ابن خلدون وريادته للدراسات الاقتصاديّة: دراسة في البعد المعرفيّ

رفعت السيد العوضي*

مقدمة:

من المسلم به أن ابن خلدون يشهد بريادته في العلوم الاجتماعية، كلٌ من العلماء المسلمين وغير المسلمين. ولقد أثبتت كثير من الدراسات أن مساهمة ابن خلدون في الاقتصاد، من أهم وأبرز مساهماته. وتتوزع آراء ابن خلدون في الاقتصاد على موضوعات متعددة، أهمها: ما يتعلق بمصادر المعرفة التي يستقي منها آراءه وأحكامه، وهو أمر يتسق تماماً مع ثقافته الإسلامية، وهذا هو بالتحديد ما يحاول هذا البحث أن يتوصل إليه.

ومما يجدر ذكره –منذ البداية– أن آراء ابن خلدون التي تصنف في البعد المعرفيّ تنتشر في كثير من كتاباته، ولكننا في هذا المقام، سوف نقتصر على البحث في آراء ابن خلدون في البعد المعرفيّ من خلال ما كتبه في موضوعين، الأول: المنطلقات المعرفيّة لفلسفة التاريخ، وتدخل فيها فلسفة الحتمية. أما الموضوع الثاني: فهو البعد المعرفيّ في تأسيس علم الاقتصاد. وسيبدأ البحث ببعض المقدمات التمهيدية، ثم يتناول الموضوعين المشار إليهما، ويختم البحث ببعض الاستنتاجات الخاصة بإسهام ابن خلدون في تأصيل البعد المعرفيّ في الدراسات الاقتصاديّة.

وابن خلدون اسم له من الشهرة والأهمية مكان كبير في تراث المسلمين. وهاتان الصفتان: الشهرة، والأهمية، ليستا قاصرتين على الاقتصاد، وإنما تمتدان لتغطية مساحة واسعة من العلوم الاجتماعية. وأيُّ مراجعة للأدبيات الخلدونية سوف تكشف عن

* أستاذ الاقتصاد الإسلامي في كلية التجارة بجامعة الأزهر، والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. reawdy@hotmail.com

عدد كبير من الدراسات والبحوث المنشورة بالعربية وغيرها من اللغات الحية، فضلاً عن عدد كبير من المؤتمرات العلمية المتخصصة بابن خلدون.

والمرجع الأساسي لآراء ابن خلدون هو كتاب مقدمة ابن خلدون. وهذا الكتاب،[1] هو الجزء الأول من كتاب ابن خلدون: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوى السلطان الأكبر." وقد ضمّن ابن خلدون المقدمة منهجه العلمي على نحو عام، وفى ثنايا كتابته عن المنهج جاء الحديث عن البعد المعرفيّ. وقد تناولت الدراسات الخلدونية أجزاء كتاب المقدمة بتفصيل كبير جداً. ويكفي أن نحيل إلى أعمال واحد من المؤتمرات العديدة التي تناولت جهود ابن خلدون، وكتاب المقدمة على وجه الخصوص، وشارك في هذا المؤتمر عشرات العلماء والباحثين من ذوي المكانة العلمية المرموقة، وقد عقد المؤتمر المركزُ القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة في يناير ١٩٦٢. ودارت فيه مناقشات ومحاورات غطت معظم مجالات التخصص المعرفيّ: من علوم الفلسفة، والاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ، والتربية، والأدب، فضلاً عن علوم الدين من: فقه وأصول وعقيدة. وعند التأمل في آراء ابن خلدون حول الاقتصاد، المدونة في المقدمة، فربما لا يكون من المبالغة القول: إن المقدمة تضمنت أهم ما في تراث المسلمين العلمي عن الاقتصاد.

ونستطيع أن نميّز في حياة ابن خلدون، التي امتدت على مدى أربعة وسبعين عاماً، بين ثلاث مراحل متقاربة في مدتها الزمنية: مرحلة النشأة والتكوين التي قضاها في تونس، ومرحلة النضال السياسي التي تنقل فيها بين المغرب الأوسط والأقصى والأندلس، ومرحلة التدريس والقضاء التي امتازت بهدوء نسبى استقر فيها في القاهرة، وإن لم يفته أن يزور الشام والحجاز. ويمكن القول: إن ابن خلدون عاش عمراً حقيقياً أطول بكثير من عمره الزمني؛ إذ إن العمر الحقيقي يقاس بالأعمال، أما العمر الزمني

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، ط٥، بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.

فيقاس بوحدات الزمن، فقد توزعت حياته بين التأليف، وتولى وظائف عامة لها أهميتها، وسفارات في مهمات رسمية.

وكان لابن خلدون نفوذ وتأثير علمي وسياسي في عصره، ونعتقد أنه أصبح بعد وفاته أكثر تأثيراً في المجالات العلمية، ودليلنا على ذلك المؤلفات الكثيرة كتبت عنه؛ لتتحدث عن تأثيره، ودوره في كثير من العلوم.

أولاً ابن خلدون وفلسفة تفسير التاريخ:

١. محاولة قولبة فكر ابن خلدون في فلسفة التفسير المادي للتاريخ:

ثمّة اتجاهان في التشيع المذهبي يتجاذبان ابن خلدون، وهما على طرفي نقيض: الاتجاه الأول يجعل ابن خلدون مؤسساً لمذاهب الحرية الاقتصاديّة؛ والاتجاه الثاني يجعله واضع فلسفة التفسير المادي للتاريخ، وأصحاب هذا الاتجاه يرون أنّ التفسير المادي للتاريخ يجد جذوره عند ابن خلدون.

