علم الاجتماع الخلدونى

قواعد المنهج

حسن الساعاتى

المجلس الأعلى للثقافة

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الساعاتى ، حسن ، ١٩١٦ -
علم الاجتماع الخلدونى : قواعد المنهج / تأليف حسن الساعاتى
- ط١ - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٦
٢٣٦ ص ٢٠سم
طبعة خاصة بمناسبة الاحتفال بالمئوية السادسة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون
١ - الاجتماع ، علم
أ - العنوان

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٢٣٤٤
الترقيم الدولى I.S.BN. 977 - 437 - 099 - 6
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

حقوق النشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084 E.Mail: asfour@onebox.com

فهرس

الصفحة

تصدير الطبعة الأولى ٧
تصدير الطبعة الثانية ٩
تصدير الطبعة الثالثة . ١٣
مقدمة الطبعة الرابعة . . ١٧
تصدير الطبعة الخامسة ١٩

الباب الأول

حياة ابن خلدون ومقدمته

الفصل الأول

حياة ابن خلدون

تمهيد . . . ٢٧
شخصية ابن خلدون . . ٢٧
أسرة ابن خلدون . . . ٣٠
نشأة ابن خلدون ٣٣
ابن خلدون بين العلم والعمل . ٣٥
مناقشة تحليلية . ٦١

الفصل الثانى

مقدمة ابن خلدون

تمهيد ٦٥
مميزات مقدمة ابن خلدون . . ٦٥

الصفحة

مناهج كتب التاريخ الكبرى ٦٧
منهج كتاب العبر ٧١
مقدمة ابن خلدون ٧٣
أبواب المقدمة ٧٤
علوم المقدمة ٧٥

الباب الثانى

قواعد المنهج فى علم الاجتماع الخلدونى

الفصل الثالث

الشك والتمحيص

تمويد ٩١
تحقيق سكانى ٩٣
تحقيق عسكرى ٩٣
تحقيق جغرافى ٩٥
تحقيق أسرى ٩٥
أسباب الكذب فى الأخبار ٩٧

الفصل الرابع

التشخص المادى

تمهيد . ١٠٥
التشخص المادى . . . ١٠٨
كيفية دراسة الحقائق الاجتماعية ١٠٨

الصفحة

ابن خلدون متكلم اجتماعى ١٠٩
رأى ابن خلدون فى علم الكلام ١١١
رأى ابن خلدون فى الفلسفة ١١٢
علم العمران علم طبيعى ١١٥
استخدام ابن خلدون كلمة « مادة » ١٢٠
استخدام المنطق التطبيقى ١٣٠
الخصائص القومية لعرب المجتمع البدوى ١٣٤

الفصل الخامس

تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران

تمهيد ١٤٧
طبائع العمران البشرى ١٤٨
تحكيم أصول العادة ١٥٢
سنن العمران ١٥٧

الفصل السادس

القياس بالشاهد وبالغائب

تمهيد ١٧١
أهمية القياس ١٧٥
القياس بالشاهد ١٧٨
الحذر فى القياس ١٨١
القياس بالغائب ١٨٦

الصفحة

الفصل السابع
السبر والتقسيم

تمهيد ١٩٣
مراتب الفكر . . . ١٩٥
جولان الفكر فى الذهن . ١٩٧
الترتيب الزمنى لكتابة المقدمة . . ١٩٩
الاستبطان الاجتماعى ٢٠٢
الغوص . . . ٢٠٣
السبر والتقسيم ٢٠٥
كيفية تأليف المقدمة ٢٠٨

الفصل الثامن
التعميم الحذر

تمهيد ٢٢١
عناوين حذرة ٢٢٢
اصطلاحات حذرة ٢٢٤
السببية والحتمية ٢٢٥
« لابد » الحتمية ٢٢٦
مراجع الكتاب ٢٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الطبعة الأولى

من الأمور اللافتة للنظر أنه على الرغم من أهمية مقدمة ابن خلدون أهمية علمية بالغة ، فإنها لم تحظ بالعناية الكافية والمناسبة لما حوته من أفكار جديدة وآراء مبتكرة، تكون موضوع علم الاجتماع ومسائله كما تصورها واضع هذا العلم . ولذلك لم يكن غريبًا ما يتردد فى كتابات بعض الباحثين ، وبخاصة الغربيين منهم ، من أن المقدمة ، على الرغم من بالغ أهميتها ، لم تكن بداية خط علمى يسير فيه أتباع مدرسة فكرية اجتماعية عربية ، يمكن أن يطلق عليها اسم « المدرسة الخلدونية » .

وقد استرعت المقدمة اهتمامى بحكم تخصصى واشتغالى بتدريس علم الاجتماع فى الجامعة، فصرت بين الفينة والفينة ، وكلما سنح لى وقتى المشحون بمختلف الأعمال الجامعية ، الإدارية والعلمية ، اقرأ بعض فصول منها ، فلاحظت أنها تتطلب قراءات كثيرة متكررة ومتلاحقة ، لأنها مفعمة بشتى الآراء والأفكار فى كل المسائل الأساسية التى يحتوى عليها علم الاجتماع المعاصر . والحق أن الذى يشغل فكره بمقدمة ابن خلدون يحتاج ، كما فعل هو نفسه ، إلى نوع من الخلوة ، أو على الأقل التخلى عن الشواغل بقدر الإمكان . وهو إن فعل ذلك فإنه لابد واجد فيها مبتغاه .

وليس تأليف كتاب يحوى علم الاجتماع الخلدونى بالعمل الهين . ولكننى قد وضعت مشروعًا له، بدأته بهذا الجزء الذى يتضمن قواعد المنهج فى هذا العلم المبتكر ، تلك القواعد التى ظن كثير من الباحثين أنها محصورة فقط فى صفحات معدودة كتبها ابن خلدون بعد فاتحة قصيرة فى أول المقدمة ، وجعل عنوانها : « المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذهبه والإلماع بما يعرض للمؤرخين من

المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها »[1] . وقد كان واجب البحث العلمي يحتّم عليهم قراءة المقدمة كلها بروية وإمعان وتفطن حتى يمكنهم الغوص من تلك القواعد على كل ما كتبه عنها .

ولعلي بهذا المشروع ، الذي باكورته هذا الجزء ، أؤدي بعض واجب كان على علماء الاجتماع أداؤه منذ زمن بعيد . فإن ابن خلدون يستحق ذلك وأكثر ، فهو أبو علم الاجتماع ، ذلك العلم الذي جعلنا منه رسالة لنا في حياتنا .

وعلى الله قصد السبيل .

حسن الساعاتي

بيروت – ١٦ كانون الثاني [يناير] ١٩٧٢ .

---

(١) المقدمة ، ص ٩ .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الطبعة الثانية

هناك أسباب كثيرة لاهتمامنا بالبحث فى مقدمة ابن خلدون ، ودراسة آرائه وأفكاره ، والاجتهاد فى تحديد علمه الاجتماعى . ذلك لأن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع فى العالم أجمع ، شرقيه وغربيه . فقد سبق فى ذلك « أوجيست كونت » الذى يعده الغربيون أول مؤسس لعلم الاجتماع فى الغرب . هذا فضلا عن أنه أول من تكلم عن علم الاجتماع بوصفه علماً مستقلا ، أى له موضوع ، ومسائل ، ومنهج ، وأسلوب علمى يتميز به .

لم يكن ابن خلدون كسابقيه ، من المفكرين الاجتماعيين كأفلاطون مثلا ، يتحدث دائماً عما ينبغى أن يكون فى جمهوريته الفاضلة ، أو عن مجتمع مثالى تخيله ، وتخيل له تنظيماً معيناً . كذلك لم يكن من أولئك الأخلاقيين ، الذين سلكوا طريقة الدعوة إلى المبادئ التى تقررها الظواهر الاجتماعية ، وتقررها قيم الأمة ونظمها ويرتضيها عرفها الخلقى ، وذلك ببيان محاسنها ، وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى أنفسهم ، وحثهم على الاستمساك بها ، وبتبصيرهم بما يجب أن يتبعوه فى تطبيقها ، لكى يضمنوا حسن الأداء ، ويتجنبوا الوقوع فى الأخطاء . وتشمل الدعوة أيضاً تحذير الناس من سوء المصير ، إذا خرجوا على هذه المبادئ الأخلاقية ، والحدود السلوكية . تلك هى الطريقة التى اتبعها علماء الدين والأخلاق والخطابة ، وبعض الباحثين فى شئون الملك والسياسة ، كمسكويه فى كتابه تهذيب الأخلاق ، والغزالى فى مؤلفه إحياء علوم الدين ، والماوردى فى كتابه أدب الدنيا والدين .

وعلم الاجتماع ، أو العمران البشرى ، الذى وضعه ابن خلدون ، هو علم الاجتماع فى شكله الأول الأصيل البكر . ومن المهم لدارسى علم الاجتماع الحديث أن يتعرفوا على هذا العلم فى أول صورة له ، أى كما وضعه أول مؤسس له ، ليروا إلى

أى حد كانت أصالته ، وإلى أى مدى كان ابتكاره ثم لينظروا فى علم الاجتماع ، أو علم العمران الذى ابتدعه ابن خلدون فى أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر ، وموضوعه ومسائله ، ويقارنوا بينه وبين علم الاجتماع المعاصر ، وموضوعه ومسائله ، ويحكموا فيما إذا كانت أفكاره وآراؤه ونظرياته خاطئة أو قديمة لا توافق العصر الحديث ، أى أنها صارت كعملة بطل العمل بها ، أو أن أغلبها لا يزال رصيناً سليما ، وأن العلماء المحدثين والمعاصرين ، على الرغم من مرور مئات السنين ، والإغراق فى العلم والتفنين[1] ، والتغيرات العميقة التى حدثت فى شتى المجتمعات ، لم يزيدوا الكثير على النظريات العامة ، التى كان ابن خلدون قد وضعها أو انتهى إليها ، من تأملاته المنهجية فى مجتمعات العرب والعجم والبربر ، سواء منها ما كتب له العيش فيها ، أو وصلته أخبارها بالقراءة فى بطون الكتب ، أو بالاستماع إلى أقوال ذوى الخبرة والمعرفة .

ونود أن ننبه ، بكل وضوح وتأكيد ، إلى أننا لا نقول بأن أحداً من علماء الاجتماع المحدثين ، سواء فى الغرب أو فى الشرق ، قد أفاد فى علمه من مقدمة ابن خلدون ، لأنها لم تكن معروفة لديهم حقباً طوالا ، ولأن من كان قد عرفها قد أساء فهم كثير مما ورد فيها ، سواء عن حسن نية ، أو عن سوئها ، بقصد صرف الباحثين من العرب عما بها من علم ذى قيمة خالدة . ومن سوء الحظ أن كثيراً ممن كتبوا منهم عن ابن خلدون ومقدمته ، قد رددوا هذه النغمة نفسها ، إما لأنهم قلدوا الغربيين ، وفقاً لنظرية ابن خلدون نفسه ، وهى أن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب ، أو لأنهم لم يكونوا من المتخصصين المهرة فى علم الاجتماع ، فلم يستطيعوا الاهتداء إلى ما فيها من نظريات مبتكرة أصيلة ، ومن منهج ذى قواعد ، اهتدى إليها ابن خلدون وبلورها وعرضها فى وضوح وبساطة .

---

(١) « التفنين » اصطلاح وضعناه بدلا من الكلمة الأجنبية « تكنولوجيا » ، وهو يحتوى على المعانى التى تتضمنها الكلمات فن (فلان) أى كثر تفننه فى الأمور ، وفنن (الشىء) أى جعله فنوناً وأنواعاً ، وتفنن (فى الأمر) أى بهر فيه ، والفن ، وهو التطبيق العملى للنظريات العلمية بالوسائل التى تحققها ، ويكتسب بالدراسة والمرانة . أما اصطلاح « التقنية » الشائع فى بعض البلاد العربية فمحدود المعنى ، إذ أن كلمة تقن (أرضه) تعنى أرسل فيها الماء الغائر لتجود ، وكلمة أتقن تعنى أحكم ، والتقن : الرجل المتقن الحاذق ، انظر مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط .

وإذا كان على طلاب الجامعات فى العالم العربى ، أن يقرأوا ما كتب أفلاطون ، وأرسطو والرواقيون ، والأبيقوريون ، والقديس أوجستين ، والقديس توما الأكوينى ، وديكارت ، وغيرهم ، وما كتب عنهم وعن أفكارهم من عرض وشرح وتحليل ، فأحرى بهؤلاء الطلاب أن يقرأوا أيضاً ما كتب ابن خلدون ، العالم والفقيه والحكيم العربى ، الذى أنشأ بين العلوم الإنسانية علماً جديداً ، هو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى .

وإن الأفكار التى سنوردها ، ونتناولها بالشرح والتحليل ، هى أفكار رأينا أنها توفى بغرضنا ، الذى ينحصر فى تحديد علم اجتماع ابن خلدون ، لمن تهمهم دراسة علم الاجتماع ، لكى يقفوا على قواعد المنهج التى اتبعها ، للوصول إلى الكشف عن علمه الجديد ، ولكى يتبين لهم كيفية تناوله الموضوعات التى طرقها ، وجعل منها مادة لهذا العلم الذى ابتدعه ، وكذلك اتجاهاته فى البرهنة على الوقائع ، سواء أكانت ذوات ، كالناس ، وحلاتهم من قرى ومدن ، أم أحداثاً ، أى أفعالا كالوفاقات والخلافات ، وما ينجم عنها من تعامل وتعاون ، أو قطيعة وتنابذ .

ولقد رأينا أن تكون الطبعة الثانية لكتابنا منقحة ومزيدة ، وذلك فى ضوء قراءتنا لحياة ابن خلدون ، التى أوردها هو نفسه فى نهاية مؤلفه الضخم فى التاريخ ، والذى دعانا إلى إضافة فصل برمته عن حياة ابن خلدون ، بدأنا به كتابنا ، هو أننا وجدنا أن حياة هذا العالم الفذ ، لم تفهم الفهم الصحيح ، ولم تعط ما تستحقه من عناية الباحثين ، وبخاصة المسلمين منهم ، الذين كان من الواجب عليهم ، تبعاً للمنهج الإسلامى فى البحث ، تقصى الحقائق وعدم الأخذ بآراء ظنية ، كثيراً ما تكون غير صحيحة ، إما عن جهل أو ميل مع الهوى .

والله ولى التوفيق .

حسن الساعاتى

بيروت – ١١ أيلول (سبتمبر) ١٩٧٣ .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الطبعة الثالثة

لقد أطلعتنى خبرتى الطويلة فى تدريس مقدمة ابن خلدون ، وبخاصة بعد أن أخذت فى بلورة أفكاره فى كتابى هذا ، أن كثيراً من الطلاب العرب يدهشون من مجابهة حقيقة علمية ثابتة ، وهى أن المنشئ الأول لعلم العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، مفكر عربى مغربى المولد حضرمى المنبت ، هو أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون . ذلك لأنهم يستكثرون على عالم عربى أن يتفوق فى علمه ، ويظهر من بين قرنائه ، ويهديه ذكاؤه ، ويقوده منهجه ، إلى ابتكار علم جديد لم يسبقه إليه مفكر آخر فى العالم ، شرقيه وغربيه ، بل لم يتوصل إليه أحد بعده إلا بعد مرور قرابة خمسة قرون .

ومن الطريف أن طالباً من طلابى المصريين ، قدم إلىّ ملاحظة له بعد قراءة كتابى ، لكى أعرضها على زملائه مع تعليقى عليها فى قاعة الدرس ، كما هى عادتى فى كثير من محاضراتى . وكان فى ملاحظته يتساءل فى دهشة شديدة ممزوجة باستغراب أشد ، فيقول : « كيف يتصور أن يكون هناك رجل تتوافر فى شخصيته كل الصفات المثبتة فى كتابات معاصريه هذه ، ويكون فى الوقت نفسه مبتكراً لعلم يعد من أهم العلوم الإنسانية وأعظمها خطراً وأكبرها أثراً ؟ » وقد اتضح لى بعد مناقشة قصيرة معه ومع زملائه أن الذى دفعه ودفع غيره إلى هذا التساؤل ، تلك التربية السائدة فى الشرق العربى ، التى تقلل من أهمية أعمال المتفوقين البارزين من رجاله ، وتهون من شأنها ولا تقدرها إلا إذا حازت تقدير الغربيين ، كما أنها لا تلتفت إلى محاسن الناس ، وإنما تبحث عن عيوبهم وتركز عليها وتضخمها وتكثر الحديث عنها ، مهما كانت الصفات الجميلة التى يتحلون بها ، وحصيلة ذلك فى نهاية الأمر ، فقدان الثقة بالغير وبالنفس أيضاً .

ومما لاحظته كذلك وأنا أحاضر فى علم الاجتماع الخلدونى فى بلاد عربية أخرى ، أن كثيراً من الطلاب قد تأثروا بشكل بالغ بما كتبه بعض الغربيين ونقله عنهم كثير من الكتاب العرب ، وهو أن ابن خلدون كان مفكراً شعوبيًّا ، قلل من شأن العرب وأساء إليهم وكان متحيزاً ضدهم . وإنى لألتمس لهم العذر فى ذلك ، ما دام هناك من أساتذة الجامعات أنفسهم من نشأ نشأتهم ، ثم لم يكلف نفسه عناء البحث والتمحيص لتحرى الصدق و بيان الحقيقة ، على الرغم من تخصصه فى علم الاجتماع . بل إن من هؤلاء الأساتذة من أثرت عليه تربيته ، فصار يقلل من قيمة عمل ابن خلدون نفسه ، فى الوقت الذى يدعو فيه فى كتبه ، لعلماء غربيين مقلدين من التابعين وتابعى التابعين ، لأنه مبهور بكل ما هو غربى ، ينقله دون شك أو تمحيص ، لأنه هكذا وجده مكتوباً عندهم فى كتبهم التى يعتقد فى كل كلمة فيها .

وإنه لمما يبعث فى نفسى الكثير من الارتياح ، أننى منذ بدأت محاضراتى فى الجامعة فى سنة ١٩٤٦ ، قد وجهت جزءاً من اهتمامى لإحياء التراث الاجتماعى العربى ، حتى إذا ما حانت لى الفرصة سنة ١٩٥٩ ، وكان لى دور رئيسى فى تطوير خطة دراسة علم الاجتماع فى القسم ، أدخلت مقرراً جديداً لطلاب الصف الرابع وهو « التراث الاجتماعى العربى » . وذلك قبل أن يفرض المجلس الأعلى للجامعات ، فى سنة ١٩٦٤ ، تدريس مقرر قومى لطلاب هذا الصف ، فى الميدان الذى يتلاءم مع تخصص كل كلية ، أو كل قسم من أقسام الكليات ذات الأقسام المختلفة . وابتداء من سنة ١٩٦٨ ، قررت تدريس مقدمة ابن خلدون ، فى مقرر نصوص علم الاجتماع ، على طلاب الصف الأول بالقسم . وابتداء من سنة ١٩٧٠ ، فعلت الشىء نفسه ، فى قسم الفلسفة والاجتماع ، بكلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، حينما كنت رئيسًا لهذا القسم ، وقمت بتطوير خطة دراسة علم الاجتماع فيه . وكانت ابنتى الدكتورة سامية ، تقوم بتدريس المقدمة بالقسم حتى عودتى ، بينما كنت أقوم بنفسى ، بتدريس هذا المقرر ، على طلاب جامعة بيروت العربية . وقد كان لها الفضل ، فى حفزى على تأليف كتابى هذا ، حتى أسجل فيه كل أفكارى ، التى كانت ترد على خاطرى ، أثناء مناقشتنا مقدمة ابن خلدون

وإنه ليسرنى بهذه المناسبة ، أن أعبر لها عن جميل شكرى .

وقد أقنعتنى خبرتى بشبابنا ، أنهم يعزفون عن معرفة ما خلف السلف من تراث ، طالما يعرض عليهم مختلطاً ، غير خال من شوائب قدم الأسلوب ، وضعف الإعداد للنشر ، وطالما يقدم إليهم كماً كبيراً ، يثير الملل وينمى الشعور بضياع الوقت ، فى محاولة الخروج منه بشىء نافع ؛ وبخاصة أن الأجيال الصاعدة ، قد أصبحت لا تطيق غير السرعة فى كل تصرفاتها ، ولا تبغى غير النفع من كل مجهود تبذله . ومن واجبنا ، نحن الذين نقدر تراث السلف ، ونرى فيه نفعاً محققاً لخلفهم من الشباب ، الذين يعيش أغلبهم فى حيرة مقلقة ، تزيد شعورهم بالاغتراب ، وتجعلهم ينخرطون فى سلك الرفض والتفكير السلبى ، من واجبنا أن نقدم لهم ، هذا التراث الغنى القيم ، بالطريقة التى تنسجم مع روح العصر الحاضر ، وما فيه من قيم مستحدثة ، لا يخلو الكثير منها من منطق اجتماعى سليم .

وما زلت أتطلع إلى اليوم ، الذى أستطيع فيه أن أثنى ، على هذا الجزء من علم الاجتماع الخلدونى ، الذى حوى قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، بجزء آخر يحتوى على موضوع العلم ومسائله . ذلك أن ابن خلدون نفسه ، قد ذكر أن موضوع علمه الجديد ، هو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وأن مسائله ، هى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك علم اجتماع عربى بمعنى الكلمة ، ما لم نضع أصوله التى نستطيع استخلاصها من تراثنا ، قاعدة راسخة نقيم عليها ما نقدر على بنائه ، من نسق اجتماعى علمى متكامل ، هو نتاج الفكر العربى المترابط الحلقات ، فى تأصيل تام وفهم عميق لمجتمعنا العربى ، وما يسود العلاقات الاجتماعية بين أفراده ، من قيم اجتماعية ، بعضها عميق الجذور ، طال عليه الأمد ، وبعضها الآخر مستحدث ، قوى الضبط شديد التوجيه .

وليكن لنا فى علامتنا ابن خلدون أسوة حسنة ، ليس فقط فى علو همته وطموحه ، اللذين مكناه من إنشاء علمه الاجتماعى الجديد منذ سبعمائة عام ، بل فى توفره على الاطلاع والدرس ، فى شتى العلوم والمعارف ، وتخليه عن الشواغل ، وعزلته فى قلعة ابن سلامة ، التى كانت أشبه بمكان للإبداع الفكرى ،

فأتاحت له الفرصة ، لكى ينعم بالاستقرار النفسى ، وهيأته التهيئة الذهنية الصحيحة ، للتنظير الملهم فى شتى فروع العلم ، معتمداً فى ذلك على قواعد منهجية سليمة ، استخلصها من الفكر الإسلامى الثرى ، وبلورها من منظوره المبتكر ، ثم جعل منها العمد الراسخة لعلم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، الذى أنشأه علماً ذا مكانة ، سلكته جبة بارزة فى عقد العلوم .

وإنى لأشكر لزملائى ، من أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات العربية ، تقبلهم هذا الكتاب بقبول حسن ، وتقريره على الطلاب فى أقسام الاجتماع ، فى كليات الآداب بها . ولا شك فى أن هذا الاهتمام الذى لمسته منهم ، يحفزنى على تكملة المشروع بتأليف الجزء الثانى ، الذى أشرت إليه آنفاً ، وذلك بمجرد استطاعتى التخلى عن كثير من شواغلى ، وتمكنى من الاختلاء مع ابن خلدون فى مقدمته ، التى يزداد إشعاعها لفكره ، فى كل مرة أعيد فيها قراءتها .

والله الموفق والمعين .

حسن الساعاتى

مصر الجديدة – القاهرة
١١ شوال ١٣٩٥ هـ
و١ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٧٥م .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

إنها لسعادة كبرى ، أن يرى المؤلف كتابه ، تتعدد طبعاته، ويتكرر نشره ، فى فترة وجيزة من الزمان . وتزداد سعادتى فى هذه المرة ، لأنى أقدم هذه الطبعة من **كتابى علم الاجتماع الخلدونى : قواعد المنهج** ، فى الشهر نفسه ، الذى فرغ فيه عبد الرحمن بن خلدون ، من تأليف مقدمة **كتاب العبر** ، منذ ستمائة عام خلت ، بعد أن أتم كتابه فى تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، على حد تسميته هو نفسه كتابه الفذ ، فى تاريخ منطقة شمال غرب أفريقية ، حتى عصره .

والشىء الذى يستحق الذكر ، فى هذه المناسبة التاريخية ، وهى مرور ستمائة عام على كتابة المقدمة ، التى أرسى فيها ابن خلدون ، دعائم علم جديد بين العلوم ، وهو الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، ذلك الشىء هو أنه ألف كتابه فى التاريخ ، ووضع له مقدمته العلمية ، وهو مختلٍ فى قرية قلعة بن سلامه ، فى ظعون البادية ، فى الجنوب الغربى من الجزائر ، بعيدا عن المكتبات الكبرى ، كمكتبة « مدينة » فاس بالمغرب ، وما بها من أمهات الكتب . وليس هذا فحسب ، بل إنه كان بعيداً عن زملائه وأصدقائه من العلماء ، الذين يشحذون الفكر ، ويحركون مكنون الذهن ، بالحوار والمناقشة . هذا فضلا عن طول مدة الخلوة ، التى استغرقت قرابة أربعة أعوام .

فشتان بين من يؤلف فى المدينة ، الغنية بمكتباتها الحافلة ، ومنتدياتها المأهولة برجال الفكر ، ووسط حضارتها الثرية ، النابضة بأنغام التجديد ، وبما يسرى فى كيانها من كل جديد ، يشد الانتباه ، ويستأهل الملاحظة ، ويحرك الذهن ، ويوقد الفكر ، وينبه القريحة ، أقول شتان بينه وبين من يؤلف فى جو كذلك الذى عاش فيه عبد الرحمن بن خلدون ، وأحاط نفسه به . لكن يجب أن لا ننسى أثر

التخلى عن شواغل الحياة ومتاعبها وملاهيها ، فى مرارتها وحلاوتها فى نفسية عالم كابن خلدون ، تمكن من غنى خبرته ، وسعة اطلاعه ، وتنوع ممارساته ، وكثرة حفظه ، وعمق استيعابه ، من أن يجعل المجتمعات التى عاش فيها ، حاضرة حضوراً كاملا فى ذهنه . فاستطاع بالاستبطان الاجتماعى ، أن يكتب ويصنف ويؤلف ، ويهتدى إلى شتى ألوان التنظير ، فيصوغ النظريات الاجتماعية ، والقوانين العمرانية ، التى احتوتها مقدمته الاجتماعية العلمية الشهيرة ، قبل أن يفكر العلماء فى الموضوعات الاجتماعية ، وقبل أن يشغلوا بالهم بالظواهر الاجتماعية ، بما يزيد على أربعة قرون .

وهكذا يكون عبد الرحمن بن خلدون ، رائداً فى وضع علم الاجتماع ، ورائداً فى طريقة التأليف ، والإعداد له . فليكن لنا منه القدوة الحسنة ، حتى يتسنى إثراء المكتبة العربية ، ببحوث علمية أصيلة ومبتكرة .

والله ولى التوفيق .

حسن الساعاتى

مصر الجديدة ، القاهرة
فى ١٨ ذو الحجة ١٣٩٧
الموافق ٢٨ تشرين ثانٍ (نوفمبر) ١٩٧٧ .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصديـر الطبعـــة الخامســـة

عشر سنوات وخمس مضت على ظهور الطبعة الرابعة من هذا الكتاب، وهى سنوات حفلت بنشاط كبير ملموس خاص بمقدمة ابن خلدون ، التى كثيرا ما ترد فى خاطرى فقرات منها ، عندما يحتل بؤرة تفكيرى تساؤلات معينة ، حول نقاط مركّزة أو مفاهيم محددة احتوت عليها ، وبخاصة تلك التى تثيرها موضوعات حلقات أو ملتقيات علمية قومية أو دولية حول فكر عبد الرحمن ابن خلدون ، أول عالم عربى فى العالمين القديم والحديث ، ينشئ بين العلوم الانسانية علما اجتماعيا مستقلا ، يجعل موضوعه الاجتماع الانسانى والعمران البشرى .

ولقد كان من حسن حظى أن دعيت الى الملتقى الدولى الثانى الذى عقد فى البقعة التى كانت فيها قلعة ابن سلامة ، حيث اختلى ابن خلدون أربع سنوات كتب فيها ما تسنى له من كتاب العبر ومقدمته التى اشتهر بها . ويطلق على المنطقة اسم توغزوت ، على بعد ستة كيلو مترات من بلدة فرندة فى ولاية تيارت، وكان موضوع بحثى "تأصيل التنظير الخلدونى من القرآن والحديث" . وقد ألقيته فى ذلك الملتقى الدولى الثانى الذى عقد فى أوائل يوليو ١٩٨٦ ، فى تلك البقعة التاريخية التى كنت أتمنى أن تتاح لى الفرصة لزيارتها ومشاهدة معالمها ، حتى أحس بنفسى ،الى حد ما ، بالبيئة التى كانت تحيط بابن خلدون ، وأرى بعينى تلك المغارة الصغيرة التى يقال انه كان يركن اليها فى تأليفه ، وكان يتخذ فى سكونها وهدوء ما حولها ما يعينه على استلهام أفكاره المبتكرة وآرائه الاصيلة.

ولا غرابة فى أن هذا الجو الذى شعر فيه بالوحدة بعيدا عن الناس،

وحتى عن أهل بيته الذين كانوا معه ، جعله يقدّر قيمة "الانس بالعشيرة"(١) الذى رأى أنه الهدف الاول للعمران" وهو التساكن والتنازل فى مصر أو حلة".(٢) ولذلك اشتق منه اسم علمه الجديد ، وهو المعاشرة التى جعل منها صفة "يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمى مستفاد من تلك الملكة" (٣) ورأى لها، مجتمعة مع سنائع أخرى ، تكوّن ما أسماه "الحضارة الكاملة" . (٤) وبذلك يكون علم المعاشرة الذى وضعه ابن خلدون علما مستقلا ، واحدا من العلوم التى تدل على كمال الحضارة . وفى اطار هذا المنحى من التفكير الخلدونى ، تمكنت ، بتوجيهى، وابنتى الدكتورة سامية حسن الساعاتى من كشف اسم العلم الجديد ، الذى ابتدعه ابن خلدون ولم يصرح باسمه ، ولكنه اكتفى بالقول : "وكان هذا علم مستقل بنفسه، فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى."(٥) والحق أن هذا الكشف الذى اهتدت اليه ابنتى سنة ١٩٨١ وكتبت عنه مقالا فى المجلة الاجتماعية القومية، ليعد أهم حدث يتعلق بعلم ابن خلدون المبتكر، منذ نشر الطبعة الرابعة من كتابى هذا.(٦) ذلك لان جميع من كتبوا عن ذلك العلم الجديد ، جعلوا من موضوعه اسما له ، فقالوا انه علم العمران البشرى أو الاجتماع الانسانى. أما "أوجيست كونت" الذى يعد فى العالم الغربى مبتكر علم الاجتماع، قبيل منتصف القرن التاسع عشر، فهو الوحيد الذى لمح اسم العلم، وصاغه فى اصطلاح مكون من مقطعين،

---

(١) و (٢) المقدمة، ص ٤١٠

(٣) و (٤) المقدمة، ص ٤٢٨٠

(٥) المقدمة ، ص ٣٨٠

(٦) انظر سامية حسن الساعاتى، "علم المعاشرة والسوسيولوجى: بين ابن خلدون واوجست كونت"، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، يناير - مايو - سبتمبر ١٩٨٢، الاعداد ١، ٢، ٣ - المجلد ١٩٠

أحدهما لاتينى "Socio" من المعاشرة والاخر يونانى "Logie" من العلم، ولكنه من أسف كعادته دائما، لم يشر الى الاصل فى وضع هذا الاسم بالعربية، وهو عبدالرحمن بن خلدون الذى انشأ علمه الجديد قبله بأربعمائة وستين عاما.

وفى نهاية هذا التقديم لهذه الطبعة الخامسة، أهيب بالزملاء الذين قد توفروا على قراءة مقدمة عبدالرحمن ابن خلدون قراءة متأنية متفحصة ناقدة، أن يقرأ كلّ منهم انتاج غيره من العلماء، وأن يجتمع بعضهم ببعض فى لقاءات علمية حول أفكاره الغزيرة الدسمة، التى صاغ منها علما جديدا مستقلا، وهو علم المعاشرة.

وعلى الله قصد السبيل.

حسن الساعاتى

مصر الجديدة، القاهرة

١٩٩٢/٥/٢٠

البَابُ الأول

حياة ابن خلدون ومقدمته

الفصل الأول : حياة ابن خلدون

الفصل الثانى : مقدمة ابن خلدون

الباب الأول

حياة ابن خلدون ومقدمته

عبد الرحمن محمد بن خلدون عالم من علماء المسلمين العرب ، وضع كتاباً ضخماً فى تاريخ العرب والعجم والبربر ، عرف بـ **كتاب العبر**[1] كان ذلك فى أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر الميلادى . ولما كان ما كتبه عن الوقائع التى حدثت فى بلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه ، مصدراً رئيسيًّا لتاريخ تلك المنطقة فى عصره والعصور السابقة ، فقد عد من كبار المؤرخين المسلمين العرب ، الذين تركوا مصنفات تاريخية موسوعية كبيرة ، كالطبرى صاحب كتاب : **تاريخ الملوك**[2] ، والمسعودى واضع كتاب : **مروج الذهب**[3] ، والمقريزى مصنف كتاب : الخطط[4] ، الذى تتلمذ على ابن خلدون وكان شديد الإعجاب به . وهكذا لفت ابن خلدون أنظار

---

(١) وضع ابن خلدون لمؤلفه الكبير فى التاريخ عنواناً مطولا هو كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر . وقد نسخت مقدمة هذا الكتاب فى مخطوطات كثيرة ، متفاوتة فى الدقة ، ومنها ما هو معتمد وموقع عليه بخط ابن خلدون نفسه . وعلى أساس أكثر هذه المخطوطات دقة ، طبعت المقدمة ثلاث طبعات هامة : الأولى ظهرت فى باريس فى ثلاثة مجلدات سنة ١٨٥٨ ، بإشراف المستشرق الفرنسى «كاترمير» (Quatremere) ، والثانية نشرت فى القاهرة مع بقية كتاب العبر فى سبعة أجزاء ، فى سنتى ١٨٦٧ ، ١٨٦٨ ، بإشراف نصر الهورينى . وعن هذه الطبعة نقلت جميع الطبعات المتداولة فى العالم العربى ، ومنها طبعة دار إحياء التراث العربى ببيروت ، التى رجعنا إليها . والطبعة الثالثة نشرت فى القاهرة أيضاً فى السنوات ١٩٥٧ – ١٩٦٢ ، بإشراف على عبد الواحد وافى ، الذى مهد لها ، ونشر أغلب الفصول والفقرات الناقصة من طبعة الهورينى ، مفيداً فى ذلك من طبعة « كاترمير » ومن دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصرى ، التى نشرت فى مجلد واحد سنة ١٩٥٢ ، ثم أعيد طبعها موسعة . وقد اعتمدنا على هذه الطبعات الثلاث فى أخذ الاقتباسات التى جعلناها أساساً لتحليلنا وتفسيرنا فى هذا الكتاب .

