضرمي."(٢٤)

(٢٠) المرجع السابق، ج١، ص١٩٠.
(٢١) المرجع السابق، ج١، ص٢١٢-٢١٣.
(٢٢) المرجع السابق، ج١، ص١٨٥.
(٢٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.
(٢٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

ثالثاً: السلطة ضرورة اجتماعية:

يرى ابن خلدون ضرورة الاجتماع الإنساني؛ للتعاون من أجل الحصول على الغذاء، ودفع عوادي الحيوانات المفترسة. ويستشهد بمقولة أرسطو "الإنسان مدني بالطبع"؛ إذ "إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته."(٢٥)

والإنسان لا يستطيع تحصيل غذائه ما لم يكن في وضعية تمكّنه من الدفاع عن نفسه. فهو بمفرده عاجز بحكم ضعفه عن الدفاع عن نفسه؛ لأن أكثر الحيوانات أقوى منه، لكنه في تعاونه مع أبناء جنسه يستمد من ضعفه قوة، ويجعل هذه الحيوانات التي تهدده بالفناء تحت رحمته وسلطانه. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "وكذلك يحتاج كل واحد منهم-أيضاً- في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه." ويعلل ذلك بقوله: "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته؛ لما ركبه الله-تعالى- عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصَّل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم."(٢٦)

وما دام الاجتماع ضرورة من ضرورات الوجود الإنساني؛ إذ يقوم الإنسان بتعمير الأرض وينهض بمسؤولية الخلافة المناطة به، فإن السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعيّة، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل

(٢٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٠.
(٢٦) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٠-٣٤١.

للبشر...، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم."[٢٧]

وإذا كان البشر يحملون في طباعهم الحيوانية شيئاً من عدوان الحيوان، ويتفوقون على الحيوانات بما لديهم من أسلحة تدفع عنهم عدوان الحيوانات العجم، فإن هذه الأسلحة متوافرة لجميعهم، ومن ثمّ فهي ليست كافية في دفع عدوان بعضهم عن بعض، فلا بد إذن من شيء آخر لدفع هذا العدوان، "ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك."[٢٨] وبذلك تكون السلطة نابعة من صميم الحياة الاجتماعيّة.

رابعاً: المجتمع البدوي والمجتمع الحضري:

يرى ابن خلدون أن "البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها."[٢٩]

ويقارن بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، فيذكر "أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر."[٣٠] كما "أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر."[٣١] ولأن العصبية في البدو أشد، وتناصرهم أقوى، وهم أقرب إلى الشجاعة، فهم "أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم."[٣٢]

فإلى أي مدى ينطبق ما يقوله ابن خلدون هنا على عصرنا الحاضر ؟

(٢٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٤١-٣٤١.
(٢٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٢.
(٢٩) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٢.
(٣٠) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٣.
(٣١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٦.
(٣٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٤.

إن مقولة ابن خلدون هذه صحيحة إلى عهده، وتؤيدها الفتوحات القديمة، وغارات القبائل المتوحشة: كالمغول، وغيرهم. إلا أنها لا تنطبق على عصرنا الحاضر؛ إذ تطورت الأسلحة، واخترعت المدافع والقنابل، وتطورت تكنولوجيا الحروب بكيفية مذهلة، فأصبحت الدول المتحضرة، خاصة الصناعية منها، أقدر على التغلب من غيرها، وقلّ شأن البدو في هذا المضمار.(٣٣)

وضع ابن خلدون ملاحظاته هذه بالنسبة لما تقدمه من أزمنة أو عاصرها، وكأنه توقع ما قد يطرأ على بعض تلك الملاحظات من تغيرات مع مرور الزمن، فهو يقول: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهولُ عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة؛ ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول."(٣٤)

وما من شك في أن تغير الأحوال بسبب تطور العامل المادي الصناعي، وهو السلاح، لا يلغي استمرار العامل النفسي، وهو الشجاعة التي أشار إليها ابن خلدون ضمناً. إذن، فالشجاعة وقوة العصبية عند أهل البدو جعلتهم أقدر على التغلب على أهل الحضر، وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، وذلك في حدود الإمكانات المادية الصناعية التي كانت تتوافر لدى أهل الحضر أو تلك الأمم.