وتحكم تفسير التطور التاريخي فلسفتان: الفلسفة المثالية، وتنسب إلى هيجل،(٢) والفلسفة المادية، ويعد ماركس(٣) أكثر المفكرين الذين وظفوا هذه الفكرة توظيفاً مذهبياً.

وتتبنّى الفلسفة المثالية فكرة: أن المجتمعات تخضع للتطور وليس للثبات، وأن التغيير يبدأ أولاً في العقل الإنساني؛ أي في عالم الفكر، وهذا يقود التغيير في عالم المادة. أما الآلية التي يتم بها التغيير فهي أن أية فكرة Thesis يكون لها نقيض Antithesis ويقوم صراع بينهما، فتخلق ظاهرة جديدة هي التركيب Syntythesis.(٤)

---

(٢) هيجل: Georg Wilhel Friedrich Hegel فليسوف ألماني ولد في ١٧٧٠م ومات في ١٨٣١.

(٣) كارل ماركس: Karl Marx فيلسوف واقتصادي اشتراكي، ولد في ألمانيا ١٨١٨ ومات في انجلترا في ١٨٨٣.

(٤) Loucks , Willia N ; *Comparative Economic Systems* , Sixth edition, New York , Harper Row, 1964, pp. 81/2 .

في الفلسفة المادية تخضع المجتمعات أيضاً للتطور، ولكن ماركس يعتقد أن التغيير يحدث أولاً في عالم المادة وليس عالم الفكر، فهو يؤمن أن الوجود المادي هو الذي يعمل على عقل الإنسان؛ ولذلك تكون الأفكار هي ردود أفعال لهذه الظاهرة الخارجية.(٥)

وتُعدّ الدكتورة سفيتلانا باتييفا، وهي مفكرة من الإتحاد السوفيتي السابق من الذين كتبوا عن ابن خلدون؛ إذ كتبت دراسة موسعة عن العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، وفي رأيها أن علم العمران الذي كتب عنه ابن خلدون يعنى الحياة الإجتماعية، وهو يعنى "التساكن والتنازل في مصر أو حلة؛ للإنس بالعشير واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش." من هذا التعريف للعمران الذي كتبه ابن خلدون، ترى سفيتلانا باتييفا أن أيّ عمل جماعي حقيقي للبشر مشروط بالاحتياجات المادية، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع في الملك والكسب والعلوم والصنائع"(٦) وفى موضع آخر من كتابها كتبت "الحاجة المادية كقوة أساسية موجهة في تاريخ البشرية، هي القاعدة الأولية الأولى لنظرية ابن خلدون."(٧)

إذا قُبِل ما قالته المؤلفة المشار إليها، فإنها بهذا تكون قد حققت أمرين: الأول؛ أنها جعلت فكر ابن خلدون يتفق مع التفسير المادي للتاريخ، والثاني؛ أنها تكون قد ربطت بين ما قاله ابن خلدون، وما قاله كارل ماركس عن مرحلة الشيوعية البدائية، وهى أولى المراحل في تطور المجتمع البشرى.

٢. العوامل الفاعلة للتطور في الفكر الخلدوني:

للتعريف على نحو صحيح برأي ابن خلدون حول البعد المادي في تفسير التاريخ، نحلل نص ابن خلدون الذي تم الاعتماد عليه في القول بمادية الفكر الخلدوني.

---

(٥) Ibid , pp . 82/3 .

(٦) سفيتلانا باتسيفا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، طرابلس-تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص١٨٨-١٨٩.

(٧) المرجع السابق، ص١٩٥.

كتب ابن خلدون الفصل الأول من الكتاب الأول تحت عنوان: في العمران البشرى على الجملة وفيه مقدمات تتمثل في الأمور الآتية:

"الأول: في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في إصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه. "(٨)

هذا هو نص ابن خلدون عن حاجة البشر للتعاون وللاجتماع معاً، وكذلك للتخصص، ونحاول هنا أن نقدم تحليلاً لهذا النص؛ لاكتشاف النظرية الخلدونية في تفسير التاريخ، ومحاولتنا هذه تتمثل فيمايلي:

أ. يبدأ ابن خلدون كتابته عن حاجة الإنسان للاجتماع، بالتأكيد على أنّ هذه الحاجة تبدأ بأساس إيماني، وهو أن الله سبحانه خالق الإنسان بحاجاته وانفعالاته، ويترتب على ذلك أن الله هو الخالق الذي يبدأ به التطور. وهذه النتيجة تجعل رأي ابن خلدون في تفسير تطور التاريخ يفارق الفلسفة المادية تماماً، وهي الفلسفة المؤسسة على أن قوى الإنتاج خالقة لعلاقات الإنتاج؛ أي أن المادة خالقة، وليس هذا فحسب بل هي قادرة على التطوير الذاتي لنفسها، وبعبارة الذين عرضوا هذه الفلسفة عرضاً اقتصادياً: تخضع عمليات الإنتاج الاجتماعية لتطور ذاتي؛ يعنى أنها تغيّر ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع،(٩) فالفلسفة المادية منفصلة كلية عن الإيمان بالله، بينما الفلسفة الخلدونية مؤسسة بالكامل على الإيمان بالله.