(٢) انظر محمد بن جرير الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك .

(٣) انظر على بن الحسين بن على المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ .

(٤) انظر أحمد بن على بن عبد القادر المعروف بالمقريزى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار .

أولئك الباحثين الذين ركزوا اهتمامهم حول ما مر من وقائع وأحداث فى ماضى الأمة الإسلامية فى المشرق والمغرب ، فى الحقب التى تناولها بالدراسة والبحث .

وقد قدم ابن خلدون لكتاب العبر هذا بمقدمة علمية ضخمة ، هى الجزء الأول من ذلك الكتاب الذى احتوى على سبعة أجزاء . فى هذه المقدمة أنشأ ابن خلدون علماً جديداً كان فيه نسيج وحده ، أى لم يسبقه إليه أحد ، لا من مفكرى الشرق ولا من مفكرى الغرب ، على اختلاف دراساتهم واجتهاداتهم الأصيلة فى شتى ميادين العلوم . وقد أطلق ابن خلدون على علمه الجديد اسم العمران ، مركزاً فيه على الاجتماع الإنسانى وما يعرض فيه من العوارض الذاتية الخاصة بطبيعته وأحواله .

هذه المقدمة وما احتوت عليه من فكر جديد أصيل هى التى كسبت لابن خلدون سمعة علمية عظيمة ، وخلدت اسمه بين العلماء الذين كان لهم الفضل فى ابتكار شتى العلوم فى ميدان المعرفة . ولذلك لم يكن غريباً أن مقدمة ابن خلدون كانت ولا تزال موضوع اهتمام الباحثين من المتخصصين فى كثير من فروع المعرفة ، وبخاصة هؤلاء الذين رأوا أنها فلسفة تاريخ ، وعدوا مؤلفها إماماً لفلاسفة التاريخ ، وأولئك الذين قالوا إنها فلسفة اجتماعية ، وحسبوا كاتبها رائداً للفلاسفة الاجتماعيين ، وغيرهم ممن زعموا أنها علم سياسة ، وسجلوا اسم مصنفها فى سجل علماء السياسة الخالدين. ولكن هناك فئة قليلة من علماء الاجتماع المحدثين ، فطنت إلى أن محتوى المقدمة علم اجتماع بحت ، وأكدت أنه المؤسس الأول لهذا العلم الجديد فى العالم أجمع ، شرقيه وغربيه ، وبذلك استحق أن يلقب بأبى علم الاجتماع . ذلك لأنه قد سبق « أوجيست كونت » مؤسس علم الاجتماع فى الغرب ، بحوالى خمسة قرون ونصف .

وقد قسمنا هذا الباب إلى فصلين ، أفردنا أولهما لوصف حياة ابن خلدون وتوضيح جوانب منها غامضة بعض الشىء ، الأمر الذى أدى إلى وقوع كثير من الباحثين فى أخطاء ، ما كان لهم أن يقعوا فيها ، لو ترسموا خطى ابن خلدون نفسه التى حددها لسلامة الباحث من الزلل فى تحليل الأحداث والوقائع . أما الفصل الثانى فقد خصصناه للتعريف بمقدمة ابن خلدون ، وتصنيف محتوياتها ، فى ضوء المحتوى الشائع لعلم الاجتماع المعاصر .

الفصل الأول

حياة ابن خلدون

تمهيد :

اعتاد الباحثون ، الذين كتبوا عن حياة ابن خلدون، البدء بذكر نسبه ومولده ونشأته ، ثم تتبع نشاطه وتحركاته ، وعلاقاته وأعماله حتى وفاته ، معتمدين فى ذلك أساساً على سيرته الذاتية التى كتبها هو نفسه كملحق فى آخر كتاب العبر ، تحت عنوان : « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً[1] » ، وكان فيها صريحاً دقيقاً واضحاً مستوعباً . كما أنهم اعتمدوا على ما رسمه لملامح شخصيته كثير ممن عاصروه ، وكانت بينه وبينهم علاقات قوية ، بعضها مبنى على الود والاحترام والتقدير ، وبعضها الآخر قائم على التنافس والبغض والحسد . لكن الباحثين ، على أية حال ، لم يهتموا بإبراز شخصية ابن خلدون كمدخل للحديث عنه وعن إنجازه العلمى المبتكر ، مع أن وصف شخصيته الفذة ، يعد ذهن القارئ لما تحتوى عليه حياته من مواقف ، استعصى فهمها وتحليلها على الباحث غير المدقق ، وسهل الاستنتاج الخاطئ منها على الدارس غير المنصف . وشخصية ابن خلدون ، دون شك ، تكشف النقاب ، إلى حد كبير ، عن سر اتجاهه الفكرى الأصيل ، الذى مكنه من الخروج عن الخط الفكرى التقليدى وابتكار علمه الاجتماعى الجديد .

شخصية ابن خلدون :

تتضح شخصية ابن خلدون من وصف صديقه لسان الدين بن الخطيب ، الذى كتب عنه قائلا : « . . . فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم الفضائل ، باهر

---

(١) قام بتحقيق سيرة ابن خلدون الذاتية فى كتاب على حدة ، بالعنوان الذى اختاره هو نفسه وهو التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، محمد بن تاويت الطنجى .

الخصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ، أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصّيّ الزى ، عالى الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا ، سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مغرى بالتجلة ، جواد الكف ، حسن العشرة ، مبذول المشاركة ، عاكف على رعى خصال الأصالة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية »[١] ووصف ابن الخطيب هذا مبنى على معرفة بابن خلدون وصداقة له استمرت نيفاً وخمس عشرة سنة . ومما قيل أيضاً فى وصفه أنه « كان فصيحاً ، مفهوماً ، جميل الصورة »[٢] ، وكان « صاحب أخبار ونوادر ومحاضرة مليحة »[٣] ، وكانت محاضرته إليها المنتهى »[٤] ، « وكان لسنا فصيحاً بليغاً ، حسن الترسل ، وسط النظم . مع معرفة تامة بالأمور ، خصوصاً متعلقات المملكة »[٥] ، وأنه كان « من عجائب الزمان »[٦] . وكان إبان إقامته فى مصر وتوليه القضاء ست مرات ، لا يتزيا بزى قضاتها ، بل كان متمسكاً بزيه المغربى ، « لمحبته المخالفة فى كل شىء »[٧] .

وإذا أمعنا النظر فى هذه الصفات التى ميزت شخصية ابن خلدون ، استطعنا إدراك أمور كثيرة تتعلق بحياته ، والمهمات المختلفة التى طاب إليه القيام بها. فهو بحالته الموصوفة من حسن الهيئة ، وجمال الصورة ، وقوة الجأش ، وعلو الهمة ، ورفعة القدر ، وشدة المراس . وسعة المعرفة ، وسداد البحث ، وكثرة الحفظ ، وحلاوة الحديث ، والاعتداد بالنفس . فى حياء يكسب المهابة والوقار ، قد استعمل كثيراً فى السفارة كممثل شخصى للسلاطين . الذين وثقوا به ، وركنوا إليه ، على أساس الحكمة المشهورة : « أرسل حكيماً ولا توصه » . ولذلك لم يكن غريباً أن نسمع بأنه عندما أوفد إلى ملك قشتالة ، قد « راقه وعرف حقه »[٨] ، وأنه لما مثل بين يدى تيمور لنك ، « كلمه بعذوبة

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات ابن خلدون ، ص ٢٥٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ .

منطقه ، ودهاه بكثرة مقالاته بإطرائه . فأجلسه ، واستدناه ، وشكر له سعيه ، وحظى عنده ، إلى أن أطلقه ، وزوده »[١] .

وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم ، وذيوع صيته كباحثة له معرفة تامة بالأمور ، أنه لفت أنظار السلاطين ، وجذب اهتمام الأمراء والحكام ، فكانوا يرسلون إليه يستقدمونه لينظموه فى عقد مجالسهم ، التى كانت فى الأزمنة الماضية منتديات علمية [٢] . وكثيراً ما كانوا يعهدون إليه بمناصب رفيعة ، كان يقبلها حيناً ، ويرفضها أحياناً [٣] ، وحتى فى حالة قبولها كان لا يستمر فيها طويلا ، على الرغم مما كان يحققه فيها من نجاح كبير ، لنزوعه الشديد الدائم إلى التوفر على تحصيل العلم ، ومواصلة الدراسة والبحث[٤] . وفى كثير من الأحيان كان لا ينفك عن تدريس العلم ، بعد انصرافه من تدبير الملك.[٥]

ولقد كان حَرِيًّا برجل كابن خلدون جمعت شخصيته كل الصفات المنوه بها آنفاً أن يكون نسيج وحده فى تفكيره ، وفى طريقته فى النظر فى المسائل ، وأسلوبه فى البحث والتقصى ، بل إنه شذ فى تأليف كتاب العبر عن أساوب السجع المألوف ، واتبع أسلوباً متحرراً سلساً عرف به . وقد أشار إلى ذلك فى التعريف بقوله ، عند ذكر ما حدث له مع السلطان أبى سالم إبراهيم المرينى ، « واستعمانى فى كتابة سره ، والترسيل عنه ، والإنشاء لمخاطبته . وكان أكثرها يصدر عنى بالكلام المرسل ، أن يشاركنى أحد ممن ينتحل الكتابة فى الإسجاع ، لضعف انتحالها ، وخفاء العالى منها على أكثر الناس ، بخلاف المرسل ، فانفردت به يومئذ ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة »[٦] . أما مخالفته العلماء فى عصره وفيما قبل عصره ، فى الأساليب الفكرية والتطبيقات العملية ، فقد هدته إلى نوع من التنظير أصيل ، مكنه من إنشاء علمه الاجتماعى ، وتحديد موضوعه وتصنيف مسائله ، كما سنوضح فيما بعد .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

(٢) انظر التعريف ، ص ٥٥ ، ٥٨ ، ٩٧ .

(٣) انظر التعريف ، ص ١٠٣ .

(٤) انظر التعريف ، ص ١٣٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٥) انظر التعريف ، ص ٩٨ .

(٦) انظر التعريف ، ص ٧٠ .

ولم تكن محبة ابن خلدون المخالفة فى كل شىء ، قائمة على أساس مبدأ « خالف تعرف »، فقد كان غنيًّا عن التعريف ، إذ أنه انحدر من بيت غاية فى النباهة ، تنقل أعلامه ما بين رياسة سلطانية ورياسة علمية [١] . أما هو نفسه فكان يعلم عن يقين أنه شخصية فذة ، وأنه يمتاز على غيره من العلماء والفقهاء خلقاً وعلماً ، وإدراكاً وتفكيراً وتعبيراً . فلا غرابة فى أنه كان شديد الاعتداد بنفسه ، ظاهر الاعتزاز بتنظيره . أما أنفته وكبرياؤه فكانتا من أبرز صفاته . اعتقله السلطان أبو عنان فارس المرينى ، ولما يكمل الخامسة والعشرين من عمره ، « فكان أيام اعتقاله على سنن الأشراف من الصبر وعدم الخشوع وإهمال التوسل »[٢] . والحق أن الملوك والسلاطين كانوا يتشوفون إلى حضرته ، ويتشرفون بصحبته ، فى حين كان ابن خلدون كثير العزوف عن مجالسهم ، قوى الرغبة عن مناصبهم ، لغلبة حنينه إلى العلم وانشغاله بالدراسة والبحث ، والمحاضرة والتأليف . وقد أكد هو نفسه ذلك فى قوله مخاطباً تيمور لنك ، « لقد شرفت بحضورى ملوك الأنام . وأحييت بتواريخى ما ماتت لهم من أيام.»[٣]

تلك هى شخصية ابن خلدون ، التى تفسر سر عظمته العلمية ، وانفراده من بين علماء المسلمين ، عرباً وعجماً ، بابتكار علم جديد فى ميدان العلوم الإنسانية ، هو علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . وفى ضوء الصورة التى استطعنا رسمها له ولشخصيته ، مما تجمع لدينا من أقوال عنه ، سنتتبع حياته ، ونحاول أن نبرز أهم معالمها ، ونوضح ما استشكل على الباحثين منها ، وجعلهم يخطئون فهم أفعاله ، وينسبون إليه ما ليس من خصاله ، ويشتطون فى الحكم عليه.[٤]

أسرة ابن خلدون :

ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون فى أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ . الموافق ٢٧ آيار (مايو) سنة ١٣٣٢ م ، فى تونس ، لأسرة ينحدر مؤسسها فى الأندلس من أصل

---

(١) انظر التعريف ، ص ٥ .

(٢) عبد الرحمن بدوى ، المصدر السابق ، ص ٣٠٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠٨ .

(٤) انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، ج١ ، ص ٦٧ .

حضرمى ، وينتسب إلى وائل بن حجر ، من أقيال العرب ، وواحد من كبار الصحابة ، كان يعلم قومه القرآن والإسلام . ومما يذكر عنه « أنه وفد على النبى صلى الله عليه وسلم ، فبسط رداءه ، وأجلسه عليه ، وقال : « اللهم بارك فى وائل بن حجر ، ووالده ، وولد ولده إلى يوم القيامة »[١] . وحِرْصُ ابن خلدون على إيراد هذا الحادث فى بداية سيرته الذاتية لا يخلو من مغزى دقيق ، وإن كان هو نفسه قد أورده دون تعايق . فالبركة التى لازمت أسرته قد ظهرت فى نباهتها وانصراف كثير من رجالها ، وعلى رأسهم ابن خلدون ذاته ، إلى العلم والتفقّه فى الدين .

وعلى الرغم من إبراز ابن خلدون نسبه العربى الحضرمى ، فإنه قد أكد أيضاً انتسابه إلى الأندلس ، إذ استهل سيرته الذاتية بقوله عن أسرته ، « وأصل هذا البيت من إشبيلية ، انتقالُ سلفنا — عند الجلاء وغلب ملك الجلالقة ابن أدفونش عليها — إلى تونس فى أواسط المائة السابعة »[٢] . وكان جده الذى وفد من الشرق إلى الأندلس يسمى خالد بن عثمان . ووفقاً لعادة أهل الأندلس فى نداء أسماء الأعلام ، وإضافة واو ونون إليها ، أصبح اسمه خلدون بن عثمان ، وصار كل واحد من بنيه وأبنائه وأحفادهم من بعدهم يعرف بالاسم الجديد : ابن خلدون .

وكان بيت ابن خلدون واحداً من بيوت ثلاثة بإشبيلية ، كانت تنزع إلى الثورة على الخلفاء الأمويين . وقد انفرد جد له يدعى كريب بالإمارة على إشبيلية ، فترة قصيرة انتهت بقتله فى ثورة قامت ضده . وقد قال ابن حيان القرطبى ، مؤرخ الأندلس الشهير ، « وبيت بنى خلدون إلى الآن فى إشبيلية نهاية فى النباهة ، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية »[٣] ولما ارتفع شأن ابن عباد ، أكبر ملوك الطوائف بالأندلس ، واستبد بالحكم على أهل أشبيلية ، « استوزر من بنى خلدون هؤلاء ، واستعملهم فى رتب دولته ، وحضروا معه وقعة الزلّاقة . . . فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بنى خلدون وهؤلاء ثبتوا فى الجولة مع ابن عباد ، فاستُلمحوا فى ذلك الموقف .

---

(١) التعريف ، ص ٢ .
(٢) التعريف ، ص ١ .
(٣) التعريف ، ص ٥ .

ثم كان الظهور للمسلمين ، ونصرهم الله على عدوهم »[١] .

ولما جلا بنو خلدون عن الأندلس ، اختاروا تونس لهم مقرًّا ، لسابق علاقات لهم بأمرائها الحفصيين ، منذ أن كان زكريا الحفصى ، مؤسس الدولة الحفصية ، والياً على إشبيلية ، ثم من بعد ذلك عندما تولى ولاية إفريقية واستقل فيها . ولقد تمتع بنو خلدون فى تونس بمكانة سامية ، وتولوا أعلى مراتب الدولة مرات عدة . وتولى جده الأقرب محمد بن خلدون الوزارة أكثر من مرة ، كما كان ينوب عن السلطان أثناء غيابه عن حاضرة ملكه . ولكنه فى النهاية رغب عن المناصب السياسية ، وآثر الانصراف إلى العلم[٢] . أما والده محمد أبو بكر ابن خلدون فقد « نزع . . . عن طريقة السيف والخدمة ، إلى طريقة العلم والرباط . . . فقرأ وتفقه ، وكان مقدماً فى صناعة العربية ، وله بصر بالشعر وفنونه.»[٣]

وفى ضوء عزوف جده المتأخر عن السياسة ، وعزوف والده المبكر عنها ، وانصرافهما إلى التفقه فى العلم[٤] ، يمكن تفسير النزعة ذاتها التى تولّدت فى نفس عبد الرحمن ابن خلدون ، وجعلته محباً للمعرفة ، دائب البحث عنها ، ساعياً وراءها حيثما كانت ، باذلا فى سبيل تحصيلها راحته وهناءته . فكم من مرة اعتذر فيها للسلطان والحكام عن تولى المناصب وقبول السفارات مؤثراً الاشتغال بالبحث والدرس ، كما سنوضحه فيما بعد .

تلك هى الحقائق الرئيسية التى ذكرها ابن خلدون عن أسرته فى سيرته الذاتية . وبعض هذه الحقائق قد ورد على لسان مؤرخين مدققين كابن حزم الأندلسى وأبى مروان ابن حيان القرطبى . وإنما أوردها ابن خلدون على أنها حقائق تبرز المعالم الأساسية لأسرته فى الماضى البعيد والقريب . ولم يكن يدور فى خلده وهو يثبت نسب أسرته العربى

---

(١) التعريف ، ص ٨ .

(٢) انظر التعريف ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٣) التعريف ، ص ١٤ .

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن أحد أساتذة ابن خلدون الذى كان لهم أقوى أثر فى تفكيره ، وهو ، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى ، كان شديد العزوف عن مناصب الدولة ، إلى درجة أنه رفض منصب رئيس ديوان الأعمال والجبايات ، الذى اختير له لبراعته فى علم الحساب ، وآثر الهروب إلى فاس طلباً للمزيد من المعرفة فى الفلسفة والحساب . انظر التعريف ، ص ٢١ .

الحضرى ، أن ذلك سوف يكسبه أصالة أو شرفاً ، كما تبادر إلى ذهن الباحثين الذين وقفوا من هذه النسبة موقف الناقد المتشكك[١] . فلم يكن للعروبة فى الزمان الماضى ما لها فى العصر الحديث من قيم يعتز بها ذوو التفكير القبلى أو العنصرى . ذلك لأنه لم يكن للعربى فضل على الأعجمى إلا بالتقوى ، التى تظهر فى حسن الخلق واتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه . أما الانتماء الأسمى الذى يستحق أن يفخر به ، فكان الانتماء إلى الإسلام بخاصة ، والأمة الإسلامية على وجه العموم . وكأن ابن خلدون قد فطن إلى خطأ بعض الباحثين فى قياس الغائب بالشاهد ، مع الغفلة عن تبدل الأحوال والعوائد ، بتعاقب الأمم والأجيال فى الملك والسلطان[٢] ، فنبه إليه ، وحذر من الوقوع فيه . وما حسب أنه هو نفسه سيكون يوماً موضوع أحكام خاطئة ، مبنية على قياس غير سليم .

نشأة ابن خلدون :

الأمر اللافت للنظر فى حياة ابن خلدون ، أنه ولد فى بيت اشتهر بالعلم ، وأنه نشأ نشأة علمية بحتة . وقد حرص هو ذاته فى التعريف على أن يصف هذه النشأة وصفاً وافياً ، فذكر أسماء كل من أسهموا فى تعليمه ، وأثبت فضلهم وامتيازهم ، وبين مكانة كل منهم فى علمه الذى توفر على تحصيله . وكان والده أول من قام بتعليمه إلى أن أيفع . وقد بدأ بتعلم اللغة العربية ، وحفظ القرآن ، ثم تعلم قراءته بالقراءات السبع على إمام من أئمة القراءات . وفى الوقت نفسه أتقن صناعة العربية ، وحفظ الكثير من الشعر ، وفق نصيحة أحد أساتذته ، وأكب على دراسة الحديث على أئمة المحدثين ، ثم تعمق الفقه ، وأجيز أكثر من مرة بالإجازة العامة[٣] .

والذى يمكن استخلاصه من حديث ابن خلدون عن أساتذته الذين لازمهم واستمد

---

(١) انظر على عبد الواحد وافى ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٤٣ .

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ، دار إحياء التراث العربى ، ص ٢٩ . وقد رأينا أن نجعل هذه الطبعة مرجعنا الأول والأساسى ، لأنها فى مجلد واحد من جهة ، ولأنها هى ومثيلاتها الشائعة فى العالم العربى من جهة أخرى ، على أن نتحرى الضبط والدقة بالرجوع إلى طبعة على عبد الواحد وافى ، وطبعة «كاترمير» الباريسية ، وفى هذه الحالات نذكر المصدر .

(٣) انظر التعريف ، ص ١٨ – ٢١ .

المعرفة منهم ، أن اثنين منهم على وجه الخصوص قد أثرا فيه تأثيراً كبيراً ، أحدهما إمام المحدثين والنحاة بالمغرب ، أبو محمد عبد المهيمن الحضرمى ، والثانى شيخ العلوم العقلية ، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى. فقد لازم الأول ، وأخذ عنه ، سماعاً وإجازة ، الأمهات الست ، وكتاب الموطأ للإمام مالك ، والسير لابن إسحق ، وكتباً أخرى غيرها ، كما استطاع أن يطلع على العديد من الكتب التى كانت فى خزانته ، والتى بلغ عددها على حد قوله ، نيفاً وثلاثة آلاف مجلد ، فى الحديث ، والفقه ، والعربية ، والأدب ، والمعقول ، وسائر الفنون[1] ولزم الثانى ، وأخذ عنه العلوم العقلية ، وهى علوم الفلسفة والحكمة التى تشتمل على المنطق ، والعلم الطبيعى الخاص بالجماد والنبات والحيوان والكواكب ، والعلم الإلهى ، وعلم المقادير الذى يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم ، وهى : الهندسة ، والأرثماطيقى ، والموسيقى ، والهيئة[2].

يتضح من ذلك أن ابن خلدون كان عالماً موسوعيًّا بمعنى الكلمة ، يدفعه نهم لا يشبع إلى الدرس والتحصيل والبحث والتعميق الذى يفضى إلى التمكن من العلوم وامتلاك ناصيتها . ويقول فى ذلك عن نفسه : « لم أزل منذ نشأت وناهزت ، مكبًّا على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته »[3] . ولئن دل ذلك على شىء ، فإنما يدل على أنه سلك السبيل القويم إلى المشيخة ، أى الأستاذية الحقة ، فقد شرب من منابع العلوم ، أى طالع كتبها ، ولزم شيوخها المبرزين . وظل ذلك ديدنه إلى أواخر عمره . ومما تميز به ابن خلدون فى تعاليمه ، أنه لم يقتصر على تحصيل علوم النقل فحسب ، بل درس علوم العقل أيضاً ، ووقف على دقيق أسرارها ، واستطاع أن يكشف عن علاقاتها بالعمران ، وأثرها فى ازدهارها ونفاق سوقها .

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره ، أى سنة ٧٤٩ هـ ، مات والده بالطاعون الذى انتشر فى أرجاء العالم الإسلامى من شرقيه إلى غربيه ، كما اجتاح معظم

---

(١) انظر التعريف ، ص ٢٠ .

(٢) انظر التعريف ، ص ٢١ ، ٢٢ ، ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) التعريف ، ص ٥٥ .

البلاد الأوربية . وقد سماه « الطاعون الجارف »[١] ، الذى « ذهب بالأعيان ، والصدور ، وجميع المشيخة . . . » [٢] . وفى السنة التالية ، هاجر معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من نكبة ذلك الطاعون من تونس إلى فاس ، مدينة العلوم والآداب والفنون فى المغرب الأقصى . فلازم مجلس شيخه أبى عبد الله الآبلى ، الذى بقى فى تونس حتى سنة ٧٥٢ هـ . ، وعكف على القراءة عليه والاستماع إلى مكنون معارفه ثلاث سنين . وهكذا تمت نشأة ابن خلدون ببلوغه العشرين من عمره ، وانتهاء ملازمته أستاذه الآبلى فى تونس ، وصلاحيته ، بعد سنوات التحصيل الطويلة غير المنقطعة ، للخدمة العامة وتولى مناصبها . فهو بالمفهوم الحديث ، كأنما أنهى مراحل التعليم الابتدائية والثانوية ، والجامعية أيضاً ، فى سن مبكرة ، نظراً لتفوقه وعبقريته .

ابن خلدون بين العلم والعمل :

إن الباحث الذى يتتبع حياة ابن خلدون ، منذ أن بدأ الاشتغال فى مناصب الدولة ، والعمل مع السلاطين والأمراء ، إلى أن انتهت حياته ، ويحاول تحديد سلك مهنة (career) له ، سوف يجد بوضوح لا لبس فيه ، أن الاطلاع والبحث والتدريس على وجه العموم ، وطلب العلم على وجه الخصوص ، هو الطريق المستقيم الذى أراد أن يسلكه ، منذ شبابه الباكر ، وأنه تمكن من اجتيازه ، برغم الصعوبات التى كانت تعترض طريقه ، وتنحرف به فترات محدودة ، عن تنفيذ مخططه فى إعداد نفسه الإعداد العلمى الذى قصد إليه . ولذلك رأينا أن نتناول حياة ابن خلدون بين العلم والعمل ، على أساس أن ما كان يصرفه عن العلم ، لم تكن إلا أعمالا دعاه إلى القيام بها السلاطين والحكام فى بلاد المغرب من أقصاه إلى أدناه ، وكذلك فى بلاد الأندلس . وهى أعمال ، أو مهمات ، إما قبل ابن خلدون القيام بها عن طيب خاطر ، لأنه كعالم مسلم يرى أنها واجبة عليه ، أو أرغم على عدم رفضها لاعتبارات دقيقة ، وضحها وفق وجهة نظره .

ولقد اقتضى طلب العلم أصلا ، ثم القيام بالأعمال ، أو المهمات ، فرعاً ، مغادرته

---

(١) التعريف ، ص ١٥ ، ١٩ . وذلك على سبيل المثال .

(٢) التعريف ، ص ٥٥ .

تونس ، مسقط رأسه ، ومربى طفولته وشبابه الباكر ، وتنقله فى ربوع المغرب الأوسط والمغرب الأقصى ، واجتيازه البحر إلى الأندلس مرتين ، كما سنذكر فيما بعد ، فى كثير من الإيجاز ، الذى على قلته ، يدل فى صراحة على سلك مهنة ابن خلدون ، ويحدد مساره الذى كان ولا يزال موضوع اختلاف الباحثين فى حياته بإطلاق ، الذين تصوروه سياسياً مغامراً ، يحيك المؤامرات والدسائس ، ويجنح إلى خيانة من أحسنوا إليه ، وذلك لنزعة طموح جامح فى شخصيته . وربما أوقعهم فى هذا الخطأ ، إما أفكار سابقة غير صحيحة ، امتلأت بها أذهانهم عن شخصية ابن خلدون وحياته ، أو الحكم على أعماله فى ضوء مفهومات المجتمع الحديث وقيمه ومعاييره ، ناسين أن المجتمع الإسلامى فى زمانه ، كانت له مفهومات ، وقيم ومعايير جد مختلفة .

وفيما يلى نشاط ابن خلدون الموزع بين العلم والعمل ، فى البلاد التى عاش فيها ، وخالط أهلها ، وتعامل مع سلاطينها ووزرائها ، وكان له معهم مواقف ، انعكست على حياته استقراراً وحركة ، وإقامة وظعناً ، وعزاً وبؤساً ، [illegible] للعلم والتدريس ، وانشغالا عنه وانقطاعاً . وقد تتبعنا فى مخططنا لحياة ابن خلدون ، نشاطه فى كل بلد من هذه البلاد .

فى تونس :

بعد أن سافر ابو عبد الله الآبلى إلى فاس سنة ٧٥٢ هـ ، تلبية لدعوة سلطانها أبى عنان المرينى ، بدأ ابن خلدون السنوات العشرينية من عمره بالعمل فى الوظائف السلطانية أسوة بأستاذه من جهة ، وتمشياً مع التقاليد القديمة المتوارثة عن أجداده الذين شغلوا من الوظائف السلطانية أرفعها . فقد لبى هو أيضاً ، فى السنة نفسها ، دعوة الوزير أبى محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس ، لكتابة العلامة عن سلطانها الصغير أبى إسحق إبراهيم الحفصى ، وهى وضع « الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ ، مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم .» [1] ومما دفعه كذلك إلى قبول هذه الوظيفة ، توهمه أنها ربما تشغل باله الكسيف ، لفراق الأهل والمشايخ ذوى الفضل

---

(١) التعريف ، ص ٥٥ .

فى تنشئته ، الذين حصدهم الطاعون الجارف ، وظنه أنها أيضاً تسرى عن نفسه المنقبضة لسفر أستاذه الأكبر أبى عبد الله الآبلى ، الذى كان قد أفاض عليه من واسع علمه الذى شمل المنقول والمعقول . ولذلك لم يكن غريباً أن يسجل ابن خلدون خيبة نفسه ، فيقول فيمن كان يعمل معهم ، « وقد كنت منطوياً على مفارقتهم ، لما أصابنى من الاستيحاش لذهاب أشياخى ، وعطلتى عن طلب العلم.»[1] ويدل ذلك على مبلغ رغبته فى صحبة العلماء ، وشدة حبه للقراءة والدرس والتحصيل والبحث والتعمق فى شتى ألوان المعرفة . أما الوظيفة فأمر ثانوى لا أهمية له ، ومنصب لا يؤبه به . ولما كشف عن سره لأخيه الأكبر[2] ، صده عن تنفيذ ما كان قد اعتزمه من اللحاق بمن نزح من رجال العلم إلى مدينة فاس .

فى فاس :

وفى سنة ٧٥٥ هـ . (١٣٥٤ م.) ، وعمره اثنتان وعشرون سنة ، دعاه السلطان أبو عنان ليكون عضواً فى مجلسه العلمى بفاس . وذلك بعد أن سمع عن شخصيته وعلمه وفضله وشرف أسرته . وفى ذلك يقول ابن خلدون ، « وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس ، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه ، وجرى ذكرى عنده ، وهو ينتقى طلبة العلم للمذاكرة فى ذلك المجلس ، فأخبره الذين لقيتهم بتونس عنى ، ووصفونى له ، فكتب إلى الحاجب يستقدمنى ، فقدمت عليه ، سنة خمس وخمسين ، ونظمنى فى أهل مجلسه العلمى وألزمنى شهود الصلوات معه ، ثم استعملنى فى كتابته ، والتوقيع بين يديه ، على كره منى ، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفى . وعكفت على النظر ، والقراءة ولقاء المشيخة ، من أهل المغرب ، ومن أهل الأندلس ، الوافدين فى غرض السفارة ، وحصلت من الإفادة منهم على البغية »[3] .

---

(١) التعريف ، ص ٥٦ .

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى أن عبد الرحمن ابن خلدون كان الابن الأوسط ، فقد ولد بعد أخيه محمد الذى كان يسدى إليه النصح أحياناً ، وولد بعده أخوه الأصغر يحيى الذى كان يوفده بدلا منه فى بعض المهمات .

(٣) التعريف ، ص ٥٨ ، ٥٩ .

يتضح من النص الوارد فى الفقرة السالفة ، أن أخبار ابن خلدون كانت قد سبقته إلى فاس ، وأن سلطانها هو الذى كتب إلى الوزير ابن تفراكين لاستقدامه . ويدحض ذلك الرأى القائل بأن ابن خلدون قد سعى للقاء السلطان أبى عنان، عندما كان فى تلمسان قاعدة المغرب الأوسط ، وأنه ظل يتقرب منه ، ويقدم ولاءه له، ويسعى للالتحاق ببطانته ، حتى ظفر ببعض ما كان يبغيه ، وعينه السلطان عضواً فى مجلسه العلمى بفاس[1] والحق أن ابن خلدون قد دُعِىَ إلى تلك الوظيفة ، كما ذكر فى موضع آخر من التعريف ، فسارع إلى الإجابة ،لا رغبة فيها ، ولكن لتحصيل غرضه من اللحاق بأشياخ العلم فى مجلس السلطان أبى عنان[2] ولقد تحقق له مراده العلمى بمعاودة القراءة والدرس والبحث على أيدى جهابذة العلم والأدب والفن ،الذين كانوا قد وفدوا إليها من الأندلس حيناً ، ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب أحياناً ،وبخاصة بعد انتشار الطاعون الجارف . هذا فضلا عما وجده من كنوز مسطورة فى شتى ألوان المعرفة ، فى مكتبات فاس ، مدينة العلم فى المغرب الأقصى ، التى كانت من أغنى المكتبات الإسلامية . فزاد اطلاعه ، واتسعت معارفه ، واتضحت مفهوماته ، وأخذ فى إشباع نهمه للعلم ، بالقدر الذى كانت وظيفة الكتابة والتوقيع تسمح له به ، فضلا عن لزوم شهود الصلوات مع السلطان .