والنص السابق يعكس لنا صدق تنبؤ ابن خلدون، فأحوال العالم والأمم والأزمنة والدول لا تدوم على وتيرة واحدة، ومن ثم فالتغير والتطور ظاهرة اجتماعية، وهذا التطور لا يقع ضمن فترات زمنية قصيرة، بل بعد "أحقاب متطاولة." وهذا يعني أن ابن خلدون كان على وعي بأن التغير الاجتماعيّ يتسم بالبطء، فهو "داء دوي شديد

(٣٣) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص٩٧.
(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢١.

الخفاء." وحين يحدثنا ابن خلدون عن العصبية، يؤكد على أنها ظاهرة اجتماعية، وأن الحياة الاجتماعيّة تدعو إليها، بل وتقتضيها، وأن هناك علاقة بينها وبين النبوة.

خامساً: العصبية والنبوة:

يرى ابن خلدون أن العصبية هي "النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة،" وهي "إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معنـــاه."[٣٥] والنسب من وجهة نظره أحد مصادر العصبية. فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم إلى التناصر والتعاطف، وبذلك تكون فائدة النسب "الالتحـــام الـــذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنّعرة؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقـــة لـــه، ونفعه إنما هو في هذه الوُصْلَة والالتحام."[٣٦] ومعنى ذلك أنه إذا كان رجلان نسيبين، وكان أحدهما بعيداً عن الآخر، أو قليل المخالطة له، فإنه لا يشعر نحوه بصلة وثيقـــة، بخلاف ما إذا كان رجلان غير نسيبين، ولكن يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان، فإنهما يشعران حينئذ بلحمة قوية وصلة وثيقة.[٣٧]

ويرى ابن خلدون أن من مصادر العصبية-أيضاً-: المصاهرة، والولاء، والحـــل، "فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتهم كأنها عصبتهم."[٣٨] ويعلل ابن خلدون ذلك قائلاً: "إذ نعرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه؛ للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجـــه مـــن وجوه النسب؛ وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب، أو قريبـــاً منها."[٣٩]

(٣٥) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨١.
(٣٦) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٢.
(٣٧) فروخ، عمر. **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، ط٣، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م، ص١٩٤.
(٣٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٠.
(٣٩) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨١.

وبذلك، فالقيمة العملية للعصبية، من وجهة نظر ابن خلدون، هي القوة والتناصر، فإذا فقدت العصبية قوتها فقدت قيمتها العملية، وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه. وإذا كانت القيمة العملية للعصبية ماثلة في عنصري: القوة، والتناصر، "فإن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية."(٤٠) فبالعصبية "تكون الحماية، والمدافعة، والمطالبة، وكل أمر يُجتمع عليه."(٤١)

ولما كانت الدعوة الدينية بحاجة إلى هذا التناصر، وإلى حمايتها والدفاع عنها، تطلّب ذلك وجود عصبية تسندها. وما دامت هذه الدعوة التي جاء بها النبي الكريم عليه السلام، تبشيراً بأمر جديد يُعدُّ حقّاً، ومحاولة لهدم أمر قديم يعد باطلاً، فإن النبي لا يمكن له القيام بنشر دعوته إلا إذا كان ذا عصبية قوية تحميه من العصبيات الأخرى، ولهذا ورد في الحديث الصحيح: ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه.(٤٢) وفي رأي ابن خلدون أن الحق ليس كافياً بنفسه لينتشر، ومن ثم كان لا بد لكل دعوة من قوة تستند إليها. إنها قوة العصبية. وفي هذا المعنى يقول: "وهكذا كان حال الأنبياء-عليهم الصلاة والسلام- في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة."(٤٣) فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وإذا كان في أمة ما عصبية، ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها.(٤٤) ويستشهد ابن خلدون على ذلك بالفتوحات الإسلاميّة التي تمت في صدر الإسلام؛ إذ كانت "جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم."(٤٥)

(٤٠) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢١.
(٤١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٥.
(٤٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢١.
(٤٣) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٢.
(٤٤) المرجع السابق، ج٢، ص٥١٩.
(٤٥) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٠.