(٨) ابن خلدون. **المقدمة**، ط٥، دار القلم، ١٩٨٤م، ص٤١-٤٢

(٩) Schumpeter, J., *History of Economic Analysis*, Georg Allen and Unwin, London, 1954.P. 439.

ب. بعد أن أعطى ابن خلدون أمثلة على قصور الإنسان عن توفير كل احتياجاته اللازمة لحياته بنفسه قال: "... فلابد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل لهم القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف." ويومئ ابن خلدون في هذا النص إلى دور العامل الاقتصاديّ؛ إذ إن النص لا يدل على أن العامل الاقتصاديّ خالق للتطور، وإنما يدل على أنه محفز للتخصص. ويشير إلى أن التخصص وتقسيم العمل كان شاغل ابن خلدون، فَحَلُّ المشكلة الاقتصاديّة يكمن في التخصص.

وعندما نجمع ما جاء في الفقرة (أ)، مع ما جاء في الفقرة (ب) فإننا سنصل إلى النتيجة التالية: الخالق للتطور هو الله سبحانه وتعالى، أما العامل الاقتصاديّ فيعمل على تنظيم التخصص وتقسيم العمل، وهذا لا يصنف على أنه خلق، إنما هو ترتيب للأعمال الاقتصاديّة.

جـ. جاء في النص السابق لابن خلدون ما يلي: "ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد". هذه الفقرة لابن خلدون تضيف عنصراً جديداً إلى رأيه في تفسير التاريخ؛ هو فكر الإنسان؛ إذ الفكر يعمل على التطور.

د. إذا جمعنا ما جاء في الفقرات الثلاث: أ، ب، جـ معاً، فالنتيجة المتوخاة هي: الخالق للتطور هو الله سبحانه وتعالى، وبعد الخلق يجئ الفكر والعامل الاقتصاديّ لترتيب عملية التطور، ولكلٍّ منهما مجاله في العمل؛ فالعامل الاقتصاديّ يعمل على تنظيم التخصص وتقسيم العمل، ودوره لا يصنف على أنه خلق وإنما ترتيب للأعمال الاقتصاديّة.

ونستنتج مما سبق، أنّ الله خالق للتطور، ثم يجئ فكر الإنسان ومعه التطبيق؛ لترتيب التطور وتنظيمه. وعلى هذا فإن نظرية ابن خلدون في تفسير التاريخ تكون

مشتملة على الإيمان بالله، والفكر، والتطبيق. وهى بهذا تغاير كُلّية فلسفة هيجل المثالية حيث الفكر وحده، وفلسفة ماركس المادية حيث العامل الاقتصاديّ وحده.

٣. ابن خلدون وفكرة الحتمية:

تعني الحتمية انتقال المجتمعات الإنسانية من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية، وهي أحد عناصر النظريات المعاصرة في تفسير التاريخ. وقد أعطى ماركس ومن شايعه لفكرة الحتمية طابعاً مذهبياً، فالتطور عنده محكوم بالصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وقوى الإنتاج مصطلح يدخل فيه تنظيم العمال، وتجميعهم، وتقسيم العمل، وخصائص الموارد الطبيعية المتاحة (الندرة وطبيعتها)، هذا وغيره يصوغ أسلوب الإنتاج.(١٠) أما علاقات الإنتاج، فهو مصطلح يشمل ما يشكل النظم القانونية، والسياسية، التي تطابقها أشكال محدودة من الشعور الاجتماعي،(١١) فالملكية مثلاً عنصر من عناصر علاقات الإنتاج.

وفي الفلسفة الماركسية قوى الإنتاج هي التي تقود التطور، وهى تخضع لتطور ذاتي؛ أي داخلي فيها، إنها تخضع لميل لتغيير ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع أو غيره.(١٢) ويعنى ذلك أن تطور قوى الإنتاج تطور حتمي، لا يمكن منعه أو وقف حركته. والتطور في علاقات الإنتاج تابع للتطور في قوى الإنتاج، هكذا تتحدد صيغة حتمية انتقال المجتمعات وتطورها من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية.

إنّ بعض الذين قدموا دراسات عن ابن خلدون ناقشوا فكرة الحتمية في فلسفته، وقد جمع ملحم قربان(١٣) آراء بعضهم وتعرض لها بالنقد، ولاحظ أن بعضهم قالوا: إنّ ابن خلدون يأخذ بالنظرية الحتمية في التاريخ، ومن هؤلاء: على عبد الواحد وافي، و(إيف لاكوست). وقد نقل لنا النتيجة التي توصل إليها إيف لاكوست، وهى ممثلة في

---

(١٠) Loucks, W. N., op.cit, p.87.

(١١) البرواي، راشد. **تطور الفكر الاقتصاديّ**، ط١، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ص١٥٥.

(١٢) Schumpeter, J., op. cit, p. 439.

(١٣) للتعرف على آراء هؤلاء المفكرين في ابن خلدون والحتمية، انظر:

- قربان، ملحم. **خلدونيات: قوانين خلدونية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

قوله: "فلقد توصل ابن خلدون إلى الاقتناع بأن انهيار الإمبراطوريات ليس عرضياً وإنما هو محتم."(١٤)

أما "قربان" نفسه، فإنه لا يذهب إلى أنّ ابن خلدون يقول: إن مرور الدولة من بداية نشأتها إلى نهايتها لا يتم عن طريق الفوضى التامة، ولا بطريقة حتمية تنتفي فيها الحرية، وإنما يفسر ذلك بنظام تتداخل فيه عناصر الحرية من جهة، وقوانين السببية والطبيعة من جهة ثانية.