وأما قول ابن خلدون عن السلطان أبى عنان ، « ثم استعملنى فى كتابته ، والتوقيع بين يديه ، على كره منى ، إذ كنت لم أعهد مثله لسانى » ، فليس معناه أنه كان يعهدها أدنى مرتبة مما كان يشتغل به أسلافه من الوظائف ، وأنه كان يطمح إلى مناصب أعلى منها وأرفع . فوظيفة الكتابة والتوقيع ، كما ذكر هو نفسه فى المقدمة ، "هى أن يجلس الكاتب بين يدى السلطان ، فى مجالس حكمه وفصله ، ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها ، متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه .. وقد كان جعفر بن يحيى يوقع فى القصص بين يدى الرشيد ، ويرمى بالقصة إلى صاحبها فكانت توقيعاته يتنافس البلغاء فى تحصيلها، للوقوف فيها على أساليب البلاغة وفنونها . . . وأن صاحب هذه الخطة لا بد من أن يتخير من أرفع طبقات الناس ، وأهل المروءة

---

(١) على عبد الواحد وافى ، المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢) انظر التعريف ، ص ٥٦ .

والحشمة منهم ، وزيادة العلم وعارضة البلاغة ، فإنه معرض للنظر فى أصول العلم لما يعرض فى مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل ، مع ما يضطر إليه فى الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها »[1] . ومن البين أنها أرفع بكثير من وظيفة العلامة التى عهد مثلها سالفاً فى تونس ، عندما استعمله الوزير ابن تفراكين لكتابة العلامة عن سلطانها ، كما تقدم لكن وظيفة الكتابة والتوقيع تستنفد من صاحبها وقتاً ومجهوداً ، وتتطلب منه يقظة دائمة ، ودقة شديدة ، وأمانة بالغة . لذلك قبلها على كره منه ، لأنه لم يعهد مثلها فى سالف عمله ، أيام أن كان صاحب العلامة . هذا ويجب ألا ننسى أنه كان قد قبل وظيفة العلامة ، دون كره منه ، وهى أدنى مرتبة من وظيفة الكتابة والتوقيع . فالكره إذن الذى استشعره عند قبولها ، لم يكن ناجماً عن طموحه إلى ما هو أعلى منها ، باعتبارها دون مستواه الأسرى ، وإنما كان سببه تخوفه من مسئولياتها ومشاغلها ، التى أيقن أنها ستصرفه إلى حد كبير عن تحقيق بغيته فى تحصيل العلم .

وقد ترتب على الفهم الخاطىء لعبارة ابن خلدون ، « على كره منى ، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفى » ، استنتاجات جد مخطئة . فساطع الحصرى ، الذى اشتهر بكتاباته عن ابن خلدون ومقدمته ، يعلق على هذه العبارة بقوله ، « ولا شك فى أن هذا الطموح كان من جملة العوامل التى دفعته إلى الاشتراك فى الخطة السرية التى كان ينوى اتباعها الأمير الحفصى محمد بن عبد الله للفرار من فاس ، بغية استرداد إمارته فى بجاية »[2] . وعلى عبد الواحد وافى يذهب إلى أبعد من ذلك فى التعليق على العبارة ذاتها ، ويرى أنها تكشف عن عيب أساسى فى شخصية ابن خلدون ، فيقول ، « وقد قويت حينئذ لدى ابن خلدون نزعة ذميمة ، يصرح هو بتصويرها ، ولا يحاول إخفاءها ، وإن كان يلتمس لها المعاذير والمبررات ، وهى نزعة انتهاز الفرص بأية وسيلة ، وتدبير الوصول إلى المقاصد عن أى طريق . فكان لا يضيره ، فى سبيل الوصول إلى منافعه وغاياته الخاصة أو فى سبيل اتقاء ضرر متوقع ، أن يسىء إلى من أحسنوا إليه ، ويتآمر ضد من غمروه بفضلهم ، ويتنكر لمن قدموا له المعروف . وظلت هذه النزعة رائدة

(١) المقدمة ، ص ٢٤٧ .

(٢) ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص ٧٥ .

فى مغامراته السياسية وعلاقاته بالملوك والأمراء والعظماء منذ صلته بوظائف الدولة حتى مماته.»[١] ويروح على عبد الواحد وافى من بعد ذلك يكرر الاتهامات نفسها التى كالها لابن خلدون الباحثون الغربيون والشرقيون على السواء ، ناسياً أنه قدقال قبل ذلك ببضع صفحات عن فترة اشتغاله بالوظائف الحكومية والمغامرات السياسية : « غير أنه يبدو أن هذه الأمور لم تكن لتمثل مطامحه واستعداداته الحقيقية فى شىء ، وأنه قد اندفع إليها اندفاعاً واضطر لخوض غمارها اضطراراً من غير حب ولا رغبة.»[٢] وأما قول ابن خلدون إنه لم يعهد مثل وظيفة الكتابة والتوقيع لسلفه ، فلا يدل على استصغاره شأن هذه الوظيفة ذات الخطر ، وربما يدل على أنه كان غير مهيأ لها ، لأنها لم تكن من الوظائف التى تولاها أحد من أسلافه ، وكان له تاريخ فيها فكان ذلك من أسباب كرهه إياها .

والذى يجدر بالباحث إدراكه بعناية كبيرة وكثير من الوضوح ، قبل أن يجتهد فى تفسير سلوك ابن خلدون وأعماله ، هو أحوال المغرب والأندلس كجزء من الأمة الإسلامية فى ذلك الزمان ، ومفهومات الإمارة والسلطنة والإدارة ، وموقف المرموقين من العلماء ، أمثال ابن خلدون ، من السلاطين والحكام ، وموقف هؤلاء أنفسهم منهم ، فى الإطار الزمانى ذاته وما كان سائداً فيه من قيم ومعتقدات ، وعادات اجتماعية فى شكل أعراف وتقاليد وسنن . فمنذ الفتح الإسلامى لشمال أفريقية والأندلس ، تعرضت البلاد فى تلك البقاع التى تقع فى الطرف الغربى من العالم الإسلامى ، لمطامع ذوى العصبية الأمراء والسلاطين . الذين كانت السياسة شغلهم الشاغل ووظيفتهم الأساسية ، والذين كانوا لا يستقر لهم قرار إذا منعوا منها وعاشوا بمعزل عنها ، وحرموا حسن مغبتها من الملك والسلطان . ولما كان الملك محتاجاً لتوطيده إلى أرباب السيف وأصحاب القلم[٣] ، فإن السلطان ذا الهمة العالية لا بد أن يجد فى عالم حكيم كابن خلدون ، العقل الراجح والرأى السديد ، فيدنيه منه ويستشيره فى أموره ، ويبعثه ممثلا شخصياً له إلى إلى الملوك والسلاطين، ويرسله لاستمالة قبائل البربر فى الجنوب. ولا شك فى أن ابن خلدون ،

---

(١) على عبد الواحد وافى ، المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦١ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ٢٥٧ .

المعتد بشخصيته ، والواعى بامتيازه ، والعارف بأصالته فى البحث ، ليقف من السلطان الذى يدعوه موقف الناصح والمرشد والموجه لصالح الرعية ، وإن اقتضت الأحوال فهو يقومه ، وربما يثور عليه ويعمل على خلعه ، ما دام قد انتهى بالحكم عليه بالخيبة وعدم الصلاح . وقد يؤثر الانصراف عنه بالكلية ، أو عدم تلبيته إلى طلبه ، إذا كان يرى أنه يكافح من أجل قضية لا رجاء فيها ، وأن تعاونه معه ومساعدته إياه سوف يحرمه من طالب العلم ، الذى كان شغله الشاغل ومبتغاه الأول والآخر ، كما سنوضح فيما بعد .

وهنا يصدق قول على عبد الواحد وافى ، الذى يناقض فيه ما ذكره عن شخصية ابن خلدون ، فى المرحلة التى تولى فيها الوظائف السلطانية والسفارات الخارجية ، « من أجل ذلك كان يتحين الفرص التى كانت تتاح له فى أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع وتلقى العلم وتدريسه ، وليرضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة فى نفسه ، وهى رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية ، وأفاد منها التراث الإنسانى أكثر فائدة ، وسجلت اسمه فى عالم الخلود »[1] ولذلك نجد ابن خلدون يسجل فى شىء من التفصيل أسماء جميع المشايخ اللامعين الذين التقى بهم فى مجلس السلطان أبى عنان فى فاس ، وعلى رأسهم إمام القراءات لوقته ، أبو عبد الله محمد بن الصفار[2] ، وقاضى الجماعة أبو عبد الله محمد المقرى الذى برز فى العلوم ، إلى حيث لم تلحق غايته[3] ، وأبو القاسم الشريف السبتى ، « شيخ الدنيا جلالة وعلماً ووقاراً ورياسة ، وإمام اللسان حوكاً ونقداً ، فى نظمه ونثره »[4] ، وأبو البركات محمد البلفيقى « شيخ المحدثين والفقهاء والأدباء والصوفية والخطباء بالأندلس ، وسيد أهل العلم بإطلاق ، والمتفنن فى أساليب المعارف ، وآداب الصحابة للملوك فمن دونهم »[5] ، وأبو عبد الله الحسينى ، المعروف بالعلوى ، « الإمام العالم الفذ ، فارس المعقول والمنقول ، وصاحب الفروع والأصول »[6]

---

(١) على عبد الواحد وافى ، المصدر السابق ، ص ٦١ .

(٢) و(٣) انظر التعريف ، ص ٥٩ .

(٤) و(٥) التعريف ، ص ٦١ .

(٦) التعريف ، ص ٦٢ .

ويقول عنهم ابن خلدون وعن غيرهم ، « كلهم لقيت وذاكرت وأفدت منه ، وأجازنى بالإجازة العامة.»[١]

وفى سنة ٧٦٠ هـ ، (١٣٥٩ م .) ، أى عندما كان ابن خلدون فى السابعة والعشرين من عمره ، استعمله السلطان أبو سالم إبراهيم المرينى « فى كتابة سره والترسيل عنه ، والإنشاء لمخاطبته.»[٢] وكانت أكثر كتاباته بالكلام الذى انفرد به يومئذ كما سبق أن ذكرنا ، وانثال عليه الشعر فى هذه الفترة . ثم ولاه السلطان خطة المظالم ، فكانت أول منصب قضائى يحتله ، فوفاها حقها بما عرف عنه من النزاهة والعدل . ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله على السلطان وقام بالأمر من بعده ، أقره على ما كان عليه ، ووفر إقطاعه ، وزاد فى جرايته . وهنا يعترف ابن خلدون بأنه كان ينتظر الترقية بعد أن شغل منصبه مدة قاربت ثلاث سنوات ، فيقول ، « وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه ، وأدل فى ذلك بسابقة مودة معه ، منذ أيام السلطان أبى عنان ، وصحابة استحكم عقدها بيى وبينه ، وبين الأمير محمد بن أبى عبد الله صاحب بجاية ، فكان ثالث أسافينا ، ومصقلة فكاهتنا »[٣] فلما لم يحقق الوزير ما يصبو إليه ، وهو فى الثانية والثلاثين من عمره ، طلب الرحلة إلى بلده تونس ، فأجابه الوزير إلى طلبه بعد طول تمنع ، وبعد أن وسط فى الأمر أحد أصدقائه ، وهو الوزير مسعود ابن ماساى ، الذى شكا إليه حاله فى قصيدة ضمنها أبياتاً تشرح دوافع رغبته فى مغادرة فاس.[٤] لكنه اشترط عليه العدول عن تلمسان ، التى لا مناص من المرور بها فى الطريق إلى تونس [٥] . فاضطر ابن خلدون إلى التوجه شمالا والعبور إلى

---

(١) التعريف ، ص ٦٦ .

(٢) التعريف ، ص ٧٠ .

(٣) التعريف ، ص ٧٧ .

(٤) انظر التعريف ، ص ٧٧ — ٧٩ . وقد تضمنت تلك القصيدة بضعة أبيات تدل على ما كان يستشعره ابن خلدون من خيبة أمل ، وهى :

إلام مقامى حيث لم يرد العلى ... مرادى ولم تعط القياد ذليل

أجاذب فضل العمر يوماً وليلة ... وساء صباح بينها وأصيل

ويذهب بى بين يأس ومطمع ... زمان بنيل المأمولات بخيل

تملقنى عنه أمان خوادع ... ويؤنسنى ليأس منه مطل

(٥) انظر التعريف ، ص ٧٩ .

الأندلس قاصداً السلطان أبا عبد الله محمد الخامس ، ثالث ملوك بنى الأحمر بغرناطة ، وبانى مسجد الحمراء الأعظم بها . وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبى سالم إبراهيم المرينى فى فاس ، وقدم له خدمات كثيرة .[١]

ومما يدل على مبلغ احترام السلاطين والوزراء لابن خلدون ، وحبهم إياه ، وحرصهم على الاستئثار بعلمه وحكمته ، أنه لما مر بسبتة فى طريقه إلى الأندلس ، وسنه لم تتجاوز الثلاثين ، استقبله كبيرها الشريف أبو العباس أحمد بن الشريف الحسنى ، « وكان معظماً وقور المجلس ، هش اللقاء ، كريم الوفادة ، متحلياً بالعلم والأدب ، منتحلا الشعر ، غاية فى الكرم وحسن العهد ، وسذاجة النفس »[٢] ويصف ابن خلدون لقاءه له وتوديعه إياه فيقول ، « ولما مررت به سنة أربع وستين ، أنزلنى ببيته إزاء المسجد الجامع ، وبلوت منه ما لا يقدر مثله من الملوك ، وأركبنى الحراقة لليلة سفرى ، يباشر دحرجتها إلى الماء بيده ، إغراباً فى الفضل والمساهمة.»[٣]

فى غرناطة :

وكذلك كان استقبال السلطان أبى عبد الله محمد إياه فى غرناطة ، كما كان ترحيب وزيره لسان الدين بن الخطيب به عظيماً . ويصف ذلك ابن خلدون بقوله ، « وقد اهتز السلطان لقدومى ، وهيأ لى المنزل من قصوره ، بفرشه وماعونه ، وأركب خاصته للقائى ، تحفيياً وبراً ، ومجازاة بالحسنى ، ثم دخلت عليه فقابلنى بما يناسب ذلك ، وخلع على وانصرفت وخرج الوزير ابن الخطيب فشيعنى إلى مكان نزلى ، ثم نظمنى فى علية أهل مجلسه ، واختصنى بالنجى فى خلوته ، والمواكبة فى ركوبه ، والمواكلة والمطايبة والفكاهة فى خلوات أنسه ، وأقمت على ذلك عنده.»[٤] وفى سنة ٧٦٥ هـ . (١٣٦٤ م .) وكان ابن خلدون قد أتم الثلاثين من عمره ، كلفه السلطان

---

(١) انظر التعريف،ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) التعريف،ص ٨١ .

(٣) التعريف ، ص ٨١ ، ٨٢ . والحراقة نوع من السفن الصغيرة كان يستعمل للنزهة وقد ظن عبد الرحمن بدوى أن الذى استقبل ابن خلدون ، ورحب به فى سبتة ، هو واليها سعيد بن موسى العجيسى . انظر عبد الرحمن بدوى ، المصدر السابق ، ص ١٥ .

(٤) التعريف ، ص ٨٤ .

أبو عبد الله محمد بالسفارة عنه إلى بِدْرُو الطاغية ملك قشتالة ، لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة أى المغرب . ومما لا شك فيه أنه أفاد من وجوده بغرناطة فى الاطلاع والبحث والدرس ، وحفزه على ذلك صحبته الوزير ابن الخطيب السياسى والأديب الذائع الصيت .

وكان ملك قشتالة قد سمع من طبيبه إبراهيم بن زرزر اليهودى الكثير عن ابن خلدون وعلمه وفضله ، فلما وفد عليه عامله بكرامة لا مزيد عليها ، وأظهر الاغتباط بمكانه ، وعرفه بأنه يعلم أولية سلفه بحاضرة ملكه إشبيلية ، وطلب إليه المقام عنده ، واعدا إياه برد تراث سلفه من العقار إليه ، وكان بيد زعماء دولته فاعتذر له بلباقة ، فقبل عذره وزوده وحمله[1] ولما عاد إلى السلطان فى غرناطة بعد نجاح سفارته ، أقطعه قرية إلبيرة من أراضى السقى بمرج غرناطة . ولكن لم يلبث حساده من الوصوليين أن سعوا بينه وبين صديقه وإلفه الوزير لسان الدين بن الخطيب ، وأوهموه بأن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان ، مستدلين على ذلك بملابسته له ، واشتمال السلطان عليه . فلما حركوا غيرته ، بدأ يتنكر ، فلما شم منه ابن خلدون رائحة الانقباض ، ورأى استبداده بالدولة ، وتحكمه فى سائر أحوالها ، أنف العيش لديه وآثر الابتعاد عنه ، وطلب الارتحال تلبية لدعوة صديقه السلطان أبى عبد الله صاحب بجاية ، بعد أن استولى عليها . وأبت نفسه وهو يستأذن السلطان أبى عبد الله فى السفر ، أن يذكر له شيئاً من شأن ابن الخطيب إبقاء لمودته . فحزن السلطان لإصراره على الارتحال ، ولم يسعه إلا الإذن له ، وودعه وزوده . وكتب له الوزير من إملائه مرسوماً وقعه السلطان ، جاء فيه عن ابن خلدون ما نصه : « أمر به ، وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه ، الأمير عبد الله محمد بن مولانا أمير المسلمين أبى الحجاج بن مولانا أمير المسلمين أبى الوليد ابن نصر ، أيد الله أمره ، وأعز نصره ، وأعلى ذكره ، للولى الجليس ، الحظى المكين ، المقرب الأود ، الفقيه الجليل ، الصدر الأوحد ، الرئيس العلم ، الفاضل الكامل ، المرفع الأسمى ، الأظهر الأرضى ، الأخلص الأصفى ، أبى زيد عبد الرحمن بن الشيخ الجليل ، الحسيب الأصيل ، الفقيه المرفع المعظم ، الصدر الأوحد الأسنى ،

---

(١) انظر التعريف، ص ٨٥ .

الأفضل الأكمل ، الموقر المبرر ، أبى يحيى أبى بكر . ابن الشيخ الجليل الكبير ، الرفيع الماجد ، القائد الحظى ، المعظم الموقر ، المبرور المرحوم ، أبى عبد الله ابن خلدون.»[1] .

فى بجاية :

وفى منتصف سنة ٧٦٦ هـ (١٣٦٥ م) ، نزل ابن خلدون ببجاية ، ورحب به السلطان أبو عبد الله ، واحتفل لقدومه ، وأركب أهل دولته للقائه وتهافت أهل البلد عليه من كل صوب يمسحون أعطافه ، ويقبلون يده فى يوم كان مشهوداً[2] . ويقول ابن خلدون عن عمله الذى شغل به بعد وصوله ومثوله بين يدى السلطان ، « وأصبحت من الغد ، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابى ، واستقلت بحمل ملكه ، واستفرغت جهدى فى سياسة أموره وتدبير سلطانه ، وقدمنى للخطابة بجامع القصبة ، وأنا مع ذلك عاكف — بعد انصرافى من تدبير الملك غدوة — إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك »[3] . هكذا كانت حال ابن خلدون حتى فى أكثر أوقاته اشتغالا بشئون رعية السلطان ، كان يجد نفسه مدفوعاً إلى مواصلة الدرس والبحث والتقصى فى شتى ألوان المعرفة ، التى كانت محور اهتماماته الأصيلة ، ومركز نشاطه الفكرى الدائب .

ولما وقع الخلاف بين السلطان أبى عبد الله صاحب بجاية وبين عمه السلطان أبى العباس صاحب قسنطينة ، جمع ابن خلدون للسلطان أبى عبد الله أموالا كثيرة ، أنفقها كلها فى محاربة خصمه . فعاد فجمع له أموالا أخرى من قبائل البربر الموالين له[4] ولما انهزم السلطان أبو عبد الله وقتل ، كان ابن خلدون مقيماً بقصبة السلطان وقصوره ، فطلب منه جماعة من أهل البلد القيام بأعباء الحكم ، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء سلطان بجاية الراحل ، فرفض وخرج إلى السلطان أبى العباس ، وأمكنه من بلده التى آلت إليه بانتصاره . فأكرمه السلطان ،

---

(١) التعريف، ص ٩٢ .

(٢) انظر التعريف، ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) التعريف، ص ٩٨ .

(٤) انظر التعريف، ص ٩٨ .

وأجرى أحواله كلها على معهودها .

ولكن خصوم ابن خلدون وحساده أكثروا من السعاية لدى السلطان ضده ، وأخذوا يحذرونه من نفوذه ، فآثر الرحيل ، وأذن له السلطان بعد إبطاء ، فخرج إلى العرب فى الجنوب ، ثم إلى بسكرة التى تربطه بشيخها صداقة قديمة . ولكن السلطان استراب فى أمره بعد رحيله ، فقبض على أخيه الصغير يحيى ، وفتش بيوت بنى خلدون يظن بها ذخيرة وأموالا ، فلم يعثر على شىء[1] .

وعندما سمع أبو حمو سلطان تلمسان ما حدث لابن خلدون فى بجاية ، كتب إليه كتاباً غاية فى الرقة والتبجيل ، يستدعيه فيه ويعرض عليه خطة الحجابة (رئاسة الوزارة) . وقد أكد السلطان فى هذا الكتاب أن الدافع إلى ذلك ، هو ما يعلمه من محاسن اشتملت عليها أوصاف ابن خلدون ، ومعارف فاق فيها نظراءه ، ورسوخ قدم فى الفنون العلمية وتبحر فى الآداب العربية[2] فساعده ابن خلدون وبث الدعوة له بين قبائل رياح ، واستمال القلوب إليه ، . أما وظيفة الحجابة المعروضة عليه ، فقد بعث لها أخاه يحيى ، الذى كان قد أطلق سراحه من السجن فى بجاية ، لينوب عنه فى الوظيفة لدى السلطان أبى حمو فى تلمسان . ويقرر ابن خلدون أنه فعل ذلك ، « متفادياً عن تجشم أهوالها ، بما كنت نزعت من غواية الرتب . وطال على إغفال العلم ، فأعرضت عن الخوض فى أحوال الملوك ، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس... »[3] كان ذلك سنة ٧٦٩ هـ . (١٣٦٨) م ، ولم يكن ابن خلدون قد تجاوز السادسة والثلاثين .

ولعل من المناسب هنا أن نعود إلى تناول سمة الطموح ، التى عدت من السمات الرئيسية فى شخصية ابن خلدون ، ونسجت حولها تكهنات خيالية . ذلك أن رئاسة الوزارة ، وهى قمة الرياسة ، قد عرضت عليه عرضاً كريماً ، لكنه أعرض عنها مؤثراً الاشتغال بالعلم ، الذى كان قد أغفله فترة طويلة ، لانشغاله بأمور الناس . وليس معنى ذلك أننا نتجه إلى تجريد ابن خلدون من نزعة الطموح ، فهى ملازمة لصفات

---

(١) انظر التعريف، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٢) انظر التعريف، ص ١٠٢ .

(٣) التعريف، ص ١٠٣ .

أخرى اتسمت بها شخصيته ، كرفعة القدر ، وأصالة المجد ، وعلو الهمة ، وصعوبة المقادة . وقد اعترف هو نفسه بذلك عندما وصف خيبة ظنه بالوزير عمر بن عبد الله، بقوله : « وكنت أسمو ، بطغيان الشباب ، إلى أرفع مما كنت فيه ، وأدل فى ذلك بسابقة مودة معه.»[١] لكن طموح ابن خلدون كان طموح رجل فاضل ، ظاهر الحياء ، عزوف عن الضيم ، مغر بالتجلة ، حسن العشرة ، مبذول المشاركة ، عاكف على رعى خصال الأصالة ، وأخيراً وليس آخراً ، كان طموح رجل يعرف نفسه حق المعرفة ، ويوقن بأن مطمحه الحقيقى هو تحصيل العلم ونفع الناس به ، وليس رفيع المناصب التى تثير حقد الحاسدين .

ولذلك لم يكن غريباً أن يكتب الوزير لسان الدين بن الخطيب إلى ابن خلدون ، يسدى إليه النصح بأن لا يعرض نفسه لأذى الحاقدين ، وغضب الجاهلين ، كما كاد يحدث له فى بجاية مع صاحبها السلطان أبى العباس ، ويقول له ، « وما كل وقت تتاح فيه السلامة ، فاحمدوا الله على الخلاص ، وقاربوا فى معاملة الآمال ، وضنوا بتلك الذات الفاضلة عن المشاق ، وابخلوا بها عن المتالف ، فطاوب الحريص على الدنيا خسيس ، والموانع الحافة جمة ، والحاصل حسرة ، وبأقل السعى تحصل حالة العافية ، . . . »[٢] . فرد عليه ابن خلدون رد العارف بأعماله ، المستبصر بحاله . وقد ورد فى كتابه قوله : « . . . وبثثته شكوى الغريب ، من السوق المزعج ، والحيرة التى تكاد تذهب بالنفس أسفاً ، للتجافى عن مهاد الأمن ، والتقويض عن دار العز ، بين المولى المنعم ، والسيد الكريم ، والبلد الطيب ، والإخوان البررة ، « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير » . وإن تشوفت السيادة الكريمة إلى الحال ، فعلى ما علمتم . سيراً مع الأمل ، ومغالبة للأيام على الحظ ، وإقطاعاً للغفلة جانب العمر.»[٣]

ولم يكتف ابن خلدون فى كتابه إلى ابن الخطيب ، بذلك البيان المقتضب الذى يكشف فيه عن حالته النفسية السيئة ، ومزاجه المنحرف أثناء الكتابة ، بل إنه استطرد

---

(١) التعريف،ص ٧٧ .

(٢) التعريف،ص ١١٦ .

(٣) التعريف،ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

يقول ، معلقاً على ما ورد فى كتاب ابن الخطيب من نصح ، « ولعل فى عظتكم النافعة ، شفاء هذا الداء العياء إن شاء الله »[١] . ويشير بعد ذلك إلى عدوان السلطان أبى العباس على أخيه الأصغر ، يحيى بن خلدون ، ومصادرة أملاك الأسرة كلها فى إقليم بجاية ، ثم يتعزى فى آخر الحديث عن هذه المحنة بقوله : « حتى رأى الدهر مكانى ، وأمل الملوك استخلاصى ، وتجاروا فى إتحافى . والله المخلص من عقال الآمال ، والمرشد إلى نبذ هذه الخظوظ الموروطة.»[٢] .

هذا الاعتراف الموجز فى عبارات جد محدودة ، قد أتى عرضاً فى كتاب مطول رد به ابن خلدون على كتاب لسان الدين بن الخطيب . ومع ذلك فإن محسن مهدى قد أولاه عناية خاصة فى مؤلفه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، واستخلص من تلك العبارات أن ابن خلدون كان ينزع إلى إصلاح المجتمع على الأسس التى تحددها الفلسفة السياسية كأهداف للإنسان والمجتمع، وأنه قد حاول ذلك بالفعل فى قرطبة وبجاية ، لكنه أخفق بشكل لم يكن يتوقعه ، وخلفت التجارب السياسية التى خاض غمارها مرارة انقبضت لها نفسه . فكان ذلك دافعاً قوياً جعله يتجه كلية إلى دراسة التاريخ ، ابتغاء استخلاص العبر منه ، وبقصد تقصى أسباب الوقائع ، ومعرفة العوائق التى تمنع من تحقيق المصلحة العامة.[٣]

وهنا يحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه العبارة الشديدة الإيجاز ، التى وردت فى سيرة ابن خلدون الذاتية ، تكشف بوضوح عن خبايا نفسه ، وتفصح عن طموحه المقلق لها ، وتسمح بتفسيرات مغرقة فى الخيال لدوافعه وساوكه . ولنا أن نتساءل أيضاً عما إذا كان صديقه لسان الدين بن الخطيب ، الذى سبق أن اشتدت غيرته منه ، وعظمت مخاوفه من حظوته لدى السلطان وتأثيره فيه ؛ يعنى فعلا ، فى عباراته المحدودة المقتضبة ، ما يتوهم بعض الدارسين ، من أنه يؤكد مطامح ابن خلدون التى لا تقف عند كفاية أو نهاية . الواقع أن كلمات ابن الخطيب تنم عن رسوخ اعتقاده القديم بأن ابن خلدون يغالى فى آماله ، وهذه فكرة ظلت متسلطة عليه . ولذلك جاراه ابن خلدون، وهو الرجل الحكيم، فيما ذهب إليه فى تقديره لشخصيته ، وبخاصة أن ابن خلدون كان يظهر الإشفاق

---

(١) و(٢) التعريف،ص ١٢٥ .

(٣) انظر : Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, pp. 46,294,295.

عليه، وينصحه بالركون إلى السلامة، وحب الذات وتجنب تجشيمها ركوب المركب الصعب. وربما كانت عباراته الأربع الأخيرة فى النص الوارد أكثر انطباقاً على حاله هو نفسه منها على حال ابن خلدون ، وهذا النوع من الإسقاط ، الذى يلجأ إليه لا شعورياً ، سياسى طموح غير حريص مثل ابن الخطيب ، الذى انكشفت حاله فى النهاية ، فحنق السلطان عليه ، وانتهى الأمر بقتله . وقد اعترف ابن الخطيب نفسه فى كتابه لابن خلدون ، بسبحه فى تيار الشواغل ، وضجره الشديد ، ويأسه من الخلاص من الورطة[1] . فرد عليه ابن خلدون بقوله : « ومن الله أسأل الإمتاع بك قبل الفوت على ما يرضيك ، ويُنسىء أمانى وأمانيك ، . . . وأمل على مقترح الأولياء ، خصوصاً فيك ، من اطمئنان الحال ، وحسن القرار ، وذهاب الهواجس ، وسكون النصرة[2] » . وكتب ابن الخطيب إليه من غرناطة ، يشرح سوء حاله النفسية فيقول : « فاعلموا أنى قد بلغ بى الماء الزبى ، واستولى على سوء المزاج المنحرف ، وتوالت الأمراض ، وأعوز العلاج ، لبقاء السبب ، والعجز عن دفعه ، وهى هذه المداخلة جعل الله العاقبة فيها إلى الخير ، ولم أترك وجهاً من وجوه الحيلة إلا بذلته ، فما أغنى ذلك عنى شيئاً.»[3]

أما ما ورد فى رواية ابن خلدون على كتاب ابن الخطيب ، بصدد هذه المسألة ، فذو دلالات دقيقة تنم عن حكمته ، وبخاصة إذا ما عدنا لبحث الموقف الذى باعد بينهما ، بعدما كانا إلفى عاطفة ، ورفيقى علم وأدب . فابن خلدون يصف ذلك الموقف بقوله ، « ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعايات أن خيلوا للوزير ابن الخطيب من ملابستى للسلطان ، واشتماله على ، وحركوا له جواد الغيرة فتنكر . وشممت منه رائحة الانقباض ، مع استبداده بالدولة ، وتحكمه فى سائر أحوالها.»[4] ولا يشير ابن خلدون فى هذه العبارات المقتضبة إلى غيرة ابن الخطيب وتنكره وانقباضه فحسب ، بل يقرر فيها أيضاً استبداده بأمور الدولة وسيطرته الكاملة فى شئونها ، وهذا أمر فى رأى ابن خلدون يدفع الحكيم بعيد النظر إلى الحذر من فاعله والبعد عنه ، والنزوح عن بلاد هو فيها الآمر

---

(١) انظر التعريف، ص ١١٧ ، ١٢٢ . أما ورطة ابن الخطيب فكانت « توجس الخيفة من سلطانه بما كان له من الاستبداد عليه ، وكثرة السعاية من البطانة فيه » . التعريف ، ص ١٣٩ .

(٢) التعريف، ص ١٢٣ .

(٣) التعريف، ص ١٢٩ .

(٤) التعريف، ص ٩١ .

النهى . وقد بلغ من نبل ابن خلدون وترفعه أنه ، عندما استأذن السلطان ابن الأحمر فى الارتحال إلى بجاية تلبية لاستدعاء صاحبها السلطان أبى عبد الله إياه ، لم يفصح له عن السبب الحقيقى فى رغبته فى ترك غرناطة [١] ، على الرغم من أن موقف الاستئذان فى السفر هذا ، كان فرصة تغرى بفضح ابن الخطيب وكشف عيوبه .

وعندما بعث ابن خلدون أخاه يحيى ليشغل بدلا منه وظيفة الحجابة لدى السلطان أبى حمو فى تلمسان ، كان قد اعتزم نفض يديه من أحوال السلاطين والحكام ، وبعث الهمة على مواصلة البحث والتدريس . لكن الفوضى كانت قد ظهرت وأخذت تنتشر فى سائر أعمال المغرب الأوسط ، ورأى ابن خلدون أنه سيقع فى ورطة بين مشايعة السلطان أبى حمو ، ومغاضبة السلطان عبد العزيز صاحب المغرب الأقصى من بنى مرين ، الذى كان عازماً على النهوض إلى تلمسان ، فطلب الإذن من السلطان أبى حمو للانصراف إلى الأندلس ، فأذن له[٢] . ولكن السلطان عبد العزيز استراب فى أمر سفره ، وأنه إنما يحمل معه وديعة من أبى حمو إلى صاحب الأندلس ، السلطان محمد الخامس ، فأمر بملاحقته واسترجاع الوديعة منه[٣] . فقبض على ابن خلدون فى المرسى بهنين ، وتبين أنه لا يحمل وديعة ، ولكنه حمل إلى السلطان عبد العزيز قريباً من تلمسان فعنفه على مفارقة فاس ، فأوضح له السبب وهو استبداد الوزير عمر بن عبد الله ، وأقام الليل فى الاعتقال ، ثم أطلق فى الصباح ، فعمد إلى رباط الشيخ الولى أبى مدين بالعباد ، ونزل بجواره ، مؤثراً التخلى والانقطاع للعلم ، ولكن ابن خلدون يستدرك قائلا : « لو تركت له .»[٤]

فى تلمسان :

ولكن ما إن استولى السلطان عبد العزيز على تلمسان ، حتى استدعاه من خلوته

---

(١) التعريف، ص ٩١ .

(٢) انظر التعريف ، ص ١٣٣ . والسلطان عبد العزيز هو أبو فارس عبد العزيز بن أبى العباس المرينى . وكان من ألمع ملوك بنى مرين ، بنى للدولة مجدها وأعاد إليها شبابها .

(٣) انظر التعريف، ص ١٣٤ .

(٤) انظر التعريف، ص ١٣٥ .