أما الغاية الطبيعية للعصبية في نظر ابن خلدون فهي المُلْك، الـذي لا يكـون إلا بالعصبية، ومن ثمّ فالرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية.(٤٦)

سادساً: العصبية والدولة وأجيالها:

يرى ابن خلدون أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُلْك، ويعلِّل ذلك بـأن الناس، بحكم طبيعتهم الإنسانية، "يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يـزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك."(٤٧) وحين يحدثنا عن تطور الدولة يـذكر أن "لهـا أعمـاراً طبيعيـة كمـا للأشخاص." فالدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، و"الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته ...، وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة ...ولا تعدو الدول في الغالب هـذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إنْ عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكـون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً."(٤٨)

ويرى ابن خلدون أن كل جيل يختلف في أخلاقه وطرق عيشه عن سابقه، وهذا الاختلاف يمثل تطور الدولة وانتقالها من القوة إلى الضعف، ومن خـشونة البـداوة وقسوتها إلى رقة الحضارة ونعومة العيش. "فالناس في الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد. فلا تزال بذلك سَوْرَةُ العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبـهم مرهـوب، والناس لهم مغلوبون. أما الناس في الجيل الثاني فقد تحول حالهم بالملك والترفُّـه مـن البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجـد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، فتنكسر سوْرةُ العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع.

(٤٦) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٦، ٥٢٦، ٥٨٠.
(٤٧) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٥.
(٤٨) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٦-٥٣٨.

وفي الجيل الثالث ينسى الناس عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية، ويبلغ فيهم الترف غايته، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت."(٤٩)

أما الجيل الرابع فهو جيل الضعف والاضمحلال؛ إذ تهرم الدولة وتنقرض. وما من شك في أن ابن خلدون كان على وعي بأن هذا الهرم والانقراض الذي يصيب الدولة لا يحدث في الواقع في جميع الأحوال، فقد تصل الدولة إلى هذه الوضعية المتردية دون أن تتعرض لطامع فيها أو مُطالب، فتظل موجودة في الظاهر، لكن عوامل الانحلال والتدهور من الداخل تظل تهددها، "فيكون الهرم حاصلاً مستولياً، والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً."(٥٠)

وهكذا يقرر ابن خلدون أن المرحلة التي تصل إليها الدولة في الجيل الرابع هي أمر طبيعي، بل إنها نهاية حتمية لها، مستشهداً بقول الله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُون سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾. (الأعراف:٣٤)

وحين شبَّه ابنُ خَلدون الدولةَ بالكائن الحي، وقرّر أن لها أعماراً طبيعية كما للأشخاص، وقدّر عمرها بمئة وعشرين سنة، إنما استند إلى فترة الجيل الذي يدعوه بالعمر الوسط للإنسان، وقدّره بأربعين سنة، قياساً على ما وصل إليه علمُه من حياة الدول التي كانت في عصره، فأعمار الدول الكبيرة لا تنطبق على هذا التقدير، وهذا يعني أن ابن خلدون كان يعي بأن القضية أكثر تعقيداً من ذلك. لهذا نجده يقرر "أن عِظم الدولة، واتساع نطاقها، وطول أمدها، على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة."(٥١) كما لا يفوته التأكيد على "أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة."(٥٢)

(٤٩) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٦-٥٣٧.
(٥٠) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٧-٥٣٨.
(٥١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٦.
(٥٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٨.

أما هرم الدولة في نظر ابن خلدون فهو أمر طبيعي، وحدوثه "بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها؛ لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد ينتبه كثير من أهل الدول، ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المناعة له من تلافيها."(٥٣)

وهكذا أكد ابن خلدون على أن وصول الدولة إلى مرحلة الهرم أمر لا رجعة عنه، ولا مفر منه، بل يستحيل تلافي هذا الهرم؛ معللاً ذلك بـ "العوائد" التي وصفها بأنها ظواهر اجتماعية، وهي -أيضاً- بمثابة الأمور الطبيعية، فهو يقول: "فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، لا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزِّيّ والاختلاط بالناس؛ إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة."(٥٤) وهنا إشارة إلى القسر الاجتماعيّ الذي تتسم به الظواهر الاجتماعيّة.