ويمكن مناقشة موقف ابن خلدون من الحتمية التاريخية من خلال عدد من العناصر، منها:

أ. حتمية تتغير بالمشيئة الإلهية: لقد أورد ابن خلدون فصلاً بعنوان: (في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، أكدّ فيه أن الهرم أمر طبيعي في الدولة، وأن العوائد تمنع من تلافيها، ومع ذلك فإن المشيئة الإلهية تتدخل؛ لتحقيق ما قدّر الله، فقال: "وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي، فاعتبر ذلك ولا تغفل سرّ الله تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدر فيه، ولكلٍّ أجلٍ كتاب."(١٥) فالمراحل التاريخية لها سريانها الطبيعي، لكن الطبيعة تخضع للمشيئة الإلهية وتخرق بها؛ مما يجعل الحتمية عند ابن خلدون لها تكييف خاص، إنها ليست حتمية مطلقة، بل هي حتمية تتغير وتتبدل وفق المشيئة الإلهية.

ب. السنن الإلهية: تتكرر الإشارة في كتاب المقدمة إلى السنن الإلهية على نحو واضح، وقد ورد ذلك في صياغات متعددة، منها: "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدر فيه ولكلّ أجلٍ كتاب." وفي نهاية فصله عن (أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.) قال: "سنة الله في عباده."(١٦) وفي نهاية تحليله لكيفية حدوث الكساد في الأسواق، قال: "والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها

(١٤) المرجع السابق، ص١٩.
(١٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٩٣-٢٩٤.
(١٦) المرجع السابق، ص٢٨٦.

وبيده ملكوت كل شيء." [١٧] وفي الوقت الذي يجعل كارل ماركس لقوى الإنتاج ميلاً ذاتياً، أي: داخلياً للتغير، وأنها تتغير بذاتها، ولا تحتاج إلى إله يغيرها، فإن ابن خلدون جعل الأمور كلها تجري في صورة مطّردة وفق سنة إلهية، فالله سبحانه خالق الأمور. وتطورها يكون وفق السُّنة التي جعلها لها في التطور والتغير.

ج. الجدلية بين الإنسان والمادة: الجدلية[١٨] هي العامل الفاعل في النظريات الأوروبية التي حاولت تفسير التاريخ، وتتمايز هذه النظريات حسب طبيعة الجدلية التي تتبناها، ففي جدلية هيجل يعمل العقل على المادة فيطورها، أما في جدلية ماركس فإن المادة تعمل على العقل وتطوره. وعن الجدلية عند ابن خلدون يقول (إيف لاكوست): "وليس بمقدور المرء ألا يكون مأخوذاً بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون، فهو كما لاحظنا لا يعدّ مجمل الوقائع تكديساً عرضياً لأشياء منعزلة ومستقلة، بل بوصفها مجموعاً من الظواهر المتماسكة، المرتبط بعضها بالبعض الأخر عضوياً، وتتحدد بالضرورة بشكل متبادل، وهذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيداً عن تلك الظاهرات." [١٩] ولا شك في أن نظرية ابن خلدون تؤكد على التفاعل بين الوقائع، وهذا التفاعل يعني أن شيئاً يؤثر في شيء آخر. وإذا كان الكلام يتعلق بالعقل والمادة، فما الذي يؤثر في الآخر منهما؟

يرى ابن خلدون نوعين من التطور؛ تطور السلطة السياسية وتطور المجتمع، وهذا الأمر شديد الوضوح في الفكر الخلدوني، والإنسان هو الذي يحدث التطور السياسي؛ فالإنسان بعقله هو العامل الفاعل. ونصوص ابن خلدون في هذا المجال كثيرة وواضحة، نذكر منها على سبيل المثال الفصل الذي عقده بعنوان: (فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.) [٢٠] ومع ذلك، فإن باحثين آخرين رأوا أن ما يعنيه ابن خلدون هو: الجدلية بالمعنى العام.[٢١]

---

(١٧) المرجع السابق، ص٢٨٠.

(١٨) الجدلية ترجمة لكلمة Dialictique.

(١٩) إيف لاكوست، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤، ص١٨٦.

(٢٠) انظر، ابن خلدون، **المقدمة**. مرجع سابق، ص٢٨٦-٢٩٠.

(٢١) قربان، ملحم. **خلدونيات: قوانين خلدونية**، مرجع سابق، ص٢٠.

والخلاصة أن ابن خلدون يرى أن المجتمعات خاضعة لقانون التطور، وتطورها منتظم، ويتم التطور نتيجة تفاعل سنن إلهية خلقها الله على طبيعة تفاعلية، بحيث يؤدى تفاعلها إلى تطور منتظم، وقد يُخرَق الانتظام في التطور بالمشيئة الإلهية، والإنسان هو القوة المحركة للتطور في المجال الذي تقضى به السنة الإلهية.