بالعباد ، فى رباط الولى أبى مدين ، الصوفى الشهير ، حيث أخذ فى الاطلاع وتدريس العلم ، وآنسه ، وقربه ، ودعاه لاستمالة قلوب قبائل رياح ، " عهده فيه من استتباعهم ، وتصريفهم فيما يريده من مذاهب الطاعة . فقام بالمهمة على خير وجه ، وكان قد ناهز الأربعين من العمر . وكان من الممكن للسلطان أبى حمو أن يخلص نفسه وجنده ويؤثر السلامة ، لولا عناده ، وتردده . فكان أن أغار عليه عساكر بنى مرين ، فانتهب مخيمه ورحائله وأمواله ، ونجا بنفسه تحت جنح الليل ، وتمزق شمل ولده وحرمه.[1] وتخلف ابن خلدون عن أهله ببسكرة بضعة أيام ، ثم ارتحل إلى السلطان عبد العزيز بتلمسان ، فأكرمه وأجزل له العطاء ، ثم طلب إليه التوجه إلى بسكرة ، لإخراج أبى زيان ، ابن عم السلطان أبى حمو ، من بين أحياء عرب الدواودة من قبائل رياح.[2] وكان المغرب الأوسط قد اشتعل بنار الفتنة ، وأخذت الحروب تنتشر فيه هنا وهناك ، وانقطع ابن خلدون ببسكرة ، حيث سمع بفرار صديقه لسان الدين بن الخطيب من الأندلس ، وقدومه على السلطان عبد العزيز بتلمسان.[3]

فى بسكرة :

وطال مقام ابن خلدون ببسكرة ، بينما المغرب الأوسط مضطرب بالفتنة ، وهو على عهده فى جميع أشياخ الدواودة من رياح ، لخدمة السلطان عبد العزيز ، والسير بهم لملاحقة أعدائه ، إلى أن استتب للسلطان الأمر ، ورجع ابن خلدون إلى أهله ببسكرة ، وخاطب السلطان بما وقع ، وأقام ينتظر أوامره حتى استدعاه إلى حضرته ، فارتحل إليه ، تفادياً من غيرة صاحب بسكرة ، وصاحب زمام رياح.[4] ولكنه تلقى خبر وفاته وهو

---

(١) انظر التعريف،ص ١٣٧

(٢) انظر التعريف،ص ١٣٨ .

(٣) انظر التعريف،ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٤) انظر التعريف ص١٥٥ ، ٢١٦ . وقد ذكر ابن خلدون ما كان بينه وبين أحمد بن يوسف ابن مزنى ، صاحب بسكرة ، فقال ، « فلم أشعر إلا وقد حدثت المنافسة منه فى استتباع العرب (قبائل رياح) ووغر صدره ، وصدق فى ظنونه وتوهماته ، وطاوع الوشاة فيما يوردون على سمعه من التقول والاختلاق ، وجاش صدره بذلك . . . » . التعريف،ص ٢١٦ .

فى المغرب الأوسط ، فى طريقه إليه ، فتوجه إلى فاس ، سنة ٧٧٤ هـ . (١٣٧٢ م .) ، حيث رحب به الوزير أبو بكر بن غازى .

فى فاس :

ويكتب ابن خلدون عن هذا اللقاء الكريم ، وعن منزلته فى فاس فيقول : « فلقينى من بر الوزير وكرامته ، وتوفير جرايته وإقطاعه ، فوق ما أحتسب ، وأقمت بمكانى من دولتهم أثير المحل ، نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه المجلس عند السلطان »[١] . وقد أمكنه ذلك من التفرغ لقراءة العلم وتدريسه[٢] . ولكنه وجد المقام بفاس غير مأمون العاقبة ، بعد تولى السلطان أبى العباس أحمد بن أبى سالم الملك فيها ، واستوزر له محمد بن عثمان الذى كان يحقد على ابن خلدون ، وكاد له عند السلطان ، الذى أمر باعتقاله ، ثم أطلق سراحه من الغد بعد أن تبين حقيقة الأمر من الأمير عبد الرحمن ، الذى كان يميل إليه ، ويستدعيه أكثر أوقاته يشاوره فى أحواله[٣] . ورأى ابن خلدون أن يقصد الأندلس للعزلة والاستقرار ، والعكوف على قراءة العلم . وقد تم له ذلك ، وأجاز إلى الأندلس سنة ٧٧٦ هـ . (١٣٧٤ م .) ، فلقيه السلطان ابن الأمير بالبر والكرامة[٤] .

فى الأندلس :

لكن الصداقة التى كانت قد توطدت بين ابن خلدون وبين لسان الدين بن الخطيب ، الذى فر إلى أفريقية نجاة من غضب السلطان ابن الأحمر ، كانت وبالا عليه ، وبخاصة لتفانيه فى تيسير الأمور لابن الخطيب ، والتوصية به خيراً لدى كل من التقى به من أصحاب الجاه والنفوذ ، وكان قد اعتقل أخيراً . ولكن سعاية ابن خلدون لم تنجح ، وقتل ابن الخطيب فى محبسه[٥] . ويسر ذلك لأعداء ابن خلدون تأليب السلطان ابن الأحمر عليه وإغراءه به ، فأجازه إلى العدوة ، ونزل بهنين بالقرب من تلمسان ،[٦] التى كان السلطان

---

(١) التعريف ، ص ٢١٨ .

(٢) انظر التعريف ، ص ٢٢٤ .

(٣) انظر التعريف ، ص ٢٢٥ .

(٤) انظر التعريف ، ص ٢٢٦ .

(٥) و (٦) انظر التعريف ، ص ٢٢٧ .

أبو حمو قد استولى عليها وعلى سائر أعماله بعد وفاة السلطان أبي فارس عبد العزيز المريني.[١]

في تلمسان :

ويصف ابن خلدون وقائع هذه الفترة الحرجة فيقول : « ونزلت بهنين ؛ والجو بيني وبين السلطان أبي حمو مظلم ، بما كان مني في إجلاب العرب عليه بالزاب كما مر . فأوعز بمقامي في هنين ، ثم وفد عليه محمد بن عريف فعذله في شأني ، فبعث عني إلى تلمسان ، واستقررت بها بالعباد ، ولحق بي أهلي وولدي من فاس ، وأقاموا معي ، وذلك في عيد الفطر سنة ست وسبعين ، وأخذت في بث العلم.»[٢]

في قلعة ابن سلامة :

وما كاد ابن خلدون يستقر في تلمسان ، ويتفرغ للمطالعة والتدريس ، حتى استدعاه السلطان أبو حمو صاحب تلمسان ، وكلفه السفارة إلى العرب ، لاستئلاف الدواودة من رياح[٣] ، فلم تصادف المهمة قبولا لدى ابن خلدون لأنه كان قد وطد العزم على التخلي عن كل ما يعيقه من التفرغ للعلم . فتظاهر بالإيجاب ، وجهز نفسه ، وخرج مسافراً من تلمسان ، ولحق بأحياء أولاد عريف . فتلقوه بالترحيب والتكريم ، فأقام بينهم أياماً حتى بعثوا من يأتي بأهله وولده من تلمسان ، ويحسن العذر عنه إلى السلطان ، ثم أسكنوه بأهله وولده بقصر أبي بكر بن عريف الذي اختطه في قلعة ابن سلامة ، من بلاد بني توجين ، التي صارت لهم بإقطاع السلطان . فأقام بها أربع سنوات من ٧٧٦ هـ . (١٣٧٤م .) إلى ٧٨٠هـ . (١٣٧٨م .) ، متخلياً عن الشواغل كلها ، وتسنى له تأليف كتاب العبر ، والانتهاء من كتابة مقدمته.[٤]

---

(١) انظر التعريف،ص ٢١٧ .

(٢) التعريف،ص ٢٢٧ .

(٣) المكان نفسه .

(٤) انظر التعريف ، ص ٢٢٨ – ٢٣٠ . وتسمى قلعة ابن سلامة قلعة تاوغزوت ، وتقع في مقاطعة وهران في بلاد الجزائر ، وتبعد نحو ستة كيلومترات إلى الجنوب الغربي من مدينة فرندة التي تقع على وادي التحت . أما سلامة الذي تنسب إليه، أو إلى بنيه القلعة ، فهو سلامة بن علي بن نصر بن سلطان=

فى تونس :

وبعد مرور أربع سنوات أو يزيد ، مال ابن خلدون إلى السفر إلى تونس حيث قرار آبائه ، ومساكنهم ، وآثارهم ، وقبورهم ، فكتب إلى سلطانها أبى العباس أحمد بن أبى سالم الحفصى بالعودة إلى طاعته،والاعتذار عما كان قد بدر منه من مناصرة السلطان أبى حمو سلطان تلمسان ضده ، فرد عليه السلطان أبو العباس بالصفح ، والإسراع فى القدوم . فارتحل إليه ، ووافاه بظاهر سوسة ، فى وفادته ، وأكرمه ، وبالغ فى الإيناس به ، وشارك فى مهمات أموره ، ثم رده إلى تونس ، وأوصى نائبه بها بتهيئة المنزل له ، وإجزال الإحسان إليه[1] . وهناك فى تونس ألقى عصا التسيار ، وتم له الاستقرار ، فأرسل يستقدم الأهل والولد ، وجمع شملهم فى مرعى نعمة السلطان أبى العباس ورعايته[2] . وتفرغ للعلم والتدريس ، وانهال عليه طلبة العلم ، الذين انفضوا من حول محمد بن عرفة ، إمام الجامع ، وشيخ الفتيا فى تونس . فأوغر ذلك صدره ، وجعله يستمع إلى نداءات بطانة السلطان للإيقاع بابن خلدون ، لأنه صار أثيراً عنده ، فأقبل عليه ، واستدناه لمجالسته ، والنجى فى خلوته . لكن السلطان خلال ذلك كان معرضاً عنهم ، وكافه بالعكوف على إنجاز كتاب العبر ، لأنه كان يقدر المعارف ويتشوق إلى الأخبار . فأكمل منه نسخة رفعها إلى خزانة السلطان[3]

وبينما ابن خلدون وادع مطلق ، متوفر على الاطلاع والدرس، إذ بالسلطان أبى العباس يأمره بالسفر معه ، وسار فى عساكره إلى وسط تلول أفريقية ، ليستخلص توزر من يد ابن يملول ، الذى كان قد أخذها عنوة سنة ٧٨٣ هـ . (١٣٨١ م .) فشرده عنها ، وأعاد إليها ابنه ومواليه . وعاد ابن خلدون بعد ذلك إلى تونس ، فأقام بضيعته من نواحيها لضم زروعه بها ، إلى أن قفل السلطان ظافراً ، فصحبه إلى تونس[4] وفى السنة التالية ،

= رئيس بنى يدللتن من بطون توجين . سكن تاوغزوت ، واختط بها القلعة ، فنسبت إليه ، وإلى بنيه ، وكانت من قبل رباطاً لبعض العرب المنقطعين من سويد . انظر التعريف،ص ٢٢٨ ، حاشية ٤ .

(١) و(٢) انظر التعريف،ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٣) انظر التعريف،ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٤) انظر التعريف،ص ٢٤٤ .

أخذ السلطان يعد العدة إلى الزاب (بسكرة وما حولها)، لمعاقبة صاحبه ابن مزنى الذى كان قد آوى عدوه ابن يملول إليه. فخشى ابن خلدون أن يأمره السلطان مرة أخرى بمصاحبته، وتوسل إليه فى تخلية سبيله لقضاء الحج، منتهزاً فرصة وجود سفينة بالمرسى مقلعة إلى الإسكندرية، فأذن له. ويقول ابن خلدون فى هذه المناسبة: «وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على أثرى من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودعتهم وركبت البحر منتصف شعبان من السنة (٧٨٤ هـ.)، وقوضت عنهم بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندى من آثار العلم»[1].

فى مصر:

كان غرض ابن خلدون من سفره من تونس إلى مصر فى منتصف سنة ٧٨٤ هـ. (أكتوبر ١٣٨٢ م.)، فضلا عن التخلص من إرادة السلطان أبى العباس، الحج إلى بيت بيت الله الحرام، والتفرغ لتجديد ما كان عنده من آثار العلم، على حد تعبيره. أما الحج فلم يقدر له سنتئذ، على الرغم من إقامته بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسبابه[2]. وأما التفرغ لطلب العلم، والبحث، والتدريس، فقد نال بغيته منه. وبالإضافة إلى ذلك، فقد طلب إليه تولى منصب قاضى قضاة المالكية، فقبل على غير ترحيب منه، لأنها عمل إسلامى يجب ألا يتملص منه من كان قادراً عليه، إذ فيه إصلاح المجتمع. وكذلك لم يستطع التخلص من طلب السلطان منه مصاحبته إياه فى رحلته مع عساكره إلى الشام، لصد جنود المغول بقيادة تيمور لنك، الذى كانت لابن خلدون معه مواقف يذكرها التاريخ.

ولا بد أن فكرة السفر إلى مصر، للتزود منها بالعلم، ومشاهدة عز الإسلام، كانت تراود ابن خلدون، إن لم تكن تلح عليه، منذ أن برهن فى مقدمته على صحة فرضه «فى أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»[3]، وكتب يقول: «ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر

---

(١) التعريف، ص ٢٤٥.

(٢) انظر التعريف، ص ٢٤٦. وقد وصل ابن خلدون إلى الإسكندرية فى ٨ ديسمبر سنة ١٣٨٢م.

(٣) المقدمة، ص ٤٣٤.

وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ، ومن جملتها تعليم العلم »[1] . ويعود فيؤكد ذلك فى موضع آخر من المقدمة قائلا : « ولا أوفر اليوم فى الحضارة من مصر ، فهى أم العالم ، وإيوان الإسلام ، وينبوع العلم والصنائع »[2] .

ذلك ما كتبه عن مصر وهو بعيد عنها فى المغرب . فلما جاء إلى مصر ، ثم انتقل إلى عاصمتها القاهرة ، وأخذ يشاهد عياناً ما كان يقصر عن تخييله بالسماع ، كتب يقول : « فرأيت حضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ومدرج الذر من البشر ، وإيوان الإسلام ، وكرسى الملك ، تلوح القصور والأواوين فى جوه ، وتزهو الخوانك والمدارس بآفاقه ، وتضىء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة ، ومدفع مياه السماء ، يسقيهم النهل والعلل سبحه ، ويجبى إليهم الثمرات والخيرات ثجه ، ومررت فى سكك المدينة تغص بزحام المارة ، وأسواقها تزخر بالنعم »[3] . لقد كان دخوله القاهرة دخول عالم مغربى ، أنشأ بين العلوم علماً جديداً ، هدته إليه قريحته وسط حضارة ساذجة بالقياس إلى حضارتها ، فكان يتوق إلى معرفة وقع أفكاره الجريئة الفريدة فى نفوس علمائها وطلاب العلم فيها ، وكان يرغب رغبة شديدة فى تأكيد ذاته ، فى ذلك البلد العريق فى الحضارة ، الذى يظهر فيه معدن العالم على حقيقته .

ولذلك نجد أن ابن خلدون ، ما إن دخل القاهرة ، وأقام بها أياماً ، حتى انثال عليه طلبة العلم بها ، للإفادة من علمه الذى كانت تتحدث به الركبان . فجلس للتدريس بالجامع الأزهر ، وكان ذلك حدثاً لم يغفله المؤرخون المعنيون بالعلم وأهله[4] . كان حينذاك فى الخمسين من عمره ، أى فى نهاية الثلث الأوسط منه ، الذى تميز بالإنتاج العلمى الأصيل الخصب ، والأعمال السياسية المتنوعة . أما الثلث الأخير من عمره[5] ،

---

(١) المقدمة،ص ٤٣٤ . (٢) المقدمة،ص ٥٤٥ .

(٣) التعريف،ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ . ومدرج الذر طريق النمل الأحمر الصغير ؛ والخوانك جمع خانكة ، وتكتب بالقاف أيضاً ، وهى مسكن للصوفية المنقطعين للعبادة وصالح الأعمال ، والسبح الماء ، الجارى على وجه الأرض ، والثج الصب الكثير . دخل ابن خلدون القاهرة فى ٦ يناير سنة ١٣٨٢م .

(٤) جاء فى السلوك ، ١١١ ب ، نسخة الفاتح ، « وفى هذا الشهر (الثلث الأخير من شوال) ، قدم شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون من بلاد المغرب ، واتصل بالأمير الطنبغا الجوبانى ، وتصدى للاشتغال بالجمع الأزهر ، فأقبل الناس عليه ، وأعجبوا به » .

التعريف،ص ٢٤٨ ، حاشية ٣ .

(٥) توفى ابن خلدون فى القاهرة فى ١٧ مارس سنة ١٤٠٦ م . فى أواخر السنة الرابعة والسبعين من عمره .

فقد قضاه فى استقرار نسبى ، مكنه من الاطلاع والبحث والتدريس ، ومراجعة كتاب العبر ، واستكمال تاريخ الدول الإسلامية فى المشرق وفى الأندلس ، وتاريخ الدول القديمة والدول الأعجمية ، وكذلك تاريخ العرب ، وتنقيح المقدمة ، وإضافة بعض فصول جديدة إليها[1] .

وبعد أن قدم ابن خلدون نفسه إلى أهل العلم فى القاهرة ، اتصل بالسلطان الظاهر برقوق ، فأبر لقاءه ، ووفر الحراية له من صدقاته ، شأنه مع أهل العلم . وطاب منه الشفاعة إلى السلطان أبى العباس المغربى لتخلية سبيل أهله وولده ، ففعل وأبحروا له ، ولكنه عندما ذهب للقائهم بالإسكندرية ، كانت هناك عاصفة هوجاء أغرقت السفين بمن فيه ، فكان مصابه فادحاً ، عظم فيه جزعه ، ورجح فيه زهده ، حتى أنه اعتزم اعتزال منصب قاضى قضاة المالكية ، الذى كان قد عين فيه سنة ٧٨٦ هـ . (١٣٨٤ م .) ، وبذل جهده فى إصلاح القضاء ، الأمر الذى أغضب منه الخاصة والعامة ممن ألفوا الفساد والظلم والاستبداد . وقد كتب فى ذلك يقول : « فقمت بما دفع إلى من ذلك المقام المحمود ، ووفيت جهدى بما أمنى عليه من أحكام الله ، لا تأخذنى فى الحق لومة ، ولا يزعنى عنه جاه ولا سطوة ، مسوياً فى ذلك بين الخصمين ، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين ، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين ، جانحاً إلى التثبت فى سماع البينات ، والنظر فى عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات . فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر ، والطيب متلبساً بالخبيث ، والحكام ممسكون عن انتقادهم ، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم ، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة ، فإن غالبهم مختلطون بالأمراء ، معلمين للقرآن ، وأئمة فى الصلوات ، يلبسون عليهم العدالة ، فيظنون بهم الخير ، ويقسمون لهم الحظ من الجاه فى تزكيتهم عند القضاة ، والتوسل لهم ، فأعضل داؤهم ، وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم ، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجع العقاب ، ومؤلم النكال ، وتأدى إلى العلم بالجرح فى طائفة منهم ، فمنعتهم من تحمل الشهادة ، . . . »[2] .

وكان قد دعى لمنصب قاضى القضاة هذا ، وهو يقوم بتدريس الفقه فى المدرسة التمحية ،

---

(١) انظر على عبد الواحد وافى المصدر السابق ص ١١٨ .

(٢) التعريف ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

التى كان قد عين للتدريس بها فى أوائل السنة نفسها[١]. ولكنه عدل عن عزمه ترك منصب القضاء مخافة أن يغضب السلطان ، الذى سرعان ما أعفاه منه إشفاقاً عليه فى مصابه الجلل . فعكف على التدريس ، والاطلاع ، والتأليف ، مدة ثلاث سنوات ، أدى بعدها فريضة الحج ، ثم عاد إلى ما كان عاكفاً عليه ، حتى سنة ٧٩١هـ . (١٣٨٩م .) التى عين فيها مدرساً للحديث فى مدرسة صلغتمش[٢]

ولما كان حبل الود بين ابن خلدون والسلطان موصولا ، إذ ابن خلدون يعاهده باللقاء والتحية والدعاء ، والسلطان ينظر إليه بعين الشفقة ، ويكثر من لقائه والاتئناس به والاستماع إلى علمه ، فقد ولاه السلطان ناظراً على خانقاه بيبرس ، ذات الريع الوفير والأوقاف الكثيرة ، توسعة عليه وإحساناً ، وأقام على ذلك مدة عام أو يزيد ، إلى أن وقعت فتنة الناصرى[٣] . وكان من جرائها عزله منها ، فأكب على الاشتغال بالعلم انكباب المتفرغ ،

---

(١) انظر التعريف ، ص ٢٥٣ . وكان موقع المدرسة القمحية بجوار الجامع العتيق المعروف بجامع عمرو فى مصر القديمة ، قريباً من ضفاف النيل جنوبى القاهرة . وكان موضعهما يعرف بدار النزل ، فهدمها صلاح الدين الأيوبى ، وأنشأ مكانها مدرسة للفقهاء المالكية ، ورتب فيها مدرسين ، وجعل لها أوقافاً كانت منها ضيعة بالفيوم تغل قمحاً ، كان المدرسون يتقاسمونه أرزاقاً معينة لهم عن قيامهم بالتدريس فيها ، ولذلك صارت تعرف بالمدرسة القمحية .

(٢) نطقها الصحيح بالراء ، والمدرسة الصرغتمشية هذه تقع بجوار جامع ابن طولون ، وتنسب إلى بانيها الأمير سيف الدين صرغتمش الناصرى المتوفى سجيناً فى الإسكندرية سنة ٧٥٩ هـ .

(٣) مهد ابن خلدون لحادثة فتنة الناصرى هذه بكلمة عامة فى أحوال الدول وتنقل أحوالها بالتدريج إلى الضخامة والاستيلاء ، ثم إلى الضعف والاضمحلال ، تقع فى سبع عشرة صفحة ، جاء فى آخرها ما نصه وكان الظاهر ينقم علينا معشر الفقهاء فتاوى استدعاها منا منطاش ، وأكرهنا على كتابتها ، فكتبناها ، وورينا فيها بما قدرنا عليه ، ولم يقبل السلطان ، وعتب عليه ، وخصوصاً على » ، التعريف ، ص ٣٣٠ ، ٣٣١ وموجز الواقعة وفق ما ورد فى السلوك ، أنه « فى ٢٥ (ذى) القعدة ، أحضرت نسخ الفتوى فى الملك الظاهر ، وزيد فيها « واستعان على قتل المسلمين بالكفار » وحضر الخليفة المتوكل ، وقضاة القضاة : بدر الدين محمد ابن أبى البقاء الشافعى ، وابن خلدون ، وسراج الدين عمر بن الملقن الشافعى ، وعده دون هؤلاء ، فى القصر الأبلق ، بحضرة الملك المنصور ، ومنطاش وقدمت إليهم الفتوى ، فكتبوا عليها بأجمعهم ، وانصرفوا » . التعريف ، ص ٣٣٠ ، حاشية ٢ . والمهم فى هذه الواقعة أن ابن خلدون كان معزولا عن القضاء ، وعلى الرغم من ذلك استدعى على غير رغبة منه لحضور ذلك الاجتماع والاشتراك فى إمضاء الفتوى . ويؤكد ابن خلدون فى ذلك قصيدته التى كتبها لصديقه وراعيه منذ دخوله مصر ، الطنبغا الجوبانى ، ليشفع له عند السلطان الظاهر برقوق ، إذ قال :

تأليفاً وتدريساً . حتى سنة ٨٠١ هـ . (١٣٩٩ م .) ، التى بعث فيها السلطان برقوق إليه يستدعيه من مزارعه بالفيوم ، وقلده وظيفة القضاء للمرة الثانية ، تلك الوظيفة التى كان يرى أن ابن خلدون هو الأولى بها . لولا وجود الذين شغبوا من قبل فى شأنه ، من الأمراء وكبار الحاشية . الذين انقرضوا . فلما ولى الوظيفة ، جرى على السنن المعروف منه ، من القيام بما يجب للوظيفة شرعاً وعادة ، الأمر الذى كان يرضى السلطان.(١)

وعندما ولى ملك مصر السلطان فرج ، بعد وفاة أبيه السلطان الظاهر برقوق أبقى ابن خلدون فى منصبه القضائى . ثم استصحبه السلطان فرج فى سفره إلى دمشق للقضاء على أعدائه . الخارجين على حكمه لصغر سنه ولكنه انتصر عليهم وقتلهم . ثم عاد إلى مصر ، تركاً ابن خلدون يرحل إلى مدينة القدس ، لزيارة بيت المقدس ، والمزارات المقدسة الأخرى . وبعد عودة ابن خلدون من هذه الزيارة فى رمضان سنة ٨٠٢هـ . (١٤٠٠م .) ، أخذ يقضى بين الناس حتى أوائل العام الذى تلاه . حيث عزل من منصب القضاء ، لنجاح نائبه فى السعى لهذا المنصب بالدس والرشوة . فرجع ابن خلدون للاشتغال بما كان مشتغلا به من تدريس العلم وتأليفه.(٢)

ولما وصل إلى مصر خبر استيلاء تيمور لنك على مدينة حلب ، وعبث عساكره فيها ، ونهبهم لأموال الناس ومتاعهم ، ومصادرتهم لممتلكاتهم ، واستباحتهم حرمهم . تجهز السلطان فرج للمدافعة عن الشام ، ونادى فى الجند بالرحيل إليها . وكان ابن خلدون يومئذ معزولا عن وظيفة قاضى القضاة ، لكن الأمير يشبك ، دوادار السلطان استدعاه ، وأراده على السفر معه فى ركاب السلطان ، فرضى بعد تمنع ، وسافر معهم فى منتصف ربيع ثان سنة ٨٠٣ هـ . (١٤٠١ م .) ، فوصلوا إلى دمشق ، وضرب السلطان بخيامه وأبنيته فيها . بينما وصل تيمور لنك وعساكره وضربوا خيامهم خارج المدينة . وتجاول العسكران ثلاث مرات أو أربعاً فى أكثر من شهر ، وكانت الحرب بينهم سجالا . ثم

« ودعونى ولست من منصب الحكم ولا صاحبا لديهم ذيوله
غير أنى وتر بذكرى واش يتقضى أوتاره وذحوله »
التعريف . ص ٣٣٣ . وأوتار جمع وتر بمعنى ذحل . والذحل العداوة ، والجمع ذحول .

(١) انظر التعريف ص ٣٤٧ .

(٢) انظر التعريف ص ٣٤٧ - ٣٥٠

حدث أن علم السلطان وكبراء أمرائه بمحاولة بعض الأمراء الهرب إلى مصر والثورة ضدهم ، فأجمع رأيهم للعودة إلى مصر ، تاركين وراءهم ابن خلدون يسوى الأمور ، ويواجه ما خلفوه من موقف دقيق مشحون بالصعاب . وجاءه القضاة والفقهاء ، واتفق رأيهم على طلب الأمان من تيمور لنك على بيوتهم وحرمهم ، وأجابهم هو إلى ما طلبوه . وسأل كبيرهم ، القاضى الحنبلى ، برهان الدين بن مفلح عن ابن خلدون ، وعما إذا كان قد سافر مع السلطان إلى مصر ، أو أنه مقيم بدمشق ، فأخبره بأنه ما زال مقيما بها . وبات ابن خلدون ليلته على أهبة الخروج إلى تيمور لنك . وفى الصباح الباكر طلب إلى جماعة القضاة عند الباب أن يمكنوه من بغيته ، فدلوه من السور بعد تمنع ، فوجد من بطانة أمير التتار من أوصله إليه . فرحب به تيمور لنك ، وأدناه منه ، وطلب إليه أن يقص عليه طرفاً من حياته ، ويصف له بلاد المغرب ، من أقصاه إلى أقصاه ، فأجابه ابن خلدون إلى طلبه . ثم أخذ تيمور لنك يسأله رأيه فى مسائل معينة ، وابن خلدون يجيب فى اعتداد العالم العليم ، ويعامله بكبرياء المسلم الأبى الكريم . وبعد أن أقام عنده فى خيامه خمسة وثلاثين يوماً ، يباكره ويراوحه ، صرفه إجابة إلى طلبه ، وودعه على أحسن حال ، فعاد إلى مصر فى شعبان من سنة ٨٠٣ هـ . (١٤٠١ م .)[1] .

وكان قد أشيع فى مصر ، لما طال غياب ابن خلدون فى الشام ، دون ورود أخبار منه ، أنه هلك . فعين فى منصب قاضى القضاة أحد فضلاء المالكية . ولكن ما إن رجع ابن خلدون حتى عدل عن ذلك ، وولى الوظيفة بعد أيام من وصوله . فاستمر على الحال التى كان عليها من القيام بالحق ، والإعراض عن الأغراض ، والإنصاف من المطالب . ولم يرق ذلك من لا يدين للحق ، ولا يعطى النصفة من نفسه . فأقصى ابن خلدون عن الوظيفة ، وعين بدلا منه شخص من المالكية وصل إلى المنصب بالرشوة . لكن السلطان سرعان ما راجع بصيرته ، وانتقد رأيه ، وأعاد ابن خلدون إلى الوظيفة فى آخر سنة ٨٠٤ هـ . (١٤٠٢ م .) ، أى بعد خمسة أشهر من إقصاء ابن خلدون . فأجرى حال القضاء على ما كان فى عهده ، واستمر فى وظيفته سنة وشهرين ، أى حتى أوائل ربيع الأول سنة ٨٠٦ هـ . (١٤٠٤ م .) ، ثم نحى عنها مدة خمسة أشهر ، ثم أعيد إليها عاشر شعبان سنة ٨٠٧ هـ . (١٤٠٥ م .) ، لمدة قصيرة لم تتجاوز أربعة أشهر ، ثم أقصى فى أواخر

---

(١) انظر التعريف، ص ٣٦٦ – ٣٨٣ .

ذى القعدة من السنة نفسها[١] . وظل خارج الوظيفة مدة ثمانية أشهر ، أعيد بعدها إلى منصب قاضى القضاة للمرة السادسة ، فى شعبان سنة ٨٠٨هـ . (١٤٠٦ م .) . وشاء القدر أن توافيه المنية بعد بضعة أسابيع من توليه هذا المنصب ، فدفن فى مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة ، فى السادس والعشرين من رمضان من سنة ٨٠٨هـ . (١٧ آذار « مارس » ١٤٠٦م .)[٢] .

مناقشة تحليلية :

من أهم المعالم البينة فى حياة ابن خلدون ، التى امتدت إلى أربعة وسبعين عاماً ، أنه كان حضرى المولد والمعيشة والتفكير . فقد ولد فى مدينة تونس ، وعاش فيها من عمره المديد ستة وعشرين عاماً ، أى أكثر من ثلث عمره بقليل ، وعاش فى القاهرة حوالى أربعة وعشرين عاماً ، أى أقل من ثلث عمره بقليل . ثم أمضى نصف الثلث الباقى ، الذى يساوى الفترة التى أمضاها فى القاهرة ، فى مدينتين عريقتين مزدهرتين بالعلوم والفنون ، وهما فاس عاصمة المغرب الأقصى ، وغرناطة التى بنى فيها السلطان أبو عبد الله محمد الخامس مسجد الحمراء الأعظم . وليس هناك شك فى أن معيشة ابن خلدون فى تونس ، وفاس وغرناطة ، قد وسعت أفق تفكيره ، وأتاحت له فرصاً فريدة للانفتاح الذهنى نتيجة الاتصال بعلماء ذوى ثقافات فرعية مختلفة ، داخل الإطار الثقافى الإسلامى الشامل . وما حدث خلال ذلك من احتكاك فى الآراء ، لا بد أنه قد انبعثت منه شرارات إلهام فى شتى أنحاء العلوم ، التى تمكن ابن خلدون من مطالعة العديد من الكتب التى ألفت أو صنفت فيها ، تلك الكتب التى زخرت بها المكتبات العامة والخاصة فى تلك المدن . وقد ساعدته إقامته فى البادية وبخاصة فى قلعة ابن سلامة ، على التأمل الذى يتيح جولان الفكر فى الذهن[٣] الملىء بالمعرفة ، فى صفاء نظر ، وروية تنظير . أما مقامه الطويل فى القاهرة ، فقد مكنه من تنقيح كتاب العبر ، وإضافة تاريخ المشرق إليه ، وإعادة النظر فى كثير مما

---

(١) انظر التعريف ، ص ٣٨٣ – ٣٨٤ . وكذلك انظر عبد الرحمن بدوى ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .

(٢) انظر عبد الرحمن بدوى ، المصدر السابق ، ص ٢٧ . ومما يؤسف له أن هذه المقبرة قد أزيلت ، وبذلك أصبح فى حكم المستحيل الكشف عن مدفن ابن خلدون . وأقترح فى هذا الخصوص إقامة مسجد خارج باب النصر يسمى مسجد ابن خلدون تخليداً لذكراه ، وتكريماً للبقعة التى دفن فيها .

(٣) انظر شرحاً وافياً لعملية جولان الفكر فى الذهن فيما بعد ، فى الفصل السابع .

كتبه فى مقدمة كتابه ، وزيادة إضافات كثيرة على درجة كبيرة من الأهمية.[١]

إن الظاهرة الاجتماعية التى لفتت نظر ابن خلدون من بين الظواهر التى تناولها بالتحليل والتفسير ، هى ظاهرة العصبية التى جعلها محور تنظيراته فى تحليله النظام السياسى ، بل النظام الدينى أيضاً ، وتفسيرهما . والعصبية التى اهتم بها ابن خلدون ليست العصبية الجاهلية العمياء ، التى تكون « على الباطل وأحواله ، كما كانت فى الجاهلية ، وأن يكون لأحد فخر بها أوحق على أحد[٢] . وإنما هى « العصبية الطبيعية فى الحماية والدفاع »[٣] ، « التى هى سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ، ومنشأ الاجتماع والتوافق »[٤] . ولما كانت العصبية عند ابن خلدون هى الشوكة ، أى القوة بكل صورها . فإن لصاحب العصبية الغلبة فى المنازعات والحروب . وعلى هذا الأساس كان موقف ابن خلدون واتجاهه دائماً فى مناصرة الأمراء والسلاطين ، أو النفور منهم والابتعاد عنهم . وعلى هذه القاعدة أيضاً كان إيثاره التفاوض وعقد الاتفاقات للصلح ، حقناً للدماء . وبدون فهم نظرية ابن خلدون فى العصبية ، يستحيل فهم سلوكه فهماً سليماً . وهذا هو السبب فى وقوع الباحثين فى حياة ابن خلدون فى مزالق كثيرة ، واتهامهم إياه بالخيانة والتنكر للصديق . فابن خلدون عندما انفض عن السلطان أبى عبد الله ، بعد أن عاونه ووقف إلى جانبه يناصره ، إنما فعل ذلك بعد أن ضعفت عصبيته . وانكسرت شوكته ، وانتصار السلطان أبى العباس عليه ، وامتلاكه ناصية الأمور من يديه . فأصبح فى معارضته والخروج عليه تفرقة أمر المسلمين ، وهذا ما نهت الشريعة عنه . ولقد فعل الفعلة نفسها مع السلطان أبى حمو ، بناء على المبدأ نفسه . ولما كان السلاطين فى ذلك الزمان ، على دراية كبيرة بالشريعة ، وإلمام واسع بأوامرها ونواهيها ، فإنهم قد احترموا رأى ابن خلدون ، وقدروا موقفه ، ولم يؤذوه إيذاء صارماً (بجرحه أو تعطيل عضو من أعضاء جسمه) ، أو يقتلوه ، كما فعل السلطان أبو عبد الله بلسان الدين بن الخطيب . والواقع أنهم فى أكثر من مرة ،

---

(١) انظر :
Walter J. Fischel, Ibn Khildun in Egypt : His Public Functions and His Historical Research, pp. 71-155.