وكثيراً ما يلجأ ابن خلدون، في منهجيته، إلى التشبيه والتمثيل؛ لتوضيح وجهة نظره في أمر ما، أو قضية معينة. ومثال ذلك حديثه عن الهرم، فقد تحدث في مرحلة هرم الدولة "قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذُبالُها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء."(٥٥)

ويشبّه ابن خلدون كلاً من المجتمع والحضارة بالكائن الحي أيضاً، فالعمران كله في رأيه من بداوة وحضارة "له عمر محسوس كما للشخص الواحد من أشخاص

(٥٣) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٨.
(٥٤) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٨.
(٥٥) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٩.

المكونات عمراً محسوساً."[٥٦] وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق الفيلسوف الألماني شبنجلر (ت١٩٣٦) في تشبيه الحضارة بالكائن الحي، فكل حضارة في نظر شبنجلر تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الإنسان الفرد، ومن ثم فالحضارات في نظره تراكيب عضوية. ولكل حضارة سيرتها الذاتية. والتاريخ هو مجموع السير الذاتية للحضارات.[٥٧]

وإذا كان (شبنجلر) في حديثه عن الحضارة الغربية، يؤكد على أن هرمها وموتها نهاية حتمية لها، شأنها شأن كل حضارة، فابن خلدون قرر قبله بمئات السنين أن هرم الدولة والحضارة أيضاً أمر طبيعي، ونهاية حتمية لها "فلكل أمة أجل." وإذا كان شبنجلر يرى أن هرم الحضارة وموتها لا يعني فناءها نهائياً، وإنما "تتصلب فجأة وتفسد، وتجمد دماؤها، وتخور قواها، كحال غابة عملاقة مهترئة، تشرئب أغصانها النخرة البالية بأعناقها نحو السماء لمئات أو آلاف السنين،"[٥٨] فإن ابن خلدون سبقه إلى ذلك حينما رأى أن هرم الدولة والحضارة لا يحدث في الواقع في جميع الأحوال، فقد تصل الدولة، وكذلك الحضارة، إلى وضعية التدهور والهرم، وتظل موجودة في الظاهر – أي ليس هرمها وموتها نهائياً – لكن عوامل التدهور والاضمحلال من الداخل، تظل تهددها، فيكون الهرم حاصلاً ومستوليا عليها؛ لأن الطامع فيها لم يحضرها، ولو جاء لما وجد مدافعاً.

إن رؤية ابن خلدون لهرم الدولة – النهاية الحتمية لها – وللعوائد، ولأعمار الدول والحضارات، على أنها أمور طبيعية، جعلته ينظر إلى الظواهر الاجتماعيّة نظرة علماء الطبيعة إلى الظواهر الطبيعية، فيستخدم منهجية علمية تؤسسها رؤية وضعية – مَوْضعة الظاهرة الاجتماعيّة ودراستها كما تحدث في الواقع – تستند إلى: مبدأي السببية،[٥٩]

(٥٦) المرجع السابق، ج٢، ص٨١٧.

(٥٧) شبنجلر. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشبلي، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٨٥م، ج١، ص٢١٨.

(٥٨) المرجع السابق، ص٢١٧.

(٥٩) ينص مبدأ السببية على أنه ما من حادثة أو ظاهرة إلا ولها أسبابها.