ثانياً: ابن خلدون وتأسيس علم الاقتصاد:

علم الاقتصاد على النحو الذي يعرف به في أوروبا يتأسس على ثلاثة أبعاد: البعد المعرفيّ، والبعد التحليلي، وبعد القانون الاقتصاديّ. وقد طوَّرت أوروبا نظرية للمعرفة وجعلتها حاكمة لكل العلوم، بما في ذلك علم الاقتصاد. وتتأسس هذه النظرية على أن الإنسان هو مصدر المعرفة، ويصل إلى هذه المعرفة بالطرق الموصلة إليها؛ "بالعقل عند العقليين، وبالحس عند التجريبيين، وبالحدْس عند الحدسيين، وبالعقل البرجماتى عند البرجماتيين، وبالتجربة الوجودية عند الوجوديين."(٢٢)

وقد عرف الفكر البشرى نوعين من التحليل، النوع الأول: التحليل المعياري Normative Analysis، وهو الذي يتأسس فيه التحليل على قواعد، أو أوامر، أو تعليمات أخلاقية، ويرتبط بالغيبيات. أما النوع الثاني فهو: التحليل الموضوعي Positive Analysis، وهو الذي لا يرتبط فيه التحليل إلا بالشيء اليقيني الثابت بالتجربة.

وعلم الاقتصاد على النحو الذي نشأ في أوروبا يتأسس على النوع الثاني وهو: التحليل الموضوعي، فعندما تقوم قوانين ذات علاقة ثابتة، تتحول "المعرفة العامة" في أي تخصص من التخصصات إلى علم. وقد حدد (الكلاسيك) موضوع علم الاقتصاد في اكتشاف القوانين التي تحكم المتغيرات الاقتصاديّة.(٢٣)

(٢٢) هويدى، يحيى. **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢. ص١١٧.

(٢٣) Ricardo, D., *The principles of Political Economy and Taxation, The Works and Correspondence of David Ricardo*, Edited by Piero Sraffa, Cambridge University Press, vol. 1, 1975, pp. 5-7.

هذه هي الأبعاد الثلاثة المكونة لعلم الاقتصاد على النحو الذي يقول به الأوروبيون، لكن البحث عن إسهام ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد ربما يأخذ طريقين: الأول يرى أن ابن خلدون كتب صراحة: أنّ علم الاقتصاد في منهجه يتأسس على أبعاد معينة، والثاني يحاول اكتشاف الأبعاد التي أسس عليها ابن خلدون فكره الاقتصاديّ، من خلال تحليل ما كتبه في المقدمة.

ونحن نعلم أن ابن خلدون لم يكتب صراحة عن الأبعاد التي أسس عليها فكره الاقتصاديّ، ولذلك فإن بإمكاننا أن نتناول الأبعاد الثلاثة، وهى: البعد المعرفيّ، والبعد التحليلي، وبُعد القانون الاقتصاديّ، فروضاً للبحث عن إسهام ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، ونختبر هذه الفروض بناء على نصوص ابن خلدون.

١. البعد المعرفيّ:

استخدمنا مصطلح البعد المعرفيّ و لم نستخدم مصطلح نظرية المعرفة؛ لأنه ليس من أهدافنا دراسة تفصيلية عن اكتشاف نظرية المعرفة عند ابن خلدون، فقد كانت هذه النظرية موضوعاً لدراسات كثيرة. وللتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصاديّ كما يراها ابن خلدون، نحلل نصوصاً من كتاب المقدمة.

النص الأول: "وجب أن نرجع (في الاجتماع) إلى قوانين سياسية مفروضة، يسلمها الكافة، ينقادون إلى أحكامها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفى الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.﴾ (المؤمنون:١١٥) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرهم: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.﴾ (الشورى:٥٣) فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج

الدين؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرهم."(٢٤)

النص الثاني: "...إن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه؛ بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، ...وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه." (٢٥)

النص الثالث: "فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عمَّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالموجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ.﴾ (النحل:٨) وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض." (٢٦)

(٢٤) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.
(٢٥) المرجع السابق، ص٤٩٥-٤٩٦.
(٢٦) المرجع السابق، ص٥١٦.

النص الرابع "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، فإذا علمت هذا، فلعل هنا ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا؛ لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتّبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال."(٢٧)

النص الخامس: "ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطّلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوؤه، وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى؛ أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم... وقد كان الصحابة رضي الله على مثل هذه المجاهدة." (٢٨)

(٢٧) المرجع السابق، ص٤٥٩-٤٦٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص٤٦٩-٤٧٠.

هذه مجموعة نصوص مأخوذة من كتاب المقدمة، وعند تحليلها لتحديد الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصاديّ، نخرج بملاحظات مهمة منها:

– إن الطرق الموصلة إلى المعرفة كما تدل عليها النصوص المذكورة هي: الشرع، والعقل، والتجربة، والحدس. ويقطع ابن خلدون بعبارات صريحة أن هذه الطرق تعمل على ما يتعلق بالدنيا، وما يتعلق بالآخرة؛ ما يتعلق بالعبادات، وما يتعلق بالمعاملات، وتدخل في ذلك المعرفة المتعلقة بالاقتصاد.

– إن الشرع هو الطريق الأول الموصل إلى المعرفة. ويقطع ابن خلدون بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، وأن مقصود الشارع بالناس صلاح آخرهم. أما العقل فهو الطريق الثاني الموصل إلى المعرفة، والعقل يصبح طريقاً للمعرفة فيما ليس فيه شرع. والعقل غير قادر أن يصحح ما جاء به الشرع؛ وذلك لأن في الشرع أموراً لا يقوى العقل على إدراكها.

– باعتماد الشرع والعقل طرقاً موصلة إلى المعرفة، يكون ابن خلدون قد اعتبر كلاً من النقل والعقل؛ إذ جعل النقل حاكماً على العقل، و لم يجعل العقل حاكماً على النقل، وانتقد بحدة من يسند الموجودات كلها إلى العقل.