(٢) المقدمة،ص ٢٠٣ .
(٣) المقدمة،ص ٢١٦ .
(٤) المقدمة،ص ٢١٣ .

كانوا يجدون له عذره ، ويعفون عنه ، بل إنهم كانوا أيضاً يضعون ثقتهم فيه ، ويوفدونه فى مهمات سياسية ، مبعوثاً رسمياً من قبلهم أو ممثلا شخصياً لهم ، أو يصحبونه فى حروبهم ، للمشورة والمساعدة فى تأليف قلوب القبائل ، وبخاصة قبائل رياح ، لنصرتهم ، كما سبق أن بينا ، فابن خلدون من هذه الوجهة رسول سلام ، ومحب للسلام ، وساع إليه ، ومحقق له ، وإن ساعد فى حرب ، فإنما هدفه النهائى السلام .

أما مسألة رغبة ابن خلدون فى إصلاح المجتمع فى قرطبة وبجاية ، التى بسطها محسن مهدى فى كتابه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ويأسه من تحقيق رغبته يأساً جعله يقدم على كتابة بحثه فى التاريخ[1] ، فمسألة لا أساس لها . ذلك لأن إصلاح المجتمع بتدخل خارجى ، وبوسائل غير الشريعة الإسلامية ، أمر غير مألوف فى زمانه . فالشريعة الإسلامية أساس المجتمع الصالح ، والحاكم مهما كان قوى الشكيمة ، لا بد له من شرع يسنده ، وذلك وفق مفهومات ذلك الزمان ، التى ترى فى الملك أو السلطان ، لا حاكما يأمر فى الرعية وينهى بالقهر والجبروت ، ولا سياسياً يرعى فى حكمه إياهم المصالح الدنيوية ، بل خليفة وإماماً يحمل «الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[2]

وهناك مسألة أخرى جديرة بالملاحظة ، ولا بد أنها تستوقف الباحث الذى يريد أن يتحقق من طموح ابن خلدون ، ومداه . ذلك أنه كان على علم تام بالمجتمع البدوى من جهة ، وعلى صلة وثيقة قوية من جهة أخرى ، بالقبائل البدوية ، وبخاصة قبائل رياح ، وهى من أعز قبائل بنى هلال ، وأكثرهم جمعاً ، والدواودة ذات الرياسة فى قبائل رياح ، وكذلك أبناء عريض ، وغيرهم من القبائل . وكان يمكنه أن يتزعمهم زعامة روحية قوية ، وبخاصة أنه كان ذا حظوة لديهم ، وكانوا يكنون له احتراماً وتقديراً ، لشخصيته القوية ، ومكانته الإسلامية العالية . وبناء على نظريته فى العصبية ، يمكن أن يصيروا له أتباعاً وسنداً ، تقوى بهم شوكته ، إذا ما استنفرهم لفتح مدينة كتونس أو بجاية ، أو تلمسان ، أو بسكرة القريبة إلى هذه القبائل . فيصبح له السلطان أو الملك ، ممزوجاً بالإمامة

---

(١) انظر ما قبل، ص ٣٠ .

(٢) المقدمة، ١٩١ .

الإسلامية ، مقتدياً فى ذلك إلى حد ما بمهدى الموحدين ، محمد بن تومرت ، مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب ، سنة ٥١٤ هـ . لكنه لم يفعل شيئاً من ذلك ، لأنه منذ نشأته كان مكباً على تحصيل العلم ، الذى كان منهوماً به ، فكان لا يشغله عنه إلا مشاغل دنيوية مؤقتة ، يجد نفسه مضطراً للانشغال بها ، إما تلبية لدعوة من سلطان أو أمير ، وإما خدمة للمسلمين فى نظر مظالمهم ، أو القضاء بينهم ، وإما بقصد الوصول إلى مبتغاه الأساسى ، وهو تحصيل العلم ، عن طريق مخالطة العلماء فى مجالس السلاطين ، أو الاطلاع على المؤلفات والمصنفات التى تزخر بها المكتبات فى مدنهم ، التى ازدهرت فيها العلوم والفنون .

وفى ختام هذه المناقشة التحليلية ، نود أن نؤكد ما سبق أن ذكرناه آنفاً . وهو وجوب النظر فى حياة ابن خلدون ومؤلفاته ، بوصفه عالماً وبحاثة مسلما بالدرجة الأولى . وهو بهذه الصفة ، وفى منظور العالم الإسلامى فى زمانه ، كان ينتمى ، بل يؤكد انتماءه ، إلى بلاد المغرب ، فيصف نفسه بالمغربى ، ويعتز بزيه وخطه العربى ، وإلى الأندلس . فيصف نفسه أيضاً بالأشبيلى ، ويختزن فى ذهنه ذخيرة أندلسية عظيمة تفيده فى تنظيراته واستدلالاته ، وإلى اليمن ، فيصف نفسه بالحضرمى ، لا ليؤكد عروبته أو يفخر بها ، وإنما ليثبت إسلام جده الأول ، ووثيق صلته بالرسول صلى الله عليه وسلم ، الذى أدناه منه ، ودعا له ولذريته بالبركة . وعلى هذا الأساس ، كانت ثقافة ابن خلدون إسلامية بحتة ، من حيث المحتوى والمنهج ، أو أسلوب التفكير ، أى أنها ثقافة غنية متنوعة العناصر ، محورها القرآن والسنة . ولم تكن ثقافة عربية جد محدودة ، وذلك وفق مفهوم العروبة فى ذلك الزمان .

فى إطار هذا التصور الإسلامى فحسب ، يمكن فهم ابن خلدون فى مسلكه ، واتجاهاته ، وأسلوبه فى التفكير ، وطريقته فى التنظير العلمى ، ومنهجه فى إنشاء علمه الاجتماعى الجديد ، الذى أنشأه ، ومهد له ، وبسطه ، وشرحه ، فى مقدمة كتابه فى التاريخ ، كما سنبين فيما بعد .

• • •

الفصل الثانى

مقدمة ابن خلدون

تمهيد :

حقائق الماضى هى الميدان المشترك بين علم التاريخ من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى . ولذلك كان هم كبار المؤرخين نقل الأخبار والروايات بأمانة ، وتسجيلها بدقة ، وتحصيل مادة وفيرة منها ، تعين على تصوير الماضى تصويراً واضحاً ، يجعل قراءته مفيدة والعبرة منه أكيدة .

فالمسعودى يمتدح الطبرى ، لأن تاريخه قد زها على المؤلفات ، وزاد على الكتب المصنفات ، « فقد جمع أنواع الأخبار ، وحوى فنون الآثار واشتمل على صنوف العلم »[1]. ويشير المسعودى نفسه إلى غزارة المادة التى جمعها فى مصنفه التاريخى الذى اشتهر به فيقول : « ولم نترك نوعاً من العلوم ، ولا فناً من الأخبار ، ولا طريقة من الآثار ، إلا أوردناه فى هذا الكتاب مفصلا ، أو ذكرناه مجملا ، أو أشرنا إليه بضرب من الإشارات أو لوحنا إليه بفحو من العبارات »[2] . فلا غرابة إذن ، بعد هذا الجهد وهذه المعاناة فى جمع تلك المادة الغنية ، التى احتوى عليها كتاب مروج الذهب أن يستمطر مصنفه اللعنات على « من حرف شيئاً من معناه ، أو أزال ركناً من مبناه ، أو طمس واضحة من معالمه ، أو لبس شاهدة من تراجمه أو غيره ، أو بدله ، أو شحنه أو اختصره ، أو نسبه إلى غيرنا وأضافه إلى سوانا »[3] .

مميزات مقدمة ابن خلدون :

لئن كان فضل المؤرخين القدامى فى أمانة النقل ، وغزارة المادة التى صنفوا منها

---

(١) المسعودى ، المصدر السابق ، ص ٦ .

(٢) و(٣) المصدر نفسه ، ص ٨ .

كتبهم ، فإن عبد الرحمن بن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلا آخر ظهر فى ناحيتين : الأولى فى تفريقه ما بين التأريخ وفلسفة التاريخ ، والثانية فى تساؤله الدائب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع ، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية ، مستمدة من معرفته بطبائع العمران .

فأما الناحية الأولى فواضحة من قوله : « إن التأريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل . فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار ، فهو أس للمؤرخ تنبنى عليه أكثر مقاصده ، وتتبين به أخباره »[1] ، ولقد هداه هذا الاتجاه إلى استقراء نظريات كثيرة ومتنوعة خاصة بالعمران البشرى ، « 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 »[2] . وقد هداه هذا الاتجاه أيضاً إلى إدراك ظاهرة التغير الاجتماعى . فهو يقرر « 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 فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول »[3].

والناحية الثانية التى ظهر فيها فضل ابن خلدون ، والتى ميزته عن فطاحل المؤرخين فى عصره ، وعمن سبقه من المؤرخين القدامى ، تنحصر فى اهتمامه بتقصى الأسباب والعلل والدواعى للواقعات أو الحقائق الاجتماعية ، ذوات كانت أو أفعالا . ولذلك نجده فى المقدمة يقرر استقراءاته فى شكل قضايا عامة ، ثم يبدأ فى تحليلها بذكر عبارتى . « والسبب فى ذلك » ، « وذلك لأن »[4] . ويقرر ابن خلدون رأيه فى ربط الأسباب بالمسببات بقوله : « إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض

---

(١) المقدمة، ص ٣٢ .

(٢) المقدمة، ص ٣٥ .

(٣) المقدمة، ص ٢٨ .

(٤) هذه العبارات مذكورة عشرات المرات فى فصول كثيرة من المقدمة .

الموجودات إلى بعض »[١] . ولذلك نجده يتقد من سبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث [٢] . ذلك لأن ابن خلدون قد فطن إلى ما بين التاريخ وفلسفة التاريخ ، أو التاريخ التحليلى ، من بون شاسع . فهو يقرر أن « فن التاريخ . . . فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول . . . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[٣] .

وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يهتم فقط بالتساؤل عن أحداث الماضى فيسجلها ، ولكنه يسأل أيضاً عن كيفية حدوثها ، وهذه مرحلة متقدمة عن سابقتها . ثم هو لا يقف عند ذلك فحسب ، بل يتقدم أيضاً إلى مرحلة سامية فى المعرفة ، فيتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث . لقد كان مبدؤه فى كتابة مقدمته ، أن يسأل بخصوص أية ظاهرة من ظواهر العمران : ماذا ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ فإجابته عن الأولى والثانية (ماذا ؟ وكيف؟) تكون مادة فن الوصف الاجتماعى ، أما إجاباته عن الثالثة (لماذا ؟) فتكون موضوع علم الاجتماع . وهكذا كان دأب ابن خلدون ، الفيلسوف الاجتماعى ، الذى كتب فى اعتداد وصدق فى بداية مقدمته : « ولم أترك شيئاً فى أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول ، فى القرون الخالية والملل ، وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جمله ، وأوضحت براهينه وعلله »[٤] .

مناهج كتب التاريخ الكبرى :

إن كبار المؤرخين المسلمين القدامى هم الطبرى والمسعودى وابن خلدون[٥] . وفى رأينا أن المقريزى ، الذى عاصر ابن خلدون أثناء مقامه فى القاهرة ، يمكن ذكر اسمه بعد هؤلاء الأعلام الثلاثة . ولما كانت عظمة ابن خلدون وأصالته تتجلى فى منهجه العلمى

---

(١) المقدمة،ص ٩٥ .

(٢) انظر المقدمة،ص ٥ .

(٣) المقدمة،ص ٣ و ٤ .

(٤) المقدمة،ص ٧ .

(٥) انظر : Hilmi Ziya Ulken, Le Pensée de L'Islam, P. 40.

الذى فصله ودعمه فى مقدمة تاريخه : **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر** ، فيحسن الرجوع إلى مقدمة كتاب **تاريخ الأمم والملوك** لمحمد بن جرير الطبرى . وهى مقدمة تقع فى أربع صفحات ، ومقدمة كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ لعلى بن الحسين بن على المسعودى ، وصفحات هذه المقدمة أربع عشرة صفحة ، ثم إلى مقدمة كتاب : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لأحمد بن على بن عبد القادر ، المعروف بالمقريزى ، وعدد صفحاتها أربع صفحات . وغايتنا من ذلك أن نقف على المنهج العلمى ، الذى ذكره كل منهم فى مقدمة كتابه ، وبذلك تتسنى المقارنة ، وتظهر أصالة ابن خلدون .

أما الطبرى فقد وقف عند مشاهدته الخاصة ، واكتفى بالنقل عن الرواة نقلا أميناً ، دون أن يشك فى رواياتهم وأخبارهم . ويقول شارحاً منهجه فى التاريخ ، « وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه ، مما شرطت أنى راسمه فيه ، إنما هو على ما رويت من الأخبـــار التى أنا ذاكرها فيه ، والآثار التى أنا مسندها إلى رواتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه ، إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم ، إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين ، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس فمهما يكن فى كتابى هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ، مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً فى الصحة ، ولا معنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا ، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا ، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا »[1] . حقاً إنه لفضل كبير أن ينقل المؤرخ الأخبار بأمانة ، ويؤديها على النحو الذى أديت إليه به ، ولكن الفضل الأكبر يكمن فى بذل الجهد لتمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها .

وأما المسعودى فقد ارتقى درجة عن الطبرى ، لأنه وقف ممن سبقه من المؤرخين موقف الناقد . فأثنى على ابن قتيبة والطبرى ونفطويه والصولى ، لغزارة مادتهم وتنوع الأخبار التى حوتها كتبهم . ونقد سنان بن ثابت بن قرة الجرجانى ، لأنه انتحل ما ليس من صناعته ، واستهج ما ليس من طريقته[2] . وهكذا يعتمد المسعودى على الثقات من المؤرخين .

---

(١) الطبرى ، المصدر السابق ، ص ٤ .

(٢) المسعودى ، المصدر السابق ، ص ٧ .

وفى ذلك يقول فى مقدمة كتابه ، « ولم نذكر من كتب التواريخ والأخبار والسير والآثار إلا ما اشتهر مصنفوها وعرف مؤلفوها »[١] . . وعلى الرغم من ذلك ، فقد وقع المسعودى فى أخطاء كثيرة ، لأن ثقته ببعض المؤرخين جعلته ينقل عنهم الأخبار غثها وسمينها ، وما كان منها مستحيل الوقوع . وبذلك استحق نقد ابن خلدون اللاذع فى أكثر من موضوع فى مقدمته[٢] .

وأما المقريزى فقد ضمن مقدمة كتابه فصلا عنوانه « ذكر الرؤوس الثمانية » بدأه بقوله ، « اعلم أن عادة القدماء من المعلمين قد جرت أن يأتوا بالرؤوس الثمانية قبل افتتاح الكتاب . وهى : الغرض ، والعنوان ، والمنفعة ، والمرتبة ، وصحة الكتاب ، ومن أى صناعة هو وكم فيه من أجزاء ، وأى أنحاء التعاليم المستعملة فيه »[٣] . وبعد ذكر الرؤوس السبعة الأولى ، يقول عن الثامنة ، « وأما أى أنحاء التعاليم قصدت فى هذا الكتاب ، فإنى سلكت فيه ثلاثة أنحاء ، وهى النقل من الكتب المصنفة فى العلوم ، والرواية عمن أدركت من شيخة العلم وجلة الناس ، والمشاهدة لما عاينته ورأيته . فأما النقل من دواوين العلماء التى صنفوها فى أنواع العلوم ، فإنى أعزو كل نقل إلى الكاتب الذى نقلته منه لأخلص من عهدته ، وأبرأ من جريرته . فكثيراً ممن ضمنى وإياه العصر واشتمل علينا المصر ، صار لقلة إشرافه على العلوم ، وقصور باعه فى معرفة علوم التاريخ وجهل مقالات الناس ، يهجم بالإنكار على ما لا يعرفه ، ولو أنصف لعلم أن العجز من قبله . وليس ما تضمنه هذا الكتاب من العلم الذى يقطع عليه ولا يحتاج فى الشريعة إليه . وحسب العالم أن يعلم ما قيل فى ذلك ويقف عليه . وأما الرواية عمن أدركت من الجلة والمشايخ فإنى فى الغالب والأكثر أصرح باسم من حدثنى ، إلا أن لا يحتاج إلى تعيينه أو أكون قد أنسيته ، وقل ما يتفق مثل ذلك . وأما ماشاهدته فإنى أرجو أن أكون ، ولله الحمد ، غير متهم ولا ظنين[٤] » .

إن هؤلاء المؤرخين الكبار متشابهون فى طريقة تفكيرهم ، وفى منهجهم العلمى . فهم ينقلون من كتب من ألف قبلهم ، ويروون عن أناس وضعوا فيهم ثقتهم ، ويسجلون مشاهداتهم ، ويرعون فى ذلك كله أمانة النقل والرواية وصدق التسجيل . وهذه شروط

---

(١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٢) المقدمة ، انظر على سبيل المثال ، ص ٤ ، ٨٧ ، ١٠٨ .
(٣) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣ ، ٤ .

أساسية فى البحث العلمى . ولكن الدعامة الأساسية التى ترتكز عليها هذه الشروط ، هى أن تكون الأخبار ، أو الحقائق التى تنقل أو تروى ، صادقة ، أى أن تكون قد وقعت فعلا ، أو كان لها وجود أصلا . وهذا أمر لم يفطن إليه الطبرى ، والمسعودى ، والمقريزى . ولكنه لم يفت ابن خلدون الذى انتبه إليه ، وألف فيه مقدمته التى تقرب صفحاتها من ستمائة صفحة . تلك المقدمة التى اهتدى فيها إلى معيار الحقيقة فى الأخبار والروايات ، ألا وهو العمران البشرى ، وما له من طبائع فى أحواله[1] . فبه يمكن تنقية الأخبار والروايات من الباطل المبتدع ، وزخرف القول المصطنع ، الذى موه به المرجفون صفحات التاريخ . « واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها . وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها . ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض طويل ، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل . والحق لا يقاوم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه . والناقل إنما هو يملى وينقل ، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل ، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل[2] » .

وقد صنف ابن خلدون كتب التاريخ ، التى ظهرت قبل كتابه صنفين . أحدهما عام المناهج والمسالك ، استوعب كثيراً من الدول والأمم فى الآفاق ، وتناول البعيد من الغايات والأمور العامة . وممن نحا هذا النحو من المؤرخين الطبرى والمسعودى والواقدى ومن ترسم خطاهم . والصنف الآخر عدل فيه المؤرخون من بعدهم عن الإطلاق إلى التقييد فسجل كل منهم « شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره ، واقتصر على تاريخ دولته ومصره ، كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها ، وابن الرفيق مؤرخ أفريقية والدولة التى كانت بالقيروان »[3] . وينتمى كتاب ابن خلدون فى التاريخ إلى الصنف الأول من الكتب ، لأنه تناول أخبار العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى الملك والسلطان ، وذكر أوليتهم وأجيالهم . ومعنى ذلك أن ابن خلدون ينتمى

---

(١) انظر المقدمة ،ص ٤ .

(٢) المقدمة ،ص ٤ . وتمقل تنظر وتتمعن وتتأمل .

(٣) المقدمة ،ص ٥ .

إلى تلك الفئة من جهابذة المؤرخين ، أمثال الطبرى والمسعودى والواقدى ، إلا أنه امتاز عليهم جميعاً بنقاء أخباره ، وصدق رواياته ، وبتعرضه لبدايات الدول ، وذكر الأسباب التى مهدت لقيامها ، ورفعت من شأنها ، أو التى أفسدتها وجعلت الهرم يدب فى أوصالها ويفنيها .

منهج كتاب العبر :

ليس هناك أوضح مما كتبه ابن خلدون نفسه ، للتعريف بكتاب العبر ، وتفصيل محتوياته وبيان الغرض من تأليفه . ولذلك فضلنا اقتباس النص التالى من مقدمة الكتاب ، لأنه يحقق هذا الهدف . ولما كنا نهتم أساساً بكل ما يتعلق بعلم الاجتماع وموضوعاته ، فإننا قد رأينا أن نتوسع بعض الشىء فى التعريف بمقدمة ابن خلدون ، كما سنفصل فيما بعد . ذلك لأن هذه المقدمة ، بما حوته من علم جديد ، هى التى أكسبت ابن خلدون شهرة واسعة خلدت اسمه بين علماء العالم ، الذين تميزوا بالابتكار والأصالة .

يقول ابن خلدون فى الخطبة التى افتتح بها كتابه : « ولما طالعت كتب القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم ، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ، . . . ، فأنشأت فى التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصلته فى الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً ، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا الغرب فى هذه الأعصار ، وملأوا أكناف الضواحى منه والأمصار وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار ، وهما العرب والبربر ، إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الأحقاب مثواهما ، . . . ، فهذبت مناحيه تهذيباً ، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحى مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً . وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك .

« ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب :

(المقدمة) فى فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والإلماع بمغالط المؤرخين .

(الكتاب الأول) فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب .

(الكتاب الثانى) فى أخبار العرب وأجيالهم ، ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد ، وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم ، مثل النبط والسريانيين والفرس ، وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة .

(الكتاب الثالث) فى أخبار البربر ومن إليهم من زناته ، وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول »[1].

والذى يتدبر الأفكار الكثيرة الواضحة ، والتفصيلات المحددة بدقة ، التى يحتوى عليها هذا النص ، الذى ورد فى الخطبة أو التمهيد لكتابه الأول ، يلمح أهميتها البالغة ، إذ أنها ذات دلالات ظاهرة ، توضح شيئاً من طريقة ابن خلدون فى البحث . فهو أولا قد قام بقراءات كثيرة ومتنوعة ، تمكن بواسطتها من معرفة الكثير من الوقائع والأحوال عن دول المغرب ، التى ولد فى إحداها وهى تونس ، وعاش وتنقل فى بعضها ، وألف كتابه فى التاريخ فى دولة أخرى منها وهى الجزائر ، ثم عاد فحقق ما كتب وهذبه وأضاف إليه ، فى تونس مسقط رأسه . ويركز ابن خلدون قراءاته وتأملاته فى أخبار العرب والعجم والبربر ، وأجيالهم المتتابعة ، مع الإشارة إلى من عاصرهم من مشاهير الأمم والدول ، التى كانت متصلة بهم . وبعد مضى فترة الإعداد ، وهى فترة القراءة والبحث ، بدأ الكتابة . وهذه هى الطريقة الصحيحة فى التأليف السليم ، وبخاصة إذا كان الهدف هو تأليف كتاب جامع فى التاريخ . فالمؤلف لا يبدأ من فراغ ، كما أنه لا بد من أن يجمع مادة غزيرة عما وقع من أحداث وما كان من ذوات ، أى أشخاص وأشياء ، ومعاملات وأفعال .

ولعل الذى يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين ، هو كلفه بالبحث عن العلل والأسباب ، لما قد وقع من وقائع أدت إلى نشأة الدول وبداية العمران وظواهره . ذلك

---

(١) المقدمة، ص ٥ ، ٦ .

لأنه لم يكن يقنع بمجرد الكشف عما وقع ، حدثاً كان أو فعلا ، ولا بمجرد كيفية وقوع ما وقع ، بل كان مولعاً بالبحث عن العلل الكامنة ، والتفتيش عن الأسباب الخفية والظاهرة . وهاتان عمليتان تحتاجان إلى أن يكون الباحث مستوعباً لأكبر قسط من المعرفة وأن يكون قادراً على اختزانها والاحتفاظ بها ، ثم الإفصاح عنها مرتبة ومصنفة ، بحيث يسهل على العقل أن يلمح العلاقات التى تربط الحقائق بعضها ببعض ، سواء كان ذلك عن تشابه واتفاق أو تباين واختلاف .

مقدمة ابن خلدون :

لقد سلك ابن خلدون فى تأليف مقدمة كتابه مسلكاً غريباً ، لأنه جديد فى بابه ، فريد فى منهجه . ذلك المنهج الذى استطاع أن يستخلصه بثاقب نظره ، ليكون نسقاً فكرياً خاصاً به، مكنه من الوقوف على أسرار المعرفة وما خفى من دقائقها . وهكذا كان قديراً على ابتداع علمه الجديد ، الذى لم يسبقه إليه أحد ، لا من حكماء الحضارات الموغلة فى القدم ، كالمصرية القديمة ، والبابلية ، والهندية ، والصينية ، ولا من فلاسفة الحضارات القريبة إلى الميلاد ، كاليونانية والرومانية . فابن خلدون نسيج وحده فى وضع هذا العلم الجديد .

وقد حدد ابن خلدون لعلمه الاجتماعى الجديد موضوعه ومسائله، فكتب فيما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ، أى الظواهر الاجتماعية أو الأساليب والاتجاهات التى تجرى مجرى العادة ، وتلازم طبيعة العمران ، أى التنظيم الاجتماعى ، أو المجتمع المنظم بواسطة هذه النظم الاجتماعية العامة ، التى يتخذها أفراد المجتمع أساساً لضبط شئونهم الجمعية ، وتنسيق العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض ، فى تعاملهم بعضهم مع بعض ، وتحديد العلاقات التى تربطهم بغيرهم ، فى تعاملهم معهم . فإن الناس فى علاقاتهم الاجتماعية ، لا يعيشون فوضى لا نظام لهم ، ولا يتعاملون على غير هدى ، ولكنهم يسيرون فى ذلك وفق أنظمة من طبيعة الحياة الاجتماعية .

وتظهر أصالة ابن خلدون فى كشفه عن طبيعة العمران البشرى ، والقواعد العامة التى تضبطه ، وتوجهه ، وتتحكم فى تحوله من حال إلى حال . وبذلك أنار العقول وفتح الأذهان ، وصرف الباحثين عن النقل الأعمى ، دون تدقيق أو إعمال فكر ، وحثهم على

الأخذ بمنهجه ، لكى يستطيعوا التبين الصحيح للأحوال الماضية ، التى وقعت فعلا ، والتنبؤ السليم لما سوف يحدث فى المستقبل ، بناء على استقراء الماضى ، والاستدلال من الحاضر . وهذا يفسر قوله : « وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال ، وما بعدك » .

والذى يهمنا من مؤلفه التاريخى الكبير ، هو الجزء الأول الذى يحتوى على تمهيد فى فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، مع الإشارة إلى الأخطاء التى وقع فيها كبار المؤرخين القدامى ، وعلى ما أسماه ابن خلدون « الكتاب الأول » فى العمران وما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، من الملك والسلطان ، والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب . هذا الجزء الأول ، أى « التمهيد » و « الكتاب الأول » ، هو الذى صار معروفاً بعنوان : المقدمة لمؤلفه التاريخى الضخم ، الذى يتألف وفق تقسيم ابن خلدون نفسه ، من كتابين كبيرين ، أحدهما فى تاريخ العرب ، والثانى فى تاريخ البربر . ولقد جلبت المقدمة لابن خلدون شهرة خالدة ، بما حوته من قواعد فريدة أرسى عليها منهجاً أصيلا ، جعلها أساساً للبحث التاريخى . ولقد مكنته هذه القواعد من ابتكار علم جديد ، عين موضوعه وحدد مسائله ، وشرحه وفصله ، مدعماً آراءه بشتى البراهين . ويمكن الحكم بأن مقدمة ابن خلدون أول كتاب فى العالم فى علم الاجتماع النظرى أو العام .

أبواب المقدمة :

تنقسم المقدمة إلى ستة فصول عامة ، كل منها باب كبير يحتوى على عدة فصول . هذه الأبواب أو الفصول العامة هى :

الأول — فى العمران البشرى على الجملة ، وأصنافه ، وقسط من الأرض .

الثانى — فى العمران البدوى ، وذكر القبائل والأمم الوحشية .

الثالث — فى الدول والخلافة والملك ، وذكر المراتب السلطانية .

الرابع — فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار .

الخامس — فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .

السادس — فى العلوم واكتسابها وتعلمها[١]

ويقول ابن خلدون إنه قدم العمران البدوى على العمران الحضرى ، لأنه سابق عليه وأصل له ، وإنه قدم كذلك الملك على البلدان والأمصار ، لأنه سبب لها ، وإنه قدم المعاش على العلوم لأنه ضرورى طبيعى ، بينما تعلم العلوم كمالى ، والطبيعى أقدم من الكمالى ، وإنه جعل الصنائع من الكسب لأنها مرتبطة به ، وبخاصة من حيث العمران[٢] أى كثرة السكان وتزايدهم واتساع رقعة الأرض التى يسكنونها ، وتعدد مصالحهم ، وتشعب نظمهم الاجتماعية ، وتعقد تنظيمهم الاجتماعى . ويتضح من هذا البيان أن ابن خلدون إنما يؤلف وفقاً لمخطط يضعه ، ولكل خطوة فيه ما يبررها ، على أسس اجتماعية عمرانية .

علوم المقدمة :

والأمر اللافت لنظر الباحث ، هو أن ابن خلدون قد بدأ المقدمة بشرح قواعد المنهج التى أرسى عليها علم العمران الذى وضعه . وهكذا حوت المقدمة سبعة علوم رئيسية ، محددة المعالم ، وواضحة المفهومات ، فى تسلسل دقيق ، كما سنفصل فيما يلى :—

(١) علم البحث فى التاريخ ، أو قواعد المنهج فى علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، وهى مركزة أساساً فى الصفحات الإحدى والأربعين الأولى ، التى تشتمل ، بعد صفحتى العنوان واسم المؤلف ، على خطبة الكتاب فى نحو سبع صفحات ، وعلى ما عنونه : « المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه ، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط ، وذكر شىء من أسبابها »[٣] ، وتقع فى ست وعشرين صفحة تقريباً ، ثم على تمهيد قصير للفصل الأول . ويقع التمهيد فى صدر ما أسماه ابن خلدون « الكتاب الأول » ، ويحتوى على نحو سبع صفحات[٤] ، يشرح فيها الأسباب المقتضية للكذب فى ذكر الأخبار ، وتغيير الحقائق .

---

(١) انظر المقدمة ، ص ٤١ .

(٢) انظر الصفحة نفسها .

(٣) المقدمة ، ص ٩ .

(٤) المقدمة ، ص ٣٥ — ٤١ .

وهكذا نجد أن علم البحث فى التاريخ ، أو قواعد المنهج فى علم الاجتماع الخلدونى ، وهو الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، قد استغرق نحواً من تسع وثلاثين صفحة ، ركز فيها دقائق هذا العلم تركيزاً شديداً . وتعد هذه القواعد الدعامة الأساسية لتنظيره الذى اهتدى فيه إلى أهم قوانين الاجتماع العمرانى ، أى الاجتماع الذى يؤدى إلى العمران ، والذى استطاع به إيراد البراهين التى تكشف عن سلامة تلك القوانين ، التى تتعلق بطبائع العمران ، والتغير الاجتماعى .

(ب) علم التبيؤ البشرى (الإيكولوجيا) الذى يدرس أثر البيئة الجغرافية فى الإنسان وطريقة تكيفه معها. ويشمل ذلك دراسة العمران البشرى ، وأصنافه ، وقسطه من الأرض. ويقع فى تسع وسبعين صفحة (من الصفحة الحادية والأربعين إلى نهاية الصفحة التاسعة عشرة بعد المائة) . ويمهد ابن خلدون لهذا الفصل الأول الشامل (أى الباب الأول) ، بتمهيد يبين فيه أن الاجتماع ضرورى للبشر ، وأن هذا الاجتماع الإنسانى يؤدى بالضرورة أيضاً إلى التعاون بين الناس . فإذا تعاونوا ، وتفرغت كل مجموعة منهم إلى عمل تقوم به لأنه لازم لحياتهم ، فإن ذلك يتطلب منهم تنظيماً اجتماعياً ، يضبط علاقات الناس وتعاملهم بعضهم مع بعض ، فى أنساق اجتماعية متعددة ، وهذا ما يعرف بالعمران .

ويعد الباب الأول القاعدة التى بنى عليها ابن خلدون اتجاهه الجغرافى فى تفسير أخلاق الشعوب أو ما يعرف بالسمات الخاصة ، على أساس الأرض التى يعيشون فيها ، ووقعها الجغرافى وطبيعتها ، من حيث ارتفاعها على سفوح الجبال والتلال أو انخفاضها فى قاع الوديان ، ومن حيث كونها صحراء أو قابلة للزراعة أو مزروعة بالفعل ، وكذلك مناخها . ويتناول ابن خلدون أثر ذلك كله لا فى ألوان البشر فحسب ، بل أيضاً فى الكثير من أحوالهم وأخلاقهم .

وقد اشتهر باتخاذ هذا الاتجاه أيضاً ، وهو الاتجاه المعروف بالتفسير الجغرافى للظواهر الاجتماعية ، العالم الفرنسى « منتسكيو » فى كتابه روح القوانين الذى نشره سنة ١٧٤٨ ، أى بعد مقدمة ابن خلدون بقرابة أربعة قرون ، وحاول فيه أن يفسر السبب فى أن النظم التشريعية تستمد أصولها من طبيعة البشر وبيئاتهم التى يولدون فيها وينشأون ويكبرون .