والحتمية،[٦٠] فيكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيّة في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال؛ إذ يلجأ إلى تعليل الظواهر الاجتماعيّة، على غرار ما يفعل عالم الفيزياء في تعليله للظواهر الفيزيائية. وهذا ماثل في قوله: "إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها، والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت (وقصرت) عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه. ثم إذا أدركها الهرم والضعف، فإنما تأخذ بالتناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز."[٦١]

فهل بقي شك في أن مؤسس علم الاجتماع كان يريد لهذا العلم المستنبط في نشأته أن يحذو حذو العلوم الطبيعية تفسيراً وتحليلاً وتعليلاً؛ للوصول إلى القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيّة، مستخدماً منهجية علمية شأنه في ذلك شأن علماء الطبيعة؟

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون ربط بين الحضارة والجانب الأخلاقي، ورأى أن فساد هذا الجانب إيذان بالانحلال والتدهور والتراجع الحضاري، فهو يقول: "إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم، كالأعمار الطبيعية للحيوانات، بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد."[٦٢]

فالحضارة من وجهة نظر ابن خلدون، هي "غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده، ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها؛ لكثرة

(٦٠) ينص مبدأ الحتمية على أنه إذا توافرت شروط معينة ونتج عنها نتائج معينة، فإنه كلما توافرت الشروط نفسها، ترتب عليها حتما النتائج ذاتها.

(٦١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٤-٥٢٥.

(٦٢) المرجع السابق، ج٢، ص٨٢١.

الترف، وإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة."[٦٣] وما من شك في أن الدراسة الموضوعية المتعمقة لمقدمة العلامة ابن خلدون تؤكد أسبقيته إلى علم الاجتماع وأحقيته في تأسيسه. الشيء الذي يجمع عليه كثير من الباحثين العرب والمسلمين، والمستشرقين الذين درسوا الحضارة العربيّة الإسلاميّة بكيفية عامة، ومقدمة ابن خلدون بكيفية خاصة بتجرد ونزاهة علمية.

من المفيد، واستكمالاً للبحث، أن نورد شهادات بعض الباحثين العرب والأجانب، التي تؤكد على العبقرية الخلدونية في تأسيس علم مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل.

يصف عمر فروخ عبقرية ابن خلدون فيقول بأنها: "واسعة المدى، عميقة الأصول، ولو أحب منصف أن يحيط بها من أطرافها لما وجد موضوعاً من موضوعات علم الاجتماع البشري والثقافة الإنسانية، ليس لابن خلدون فيها عبقرية خاصة."[٦٤] ويرى-أيضاً- أنّه: "إذا كانت مقدمة ابن خلدون شاهداً على عبقريته، فإنها -أيضاً- مظهر للعبقرية العربيّة عامة."[٦٥]

كما يؤكد على ريادة ابن جلدون في تأسيس علم الاجتماع، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون أن (أوغست كونت) هو الذي أسسه على الوجه الإيجابي الذي هو عليه الآن، أي اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع، وضبطها بقوانين، مع العلم أن ابن خلدون فعل ذلك كله قبل (أوغست كونت) بأربعمئة وخمسين عاماً.[٦٦] وكان مدركاً للعلاقة بين العوامل الاقتصادية والحوادث الاجتماعيّة، ومعللاً هذه بتلك، وذلك بقوله: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش."[٦٧] ومن هنا يرى عبد الكريم اليافي أن ابن خلدون قد سبق (كارل ماركس)

(٦٣) المرجع السابق، ج٢، ص٨١٧، ٨٢٠-٨٢١.
(٦٤) فروخ، عمر. **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، مرجع سابق، ص١٨٦.
(٦٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٦٦) المرجع السابق، ص٢١١.
(٦٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٧.

في بيان أهمية العوامل الاقتصادية، وفي منح الصيرورة، أي: التبدل في الحوادث الاجتماعيّة، شأناً كبيراً.(٦٨) ولا يَعُدُّ اليافي ابنَ خلدون مؤسسَ فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع وحسب، بل الرائد الأول لكثير من النظريات الاجتماعيّة، والرافع لأصول البحث الإيجابي والموضوعي.(٦٩) وأن ابن خلدون قد سبق دوركايم في الإشارة إلى القسر الاجتماعيّ الذي تتسم به الظواهر الاجتماعيّة، لا سيما القائمة على الاقتداء والعادات.(٧٠)