– يَعُدُّ ابن خلدون التجربة إحدى الطرق الموصلة إلى المعرفة. وفي هذا الصدد نشير إلى دراسة متخصصة عن هذا الموضوع عند ابن خلدون، أثبتت أن النزعة التي يصطبغ بها تفكير ابن خلدون العلمي هي النزعة التجريبية، وتحت تأثير هذه النزعة ألَّف في التاريخ وعلم العمران، كما أرَّخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها مقدمته، فهو يرى أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية والحوادث الشخصية، هما الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء."[٢٩]

– والحدس كذلك هو طريق من الطرق الموصلة إلى المعرفة. ويضع ابن خلدون شروطاً للمجاهدة لمن يستطيع الوصول إلى المعرفة الحدسية، وهى شروط إيمانية تربط

(٢٩) عفيفي، أبو العلا. موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، **بحوث مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص١٣٦.

الحدس بالشرع. وربما يفهم ذلك في إطار رأي ابن خلدون في التصوف، فلابن خلدون نزعة صريحة نحو التصوف ظهرت عنده في الجزء الأخير من حياته، لكنه يضع شروطاً وقيوداً على المظهر التصوفي؛ لأنه ينعى على الغلاة المتأخرين خلطهم بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام. ونظريته في التصوف قائمة على تفرقة جوهرية بين نوعين من الإدراك: إدراك للعلوم والمعارف وأساسه العقل، وإدراك للأحوال النفسانية. ولكن، ما علاقة المعرفة الحدسية بعلم الاقتصاد؟

إن دراسات الجدوى الاقتصاديّة فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وتصنف على أنها دراسة توقُّعية. ولا شك في أن الباحث في دراسات الجدوى الاقتصاديّة يؤسس توقُّعه على عوامل موضوعية، لكن بجانب هذه العوامل الموضوعية فإن هناك مساحة للحدس، ومساحة الحدس تتسع وتضيق لاعتبارات كثيرة. والسياسات الاقتصاديّة فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وعندما تقرر الدولة الأخذ بسياسة اقتصادية معينة فإن هذا يكون بناء على اعتبار عوامل موضوعية، لكن للحدس أي: للتوقع دوره. والتخطيط الاقتصاديّ فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وتؤسس الخطة الاقتصاديّة على اعتبارات موضوعية، لكن -أيضاً في هذا المجال- فإن للحدس أي: للتوقع دوره.

ومن أشهر النظريات الاقتصاديّة التي ظهرت في القرن العشرين، نظرية الاقتصاديّ الانجليزي (جون مينارد كينز) (توفي ١٩٤٦) التي اكتملت في كتابه المنشور عام ١٩٣٦. فقد أدخل (كينز) العامل النفسي في التحليل الاقتصاديّ. ونحيل إلى ما كتبه عن دوافع الطلب على النقود (السيولة) ومعدل الفائدة والاستثمار.[٣٠]

والعامل النفسي ليس شيئاً آخر غير الحدس. ولا شك في أن الاقتصاديّين يُعمِلون العامل النفسي في القرار الاقتصاديّ والتحليل الاقتصاديّ؛ أي أنّهم يُعمِلون المعرفة الحدسية في الموضوع الاقتصاديّ.

(٣٠) Keynes, J.M., *General Theory of Employment, Interest, and Money*, Harcourt, Brace & World/Harbinger,1964.

٢. البعد التحليلي:

المقصود بالتحليل هنا، ليس النوع المعروف في النظرية الاقتصاديّة، وإنما هو نوع يعمل على مستوى معرفي سابق هذه المرحلة. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الاقتصاد يخضع لمنهجين في التحليل: منهج معياري، وآخر موضوعي، ونحاول فيما يأتي تحديد طبيعة منهج التحليل في الاقتصاد الخلدوني، باستقراء نصوص في كتاب المقدمة. والنصوص الخمسة التي درست في البعد المعرفيّ، صالحة للبحث فيها عن البعد التحليلي، والسبب في ذلك هو الارتباط العضوي القائم بين البعدين: المعرفيّ، والتحليلي، إنّ كلاً منهما يعمل على الضبط المعرفيّ للذهنية التي تتعامل مع الموضوع الاقتصاديّ، وسوف نضيف إلى هذه النصوص الخمسة نصاً خلدونياً سادساً:

النص السادس: "وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى، الذي هو العمران، ونميز بين ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعْتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وهو علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً." (٣١)

(٣١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٧-٣٨.

لاحظنا أن ابن خلدون يعتمد التجربة وسيلة للمعرفة، ويعنى ذلك أنه يعتمد المنهج الذي يتأسس على تحليل ما هو قائم، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران، فالنهج الخلدوني في التحليل مؤسس على النظر فيما هو قائم.

وقد تعرض هذا المنهج الخلدوني لكثير من الجدل؛ إذ انتقده طه حسين بقوله: "ابن خلدون نشط لدراسة المجتمع؛ لينقي به التاريخ من الشوائب والأغلاط، ومثل هذا الهدف المعياري يتنافى مع المنهج العلمي السليم". في حين ردّ ساطع الحصري هذا النقد فقال: "في الواقع أن ابن خلدون فكر في علم العمران خلال أبحاثه التاريخية ودوّن مسائل هذا العلم عندما تهيأ لكتابة التاريخ... غير أن ذلك لا يبرر القول بأن ابن خلدون جعل علم العمران تابعاً للتاريخ... إن علم العمران مستقل بنفسه، كما أنه جمع مباحث هذا العلم في كتاب خاص منفصل عن مباحث التاريخ الأصلية."(٣٢) ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن النص السادس صريح في تحديد النهج التحليلي عند ابن خلدون في علم العمران، وقد ذكر هذا العلم تصريحاً وذلك في سياق تحديد نهجه التحليلي وأنه قائم على النظر في الواقع، أي: فيما هو كائن.