ويقصد بالبيئة البلد التى يعيش فيها السكان وطبيعة أرضها ، وموقعها ، ومناخها ، ونوع الحياة السائدة فيها[١] .

ويورد ابن خلدون فى التسع والعشرين صفحة الأخيرة من هذا الباب (من صفحة ٩١ إلى صفحة ١١٩) بحثاً فى أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ، يتناول فيه فئات من الناس ذوى سمات خاصة ، ويعيشون عيشة خاصة ، ولم يتأثروا فى ذلك بأحوال جغرافية ولا بأحوال عمرانية . وهؤلاء هم الأنبياء الذين يوحى إليهم ، ومن يرون الرؤى الصادقة فتأتى كفلق الصبح ، والكهان ، والعرافون ، والبهاليل ، والمدركون للغيب بالرياضة والتصوف ، والمنجمون ، وأشباههم ممن يحاولون استخراج الغيب بطرق غير التنجيم . ويجتهد ابن خلدون فى توضيح أسباب هذه السمات الخاصة ، التى تميزهم عن غيرهم ، والنفاذ إلى أسرارهم الخفية . ذلك لأنه يعتقد بأن لكل ظاهرة سبباً أو أسباباً تسببها وأنه لابد من أن يكون للوقائع التاريخية ، التى تروى عن تلك الأصناف من البشر ، علل وأسباب يمكن تأملها وتوضيحها وتفسيرها .

وقد توصل ابن خلدون بنفاذ بصيرته إلى تفسير الأحلام تفسيراً يشبه تمام الشبه التفسير الذى نادى به « فرويد » فى العصر الحديث ، إذ يقول ابن خلدون « ووقوع ما يقع للبشر من ذلك غالباً ، إنما هو من غير قصد ولا قدرة عليه ، وإنما تكون النفس متشوقة لذلك الشىء ، فيقع لها بتلك اللمحة فى النوم ، لأنها تقصد إلى ذلك فتراه »[٢] . فقوله : « من غير قصد ولا قدرة عليه » ، كقول « فرويد » بأنه يحدث لا شعورياً . وقوله « وإنما تكون النفس متشوقة إلى الشىء فيقع لها . . . » كقول « فرويد » بأن الحلم يتيح الفرصة لتحقيق رغبة الفرد وهو نائم .

(ج) الاجتماع البدوى والريفى ، أو علم اجتماع المجتمعات المبسطة . والحياة الاجتماعية فى المجتمعات المبسطة غير معقدة النسيج ، لقلة عدد أفراد كل منها وقلة مطالبهم ، واقتصارها على الضروريات ، وشدة الضبط الاجتماعى لديهم ، ومتانة العلاقات الاجتماعية بينهم ، لقيامها أساساً على قاعدة وطيدة من العصبية وهى روح المجموعة ، التى تنشأ عن القرابة . ولما كان الفرق بين العمران البدوى أو الريفى والعمران الحضرى ، فرقاً أعظم

---

(١) انظر السيد محمد بدوى ، مبادئ علم الاجتماع ، ص ٥٧ .

(٢) المقدمة ، ص ١٠٥ .

ما يكون فى الدرجة منه فى النوع ، وفى مدى تشابك الحياة الاجتماعية وتعقد نسيجها ، وفى مقدار التنظيم الاجتماعى أى العمران ، ولما كان البدو أقدم من الحضر وسابق عليه ، والبادية أصل العمران والأمصار مدد لها ، فإن ابن خلدون قد ركز أفكاره أولا حول العمران البدوى وأحوال الناس فيه ، وأساس العلاقات الاجتماعية بينهم ، وسماتهم الخلقية ، وكيفية تحولهم من البداوة إلى الحضارة ، وذلك فى أربع وثلاثين صفحة (من أول صفحة ١٢٠ إلى آخر صفحة ١٥٣) . ويشتمل الباب الثانى من المقدمة على هذا الموضوع برمته .

(د) علم الاجتماع السياسى ، ويشتمل على كيفية تكون الدولة والملك ومدى أهمية العصبية فى ذلك ، سواء أكانت العصبية قائمة على صلة بالدم ، أم على صلة بالمصاهرة ، أم على صلة بالولاء ، أم على صلة بالجوار ، أم على صلة بالاصطناع[١] ، كما هى الحال فى الجند . وفى ذلك يقول ابن خلدون : « اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما . فالأول الشوكة والعصبية ، وهو المعبر عنه بالجند . والثانى المال الذى هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأموال »[٢] . ويسمى ابن خلدون العصبية التى هى ظاهرة اجتماعية ، « العصبية الطبيعية فى الحماية والدفاع »[٣] .

ويشتمل الاجتماع السياسى فى مقدمة ابن خلدون على بيان طبيعة الملك ، وأعمار الدولة من البداوة إلى الحضارة ، وأثر الترف فى ذلك ، وأطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف هذه الأطوار ، واستظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته ، وكيفية حدوث العصيان له والثورة عليه . ويتحدث ابن خلدون فى هذا الباب أيضاً عن النظام السياسى من ناحية بنيته والنظم الفرعية التى يشتمل عليها هذا النظام الاجتماعى الشامل ، ثم يركز الحديث فى عدل الحاكم وظلمه ، وأثر ذلك فى ازدهار الدولة وتطرق الخلل إليها . ويقع هذا الموضوع الذى يكون الباب الثالث من المقدمة فى مائة وتسعين صفحة (من أول صفحة ١٥٤ إلى منتصف صفحة ٣٤١) وهو أطول موضوعات المقدمة وأعظمها أهمية لما

---

(١) انظر المقدمة ، ص ١٢٩ ، ١٥٤ ، ١٦٩ ، ١٨٤ .

(٢) المقدمة ، ص ٢٩٤ .

(٣) المقدمة ، ص ٢١٦ .

يحتوى عليه من مادة اجتماعية بحتة ، هى من صميم علم الاجتماع الحديث . ولعل مما يزيدها أهمية وأصالة أن ابن خلدون كشف فيها عملية التغير الاجتماعى ، وعرفها ، وطبقها على تحول المجتمع من البداوة إلى الحضارة ، وشرح أسباب التغير وما يصاحبه من تغيرات فرعية ، تحدث فى البناء الاجتماعى ووظائفه المتعددة ، أساسية كانت أو فرعية .

(هـ) علم الاجتماع الحضرى أو علم اجتماع المدينة ، ويتناول البلدان والأمصار وسائر العمران ، وما يتعلق بذلك من ظواهر اجتماعية . ولعل أبرز نقطة فى هذا الموضوع الذى يشتمل عليه الباب الرابع من المقدمة ، هى تلك التى تتناول الشروط التى تجب مراعاتها فى إنشاء المدينة وطبيعة الحياة الاجتماعية فيها ، ومطالب سكانها وسماتهم الخلقية ، وعلاقة التوسع فى إنشاء المدن بازدهار الدولة ، وتخصص بعض المدن فى صناعات معينة ، وقيامها بوظائف محددة . وتستوعب نقاط هذا العلم ثمانى وثلاثين صفحة (من منتصف صفحة ٣٤٢ إلى منتصف صفحة ٣٨٠) .

(و) علم الاجتماع الاقتصادى ، وعلم الاجتماع الصناعى ، وهما يشملان مسائل المعاش ووجوهه من الكسب ، والصنائع ، وما يعرض فى ذلك كله من الظواهر الاجتماعية . ويكون ذلك مادة الباب الخامس ، الذى يشتمل على هذين العلمين الهامين . ويتناول ابن خلدون فى القسم الأول حقيقة الرزق والكسب ، ويشرحها ، كما يبين أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية . ويقول فى ذلك مرهصاً بنظرية القيمة : « فاعلم أن ما يفيده الإنسان ، ويقتنيه من المتمولات ، إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية »[1] . ويفصل ابن خلدون فى هذا القسم أيضاً وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه ، والسمات الخلقية لكل فئة كاسبة من كل وجه منه . ويستوعب هذا الموضوع تسع عشرة صفحة ونصفاً (من منتصف صفحة ٣٨٠ إلى قبيل نهاية ص ٣٩٩) .

وأما القسم الثانى الذى يحتوى على علم الاجتماع الصناعى ، فيبدأه بعنوان له قيمته الكبرى ، وبخاصة فى عصرنا الحاضر . هذا العنوان هو : « فى أن الصنائع لا بد لها من العلم »[2] . ويربط ابن خلدون بين اكتمال الصناعة بكمال العمران الحضرى وكثرته ، ثم يعدد مختلف الصناعات التى كانت سائدة فى عصره ، ويصف كل صناعة ، وأدواتها ،

---

(١) المقدمة، ص ٣٨١ .

(٢) المقدمة، ص ٣٩٩ .

وعمل كل منها ، ومركز القائمين بها فى المجتمع ، وسماتهم الخلقية . ويقع هذا القسم فى نحو ثلاثين صفحة (من نهاية صفحة ٣٩٩ إلى منتصف صفحة ٤٢٩) .

(ز) علم اجتماع المعرفة ويشتمل على العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه والظواهر الاجتماعية المرتبطة به . ويستوعب ذلك الباب السادس كله ، وهو آخر أبواب المقدمة ، ويقع فى مائة وستين صفحة (من منتصف صفحة ٤٢٩ إلى منتصف صفحة ٥٨٨) . ويتناول ابن خلدون فى هذا الباب الفكر الإنسانى ، وأثره فى المجتمع ، وصلته بسائر العلوم التى كانت معروفة فى عصره ، سواء أكانت علوم نقل أم علوم عقل . وهو إذ يتناول هذه العلوم بالشرح والتفسير ، إنما يتناولها تناول الخبير بها ، الملم بدقائقها ، العارف بأسرارها . كما أنه يتحدث عن أهل العلم ، وخصائصهم ، ومنزلتهم الاجتماعية ويبين علاقة العلم بازدهار المجتمع وازدياد عمرانه .

تلك هى العلوم الرئيسية التى جعلها ابن خلدون أساساً لكتابة مقدمته العظيمة . ولذلك لم يكن مغالياً حين قال : « ولم أترك شيئاً فى أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول . . . وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، . . . ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جمله ، وأوضحت براهينه وعلله »[1] . ذلك لأنه كتب فى هذه المسائل كلها ، وأمكنه عن طريق تقصى البراهين والعلل لما يعرض فى العمران من عوارض ذاتية ، أى ظواهر اجتماعية ، أن يتأمل الواقع ويستقرئ منه ومن الماضى شتى المبادئ والقوانين التى مكنته من التنبؤ بالمنتظر ، أى المتوقع فى المستقبل .

ونستطيع أن نتبين من كلام ابن خلدون نفسه فى أوائل المقدمة ، خطواته فى البحث والتأليف . فهو لا يكتفى بالاطلاع وجمع المعلومات واستيعابها ، ثم تسجيل أفكاره وفق نظام خاص ، بل إنه يراجع ما كتب ، ثم يعاود الاطلاع ليتمكن من تنقيح ما كتب ، والإضافة إليه ليكون مستوعباً وافياً . وهو فى سبيل تحقيق هذه الغاية ، يبذل كل جهده ، ويتحمل مشقة السفر إلى الأقطار التى يستطيع أن يقرأ فى مكتباتها ما لم يتسن له قراءته من قبل . وهذه شيمة الباحث المدقق ، والعالم المحقق . ولقد أراد ابن خلدون ألا يقتصر مؤلفه على تاريخ المغرب ، فارتحل إلى المشرق ، وأقام فى القاهرة ، حيث عكف على

---

(١) المقدمة، ص ٧ .

البحث والتدريس فى السنوات الطويلة ، التى لم يكن يشغل فيها منصب القضاء . وقد مكنه ذلك من قراءة كتب كثيرة ، ومشاهدة آثار عديدة ، فاستطاع أن يزيد ما نقص فى مؤلفه من الأخبار [١] .

وعلى الرغم من تواضع ابن خلدون ، واعترافه بعجزه عن الوصول بمؤلفه إلى مرتبة الكمال ، تمشياً مع العرف السائد بين المؤلفين فى عصره ، فإنه يطلب من قرائه ، النظر فيما كتب بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، وإصلاح أى خطأ يعثرون عليه ، وتلافى أى نقص يجدونه [٢] . ويعود فيؤكد ذلك أيضاً فى نهاية الكتاب الأول ، أى نهاية مقدمته الشهيرة ، فيقول : «وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية . ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين ، يغوص فى مسائله على أكثر مما كتبناه . فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله ، وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل »[٣]. ولكن مع الأسف ، لم يلب هذا الترجى أحد ممن خلف ابن خلدون من العلماء العرب ، حتى إن المقدمة الخالدة كادت أن تنسى بينهم . فلم تكن العقول قد تنبهت بعد إلى أهمية العلم الجديد الذى احتوت عليه ، وهو الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، الذى أصبح فى العصر الحديث ذا شأن خطير ، لأنه علم المجتمع وتغييره وهندسته .

ولقد كان ابن خلدون معتداً بمقدمته . ويحق له أن يكون شديد الاعتداد بها ، لأنه وضع فيها خلاصة قراءاته وخبراته ، وعصارة فكره واجتهاداته ، فى مدة وجيزة لم تتعد خمسة أشهر ، ولما يكمل الخامسة والأربعين من عمره [٤] . ولذلك نجده ، فى ثقة عظيمة بما ابتكر ، يهدى نسخة من كتابه إلى خزانة السلطان أبى فارس عبد العزيز بن أبى سالم إبراهيم ، سلطان المغرب الأقصى ، ومن ملوك بنى مرين . تلك الخزانة الموقوفة لطلبة العلم ، بجامع القرويين من مدينة فاس ، حاضرة الملك ، وكرسى السلطنة . « فى سوقها تنفق بضائع الكتاب ، وعلى حضرتها تعكف ركائب العلوم والآداب »[٥].

---

(١) انظر المقدمة، ص ٦ ، ٧ .
(٢) انظر المقدمة، ص ٧ .
(٣) المقدمة، ص ٥٨٨ .
(٤) انظر خاتمة المقدمة .
(٥) المقدمة، ص ٩ .

البـاب الثـانى

قواعد المنهج

فى علم الاجتماع الخلدونى

الفصل الثالث : الشك والتمحيص .

الفصل الرابع : التشخص المادى .

الفصل الخامس : تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران .

الفصل السادس : القياس بالشاهد وبالغائب .

الفصل السابع : السير والتقسيم .

الفصل الثامن : التعميم الحذر .

الباب الثانى

قواعد المنهج

فى علم الاجتماع الخلدونى

يحدث كثيراً أن يكون عالم من العلماء مبتدعاً لفكرة من الفكر أو نظرية من النظريات أو يكون مبتكراً لمجموعة من الآراء والمبادئ ، التى قد تكون فى مجموعها علماً جديداً ، ولكنه فى الوقت نفسه ، لا يكون متفطناً إلى أنه مبتدع مبتكر ، كما لا يكون واعياً بما ابتدعه من فكرة أو نظرية ، أو ابتكره من علم لم يسبق أن كان له وجود . وإنما يكشف عن ذلك من يأتى بعده من الباحثين ، الذين ينبهون إلى ما يكون قد ابتدع أو ابتكر ، ويوضحونه ويقدمونه لطلاب العلم فى صورة بينة محدودة المعالم . وبذلك يشاركونه الفضل ، إذ لولاهم ما سمع الناس باسمه ، ولما وقفوا على الجديد الذى ابتدعه .

ولكن عظمة ابن خلدون تتجلى فى أنه كان يعرف معرفة أكيدة أنه قد ابتدع بين العلوم علماً جديداً ، لم يسبقه إليه أحد ، وأنه حدد لهذا العلم موضوعه ومسائله ، إذ يقول : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم ، وضعياً كان أو عقلياً »[1] . ويقول أيضاً فى ثقة واقتدار : « وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمرى ، لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة . ما أدرى ، ألغفلتهم عن ذلك ؟ وليس الظن بهم ، أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل »[2] . حقاً إن ابن خلدون ، فى

---

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

ويقصد ابن خلدون بالعلوم الوضعية ، العلوم النقلية ، وهى العلوم المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى ، وتقابل العلوم العقلية . انظر المقدمة، ص ٤٣٥ .

(٢) المقدمة، ص ٣٨ .

هذه العبارة الموجزة ، لا يؤكد يقينه فحسب بأنه أنشأ علماً مبتكراً ، بل يقرر أيضاً إحاطته بشتى العلوم، حتى إنه يصرح بعدم عثوره على شيء فى بابه لأحد ممن سبقه من الحكماء، أى الفلاسفة . فهو وحده الحكيم الذى ، على حد قوله ، ألهمه الله إلى ذلك إلهاماً ، وأعثره على علم جعله سن بكره وجهينة خبره[1] .

وتتجلى عبقرية ابن خلدون كذلك ، فى أنه لم ينشئ علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى فحسب ، بل إنه قد وضع أيضاً لهذا العلم قواعد منهج أصيلة . وكان يفعل ذلك بحس منطقى شديد الإرهاف ، وعقلية علمية جبارة . فهو يقول عن عامه الجديد : « واخترعته من بين المناحى مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأساوباً »[2] . ويقرر أن هذا العلم الجديد هو باطن علم التاريخ ، وفيه « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق »[3] . وابن خلدون ، بعد أن يؤكد ابتكاره العلم الجديد ، يجد لزاماً عليه ، كعالم مبتدع ، أن يوضح طريق هذا العلم ومنهاجه ، فيقول : « وبعد أن استوفيت علاجه ، وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجه ، وأوضحت بين العاوم طريقه ومنهاجه ، . . . »[4] . ولا شك فى أن الذى أنار له السبيل ، وأعانه فى الكشف عن علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، هو قواعد منهجه . ومصداق ذلك قوله : واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزيز الفائدة »[5].

وقواعد المنهج التى سنفصلها فيما بعد ، من مستلزمات العلم الأساسية فهى شروط لا بد من توافرها فى الإنتاج العلمى، إذا أريد له الأصالة والسلامة . وقد فصلها ابن خلدون تفصيلا، وشرحها وبين دقائقها وأسرارها. ولم يكن فى شرحه ، فيلسوفاً فحسب، بل معلماً بارعاً ، يجيد الشرح والتفسير . وإنه لما ييسر فهم منهجه ويجعل من السهل تدبر وجهته التى اتخذها فى ذلك ، أن نتدبر تاريخ حياته ، ودراساته التى توفر عليها ،

---

(١) انظر المقدمة ، ص ٤٠ .
(٢) المقدمة ، ص ٦ .
(٣) المقدمة ، ص ٤ .
(٤) المقدمة ، ص ٧ .
(٥) المقدمة ، ص ٣٨ .

والتخصصات التى تعمق فيها ، فأصبح بارعاً فيها تمام البراعة . لقد قرأ ابن خلدون ما لا حصر له من الكتب فى علوم النقل ، وعلى رأسها علوم القرآن ، والحديث[١] ، والفقه ، الذى أتقنه فصار له من بعد ذلك مهنة ، أثناء مقامه بالقاهرة.ومرادنا من ذلك أن نبين أن ابن خلدون ، فضلا عن موهبته ، واستعداده الشخصى ، وتربيته الخاصة ، وشخصيته القوية ، كان عالماً بأصول الفقه ، التى هى منهج البحث عند الفقيه ، أو هى منطق مسائله ، أو بمعنى واسع هى قانون عاصم لذهنه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام . وقد كان لذلك أثر بالغ فى منهجه ، الذى مكنه من التوصل إلى فهم ظواهر الاجتماع ، وطبيعتها ، وكيفية تغيرها ، ويسر له السبيل للوصول فى كل مسألة من مسائلها إلى رأى جعله قانوناً أو مبدأ عاماً أو نظرية .

أما إحاطة ابن خلدون بعلم الحديث ، فقد جعلته يتحرى الصدق دائماً فى كل ما يسمع ويبحث عن الحقيقة فى كل ما يقرأ ، ويتوخى الدقة فى كل ما يشاهد . وأما تبحره فى علوم القرآن ، فقد جعله يحس بما فيه من قوانين أو مبادئ عامة ، عن النفس البشرية ، والاجتماع الإنسانى ، وأحوال العمران ، فكان يتدبر معانيها ، ويدعم بها آراءه ، ويوضح بها تفسيراته[٢] . وربما لا نكون بعيدين من الصواب إذا قلنا ، إن ابن خلدون قد توصل

---

(١) يقول ابن خلدون فى ذلك : « لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة . ومن كان قليل البضاعة من الحديث ، فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير فى ذلك ، ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ، ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها » . المقدمة ، ص ٤٤٤ .

(٢) استند ابن خلدون إلى آيات كثيرة من القرآن لهذا الغرض . ونخص بالذكر من هذه الآيات ، الآية السادسة عشرة من سورة الإسراء ونصها : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » . ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية التى أوردها فى معرض الحديث عن انقراض الملك من أمة من الأمم : « واستقرئ ذلك وتتبعه فى الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه » . المقدمة ، ص ١٤٤ . وكذلك ذكر الآية الثالثة والستين من سورة الأنفال ونصها : « لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم » . ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية ، التى اقتبسها فى معرض الحديث عن اتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها : « وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا ، حصل التنافس وفشا الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله ، اتحدت وجهتها . فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد ، واتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » . المقدمة ، ص ١٥٧ . ومن أوضح ما اقتبسه ابن خلدون من القرآن ، تلك الآية التى يدعم بها قانونه « فى أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد » ، وهى الآية الثانية والعشرون من سورة الأنبياء ، ونصها : « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . المقدمةص ١٦٦ .

إلى علمه الاجتماعى الجديد ، متأثراً ، إلى حد ما ، بتدبره الاجتماعى للقرآن من جهة[١] وباهتدائه بمناهج علم الحديث ، وأصول علم الفقه ، من جهة أخرى . وبناء على ذلك يمكن أن نقرر ، أن علم الاجتماع الخلدونى هو نتاج التفكير المنطقى الإسلامى ، الذى ينشد التوصل إلى اليقين . ذلك لأن ابن خلدون ، فى إنشاء علمه الجديد وصياغة موضوعه وبيان مسائله ، والكشف عن أسباب ما يحدث فيها من تغيرات ، قد سار على هدى المنهج التجريبى ، الذى يعبر عن روح الإسلام[٢] . وهو منهج يقوم على التجربة ، وتنظمه قوانين الاستقراء . وكان المسلمون ، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة ، قد وضعوه وفصلوه قبل مولد ابن خلدون .

ولقد ركز ابن خلدون وصفه لقواعد المنهج ، وحاول تحديدها فى خمس وعشرين صفحة ، تحت عنوان « المقدمة » . وهى تمهيد قصير ، كما سبق أن بينا فى الفصل السابق ، كتبه على حد تعبيره « فى فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شىء من أسبابها » . ولكن مقدمة ابن خلدون ، من أولها إلى آخرها ، تزخر بعبارات صريحة واضحة ، تتعلق بقواعد المنهج . ولا بد من إضافتها إلى ما ذكره فى التمهيد المشار إليه ، حتى يكون هذا الفصل مستوفياً كل ما ذكره ابن خلدون فى هذا الصدد . وقد رأينا أن نعرض فيما يلى قواعد المنهج فى مقدمة ابن خلدون بهدف تكوين نسق كلى متكامل لها ، يمكن تحليله والتعليق عليه . ومما تجدر ملاحظته ، بادئ ذى بدء ، أن ما أورده ابن خلدون فى مقدمته من أفكار وآراء ، وما سجله فيها من قوانين ومبادئ عامة ، وما وضعه من قواعد المنهج ، يفسر بعضه بعضاً فى عبارات واضحة ، مجتمعة أحياناً ، ومتفرقة أحياناً أخرى . وعلى الباحث أن يدقق فى جمعها بعضها إلى بعض ، حتى يتسنى له إجادة عرضها ، ودقة تحليلها .

وفى رأينا أن للمنهج ، الذى استخدمه ابن خلدون وكشف به علمه الاجتماعى ،

---

(١) هذا ما سنحاول بيانه فيما بعد ، على أساس اقتباسات من القرآن ، باعتباره المصدر الأول للشريعة الإسلامية ، التى تنظم للعبادات والمعاملات فى المجتمع ، وسنجتهد فى تحليلنا لهذه الاقتباسات ، أن نبين العلاقة الفكرية بين علم الاجتماع الخلدونى والقضايا الاجتماعية فى القرآن .

(٢) انظر حسن الساعاتى ، « المنهج الوضعى عند الغزالى » ، أعمال مهرجان أبو حامد الغزالى ، ص٤٣٣ ـ ٤٤٨ .

ست قواعد أساسية هى : الشك والتمحيص ، والتشخّص المادى ، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران ، والقياس بالشاهد وبالغائب ، والسبر والتقسيم ، والتعميم الحذر . وسنعرضها فى الفصول التالية ، فى نصوصها التى وردت فى المقدمة ، ثم نحللها ونفسرها ونعلق عليها .

الفصل الثالث

الشك والتمحيص

تمهيد :

لقد ورث ابن خلدون ميراثاً من الشك العقلى ، خلفه له اثنان من كبار أئمة الفقه الإسلامى ، وهما أبو حامد الغزالى ، وابن تيمية . فأما الغزالى فقد شك فى قدرة العقل على الإدراك الحق . إذ أن الإدراك العقلى ، فى نظره ، معرض للخطأ كالإدراك الحسى تماماً ، كما أنه عاجز مثله عن فهم كثير من الحقائق ، التى يزخر بها الكون . وأما ابن تيمية فقد شك فى صحة الكليات العقلية العامة ، التى كان المناطقة قبله يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية ، ويعتمدون عليها اعتماداً لا يقبل الجدل . فهو يرى أن هذه المقدمات غير ضرورية وغير بديهية ، كما يعتقدون ، وأنها أمور نسبية يختلف الناس فى تقديرها فما يبدو منها بديهياً عند بعضهم ، قد لا يكون كذلك عند الآخرين . ويرى ابن تيمية أيضاً أن الكليات العقلية موجودة فى أذهان الناس ، وليس لها كيان خارجى قائم بذاته ، وأن العلم الصحيح هو الذى يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة بأشخاصها فى الخارج ، وليس من الكليات العقلية الموجودة فى الذهن . ولا يمكن التوصل إلى العلم الصحيح ، إلا بالانتقال من الجزئى إلى الجزئى ، وفق ما يسميه الفقهاء بقياس الغائب على الشاهد . فإذا ما نظمت التجربة هذا القياس ، وإذا ما حدده أيضاً مبدأ السببية ، فإنه يكون موصلا إلى اليقين .

هذا فضلا عما ورثه ابن خلدون أيضاً فى مجال علم الحديث ، من طرق التثبت من صحة ما يروى عنه . وقد كتب هو نفسه فى ذلك ، فقال : « ومن علوم الأحاديث النظر فى الأسانيد ، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط ، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيجتهد فى الطريق التى تحصل ذلك الظن ، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة

والضبط . وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين ، بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ، ويكون لنا ذلك دليلا على القبول أو الترك . وكذلك مراتب هؤلاء الأئمة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم فى ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً . . . »[١] . هذا فضلا عن كون ابن خلدون نفسه مالكى المذهب ، والمعروف أن كتاب « الموطأ » للإمام مالك ، كان يحتوى على « ثلاثمائة حديث أو نحوها » وذلك على حد قول ابن خلدون نفسه[٢] ، الذى كان يقوم بتدريسه لطلابه فى مدينة القاهرة[٣] .

وهذا يفسر السبب فى أن ابن خلدون لم يكن شكاكاً فحسب ، بل كان باحثاً مدققاً ، وناقداً محققاً . ولكنه بدلا من أن يستخدم شكه المنطقى[٤] فى علم الفقه وعلم الكلام ، كما فعل الأصوليون قبله ، استعان به فى إثبات موضوع علمه الاجتماعى الجديد ، وهو علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، وبيان مسائله ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، أى الظواهر الاجتماعية ، وتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال وما لذلك كله من العلل والأسباب . وكذلك نجده ، بدلا من استخدامه شكه النقدى فى تمحيص الحديث ، استعان به فى تمحيص الروايات والأخبار ، التى تكون مادة علم التاريخ ، الذى يمكن تعريفه بأنه علم اجتماع الماضى . ذلك لأن التاريخ ، كما قال ابن خلدون : « فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول . . . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[٥] . وبعد أن يشكك ابن خلدون فى الأخبار والروايات . ويعطينا أمثلة لبعض من الكاذب منها والذى لم يقع ، يقول : « فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك ، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة ، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه »[٦] .

---

(١) المقدمة ، ص ٤٤١ . ويقصد بالعدالة المسلم البالغ المنزه عن ارتكاب الكبائر وعن الإصرار على الصغائر وعما يخل بالمروءة . والضبط نوعان : ضبط صدر وهو أن يثبت فى ذهن الراوى ما سمعه بحيث يستحضره متى شاء وضبط كتابة بأن يدونه الراوى حين سماعه ويصونه عنده حتى يؤديه . ويقابل العدالة الجرح ويقابل الضبط الغفلة . انظر على عبد الواحد وافى ، المصدر السابق ، ص ١١٣٤ ، حاشية ١٣٤٦ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٤٤ .

(٣) على عبد الواحد وافى ، مقدمة ابن خلدون ، جـ١ ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٤) أى شكه فى المنطق الأرسطى أو الصورى الذى كان لا يزال سائداً حتى عصره على الرغم من النقد الذى وجهه إليه كل من الغزالى وابن تيمية .

(٥) المقدمة ، ص ٤ .

(٦) المقدمة ، ص ١٣ و ١٤ .

وتأبى طبيعة ابن خلدون التواقة دائماً إلى الكشف عن السبب فى حدوث أية ظاهرة ، الاكتفاء بالإشارة إليها أو القناعة بمجرد وصفها ، فنراه يتقصى أسباب الكذب فى الروايات والأخبار ، ويشرحها ويحللها . ويركز مبحثه فى ذلك فى صدر « الكتاب الأول » فى صفحات أربع . ولكنه قد أشار إلى هذه الأسباب ، فى « المقدمة » التى مهد بها لكتابه الأول ، وأجرى فيها تحقيقات على جانب كبير من الأهمية ، لما فيها من الأصالة فى التفكير ، والبراعة فى الاستدلال المنطقى ، الذى يستند فيه إلى مألوف العادة ، وطبائع الأحوال فى العمران .

تحقيق سكانى :

أما أول هذه التحقيقات . فتحقيق سكانى لما نقله « المسعودى وكثير من المؤرخين فى جيوش بنى إسرائيل ، وأن موسى عليه السلام أحصاهم فى التيه ، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون . . . وأيضاً فالذى بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون . . .ويبعد أن يتشعب النسل فى أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد . وإن زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان فى زمن سليمان ومن بعده ، فبعيد أيضاً ، إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر أباً . . . ، ولا يتشعب النسل فى أحد عشر من الولد إلى مثل هذا العدد الذى زعموه ، اللهم إلى المئين والآلاف فربما يكون ، وأما أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد فبعيد . واعتبر ذلك فى الحاضر المشاهد والقريب المعروف ، تجد زعمهم باطلا ونقلهم كاذباً . . . »[1] والسبب فى عدم صحة هذه الرواية أنها تتعلق بإحصاء الأعداد ، التى كثيراً ما تكون « مظنة الكذب ومطية الهذر »[2] ، أى الخلط والتحدث بما لا يمكن أن يكون .

تحقيق عسكرى :

وثانى هذه التحقيقات تحقيق عسكرى لجيوش موسى ، وفيه يقول ابن خلدون :

---

(١) المقدمة ، ص ١٠ ، ١١ .

(٢) المقدمة ، ص ١٠ .

« . . . ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها ، وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد. فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر ؟ » [١] ، وكذلك لغزوات التبابعة ملوك اليمن وشبه جزيرة العرب ، الذين نقل المؤرخون فى أخبارهم عنهم : « أنهم كانوا يغزون قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب » [٢] .

ويقول ابن خلدون فى تفنيد ذلك : « وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة ، عريقة فى الوهم والغلط ، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة . وذلك أن ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها . . . وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب . . . فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس . والمسلك هنا ما بين بحر السويس والبحر الشامى قدر مرحلتين فما دونهما . ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم فى عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله ، هذا ممتنع فى العادة . وقد كان بتلك الأعمال العمالقة وكنعان بالشام والقبط بمصر . . . ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ، ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال . وأيضاً فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة والأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة ، فإذا ساروا فى غير أعمالهم احتاجوا انتهاب الزرع والنعم وانتهاب البلاد فيما يمرون عليه ، ولا يكفى ذلك للأزودة والعلوفة عادة . وإن نقلوا كفايتهم من ذلك من أعمالهم ، فلا تفى لهم الرواحل بنقله ، فلا بد وأن يمروا فى طريقهم كلها بأعمال قد ملكوها ودوخوها ، لكون الميرة منها . وإن قلنا إن تلك العساكر تمر بهؤلاء الأمم من غير أن تهيجهم فتحصل لهم الميرة بالمسالمة ، فذلك أبعد وأشد امتناعاً » [٣] . والسبب فى عدم صدق هذه الأخبار ، تجاوز حدود مألوف العوائد ، ومطاوعة وساوس الإغراب. [٤]

---

(١) المقدمة المكان نفسه .

(٢) المقدمة ص ١٢ .

(٣) المقدمة ص ١٢ ، ١٣ . والأعمال الولايات ، والأزودة الطعام ، والعلوفة ما تعلف به الدواب ، والميرة جلب الطعام .

(٤) انظر المقدمة ص ١١ .

تحقيق جغرافى :

وثالث هذه التحقيقات جغرافى عن « وادى الرمل الذى يعجز السالك ، فلم يسمع قط ذكره فى المغرب على كثرة سالكيه ومن يقص طرقه من الركاب والقرى فى كل عصر وكل جهة »[١] ، وعن إرم ذات العماد ، « فيجعلون لفظة إرم اسما لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أى أساطين . . . فى صحارى عدن . . . وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت ، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة . . . وهذه المدينة لم يسمع لها خبر من يومئذ فى شىء من بقاع الأرض ، وصحارى عدن التى زعموا أنها بنيت فيها هى فى وسط اليمن ، وما زال عمرانه متعاقداً . والأدلاء تقص طرقه من كل وجه ، ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ولاذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأمم . . . »[٢] . وسبب الكذب فى هذين الخبرين هو أيضاً ونوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان[٣] .