ويرى علي عبد الواحد وافي أنه "لم يكن لعلم الاجتماع نشأة واحدة، كما هو الشأن في بقية العلوم، بل كانت له نشأتان: نشأته الأولى في القرن الرابع عشر على يد مؤسسه العلامة العربيّ ابن خلدون، ونشأته الثانية، أو بعبارة أصح بعثه أو إحياؤه في منتصف القرن التاسع عشر، على يد العلامة الفرنسي أوغست كونت."(٧١)

وتناول ساطع الحصري مقدمة ابن خلدون بالدراسة والتحليل والمقارنة مع بعض مفكري الغرب، وأكد على أحقية ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع، فهو يقول: "إن الذين اعتبروا أوغست كونت مؤسساً لعلم الاجتماع لم يقولوا ذلك لزعمهم أنه كان أول من درس الحادثات الاجتماعيّة، بل إنهم قالوا ذلك لزعمهم أنه كان أول من نظر إلى المجتمع ككل، فاتخذه موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه. لكننا نعتقد –بهذا الاعتبار– أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من حق (كونت)؛ لأنه كان قد فعل ذلك، قبل أن يؤلف "كونت" دروسه في الفلسفة الإثباتية بمدة تزيد على أربعمئة وستين عاماً." ويضيف الحصري قائلاً: "نحن نعتقد أن مقدمة ابن خلدون لم تكن تلمُّساً بسيطاً لعلم الاجتماع، ولا تحدُّساً غامضاً عنه، بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع، محاولة تستجمع جميع الشروط التي تخولنا

(٦٨) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص١٠٤.
(٦٩) المرجع السابق، ص١١٥.
(٧٠) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٧١) ابن خلدون. **المقدمة**، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، ج١، ص٢٠٧.

حق تلقيبه بلقب: المؤسس لهذا العلم."[٧٢] ويعدد الحصري الأسباب الموجبة لجعل ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع.[٧٣]

ويصف الحصري ما كتبه ابن خلدون في مقدمته عن علم العمران، بأنه كان نتاج عمق في التفكير وأصالة في البحث، وقبل (أوغست كونت) بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن، وأنه أقدم على ذلك قبل تقدم علوم الفيزياء، والكيمياء، والحياة.[٧٤] مما يعني أن عمله "كان عملاً جباراً، ينم عن تفكير عبقري يستحق كل تقدير وإعجاب."[٧٥] وأن ابن خلدون نظر إلى علم العمران أو علم الاجتماع نظرة شمولية؛ لأنه كان "يَعدُّ الحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، من مظاهر الحياة الاجتماعيّة، وينظر إلى الأبحاث المتعلقة بها كفروع لعلم الاجتماع" ومن ثم فموقفه في هذه القضية يرفعه مباشرة إلى مصاف علماء الاجتماع الذين نبغوا في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن الحاضر."[٧٦] ويؤكد الحصري على أن ابن خلدون وضع أسس علم الاجتماع، وارتفع ببناء ذلك العلم ارتفاعاً يستحق الإعجاب.[٧٧]

ونجد كثيراً من علماء الاجتماع الغربيين ينصفون ابن خلدون، ويؤكدون على أنه المؤسس لعلم الاجتماع، ويورد "وافي" نصوصاً مهمة لعدد من هؤلاء العلماء الغربيين، منهم: العّلامة (لودفيج جمبلوفتش L.Gumplowicz) الذي يقول، بعد أن حلّل كثيراً من نظريات ابن خلدون: "لقد أردنا أن ندلّل على أنه قبل أوغست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعيّة بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع."

---

(٧٢) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، وبيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٧م، ص٢٣٥.

(٧٣) المرجع السابق، ص٢٣٦-٢٣٩ بتصرف.

(٧٤) شهدت هذه العلوم تقدما ملموساً خلال القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر.

(٧٥) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٤٠-٢٤١.

(٧٦) المرجع السابق، ص٢٤١.

(٧٧) المرجع السابق، ص٦٠٣.

ومنهم: العّلامة (كولوزيو S.Colosio) في مجلة العالم الإسلاميّ الفرنسية: "إن مبدأ الحتمية الاجتماعيّة (أي: الجبرية في ظواهر الاجتماع، وهو المبدأ الذي يقوم عليه علم الاجتماع)، يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية (ويقصد أوغست كونت ومدرسته)."