لقد تبين لنا من النص الأول أعلاه أن ابن خلدون يعدُّ الشرع (أي النقل) طريقاً (أو هو الطريق الأول) للمعرفة، والمعرفة النقلية معرفة معيارية، وذلك لا ينقض موضوعية ابن خلدون أو علْميّته. وقد نظر ابن خلدون في العمران البشرى؛ أي الواقع وحلله موضوعياً، وهكذا أَعْمَل المعيارية حيث يجب أن تعمل، وأعمل الموضوعية في مجالها العلمي، الذي يمكن أن تعمل فيه. إن هذا مظهر من مظاهر تفوق الفكر الخلدوني إذا قورن بما جرى عليه الأمر في الفكر الاقتصاديّ الأوروبي؛ إذ أعمل الأوروبيون المعيارية إعمالاً كاملاً في القرون المسماة بالعصور الوسطى، وأعملوا الموضوعية وحدها منذ القرن الثامن عشر، وفي كلا الإعمالين قصور منهجي.

(٣٢) نور، محمد عبد المنعم. ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي، **بحوث مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص١١٥-١١٦.

لقد أعمل ابن خلدون كلا المنهجين بطريقة لا تنفى عنه صفة العلمية، فقد أعمل المنهج الموضوعي في رصد الظاهرة الاقتصاديّة أو المتغير الاقتصاديّ وتحليلهما، وعندما أعمل ذلك كان في نطاق علم الاقتصاد. وأعمل المنهج المعياري عند إعطاء حكم (قيمى) على السلوك الاقتصاديّ للفرد أو للدولة، وكان ذلك في نطاق النظام الاقتصاديّ، مما يعنى أن ابن خلدون له إسهامه المشهود في كلٍّ من: علم الاقتصاد، والنظام الاقتصاديّ.

والرأي الذي نعتقده، أن التحليل المعياري والتحليل الموضوعي يقومان ضمن نطاق المعرفة الشرعية (النقلية)؛ إذ لا يوجد خلاف في الرأي حول الارتباط الموجب بين المعرفة النقلية والتحليل المعياري. وبناء على هذا، فإن المطلوب إثباته هو وجود تحليل موضوعي في إطار المعرفة النقلية. لا خلاف في أن المعرفة الشرعية (النقلية) تتضمن حكماً قيمياً، وأن الحكم الشرعي ينشئ واقعاً اقتصادياً. والتحليل الموضوعي يرصد الواقع الاقتصاديّ ويحلله؛ لاكتشاف الارتباطات القائمة بين عناصره، وللتنبؤ بالتطورات المحتملة لهذا الواقع. وهذا التحليل يشبع كل شروط الحياد اللازمة للعلمية، أي: لقيام أي علم بما في ذلك علم الاقتصاد.

فالزكاة على النحو الذي شرعت به في الإسلام لها أحكامها، وهذه الأحكام تتضمن قيماً، وتطبيق أحكام الزكاة ينشىء واقعاً اقتصادياً تكون فيه المتغيرات الاقتصاديّة على طبيعة معينة مثل: الاستهلاك، والادخار، والاستثمار، ورصد هذه المتغيرات الاقتصاديّة وتحليلها بحيدة كاملة هو ما يسمى: المنهج الموضوعي.

٣. القانون الاقتصاديّ:

يخضع علم الاقتصاد لما تخضع له العلوم الأخرى، فالعلم بصورة عامة، يستهدف استخلاص نظريات تفسر القوانين التي تحكم الظواهر والمتغيرات الداخلة في نطاق ذلك العلم، والاستقراء عملية أساسية في كل ذلك. والاستقراء، هو الحكم على الكل بما

حكم به على جزئيات تندرج تحت ذلك الكل.[٣٣] والعملية العلمية تتأسس على ملاحظة، والملاحظة تنتقل إلى فرض، ويختبر الفرض فإذا ثبتت صحته أصبح قانوناً.

وسنحاول في الفقرات التالية أن نتتبع موضوع القانون في الفكر الخلدوني؛ من أجل إقامة الدليل على أن ابن خلدون قد أسس علم الاقتصاد.

النص السابع: في الفصل الرابع والثلاثين من مقدمته كتب العنوان التالي: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ومما جاء فيه: "والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم معتادون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها." [٣٤]

النص الثامن: كتب ابن خلدون الفصل الرابع عشر تحت عنوان: (في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، فقال: "... فهذا عمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجرى على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانوناً." [٣٥]

(٣٣) المليجي، عبد المنعم. **أساليب التفكير**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٤٩م، ص١١٥.
(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٤٢.
(٣٥) المرجع السابق، ص١٧١.

في النص الثامن يذكر ابن خلدون صراحة أن العمران البشرى يخضع لقانون، وفى النص السادس يذكر أن غرضه من تأليف كتابه هو علم العمران، وقد استخدم مصطلح علم: "وهو علم مستقل بنفسه"، وهذا يعني أنّ علم العمران قائم على قوانين. وعلم العمران الذي استهدفه ابن خلدون بالكتابة يشمل: ما يتعلق بالسياسة، وما يتعلق بالاقتصاد، وغير ذلك من العلوم. ويترتب على ذلك أن علم الاقتصاد الخلدوني يتأسس على قوانين، وهذا ما قال به الفكر الأوروبي عندما تقرر أن الأفكار الاقتصاديّة العامة تحولت إلى علم الاقتصاد إبّان اكتشاف قوانين الاقتصاد، فلماذا لا يكون ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد؟!

وقد نص ابن خلدون على القانون بثلاثة مصطلحات هي: السُّنة الإلهية، والقانون، والقاعدة. وكل واحد منها له مجاله الذي يعمل فيه، فالقانون يعمل في الوقائع التي يكون للإنسان تأثير فيها وذلك بإعمالها أو إهمالها. ويحدد النص السابع خصائص القانون عند ابن خلدون؛ فخاصيته الأساسية هي التعميم، والقوانين الاقتصاديّة التي اكتشفها ابن خلدون تتمتع بخاصية التعميم، وهذا بالضبط هو ما يقال في علم الاقتصاد الأوروبي عن القوانين الاقتصاديّة، فهي تعمل على أساس من التعميم الذي لا يتأثر بالمكان أو الزمان.

وموضوع القانون عند ابن خلدون هو التفسير، ويحدد النص السابع ذلك تحديداً واضحاً. والفكر الأوروبي قائم على أن موضوع علم الاقتصاد هو التفسير، فهل ثمة حرج في القول: إنّ ابن خلدون له فضل الريادة في علم الاقتصاد؟!

وقد اكتشف ابن خلدون قوانين اقتصادية متعددة، يمكن أن تصنف في مجموعتين، الأولى: تتضمن قوانين تعمل على تفسير نقل المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة. والمجموعة الثانية: تتضمن قوانين تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة. ومن أمثلة النوع الأول: القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع، والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم. ومن أمثلة النوع الثاني: القوانين المفسرة للأثمان، المتضمنة في نظرية القيمة عند ابن خلدون.

وفائدة القانون عند ابن خلدون يحددها النص السادس، فالقانون معيار للصدق والصواب، أو هو معيار لتمييز الحق من الباطل، والقانون عنده معيار لتمييز الحق من الباطل، وبذلك تكون له مرجعية بالنسبة للماضي والحاضر. ولم يسحب ابن خلدون مرجعية القانون إلى المستقبل؛ والسبب في ذلك هو إيمانه بأن الغيب لله يجريه وفق إرادته.

خاتمة:

ناقش البحث موضوعين رئيسين؛ الأول هو فلسفة التاريخ، وهي الفلسفة التي تعمل على تفسير التطور. وتبين أن ابن خلدون يرى أن الله خالق التطور، ثم يجئ فكر الإنسان ومعه التطبيق؛ لترتيب التطور وتنظيمه، ويعنى ذلك أن نظرية ابن خلدون في تفسير التطور تحدد مصادر المعرفة عنده، وهى: الوحي، وفكر الإنسان، والواقع. وقد تمت مناقشة فكرة ابن خلدون عن الحتمية في سياق مناقشة فلسفة التطور، والنتيجة أن المجتمعات خاضعة لقانون التطور، ويتم التطور نتيجة تفاعل سنن إلهية خلقها الله على طبيعة تفاعلية، بحيث يؤدى تفاعلها إلى تطور منتظم، وقد يُخرَق الانتظام في التطور بالمشيئة الإلهية، والإنسان هو القوة المحركة للتطور في المجال الذي تقضى به السُّنة الإلهية، ويعنى ذلك فيما يختص بمصادر المعرفة أنها تنسجم مع ما قاله ابن خلدون عن مصادر المعرفة في تفسير التطور.

والموضوع الثاني: هو دور ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، واستنتج البحث أن ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد بإبعاده المعرفيّة، وبمنهجيته التحليلية، وبالقوانين الاقتصاديّة. ومصادر المعرفة التي قال بها ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، تتفق مع ما قاله في تفسير التطور والحتمية، وهذه المصادر هي: الوحي، وفكر الإنسان، والتجربة، وهى نفسها مصادر المعرفة في النظرية الإسلامية العامة.

وعلم الاقتصاد على النحو الذي يعرضه الفكر الأوروبي علم تفسيري ؛ يفسر الواقع الاقتصاديّ بقوانين اقتصادية تم اكتشافها خلال مسيرة هذا العلم. وفى علم

الاقتصاد لا ينبغي أن نقف عند موضوع القوانين الاقتصاديّة التي بها أعلن بها مولد العلم، وإنما علم الاقتصاد الأوروبي تكمن فيه وتعمل عليه نظرية معرفة ومنهج تحليلي. ويتكلم الاقتصاديّون صراحة عن القوانين الاقتصاديّة، ولكنهم لا يناقشون البعد المعرفيّ والبعد التحليلي. وعدم مناقشتهما، لا يدل بحال من الأحوال على عدم وجودهما. والبعدان: المعرفيّ، والتحليلي عند ابن خلدون هما من طبيعة مغايرة لما عليه الحال في الفكر الأوروبي.

ويترتب على ذلك أن علم الاقتصاد اكتمل مولده في تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، وفي كتابات ابن خلدون بوجه خاص، وذلك قبل أربعة قرون على التاريخ الذي يقول به الأوروبيون، وينسبون مولده إلى آدم سميث في الربع الأخير من القرن الثامن عشر.