ومنهم كذلك: العّلامة الأمريكي (فارد Vard) في كتابه "علم الاجتماع النظري": كانوا يظنون أن أول من قال وبشّر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعيّة هو (مونتسكيو Montesquieu)، أو (فيكو Vico)، مع أن ابن خلدون قد قال بذلك، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعيّة لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة، فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر.

ومن هؤلاء العلماء-أيضاً- العلامة: (شميث M.Schmidt) الذي يقول في كتابه الذي أصدره عام ١٩٣٠م (ابن خلدون: عالم الاجتماع والمؤرخ والفيلسوف): "إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها (كونت) نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها، والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقري العربيّ قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم كثيراً مما تقدموا به."(٧٨)

أما "النشار" فإنه يورد تأكيد (سارطون) في مؤلفه (مدخل إلى تاريخ العلم) Introduction to the History of Science على أن معظم النتائج العلميّة لمدة أربعة قرون إنما صدرت عن العبقرية الإسلاميّة، وأن معظم الأبحاث العلميّة الممتازة خلال تلك القرون إنما تمت في لغة العلم الكبرى، وهي العربيّة.(٧٩)

(٧٨) ابن خلدون.**المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤-٢٢٥.

(٧٩) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٧١.

والنتائج العلميّة الاجتماعيّة التي صدرت عن ابن خلدون إنما هي من نتاجات الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي كتبت باللغة العربيّة، لغة العلم في عصر ابن خلدون، ومن ثمّ فالعبقرية الخلدونية إنما هي امتداد للعبقرية العربيّة الإسلاميّة، ومظهر من مظاهرها.

وهكذا تمخضت عبقرية ابن خلدون عن تأسيس علم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل، غزير الفائدة، غريب النزعة، ومستحدث الصنعة، حدد له مؤسسه موضوعه ومنهجيته العلميّة المتناسبة مع طبيعة الموضوع، فاحتل هذا العلم موقعه إلى جانب العلوم العربيّة الأخرى في إطار البنية الفكرية العربيّة الإسلاميّة، مدركاً بنظرته الثاقبة، وعمق تفكيره، أن الظواهر الاجتماعيّة التي تشكل موضوع هذا العلم يمكن التعامل معها ودراستها باستخدام منهجية علمية شأنها شأن الظواهر الطبيعية، دون وجود أفكار مسبقة أو مبيتة، وصولاً إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر، ومدركاً شمولية هذا العلم لجميع مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، فحوت مقدمته بذوراً لكثير من النظريات الاجتماعيّة.

الخاتمة:

جاءت مقدمة ابن خلدون نواة لكثير من النظريات الاجتماعيّة، فهو بذلك المؤسس لعلم الاجتماع؛ إذ وضع أسس هذا العلم قبل (أوغست كونت) بقرون عدّة.

وكان ابتكاره لهذا العلم —الذي أطلق عليه علم العمران— موازيا لتطور طويل في تاريخ المعرفة الإنسانية بكيفية عامة، ولتطور المعرفة العلميّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة مشرقاً ومغرباً بكيفية خاصة، ومن ثمّ فالعبقرية الخلدونية هي امتداد للعبقرية العربيّة الإسلاميّة، ومظهر من مظاهرها.

استخدم ابن خلدون المنهج العلميّ الاستقرائي —الذي وضعه علماء الإسلام قبله— المستند إلى مبدأي: السببية، والحتمية، وتؤسسه رؤية وضعية تتعامل مع الحوادث أو الظواهر الاجتماعيّة على أنها شبيهة بالظواهر الطبيعية، فيمكن موضعتها ودراستها

كما تحدث في الواقع. وكان قد سبقه علماء من المسلمين إلى استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والفلاحية.

وأدرك ابن خلدون بأنّه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل، وأكد على أهمية هذا العلم: "فهو غزير الفائدة، غريب النزعة، مستحدث الصنعة."

وأتت ألمعية ابن خلدون في عرضه أفكاراً اجتماعية غاية في الأهمية؛ فقد رأى أن الحوادث أو الظواهر الاجتماعيّة لها أسبابها وعللها، وهي مترابطة مكانياً وزمانياً، ومن ثم فالحياة الاجتماعيّة تسير وفق قوانين. وأشار إلى ظاهرة "القسر الاجتماعيّ" القائمة على الاقتداء بالعادات. وأسهب في الحديث عن التغير في الظواهر الاجتماعيّة؛ إذ تتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور، وهذا لا يقع إلا "في أحقاب متطاولة"، الشيء الذي يعني أن ابن خلدون كان على وعي بطبيعة التغير الاجتماعيّ الذي يتسم بالبطء. كما أشار إلى التغير في الأشخاص والأوقات والأمصار والآفاق والأقطار والأزمنة والدول. واتسمت نظرته لعلم العمران بالشمولية، فالحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، من مظاهر الحياة الاجتماعيّة.

وأكّد ابن خلدون على الارتباط الوثيق بين علمي الاجتماع والتاريخ، ومن ثمّ فحوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية، فكل حادث لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته. وأكّد-كذلك- على ضرورة الاجتماع الإنساني، وعلى أن الإنسان "مدني بطبعه"؛ وذلك من أجل الحصول على الغذاء، وسائر المتطلبات الحياتية للإنسان، ولدفع عوادي الحيوانات المفترسة، واعتمار العالم، والقيام بمهمة الخلافة المناطة به. كما أن السلطة ضرورة اجتماعية، أو نابعة من صميم الحياة الاجتماعيّة؛ من أجل دفع العدوان والظلم عن الإنسان.

والعصبية في فكر ابن خلدون ظاهرة اجتماعية؛ إذ إن الاجتماع يدعو إليها، ومصادرها: النسب، والحلف، والولاء، والمصاهرة، وثمة علاقة وثيقة بين العصبية والنبوة؛ إذ إن النبوة بحاجة إلى عصبية تدعمها.

ورأى ابن خلدون أن للدول أعماراً طبيعية محسوسة كالبشر، والعوارض التي تحدث للدولة وتؤذن بهرمها هي أمور طبيعية، وهرم الدولة أمر طبيعي، وحدوثه بمثابة الأمور الطبيعية. ولأن الهرم أمر طبيعي، فهو مرض مزمن كالأمور الطبيعية، التي لا تتبدل. وتعدّ الحضارة غاية العمران وهي نهاية عمره. ولكل حضارة نهايتها الحتمية. وهو إذ يؤكد على البعد الأخلاقي للحضارة، فإنه يرى أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد.

وقد عرض ابن خلدون في مقدمته جزءاً مهماً من الحديث في الأخلاق، وارتباطها بالجانب الحضاري للدولة، ورأى أن فساد هذا الجانب إيذان بالانحلال والتدهور والتراجع الحضاري. وما زالت الكتابات والدراسات حول هذا الأمر قليلة، وهي تحتاج إلى أقلام ورؤى وأفكار، تبحث في مدى تأثير الأخلاق في نماء الحضارات وتدهورها.

وما من شك في أن المنهجية العلميّة التي اتبعها ابن خلدون، الممثلة بالشمولية والاستقصاء، وبناء هذه المنهجية على رؤية معرفية وضعية، ساعدته كثيراً في التعامل مع العلوم وتحديد طبيعتها؛ إذ كان تصنيف العلوم وطبيعتها يشوبهما التداخل، مما تطلب منهجية شمولية قادرة على التعامل معها. وعندما تمايزت العلوم في فروع محددة ومتخصصة إلى حدٍّ كبير، تبعثرت عناصر المنهجية، وحدّت من القدرة على إدراك عناصر الجمع والربط بين العلوم والمعارف.

ومما هو ملاحظ أن العلماء من مختلف التخصصات أدركوا مؤخراً حاجتهم الماسة إلى منهجية الربط والتكامل؛ لتوظيفها في دراسة كثير من القضايا البَيْنيّة، التي يصعب فهمها، والتعامل معها من خلال تخصص دقيق واحد، وهو الأمر الذي يعيد إلى منهجية ابن خلدون حضورها، وأهميتها، وضرورة الإفادة منها.