تحقيق أسرى :

ورابع هذه التحقيقات أسرى دقيق وعميق ، فيما ينقله المؤرخون « كافة فى سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه »[٤] ، وفيما « يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات فى العبيديين ، خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم على أهل البيت صلوات الله عليهم . والطعن فى نسبهم إلى إسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق . يعتمدون فى ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بنى العباس تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم . وتفنناً فى الشمات بعدوهم ، حسبما نذكر بعض هذه الأحاديث فى أخبارهم . ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقعات وأدلة الأحوال التى اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والرد عليهم »[٥] .

---

(١) المقدمة، ص ١٣ .

(٢) المقدمة، ص ١٤ . والأدلاء جمع دليل . وتقص أى تتبع ، والأخباريون هم رواة الأخبار .

(٣) انظر المقدمة، ص ١١ .

(٤) المقدمة، ص ١٥ .

(٥) المقدمة، ص ٢١ .

ويفسر ابن خلدون الكذب فى الرواية المتعلقة بالعباسة بقوله : «وأمثال هذه الحكايات كثيرة ، وفى كتب المؤرخين معروفة ، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك فى اللذات المحرمة ، وهتك قناع المخدرات ، ويتعللون بالتأسى بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم[١] . أما بخصوص الرواية المرتبطة بالعبيديين ، وهم الذين اشتهروا فى التاريخ باسم الفاطميين ، فيقول ابن خلدون: « ...فإن تنزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن والسفسفة ، وسلكت النهج الأمم ، ولم تجر عن قصد السبيل ، نفق فى سوقها الإبريز الخالص واللجين المصفى . وإن دهبت مع الأغراض والحقود ، وماجت بسماسرة البغى والباطل ، نفق البهرج والزائف »[٢] . وهذه الفرية قد راجت إبان ضعف الدولة العباسية وأفول نجمها .

لقد أجرى ابن خلدون هذه التحقيقات كلها ، وكشف عن أسباب الكذب فى الروايات والأخبار مجتمعة . وهو فى هذا الإجراء يلتزم بتعاليمه ، وبخاصة أنه يؤصل لعلم جديد غريب على أذهان العلماء والكافة من المتعلمين ، وبخاصة أنهم فيه مبتدئون كالصغار، ويريد هو أن يقربه إلى عقولهم ، ويجعله مستساغاً لمداركهم . وقد قال فى ذلك : « اعلم أن تلقين العلوم للمتعلم إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلا قليلا . يلقى عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هى أصل ذلك الباب . ويقرب له فى شرحها على سبيل الإجمال ، ويراعى فى ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه ، حتى ينتهى إلى آخر الفن ، وعند ذلك يحصل له ملكة فى ذلك العلم »[٣] .

ويبدأ ابن خلدون « الكتاب الأول » بالكشف عن حقيقة التاريخ وهى : « أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى 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 فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »[٤] . وهكذا نرى أن التاريخ فى حقيقته وصف للمجتمعات الإنسانية الماضية ، وما عم فيها من ظواهر اجتماعية

---

(١) المقدمة، ص ٢٠ . والمخدرات المحجبات من النساء المقصورات على بيوتهن عفافاً وتصوناً والتأسى الاقتداء.
(٢) المقدمة، ص ٢٣ .
(٣) المقدمة، ٥٣٣ ، وفى الطبعة البيروتية وكذلك فى طبعة الدكتور على عبد الواحد وافى ، ص ١٢٥٣ « تلقين العلوم للمتعلمين » وصحتها فى رأيى « للمتعلم » .
(٤) المقدمة، ص ٣٥ .

هى من طبيعة العمران ، أى التنظيم الاجتماعى فى شكل نظم اجتماعية ، كالنظام السياسى ، والنظام الاقتصادى ، وغير ذلك من النظم ، سواء كان ذلك فى مجتمعات ساذجة منعزلة قليلة السكان ، أو فى مجتمعات متمدنة مفتوحة آهلة بالسكان .

أسباب الكذب فى الأخبار :

وهناك أسباب تجعل الوصف غير صادق ، أى تجعل الكذب يتطرق إلى الخبر المروى عن الدول وظواهر الاجتماع فيها . ويجمل ابن خلدون الأسباب المقتضية للكذب فى الخبر على النحو التالى : —

(ا) « التشيعات للآراء والمذاهب ، فإن النفس . . . . إذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة ، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك المايل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول الكذب ونقله »[1] وهذه ظاهرة متفشية بين الناس حتى الآن . ويعانى منها الباحثون فى ظواهر الاجتماع ، وبخاصة فيما يتعلق بالبحوث التى تتناول موضوعات متصلة بالعقائديات كالرأسمالية والاشتراكية ، أو بالنظم كالديمقراطية والدكتاتورية ، والتغير الاجتماعى من حيث السلوك الجمعى كمساواة المرأة بالرجل ، وتحرر الشباب . ولا سبيل إلى الحقيقة إلا بالتزام الحياد التام والموضوعية الكاملة . كما سنبينه فيما بعد .

(ب) « تقرب الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة »[2] . ويمكن النظر فى ذلك على أنه تشيعات ، وإنما الأشخاص تجعل المتشيع ينسب لمن يتشيع له صفات لا يتصف بها وأعمالا لم تقع ، أو وقع بعض منها ، ولكنه يبالغ فى عدها ووصفها . وقد يحدث أن يعتقد المتشيع بأنه يسر المتشيع له ويحظى عنده بالقبول والتقدير ، إن هو ذم أعداءه ، وألصق بهم مختلف النقائص . وكثيراً ما تظهر لنا الأمور على حقيقتها ، عندما تدول دولة هؤلاء الأشخاص المتشيع لهم . وعندئذ يظهر ما فى التاريخ من زيف وبهتان . ولا سبيل إلى الكشف عن الحقائق إلا بالتقصى الدقيق والتمحيص الواعى .

---

(١) و(٢) المقدمة ، ص ٣٥ .

(ج) « الثقة بالناقلين »[١] ، الذين ينقلون أخبار ما يجرى فى دولهم وما وقع فى دول أسلافهم إلى من يخلفونهم ، سواء بالحكاية أو بالكتابة . ومن أسباب هذه الثقة « توهم الصدق »[٢] بما للناقلين من هيبة ناجمة عما يبدو لديهم من معرفة واسعة وخبرات شتى ، اكتسبوها عن اطلاع وبحث وكبر سن ، وبما للكلمة المكتوبة من أثر فى النفوس . وما برحت الكافة من المتعلمين يعتدون بالكلمة المكتوبة ، ويؤكدون صحة ما يروون بأنهم قرؤوه فى الكتب ، وما زالت العامة كذلك تجزم بصحة ما يحكون ، على أساس أنهم قرؤوه فى الصحف . وتمحيص ذلك كله لا يكون إلا « بتعديل الرواة »[٣] .

(د) « الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه »[٤] . ويقع فى هذا الخطأ كثير من الباحثين فى علم الإنسان ، عندما يتعرضون لوصف الأقوام البدائية الذين يرحبون بهم عندما ينزلون بينهم لمعايشتهم وملاحظة سلوكهم الجمعى . فهم يعجزون عن النفاذ إلى ما وراءه ، لمعرفة ما فى ضمائرهم وما يعتمل فى نفوسهم من انفعالات مرتبطة بقيمهم ، التى يتعذر على من لم ينشأ على ثقافتهم أن يفهمها فهماً صحيحاً ، إلا إذا كان متمرساً على عملية الاستبطان الاجتماعى. وهى طريقة من طرائق البحث التى سنوضحها فيما بعد ، عندما نتناول هذه الطرائق فى ضوء ما فصله ابن خلدون فى مقدمته .

(هـ) ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان وعدم محاسبة النفس على الخطأ وعدم مطالبتها فى الخبر بالاعتدال والصدق[٥] . وتظهر مغبة ذلك ، على وجه الخصوص ، فى الأخبار التى تتناول الأعداد ، سواء كانت متعلقة بالجيوش أو أموال الضرائب أو نفقات المترفين أو رؤوس أموال الموسرين . ويشجع على الإغراق فى ذلك الاطمئنان إلى عدم وجود من يهتم بمراجعة هذه الأعداد والتأكد من صحتها بالبحث والتقصى[٦] .

(و) « التأسى بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم »[٧] ، الأمر الذى يغرى بعض رواة الأخبار إلى وضع أو تحريف حكايات عن أشخاص ذوى تجلة واحترام ، أطاعوا هواهم وارتكبوا من الأفعال ما لا يتناسب مع أقدارهم ومراكزهم . والقصد من هذه

---

(١) و(٢) المقدمة، ص ٣٥ .
(٣) المقدمة، ص ٣٧ .
(٤) المقدمة، ص ٣٥ .
(٥) و(٦) انظر المقدمة، ص ١١ .
(٧) المقدمة، ص ٢٠ .

الحكايات الملفقة أن يتأسى بهم بعض من تسول لهم أنفسهم ارتكاب أفعال غير مرضى عنها . ويغفل الناقلون لمثل هذه الأخبار « عن التفطن لشواهد الواقعات وأدلة الأحوال »[١] ، التى تكذب دعاواهم ، وتكشف تلفيقهم وتحريفهم . وقد بين ذلك ابن خلدون بأوفى بيان فى تفنيده لقصة فتك الرشيد بالبرامكة ، وفى دفع التهمة الباطلة عن العبيديين ، كما ذكرنا آنفاً .

(ز) « القياس والمحاكاة »[٢] ، ومن شأنهما فى أحيان كثيرة إخراج الإنسان عن قصده والانحراف به عن مرامه . وبخاصة إذا امتزجا بالغفلة وعدم الدقة . وعلى الرغم من ذلك فالقياس والمحاكاة من طبيعة الفكر الإنسانى وهما غير مأمونين من الخطأ . ويفسر ذلك ابن خلدون بقوله : « فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد . وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع فى مهواة من الغلط »[٣] . ويضرب مثلا لذلك بالتعليم ، الذى يكون فى عصر من العصور مهنة على درجة عالية من الاحترام ، بينما كان فى زمان سالف « من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية ، والمعلم مستضعف منقطع الجذم »[٤] .

وعلى العكس من ذلك مهنة القضاء ، التى كانت فيما مضى وقبل عصر ابن خلدون « لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها »[٥] ، وكان للقضاة الرئاسة فى الحروب وقيادة الجيش . ولكن مهنة القضاء فى عصره ، قد أصبحت تنحصر فقط فى الأمور القضائية وحدها ، وصارت تناط بمن لا عصبية له ، شريطة أن يكون قد توفر على دراسة الفقه وأجيز فيها . والذى يريد ابن خلدون لفت النظر إليه ، هو اليقظة الشديدة وإعمال الفكر والنظر فى الوقائع فى إطارها الزمنى ، أى فى ضوء الأحوال التى كانت سائدة وقت وقوعها ، إذا أريد أن يقود القياس إلى الحكم الصائب والرأى السديد .

(ح) « الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها وهى بالتصنع على غير الحق من نفسه »[٦] . وهذا خطأ شائع

---

(١) المقدمة، ص ٢١ .
(٢) و(٣) و(٤) المقدمة، ص ٢٩ ، والجذم الأصل .
(٥) المقدمة، ص ٣١ .
(٦) المقدمة، ص ٣٥ .

يقع فيه من يحكم على الأمور بظواهرها ، ولا يفتش عن الأحوال التى تكتنف الوقائع . ذلك لأن أحوال أى مجتمع قد تبدو بخلاف ما هى عليه فى حقيقتها . فقد يبدو مزدهراً لما يتظاهر الناس فيه بكثرة الإنفاق والتمتع بشتى ألوان النعيم ، بينما هو فى الحقيقة قليل الموارد ، وأكثر الناس فيه يعيشون على الاقتراض . ويبيتون على حافة الإفلاس .

(ط) « الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله »[١] ويرى ابن خلدون أن هذا السبب سابق على جميع ما تقدم من الأسباب ، إذ لا يمكن تمحيص أى خبر من أخبار البشر التى تتناول اجتماعهم وتعاونهم وتنظيمهم الاجتماعى ، الذى هو العمران ، إذا لم يكن عارفاً « بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والنحل والمذاهب وسائر الأحوال »[٢] . ويرى ابن خلدون أن تمحيص الأخبار بواسطة هذا النوع من المعرفة « هو أحسن الوجوه وأوثقها فى . . . تمييز صدقها من كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة . . . ولا يرد تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلا . فلا فائدة فى التعديل والتجريح »[٣] .

ويضرب ابن خلدون أمثلة متعددة توضح ما يعنيه بالجهل بطبائع الموجودات وطبائع الأحوال فى العمران ، وبالطبيعة التى تخص كل حادث فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله . ومن هذه الأمثلة ذلك الخبر المستحيل الحدوث وهو « ما نقله المسعودى عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها ، وتم بناؤها »[٤] . وكذلك تلك الرواية غير الممكنة الحدوث ، التى نقلها المسعودى أيضاً « فى تمثال الزرزور الذى برومة تجتمع إليه الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون زيتهم »[٥] .

---

(١) المقدمة ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٢) المقدمة ، ص ٢٨ .
(٣) المقدمة ، ص ٣٧ .
(٤) المقدمة ، ص ٣٦ .
(٥) المقدمة ، ص ٣٦ .

ومنها أيضاً تلك الخرافة التى نقلها البكرى « فى بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة ، وتشتمل على عشرة آلاف باب »[١] . وكذلك تلك الخرافة الأكثر إغراقاً فى الخيال ، التى نقلها المسعودى كذلك « فى حديث مدينة النحاس ، وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة ، ظفر بها موسى بن نصير فى غزوته إلى المغرب ، وأنها مغلقة الأبواب ، وأن الصاعد إليها من أسوارها ، إذا أشرف على الحائط ورمى بنفسه ، فلا يرجع آخر الدهر »[٢] .

ووفقاً للقاعدة التى وضعها ابن خلدون لتمحيص الأخبار ، والتى أشرنا إليها آنفاً ، لا يرجع إلى تعديل الرواة فى تمحيص هذه الأخبار ، لأنها مستحيلة عادة ، ومنافية للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها ، وفى اتخاذ الزيت . ولو كان المؤرخون الذين ينقلون مثل هذه الأخبار على علم بالقوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية ، ما وقعوا فى مثل هذه الأخطاء التى لا يمكن أن تغتفر . كذلك لو كانوا ذوى دراية بظواهر البشر العمرانية ، أى الظواهر الاجتماعية ، لما نقلوا ما نقلوه من الأخبار المكذوبة والملفقة ، التى « أدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض طويل ، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل »[٣] . ولذلك « كان فى كتب المسعودى والواقدى من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات ، ومشهور بين الحفظة الثقات . . . . ، والناقد البصير قسطاس نفسه فى تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم ، فللعمران طبائع فى أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتحمل عليها الروايات والآثار »[٤] .

وربما يثار تساؤل عما يقصده ابن خلدون بأن « الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع » وفق ما ورد فى القاعدة التى وضعها ، كما بينا آنفاً . وهو نفسه ينبه ذلك فى معرض الحديث عن تفاوت أحوال الوجود والعمران ، ويرى وجوب عدم إنكار ما ليس بمعهود عند قارئ الأخبار

---

(١) المقدمة ، ص ٣٧ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٧ .
(٣) المقدمة ، ص ٤ .
(٤) المقدمة ، ص ٤ ، ٥ .

ولا فى عصره شىء من أمثاله فتضيق حوصلته عند ملتقط الممكنات[١] . ويقول فى هذا الصدد : « فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته . فما دخل فى نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الإمكان العقلى، فإن نطاقه أوسع شىء ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء فإذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته وقوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه »[٢] .

و« الإمكان العقلى المطلق » الذى يشير إليه ابن خلدون ، هو ما عبر عنه ابن تيمية من قبل أن يولد ابن خلدون ، بأنه « الإمكان الذهنى » الذى يستند إلى التفكير المجرد ، وذلك فى مقابل ما سماه « الإمكان الخارجى » الذى يستند إلى الاستقراء الحسى ، الذى يستمد أحكامه كما ذكرنا آنفاً ، من الأشياء الجزئية المتعينة بوجودها الخارجى ، أى بحسب مادتها كما يقرر ابن خلدون[٣] . وهذا يبين المدى الذى وصل إليه فى نظرته الواقعية ومنطقه المادى ، لتمحيص الأخبار التى تتناول الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى وما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، أى الظواهر الاجتماعية ، سواء كانت فى شكل هيئات أو نظم أو عمليات اجتماعية ، كما سنذكر بالتفصيل فيما بعد .

وحين يذكر ابن خلدون عبارة « بحسب المادة التى للشىء »، فهو يعنى أوصاف الشىء المحسوسة أو البنيوية[٤] ، التى تحتوى على مضمون يشخصها، باعتبار الشىء من الموجودات الخارجية الملموسه ، وليس من الكليات الذهنية الصورية المجردة ، ويوضح ذلك ما يقوله تفسيراً للأخطاء التى يقع فيها أصحاب المنطق الأرسطى ، الذين يستخرجون النتائج الذهنية بالحدود والأقيسة[٥] ، ويطبقونها على ما فى الخارج : « لأن تلك أحكام ذهنية كاية

---

(١) انظر المقدمة،ص ١٨١ .

(٢) المقدمة،ص ١٨٢ .

(٣) انظر على الوردى ، منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٦٧ .

(٤) المتعلقة ببنية الشىء أى تركيبه أو هيكله المادى .

(٥) الحد الأرسطى هوالمعرف للماهيات أو للذات ، أو هوتعريف الشىء بالتوصل إلى ماهيته . والقياس الأرسطى هو الجزء الجوهرى الهام من منطقه ، وهوانتقال بالفكر من كلى إلى جزئى ، أى من العام إلى الخاص للوصول إلى نتيجة . وبواسطة الحد أو التعريف يمكن التوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس يمكن الوصول إلى التصديق أو اليقين .

عامة . والموجودات الخارجية متشخصة بموادها . ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين ، . . . »[١] .

إن ابن خلدون يقصد من ذلك أن الطريق الصحيح للتمييز بين الممكن والمستحيل من الأخبار ، هو مشاهدة الكائنات الخارجية والتعرف على دقائقها ، وبذلك يمكن الكشف على خصائصها الذاتية ، ومدى ما بينها من اختلافات ، تجعل الحكم عليها نسبيًّا . أما النظر فى الأخبار التى تنقل عن الكائنات الخارجية وفق صورها المطلقة ، التى يتوصل إليها عن طريق التجريد الذهنى ، فلا يؤدى إلى رأى يقينى . ولا شك فى أن نظرة ابن خلدون فى العمران وأحواله ووقائعه . من حيث المضمون المادى الذى يحتوى عليه نسيج الحياة الاجتماعية المتشابك ، نظرة وضعية واضحة ، سبق بها « أوجيست كونت » صاحب المذهب الوضعى[٢] بقرابة خمسة قرون ، ذلك لأنه يجعل من الحواس الأدوات الرئيسية التى يمكن بواسطتها معرفة الظواهر الاجتماعية كما هى فى الواقع ، معرفة يقينية دليلها الإدراك الحسى ، لا البراهين العقلية المعنوية .

والآن بعد أن بينا قاعدة هامة من قواعد المنهج عند ابن خلدون وهى الشك والتمحيص ، وحللنا الأسباب التى ذكرها لعدم ثقته فى الحقائق التى ينقلها المؤرخون أخباراً للخلف عن السلف ، نقرر أن ما ذكره فى مقدمته بهذا الخصوص لا يزال يكون عنصراً أساسيًّا فى قواعد المنهج الاجتماعى الحديث . تلك القواعد التى يحرص الأساتذة على شرحها لطلاب الجامعات ، الذين يريدون التوفر على البحث العلمى . فتشكيكهم فى البيانات أو الحقائق التى يحاولون الحصول عليها بشتى الطرق والوسائل ، يحفزهم على تحرى الدقة والإمعان فى التقصى إلى أصدق ما يمكن الوصول إليه من هذه البيانات أو الحقائق ، سواء كانت تتعلق بالماضى أو الحاضر . أما دواعى هذا التشكيك فهى فى جملتها تنحصر أيضاً فيما ذكره ابن خلدون فى مقدمته ، وبخاصة فيما يتعلق بالتشيعات للآراء والمذاهب ، والثقة بالناقلين ، والذهول

---

(١) المقدمة ، ص ٥١٦ .

(٢) وضع « أوجيست كونت » اصطلاح (Positif) أى وضعى ، ومعناه « قائم على حقائق الخبرة » ، أى أنه فى العلوم الاجتماعية وكذلك فى العلوم الطبيعية ، تعد الخبرات الحسية ، أى التى يتوصل إليها عن طريق الحواس ، ومعالجتها المنطقية والرياضية ، المصدر الوحيد لكل معرفة ذات قيمة ، أى لكل معرفة يمكن أن توصل إلى علم ؛ أما المحاولات التأملية الباطنية (الاستبطان) والحدسية لكسب المعرفة فمرفوضة .

عن المقاصد والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ، والجهل بطبائع الأحوال فى العمران .

وتذكرنا قاعدة الشك هذه فى منهج ابن خلدون الاجتماعى بطريقة الشك المنهجى عند « ديكارت » الذى آلى على نفسه ، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم ، أن يشك فى صدق جميع الآراء التى سبق أن تلقاها عن الآخرين ، ذلك لأنه أصر على استخدام المعانى الكلية التى أمكن الوصول إليها بطريقة علمية[1] . وابن خلدون يؤكد ذلك بخصوص المغالط الكثيرة عن تاريخ الدول وأحوالها ، فيقول : « فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ فى مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ، ونقلها عنهم الكافة من ضَعَفَة النظر والغَفَلة عن القياس ، ونقلوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت فى محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً ، وناظره مرتبكاً ، وعد من مناحى العامة »[2] .

---

(١) انظر « إميل دوركايم » ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ص ٩٧ .

(٢) المقدمة ص ٢٨ .

الفصل الرابع

التشخص المادى

تمهيد :

ذكرنا آنفاً أن ابن خلدون اعتمد فى استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعى المحسوس ، أو الواقع الاجتماعى المادى ، وأنه ينصح الباحث عند تمحيص الأخبار ، أن يميز بين طبيعة الممكن والمستنع ، بما يمكن أن يدخل فى نطاق الإمكان فيقبله ، وما يخرج عن هذا النطاق فيرفضه ، وأن مراده ليس الإمكان العقلى المطاق ، بل الإمكان بحسب المادة التى للشىء الخارجى المحسوس ، الذى يتشخص بمواده ، أى بكيانه وبنيته ومكوناتها الملموسة . ووضحنا التشابه الكبير بين هذه الفكرة الجديدة فى البحث الاجتماعى العلمى ، التى اهتدى إليها ابن خلدون فى أواخر القرن الرابع عشر ، وفكرة الوضعية التى نادى بها « أوجيست كونت » فى منتصف القرن التاسع عشر .

وفكرة « التشخّص المادى » لظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، لا ترتبط بفكرة « الوضعية » عند « كونت » فحسب ، بل إنها ترتبط كذلك بفكرة « الموضوعية » عند « إميل دوركايم » ، الذى يعد الرائد الثانى لعلم الاجتماع فى الغرب[1] . وربما كان ارتباط « التشخص المادى » ، بـ « الموضوعية » أشد وأقوى . ويقصد بالموضوعية فى العلم الاجتماعى ، قدرة الباحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية على ما هى عليه فى الواقع . وقد عبر عن ذلك «دوركايم» بقوله فيما يتعلق بالقواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : « إن أولى هذه القواعد وأكثرها أهمية هى القاعدة الآتية : يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء »[2] .

---

(١) ظهرت فكرة الموضوعية فى كتاب « دوركايم » الآنف الذكر ، الذى نشر سنة ١٨٩٨ ، أى بعد كتابة المقدمة بخمسمائة وإحدى وعشرين سنة .

(٢) « إميل دوركايم » ، المصدر السابق ص ٧٠ .

ويحاول « دوركايم » توضيح قاعدته هذه بمقدمة عن العلم الطبيعى ونشأته ، وكيف أنه مر بمرحلة زخر فيها بالآراء الشائعة والمعانى غير الممحصة ، التى كانت تشوه الصورة الحقيقية للأشياء ، لكنها تمكنت من السيطرة على العقول ردحاً طويلا من الزمان ، وأخيراً يقرر قائلا : « فإنه لا وجود للظواهر الاجتماعية إلا بوجود الجنس البشرى ، وما هى إلا إحدى نتائج النشاط الإنسانى . وهكذا فإن هذه الظواهر لا تبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية ، سواء أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة ، أو كتطبيقات منوعة لهذه المعانى فى مختلف الظروف التى توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشرى »[١] .

ويتجه « دوركايم » من بعد ذلك إلى مناقشة رأى سلفه « كونت » ، الذى صرح بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية ، وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية . ويعلق على ذلك بقوله : « وهذا اعتراف ضمنى من « كونت » بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على بعض خواص الأشياء ، وذلك لأن الطبيعة لا تحتوى على شىء آخر سوى « الأشياء » ، . . . . »[٢] . ولكنه بعد أن يصل إلى هذا الاعتراف الضمنى من الرائد لعلم الاجتماع فى الغرب ، ينقده لأنه حاول البرهنة على أن الجنس البشرى يتطور تطوراً مستمراً على أساس أن الإنسان ، فى رأى « كونت » ، يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكن ، وأنه كان يبحث عن قانون هذا التطور على أنه ظاهرة حقيقية . وأخيراً ، وبعد مناقشات لرأى « هربرت سبنسر » فى أن المجتمع لا يوجد إلا إذا تحقق شرطا الجوار والتعاون ، ورأى « جون ستيورت مل » فى موضوع علم الاقتصاد ، يقول « دوركايم » جازماً : « ومهما يكن من شىء فإن الظواهر الاجتماعية « أشياء » ، ويجب أن تدرس على أنها « أشياء » . وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية ، فلسنا فى حاجة ما إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية ، أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة منها فى الوجود . ويكفى فى هذه الحالة أن نعلم أن هذه الظاهرة هى المادة الوحيدة التى يمكن اتخاذها موضوعاً لعلم الاجتماع . فإن الشىء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا . أو هو ما يقدم لها ، أو هو بالأحرى ما يفرض نفسه عليها فرضاً »[٣] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧ .

ذلك هو رأى « دوركايم » فى طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وفى أن « موضوعيتها » ليست وليدة الوهم وهو رأى نادى به فى آخر القرن التاسع عشر ، فى ضوء آراء من سبقوه فى محاولة دراسة بعض الجوانب الاجتماعية ، وفى ضوء ما كان قد ظهر من كشوف مذهلة فى ميدان العلوم الطبيعية . ولكن ابن خلدون حينما كتب فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى فى أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر ، قال عنه فى دقة وجلاء : « فللعمران طبائع فى أحواله »[١] ، وأنه يجب أن ننظر فيه ، « ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له »[٢] . فأما ما يلحق العمران البشرى من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، أى ما يكون من خصائص الحياة الاجتماعية فى المجتمع ، ومن طبيعتها بما تفرضه من تنظيم اجتماعى لشتى ألوان السلوك الاجتماعى ، فهو ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله : « العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم »[٣] ، وقوله فى معرض آخر : « وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر »[٤].

وهكذا نجد أن ابن خلدون ينظر إلى الواقع الاجتماعى المتشخص فى النظم الاجتماعية المختلفة ، التى لابد من وجودها فى كل مجتمع ، وهى النظام السياسى ، والنظام الاقتصادى والنظام الدينى ، والنظام التربوى ، والنظام التساكنى فى شكليه البدوى والحضرى ، والنظام الطبقى . وهناك ميزة أخرى يمتاز بها الفكر الاجتماعى الخلدونى ، وهى النظر فى الأسباب والعلل التى تحتم وجود هذه النظم ، لأن طبيعة العمران تقتضى ذلك بالضرورة ، أى أنه لابد من وجود هذه النظم التى يعدها من العوارض الذاتية للاجتماع الإنسانى والعمران البشرى. وهذا ما يعبر عنه « دوركايم» بالظواهر الاجتماعية . ويجب ألا ننسى عارضاً ذاتياً بالغ الأهمية ، فطن إليه ابن خلدون وكشف عنه ، وهو التغير الاجتماعى ، الذى ورد فى النص الآنف الذكر بأنه : « أحوال متقلبة مشاعة » والذى يسميه فى موضع آخر من المقدمة « تبدل الأحوال والعوائد »[٥] « وتغير الأحوال وانقلابها »[٦].

---

(١) المقدمة، ص ٤
(٢) المقدمة، ص ٣٧
(٣) المقدمة، ص ٦
(٤) المقدمة، ص ٧
(٥) و(٦) المقدمة، ص ٢٩

التشخيص المادى :

ويقتضى عند ابن خلدون النظر إلى الحقائق الاجتماعية ومحاولة الكشف عما يعرض لها لذاتها ووفق طبيعتها . وهو يرى أن الإنسان يستطيع التدريب على ذلك ، حتى يعتاد النظرة الواقعية إلى الحياة الاجتماعية . وقد بين ذلك بوضوح فى معرض تناوله تعلم الإنسان شتى العلوم فقال : « . . . ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك ، فيفزعون إلى أهل معرفته »[1]

ولا شك فى أن الذى يتدبر قول ابن خلدون هذا ، يجد أنه يصف طريقته فى الكشف عن علمه الاجتماعى . وأساوبه فى النظر إلى العمران على أنه مجموعة الحقائق ، وأن لكل حقيقة من هذه الحقائق عوارض تلحق بها لذاتها أى لكونها حقيقة اجتماعية ، كالعصبية أو التقاليد أو سكنى البادية أو الحياة فى الحاضرة ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر . ولا بد من أن نؤكد هنا سبق ابن خلدون فى تسمية الظواهر الاجتماعية « حقائق » ، وفى أن دراسة كل ما يعرض لكل حقيقة من هذه الحقائق تكون علماً مخصوصاً . وهذا بالفعل ما أدى إلى وجود العلوم الاجتماعية الفرعية المنبثقة من علم الاجتماع نفسه كعلم الاجتماع الريفى أو البدوى ، وعلم الاجتماع الحضرى ، وعلم الاجتماع السياسى ، وعلم الاجتماع الاقتصادى ، وعلم الاجتماع الدينى ، وغير ذلك من العلوم الاجتماعية الفرعية .

كيفية دراسة الحقائق الاجتماعية :

والسؤال البالغ الأهمية فى هذا الخصوص هو : كيف يستطيع الإنسان دراسة الحقائق الاجتماعية وما يلحق بها من عوارض لذاتها ؟ هنا تظهر أصالة ابن خلدون التى وجهت تفكيره إلى الاتجاه الصحيح ، الذى مكنه من الكشف عن علمه الاجتماعى الجديد والوصول

---

(١) المقدمة ، ص ٤٣٠ .

فيه إلى معرفة يقينية . ذلك لأنه أقام دراسته للحقائق الاجتماعية على أساس حسى ، رأى أنه أصدق من القياس المنطقى والتجريد العقلى ، كما سبق أن ذكرنا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن ابن خلدون منذ أن بدأ فى كتابة المقدمة ، قد جعل شغله الشاغل الوجود الاجتماعى كما هو متشخص فى مواده ، من كائنات ووقائع (ذوات وأفعال) وأحوال ، وكذلك تعليل هذا الوجود ، واستقصاء بداياته ، أى أسبابه ، والكشف عن طبائعه ، وعن كيفيات الوقائع والأحوال . فهو يقول عن علم التاريخ الذى هو علم اجتماع الماضى ، كما سبق أن ذكرنا ، « وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[١]

ابن خلدون متكلم اجتماعى :

وهنا يمكن أن نغامر بالقول إن ابن خلدون لم يكن فقيهاً وحكيماً ومؤرخاً فحسب ، بل كان أيضاً متكلماً اجتماعياً ، إن صح هذا التعبير . ذلك لأنه تكلم فى الذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى ، والكائنات الاجتماعية ، وتطرق إلى العلل والأسباب ، والبدايات والتحولات والنهايات ، والأمور الطبيعية التى لا تتبدل[٢] ولما كان يتكلم عن أشياء اجتماعية محسوسة ، فقد رأى أن اليقين فى معرفتها أمر لا محيد عنه ، « وبون بين العلم والظن ، واليقين والتسليم »[٣] فى « أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية »[٤] وعلى العكس من ذلك تماماً مباحث العلوم الإلهية وما وراء الطبيعة ، « فإن ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا . ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة »[٥]

ولكى نوضح دعوانا فى أن ابن خلدون كان متكلماً اجتماعياً ، وأن ذلك كان من بين

---

(١) المقدمة، ص ٤ .
(٢) انظر المقدمة، ص ٢٩٤ .
(٣) المقدمة، ص ٢٦ .
(٤) المقدمة، ص ٦ .
(٥) المقدمة، ص ٥١٦ .

العوامل التى ساعدته فى وضع علمه الاجتماعى الجديد ، نورد برهانه العقلى الذى ساقه فى حديثه عن « علم الكلام »، إذ يقول : « إن الحوادث فى عالم الكائنات ، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية ، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة ، وعنها يتم كونها . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلابد له من أسباب أخر . ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو . وتلك الأسباب فى ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضاً ، ويحار العقل فى إدراكها . فإذاً لا يحصرها إلا العلم المحيط ، سيما الأفعال البشرية والحيوانية ، فإن من جملة أسبابها فى الشاهد القصود والإرادات ، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه . والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً ، وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى . وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه ، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ، ولا على ترتيبها . إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضاً . والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها . وإنما يحيط علماً فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة ، ويقع فى مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس ، لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس ، فلا تدرك الكثير منها فضلاعن الإحاطة. وتأمل من ذلك حكمة الشارع فى نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها ، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة . . . وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول ، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر ، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة . . . فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة ، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس . . . »[1] . ومن ذلك يتبين أن ابن خلدون ، بينما كان يعرف علم الكلام ويلخص مضمونه ، كان فى الوقت نفسه يتصور المجتمع المحسوس ، وهو عالم الكائنات وما يحدث فيه من الحوادث سواء كانت ذوات أو أفعالا وأسباب كونها وعلل حدوثها .

---

(١) المقدمة ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ .

رأى ابن خلدون فى علم الكلام :

وقد اتجه ابن خلدون هذا الاتجاه ، لأنه قرر بعد البحث والتقصى أن علم الكلام علم لم تعد للناس حاجة إليه . ويقول فى ذلك: « وعلى الجملة فينبغى أن يعلم أن هذا العلم الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارئ عن كثير إيهاماته وإطلاقه . ولقد سئل الجنيد[1] رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه ، فقال : ما هؤلاء ؟ فقيل : قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال : نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب »[2] .

فعلم الكلام كما يعرفه ابن خلدون «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات على مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »[3] . وفى موضع آخر من توضيحه لعلم الكلام ، يشير فى إجمال إلى العقائد الإيمانية المقررة فيه ، ليبين حقيقته وكيفية حدوثه . فيقول : « اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الحق الذى رد الأفعال كلها إليه وأفرده به كما قدمناه ، وعرفنا أن فى هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا ، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، وهو إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا . فكلفنا أولا اعتقاد تنزيهه فى ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير ، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلا شابه المخلوقين ، ثم توحيده بالإيجاد وإلا لم يتم الخلق للمانع ، ثم اعتقاد أنه عالم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق ، ومريد وإلا لم يتخصص شىء من المخلوقات ، ومقدر لكل كائن وإلا فالإرادة حادثة ، وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته بالإيجاد الأول ، ولو كان

---

(١) الجنيد هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى الخزاز . الصوفى العالم المشهور ، أول من تكلم ببغداد فى علم التوحيد . من كلامه : « طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة . ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به » . توفى سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م) .

(٢) المقدمة،ص ٤٦٧ .

(٣) المقدمة،ص ٤٥٨ .

للفناء الصرف كان عبثاً ، فهو للبقاء السرمدى بعد الموت ، ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة ، وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بناء فى الإيتاء بذلك وبيان الطريقين ، وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب . هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة »[١] .

وهكذا نرى أن علم الكلام عقائد مستقاة من الشريعة كما نقلها السلف عمن سلف ، دون اعتماد فيها على العقل بمعنى أنه هو الذى يثبتها . فإن العقل معزول وبعيد كل البعد عن الشرع وأنظاره ، وكذلك عن جميع ما فى عالم الأمر ، الذى يخفى عليه فلا يستطيع إدراك كنهه . وابن خلدون فى عرضه لعلم الكلام ، وعلم التصوف ، وعلم تعبير الرؤيا ، يؤكد عجز العقل البشرى فى إدراك حقائق « عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها »[٢] . ويبين من بعد ذلك حدود العقل ، ويقيده بالمشاهدة المحسوسة بآلات الجسم الخمس ، وبالحوادث المتشخصة بموادها ، أى التى وقعت بالفعل فى عالم الموجودات أو عالم الخلق . وذلك تنفيذاً للمبدأ الإسلامى : « فكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته ، فتضلوا وتهلكوا »[٣] .

رأى ابن خلدون فى الفلسفة :

وكما قرر ابن خلدون أن علم الكلام غير ضرورى ، فإنه أكد كذلك بطلان الفلسفة وبين فساد منتحلها . وأورد ما أثبته زعيم فلاسفة المسلمين أبو على ابن سيناء « فى كتاب المبدأ والمعاد ما معناه : إن المعاد الروحانى وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس ، لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة ، فلنا فى البراهين عليه سعة . وأما المعاد الجسمانى وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان ، لأنه ليس على نسبة

---

(١) المقدمة ، ص ٤٦٢ ، ٤٦٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٧٤ .

(٣) هذا أثر متوارث مشهور ، يظنه بعض الناس حديثاً ، ولكنه لم يرد فى كتب السنة المعروفة .

واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية ، فلينظر فيها ولنرجع فى أحواله إليها »[١] .

ويصدر ابن خلدون من بعد ذلك حكمه على الفلسفة ، فيقول : « فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها ، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها . وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة ، وهى شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين . وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان ، هو كما شرطوه فى صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك فى علومهم الطبيعية . وهم كثيراً ما يستعملونها فى علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها ، فيستولى الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب فى الحجاج والاستدلالات . هذه هى ثمرة هذه الصناعات مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ، ومضارها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها »[٢] .

ويمكن القول بأن موقف ابن خلدون هذا من الفلسفة ، هو أول موقف فى العالم يتخذه عالم اجتماع بشكل صريح واضح . ولئن كان القدح فى الفلسفة وبيان بطلانها ، قد ورد فى كتابات بعض من سبقوه من العلماء ، أمثال الغزالى ، وابن تيمية ، إلا أنهم لم يكونوا مثله علماء اجتماع . وموقفهم من الفلسفة نابع من اقتناعهم بأنها متاهة فكرية ، وأنها مليئة بالجدل ، وأن آراء الفلاسفة ، المبسوطة فيما أسموه بالعلم الإلهى ، ينقض بعضها بعضاً[٣] . ولكن ابن خلدون لم يشغل باله كثيراً بالفلسفة ، ولا بعلم الكلام ، ولا بالعلم

---

(١) المقدمة، ص ٥١٩ .

(٢) المقدمة، ص ٥١٩ .

(٣) انظر تقى الدين أبا العباس أحمد بن تيمية الحرانى ، فى كتاب الرد على المنطقيين ، ص ٦٤ – ٦٧ و ٣٣٢–٣٤٣. ويقول فى تفسير خطأ من أخطاء الفلاسفة : وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشىء قبل وجوده – يعلم ، ويراد ، ويميز بين المقدور عليه والممجوز عنه ، ونحو ذلك ، فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك ، كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها ، مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج ، فتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج .

« والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت فى الذهن ، لا فى الخارج عن الذهن . والمقدر فى الأذهان قد يكون أوسع من الوجود فى الأعيان . وهو موجود وثابت فى الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر لا موجوداً ولا ثابتاً . فالتفريق بين « الوجود» و « الثبوت » مع دعوى أن كليهما فى الخارج غلط عظيم ، وكذلك التفريق=

الإلهى[١] ، الذى كان يعد عند الفلاسفة أشرف من العلم الرياضى[٢] ، الذى كانوا يعدونه بدوره أشرف من العلم الطبيعى[٣] ، الذى هو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال ، وما فيها من الطبائع . وقرر أن علم العمران البشرى ، علم طبيعى شريف المسائل[٤] . ويصل إلى هذا القرار الذى لم يسبقه إليه أحد ، بعد أن أكد أنه « علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل ، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًّا كان أو عقليًّا »[٥] .

لقد ميز ابن خلدون نفسه عمن سبقه من المفكرين ، بمناداته بأن « العالم البشرى أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها . وهو ، وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه ، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به ، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة . فالطور الأول عالمه الجسمانى بحسه الظاهر وفكره المعاشى وسائر تصرفاته التى أعطاها إياه وجوده الحاضر »[٦] . ويذكر ابن خلدون بعد ذلك أطوار ثلاثة أخرى ، هى عالم النوم ، وطور النبوة ، وطور الموت . والذى يهمنا فى بحثنا هذا هو الطور الأول ، الذى يقول ابن خلدون إن مدارك الإنسان فيه « واضحة جلية ، . . . فبهذه المدارك يستولى على ملكات المعارف ، ويستكمل حقيقة إنسانيته »[٧] . وهنا يستشهد ، كعادته

= بين « الوجود » و« الماهية » مع دعوى أن كليهما فى الخارج .

« وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد فى الذهن يسمى « ماهية » ، وما يوجد فى الخارج « يسمى وجوداً » . المصدر نفسه ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١) هو علم يتجرد عن المادة فى الذهن وفى الخارج ، وموضوعه « الوجود المطلق » بلواحقه التى تلحقه من حيث هو « وجود » ، كانقسامه إلى « واجب » و« ممكن » و« جوهر » و« عرض » .

(٢) هو علم مجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج ، كالكلام فى « المقدورات المعدودة » ، و « المقدار » و« العدد » .

(٣) هو علم لا يتجرد عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج ، وموضوعه الجسم . انظر بخصوص (١) و(٢) و(٣) ابن تيمية ، المصدر نفسه ص ١٢٣ .

(٤) انظر المقدمة ص ٣٨ .

(٥) الصفحة نفسها .

(٦) و(٧) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، جـ٣ ، ص ١١٩٢ ، ١١٩٣ .

فى كثير من تحليلاته وتفسيراته التى تحفل بها المقدمة ، بآية من القرآن نصها : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة »[١] . وهذا يدعم ما سبق أن قلناه ، من أن ابن خلدون قد ألهم علمه الجديد من تدبره آيات القرآن التى تفسر العمران البشرى. فلا غرابة إذن أن يخالف ابن خلدون آراء الفلاسفة ، التى أجمعت على أن العلم الطبيعى أقل شرفاً من العلم الإلهى والعلم الرياضى ، ويقرر . أن العالم البشرى ، الذى هو فرع من العلم الطبيعى ، أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها وله فى ذلك سند من القرآن ، لابد أنه كان فى ذهنه وهو يبلور هذه الأفكار ، وهى الآية التى نصها : « ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا »[٢] .

علم العمران علم طبيعى :

لقد انصرف ابن خلدون عن العلوم الفلسفية التى تتجرد حقائقها عن المادة فى الذهن وفى الخارج ، والعلوم التى تتجرد حقائقها عن المادة فى الذهن وليس فى الخارج ، ووجه اهتمامه إلى العلوم التى لا تتجرد حقائقها عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج ، وركز انتباهه حول نوع معين من هذه الحقائق الطبيعية البشرية . وأخذ يبلور حولها آراء ومبادئ ونظريات كون منها علمه الاجتماعى الذى ابتكره . ويمهد لاتجاهه الفريد هذا بقوله : « وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه »[٣] والحقيقة المتعقلة الطبيعية التى انفرد بالتفطن إليها ، وملاحظتها ، واستبطانها اجتماعياً ، وبحث ما يعرض لها من العوارض لذاتها ، تلك الحقيقة التى أنشأ باعتبارها علماً مستقلا يخصها ، هى « ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع »[٤] وما يحدث لهذه الأحوال من عدم الاستقرار « على وتيرة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٩٣ ، والآية ٧٨ من سورة النحل .

(٢) سورة الإسراء، آية ٧٠ .

(٣) المقدمة، ص ٣٨ .

(٤) المقدمة، ص ٤٠ .

واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال »[١] .

إن الذى وجه تفكير ابن خلدون هذه الوجهة الطبيعية ، البشرية العناصر والظواهر ، التزامه بقاعدة منهجية مبتكرة ، استوحاها من الفكر الإسلامى الذى تبلور فى العلوم النقلية . تلك القاعـــدة هى « التشخص المادى » وهى قاعدة منهجية يمكن تطبيقها بسهولة فى العلوم العقلية الطبيعية ، التى يمكن أن يكون فى ميدانها متحرراً من الأفكار والآراء ، التى سبق تكوينها عن الظواهر الاجتماعية التى يحفل بها العمران البشرى والاجتماع الإنسانى . وهكذا أخذ يبحث فى هذه الظواهر على أساس الواقع المادى ، وليس المتخيل الصورى . وقد اتجه هذا الاتجاه ، لأنه وجد أنه لا يستطيع أن يسير على نهج أسلافه ممن برعوا فى العلوم النقلية الوضعية المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى ، والتى « لا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول . . . وأصل هذه العلوم النقلية كلها هى الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنا من الله ورسوله »[٢] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ابن خلدون يبرر انصرافه عن هذه العلوم تبريراً آخر ، فيقول : « ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها فى هذه الملة بما لا مزيد عليه ، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التى لا شىء فوقها ، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون ، فجاءت من وراء الغاية فى الحسن والتنميق ، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم ، واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها »[٣] .

لقد أراد ابن خلدون أن يلج ميداناً يتحقق فيه أمران : الأول تحرير عقله ليفكر ويبحث ويكتسب المعرفة عن طريق المدارك الحسية ضمن نطاق الفكر ، فلا يتقيد عقله إلا بالمشاهدة المحسوسة والحوادث المتشخصة ، أى التى وقعت فعلا ، أو كان لها وجود أصلا . والأمر الثانى ابتكار أفكار جديدة ، وإضافات أصيلة يضيفها إلى المعرفة ،

---

(١) المقدمة، ص ٢٨ .

(٢) المقدمة، ص ٥٣٥ .

(٣) المقدمة، ص ٤٣٦ .

ولا يكون فيها مسبوقاً بأحد ، وبذلك يتسنى له أن يأتى بما لم تستطعه الأوائل . وقد تم له ذلك عندما سار فى طريق آخر ، غير ذلك الطريق المطروق الذى اعتاد علماء المسلمين أن يسلكوه ، فقهاء ، وأصوليين ، ومتكلمين ، وفلاسفة ، وطبيعيين . لقد سلك طريقاً فريداً فى ميدان « العلوم الحكمية الفلسفية ، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها ، من حيث هو إنسان ذو فكر »[1] . كان طريقه الفريد عبر علم طبيعى بشرى ، هو علم التاريخ الذى كان جمعه لأخباره ورواياته ممهداً لتنظير من نوع جديد ، وتنسيقه وكتابته مؤديا لوضع علمه المبتكر ، العمران البشرى .

والأمر الذى تجدر ملاحظته ، هو تأكيد ابن خلدون على أن العمران البشرى وما يعرض فيه من عوارض ذاتية ، أى ظواهر اجتماعية ، حقيقة متعقلة طبيعية ، لها علم من العلوم الطبيعية يخصها ، علم لا يتجرد عن المادة ، لا فى الذهن ولا فى الخارج ، ذلك هو علم العمران ، الذى إحدى قواعد منهج البحث العلمى الأساسية فيه : قاعدة التشخيص المادى . ومما هو جدير بالذكر أن القول بأن علم الاجتماع من العلوم الطبيعية ، لم يتردد إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، عندما تنبه بعض علماء الاجتماع فى الغرب ، إلى أن العلوم الاجتماعية هى عاوم طبيعية ، ولكن ظواهرها بشرية ، أى متعلقة بالبشر فى تجمعاتهم ، وما يحدث بينهم من علاقات ومعاملات وتفاعل فى ظل النظم الاجتماعية السائدة فى المجتمع . فأصبحت المعرفة تنقسم إلى علوم طبيعية وعلوم غير طبيعية ، أى تبحث فيما هو وراء الطبيعة . وأصبحت العلوم الطبيعية بدورها تنقسم إلى علوم طبيعية بشرية العناصر ، وهى العاوم الاجتماعية بخاصة والعاوم الإنسانية بعامة ، وعلوم طبيعية مادية العناصر ، وهى الجغرافية الطبيعية ، وعلم طبقات الأرض (الجيولوجيا) وعلم الطبيعيات (الفيزياء) ، والكيمياء ، وعلوم الحياة والنبات والحيوان ، وعلم الطب . وتضم العلوم الاجتماعية علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى ، وعلم الإنسان الاجتماعى ، والعلوم السياسية ، والاقتصاد .

ومما هو جدير بالذكر والملاحظة أن ابن خلدون قد استعار من علم الطبيعيات مصطلحات وأفكاراً استخدمها فى علم العمران البشرى الذى ابتدعه . ومن ذلك قوله

---

(١) المقدمة ، ص ٤٣٥ .

عن التاريخ : « فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[١] ، وقوله بأن « للعمران طبائع فى أحواله »[٢] ، وبأن للكائنات طبائع[٣] ، وبأن للدولة طبيعة فى كل طور من أطوارها[٤] . و « بتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام »[٥] ، وبأن « كل حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله »[٦] ، وأن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم من العوارض الذاتية التى تعرض فى العمران[٧] ، وأن العلة الطبيعية فى بقاء القوة فى الدولة ، « هى قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال ، فشأنها ذلك فى فعلها . والدولة فى مركزها أشد مما يكون فى الطرف والنطاق ، وإذا انتهت إلى النطاق الذى هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز . والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه »[٨] ، و « أن عمر الحادث من مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلا ، والعصبية إنما هى بكثرة العدد ووفوره »[٩] . و « أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للتمكن . والمزاج فى المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر ، فلا بد من غلبة أحدهما ، وإلا لم يتم التكوين »[١٠] .

ويتضح من العبارات السالفة أن ابن خلدون كان يدعم آراءه ونظرياته فى العمران البشرى ، بالاستناد إلى أفكار وقوانين من علم الطبيعيات كما سبق أن ذكرنا ، وبذلك كان من الطلائع الذين نظروا إلى الظواهر الاجتماعية من الوجهة الطبيعية (الفيزيائية)

---

(١) و(٢) المقدمة،ص ٤ .
(٣) انظر المقدمة،ص ٩ .
(٤) انظر المقدمة،ص ١٩ .
(٥) المقدمة،٢٨ .
(٦) المقدمة،ص ٣٦ .
(٧) انظر المقدمة،ص ٦ .
(٨) المقدمة،ص ١٦٢ .
(٩) المقدمة،ص ١٦٣ .
(١٠) المقدمة،ص ١٣١ ، ١٣٢ .

والآلية (الميكانيكية) . هذا ولا يخفى أن « أوجست كونت » قد اقتبس مصطلحيه « الاستاتيكا الاجتماعية » و « الديناميكا الاجتماعية » من العلم الآلي (الميكانيكا) وعلم الطبيعة (الفيزياء) . هذا فضلا عن تسمية مباحثه الاجتماعية بـ « الفيزياء الاجتماعية » قبل أن يهتدى إلى مصطلحه الجديد « علم الاجتماع » (سسيولوجى) ومن أشهر العلماء الذين اتجهوا فى تفسير الظواهر الاجتماعية اتجاهاً آليّاً أو طبيعيا « سبيرو هاريت » (Spiro Haret) صاحب كتاب « الميكانيك الاجتماعية » الذى نشر سنة ١٩١٠ . وقد كان أستاذاً بمدرسة هندسة القناطر والطرق فى بوخارست . ومن رأيه أن « المجتمع أو الجسم الاجتماعى مجموعة أفراد خاضعين من جهة للأعمال المتبادلة بينهم ، ومن جهة ثانية لأعمال خارجة عنهم . والفرد هو العنصر الأول الذى يدخل فى تركيب الجسم الاجتماعى إذ كان لا يقبل التجزئة »[١] . ومن اتجه هذا الاتجاه أيضاً البلجيكي « إرنست سولفى » (Ernest Solvay) الذى كان يرى أن علم الاجتماع فيزياء اجتماعية ، وبخاصة من حيث ما أسماه بالطاقة الاجتماعية ، إذ الإنسان والمجتمع فى نظره « جهاز اجتماعى »[٢] .

ولا شك فى أن اتجاه ابن خلدون هذا ناجم عن تفكيره الوضعى ، الذى ينسجم مع تلك القاعدة المنهجية التى صاغها ، وهى « التشخص المادى » . تلك القاعدة التى جعلته يرفض الصور التى ليست لها مادة ، كرواية المؤرخين عن « وادى الرمل الذى يعجز السالك »[٣] ، بينما « لم يسمع ذكره قط فى المغرب على كثرة سالكه ، ومن يقص طرقه من الركاب . . . . فى كل عصر وكل جهة »[٤] وروايتهم عن مدينة « إرم » التى وصفوها بأنها ذات عماد ، أى أساطين . . . وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت »[٥] « وهذه المدينة لم يسمع عنها خبر . . . . فى شىء من بقاع الأرض . وصحارى عدن التى زعموا أنها بنيت فيها ، هى فى وسط اليمن ، وما زال عماله متعاقباً ، والأدلاء تقص طرقه من كل وجه . ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ، ولا ذكرها أحد من الإخباريين ولا من الأمم »[٦]

---

(١) نقلا عن عبد الكريم اليافى ، تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ١٧٦

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٣) و (٤) المقدمة ، ص ١٣ .

(٥) المقدمة ، ص ١٤ .

(٦) المقدمة ، ص ١٤ .

(٢) ع (١)
(٤) ع (٣)

وكذلك جعلته هذه القاعدة المنهجية يرفض أيضاً الصور التى لا يمكن أن تكون لها مادة ، كدواب البحر الشيطانية ، التى صدت الإسكندر عن بناء الإسكندرية ، وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها ، وتم بناؤها »[1]، وهذا « من أحاديث خرافة مستحياة ، من قِبَل اتخاذ التابوت الزجاجى ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه . ومن قبل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرور ، ومن اعتمده منهم فقد عرض نفسه للهلكة وانتفاض العقدة واجتماع الناس إلى غيره ، وفى ذلك إتلافه .... ومن قبل أن الجن لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها . . . . وهذه كلها قادحة فى تلك الحكاية . والقادح المحيل لها عن طريق الوجود أبين من هذا كله . وهو أن المنغمس فى الماء ولو كان فى الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعى ، وتسخن روحه بسرعة لقلته ، فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبى ويهلك مكانه »[2].

ومن الصور التى لا مادة لها ما نقله المسعودى فى حديث مدينة النحاس ، « وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة ، . . . . وأنها مغلقة الأبواب وأن الصاعد إليها من أسوارها ، إذا أشرف على الحائط ، صفق وروى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر »[3] ، وهذا « مستحيل عادة من خرافات القصاص . وصحراء سجلماسة قد نفضها الركاب والأدلاء ، ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر . ثم إن هذه الأحوال التى ذكروا عنها ، كلها مستحيل عادة مناف للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها ، وأن المعادن غاية الموجود منها أن يصرف فى الآنية والحرثى ، وأما تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد »[4].

استخدام ابن خلدون كلمة « مادة » .

وهذا ما عناه ابن خلدون بقوله : « فيُحِيلون الأخبار عن الدول ، وحكايات الوقائع فى العصور الأول ، صوراً قد تجردت عن موادها ، وصفاحاً انتضيت من أغمادها ، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها ، إنما هى حوادث لم تعلم أصولها ، وأنواع لم تعتبر

---

(١) و (٢) المقدمة، ص ٢٦ .

(٣) و (٤) المقدمة، ص ٣٧ .

أجناسها ولا تحققت فصولها »[١] . ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن خلدون يستعمل كلمة « مادة » لتدل على معان أربعة مختلفة . فهو يستخدمها أولا بالمعنى الطبيعى (الفيزيائى) لتدل على العنصر الجماد الذى يشكل وفق إرادة الإنسان . وقد ورد ذلك مثلا فى حديثه عن صناعة خط الرمل التى كانت شائعة فى عصره بين أناس كانوا يتشوقون لمعرفة ما سيحدث لهم فى حياتهم ، إذ يقول : « ومن هؤلاء قوم من العامة ، استنبطوا لاستخراج الغيب وتعرف الكائنات . صناعة سموها خط الرمل ، نسبة إلى المادة التى يضعون فيها عملهم »[٢] . وتلك المادة ، كما هو واضح من النص ، هى الرمل . وكذلك استخدمها بهذا المعنى فى وصفه لصناعة النجارة ، إذ يقول : « هذه الصناعة من ضروريات العمران ، ومادتها الخشب . . . . وأما أهل الحضر ، فالسقف لبيوتهم ، والأغلاق لأبوابهم ، والكراسى لجلوسهم ، وكل واحدة من هذه فالخشبة مادة لها ، ولا تصير إلى الصورة الخاصة بها إلا بالصناعة[٣] .

واستخدم ابن خلدون كلمة « مادة » لتدل على العنصر المعنوى الذى يكون مع عنصر أو أكثر مزاجاً للمتكون[٤] ، وذلك فى مواضع قليلة ، أحدها عندما عرف الجاه ، إذ قال : « فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم فى العدل بأحكام الشرائع والسياسة ، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك . ولكن الأول مقصود فى العناية الربانية بالذات ، والثانى داخل فيها بالعرض كسائر الشروط الداخلة فى القضاء الإلهى ، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكبير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد ، فلا يفوت الخير بذلك ، بل يقيم على ما ينطوى عليه من الشر اليسير ، وهذا معنى وقوع الظلم فى الخليقة »[٥] . ومعنى ذلك أن الجاه مزاج من خير كثير وشر يسير ، ولذلك كان

---

(١) المقدمة ، ص ٥ .
(٢) المقدمة ، ص ١٢٢ .
(٣) المقدمة ، ص ٤١٠ .
(٤) انظر المقدمة ، ص ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٦٦ ، ٥٢٨ .
(٥) المقدمة ، ص ٣٩٠ . كتب على عبد الواحد وافى عن عبارة « من أجل المواد » أنها وردت هكذا فى جميع النسخ ، وأنها غير واضحة الدلالة . انظر مقدمة ابن خلدون تحقيق على عبد الواحد وافى ، ص ١٠٤٤ ، حاشية ١٢٠٧ . وكتب عن هذه العبارة نفسها على الوردى أستاذ علم الاجتماع بجامعة بغداد ما نصه : « وفى رأيى أنها على الرغم من عدم وضوحها لا تخلو من دلالة كبيرة . ونحن نستطيع أن نفهمها بشكل أوضح لو أننا درسناها فى ضوء ما سلف ، حيث نقارنها بالعبارات الأخرى التى ورد فيها ذكر للمادة أو المواد . لا أنكر أن —

خير الجاه هو الغالب ، وهو المحدد لتكوينه ، إذ كما يقول ابن خلدون : « والمزاج للمتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر ، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين »[١] . وبمعنى العنصر المعنوى ، استخدمها فى صورة الجمع عند الحديث عن الشرطة ، وأثر تحيز أهل الحزم من الرجالات لها « بما يظهر منهم من الصلابة والمضاء فى الأحكام لقطع مواد الفساد . . . »[٢] .

وكذلك استخدم ابن خلدون كلمة « مادة » استخداماً ثالثاً مجازياً ، ولكنه أرسطى إلى حد ما . فالعمران مادة فى نفسها « إمكان » للتطور بالانتقال من صورة إلى صورة أرقى ، ومثال ذلك تطور العمران من البداوة إلى الحضارة . ويقرر « أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو (أى العمران) الشكل الحافظ لوجودها . وقد تقرر

= ابن خلدون استعمل لفظة « المواد » فى هذه العبارة على غير ما يستسيغه أسلوب اللغة العربية ، ولعله قلد فيها أسلوب الفلاسفة . وعلى أى حال فإنى أميل إلى الظن بأن ابن خلدون قصد بها معنى مشابهاً لما قصده فى العبارات الأخرى .

« يقول ابن خلدون : إن الخير الكثير لا يتم فى الأشياء إلا بوجود شر يسير معه « من أجل المواد » . وأحسبه كان يعنى بذلك أن الخير ما دام ذا طبيعة « مادية » فلابد أن يختلط بما يناقضه فى الحياة الواقعية وابن خلدون بهذا يخالف المناطقة القدماء الذين كانوا ينظرون فى الخير والشر ، وغيرهما من أمور الحياة نظرة صورية تجريدية . ولهذا فهم كانوا يعتبرون الأمور أفكاراً مثالية مطلقة ، كل واحدة منها قائمة بذاتها ومستقلة فى كيانها عن غيرها .

« من مزايا ابن خلدون أنه ينظر فى الأمور باعتبار محتواها المادى المتلبس بشبكة الحياة ، وليس باعتبار صورها المثالية المطلقة » . على الوردى ، المصدر السابق ، ص ٧٣ ، ٧٤ .

ومن الواضح أن طريقة معالجة على الوردى لمنطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، قد قربته من إدراك معنى عبارة « من أجل المواد » الواردة فى النص الآنف الذكر ، والتى لم يستطع على عبد الواحد فهم دلالتها . أما « فرانتز روزنتال » الذى ترجم المقدمة إلى الإنجليزية ، فقد جانبه التوفيق تماماً فى فهم تلك العبارة ، إذ ترجم النص الواردة فيه هكذا

"Much good can fully exist in conjunction with the existence of some little evil, which is the result of matter."

وترجمتها : « يمكن أن يوجد الخير الكثير فقط مع وجود شىء يسير من الشر ، الذى هو نتاج المادة » .

Ibn Khaldun, the Muqaddimah : An Introduction to History, translated by Franz Rothenthal, vol. 2, p. 330.

وإن من يراجع بإمعان ما كتبه ابن خلدون نفسه فى المقدمة عن « المزاج فى المتكون » ، وهو وارد فى أكثر من موضع ، يتضح له دلالة تلك العبارة وضوحاً تاماً . انظر المقدمة ، ص ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٦٦ ، ٥٢٨ .

(١) المقدمة ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) المقدمة ، ص ٢٥٢ .

فى عاوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر ، لما فى طباع البشر من العدوان الداعى إلى الوازع ، فتتعين السياسة لذلك ، إما الشرعية أو الملكية ، وهو معنى الدولة »[١] . ويقول فى موقع آخر : « والدين والملة صورة للوجود وللملك ، وكلها مواد له ، والصورة مقدمة على المادة »[٢] . ويلاحظ هنا نقضه لقول أرسطو بأن المادة أقدم من الصورة ، وإن كان يتفق معه فى أن المادة والصورة متلازمتان لا تفترقان .

وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى تفنيد ابن تيمية آراء الفلاسفة الأقدمين بخصوص إثبات المادة ، لأنه يوضح الخلفية الكلامية المتعلقة بها ، تلك الخلفية التى كان ابن خلدون على علم بها من قراءته كتب ابن سينا وابن رشد . يقول ابن تيمية : « كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة فى الخارج ، غير المعدودات المقدرات ثم أصحاب أفلاطون تفطنوا لفساد هذا ، وظنوا أن الحقائق النوعية ، كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ، ثابتة فى الخارج ، غير الأعيان الموجودة فى الخارج ، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة . وهذه التى تسمى « المثل الأفلاطونية » و « المثل المعلقة » .

« ولم يقتصروا على ذلك ، بل أثبتوا ذلك أيضاً فى « المادة » ، و « المُدَّة » ، و « المكان » فأثبتوا « مادة » مجردة عن الصور ، ثابتة فى الخارج ، وهى « الهيولى الأولية » . التى غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها . وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجاً عن الأجسام وصفاتها .

« وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة فى الأذهان ، لا ثابتة فى الأعيان ، كالعدد مع المعدود ، ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة فى الخارج غير الصور المشهودة ، وأن الحقائق النوعية ثابتة فى الخارج غير الأشخاص المعينة . وهذا أيضاً باطل . . . . »[٣] .

---

(١) المقدمة، ص ٣٧٦ .

(٢) المقدمة، ص ٣٧٩ .

(٣) تقى الدين بن تيمية ، المصدر السابق، ص ٦٦ ، ٦٧ . والأمر اللافت للنظر هو أن ابن خلدون لم يشر إلى آراء ابن تيمية فى مقدمته على الرغم من ذكره الغزالى وغيره من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة السابقين ، وعلى الرغم من أن ابن تيمية قد توفى سنة ٧٢٨هـ ، أى قبل مولد ابن خلدون بحوالى أربع سنوات .

ولقد كان ابن خلدون متفطناً لأخطاء أرسطو أيضاً . فيما يتعلق بزعمه بأن المادة الموجودة فى الخارج غير الصورة المرئية ، وبأن الحقائق النوعية الثابتة فى الخارج غير الأشخاص التى ترى رأى العين . ففلسفة ابن خلدون دنيوية ، لا تتجرد فيها الصورة عن المادة . ومعنى ذلك أن الصورة التى يرى أنها تتكون لدى الباحث بما أطلق عليه « الإدراك الباطن » ، إنما هى ناجمة عن المحسوسات أى الظواهر العمرانية الواقعية ، أى الموجودة فى الخارج بالفعل متشخصة بموادها والتى يعرفها الباحث عن طريق ما سماه ابن خلدون « الإدراك بالظاهر »، وهو الحواس الخمس[١] وهذا معنى قوله : « وكل ما بالقوة فله مادة وصورة »[٢] .

وأخيراً استخدم ابن خلدون كلمة « مادة» استخداماً رابعاً فى معرض شرحه الجمال عند الحديث عن صناعة الغناء وما يرتبط بها من الموسيقى . واستخدامه إياها فى هذا المجال استخداماً دقيقاً يحتاج إلى إعمال فكر . وإلا تعرض الباحث للوقوع فى الخطأ ، كما حدث « لفرانتز روزنتال »، الذى ترجم الكلمة إلى الإنجليزية ، بكل بساطة، بكلمة matter[٣]، التى لا تدل على ما قصد إليه ابن خلدون ، فضلا عن غموضها لعموميتها . فابن خلدون يستخدمها لتدل على وجود الكلى المتشخص الذى يحاول الفنان محاكاته ، فيقول : « فإذا كان المرئى متناسباً فى أشكاله وتخاطيطه التى له بحسب مادته بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع ، وذلك هو معنى الجمال والحسن فى كل مدرك ، كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة ، فتلتذ بإدراك ملائمها . . . ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى أن يدرك الكمال فى تناسب موضعها هو شكله الإنسانى ، فكان إدراكه للجمال والحسن فى تخاطيطه وأصواته من المدارك التى هى أقرب إلى فطرته ، فيلهج كل إنسان بالحسن من المرئى أو المسموع بمقتضى الفطرة »[٤] .

لقد كتب ابن خلدون ذلك فى « فصل فى صناعة الغناء »[٥] ، ولكنه استطرد من مادة أو موضوع المسموعات التى يدرك حسنها بالسمع ، إلى مادة المأكولات التى تدرك لذاتها بالذوق ، إلى مادة الملموسات التى تدرك نعومتها باللمس ، إلى مادة الروائح التى

---

(١) المقدمة،ص ١٠٤ .
(٢) المقدمة،ص ١٠٦ .
(٣) انظر « فرانتز روزنتال » ، المصدر السابق ، جـ٢ ، ص ٣٩٧ .
(٤) المقدمة،ص ٤٢٤ ، ٤٢٥ .
(٥) المقدمة،ص ٤٢٣ – ٤٢٨ .

يدرك جمالها بالشم ، ثم مادة المرئيات التى يدرك حسنها بالنظر ، وأرجع جمال المرئى إلى تناسب أشكاله وتخاطيطه التى له بحسب موضوعه المعين ، وليس وفق صورته المجردة فى الذهن ، التى قد لا تنطبق عليه تمام الانطباق ، بحيث لا يخرج هذا التناسب عما يقتضيه الموضوع الخاص ، أى المرئى المتشخص ، من كمال المناسبة والواقع وهكذا حلل الجمال والحسن فى كل مدرك ، وبين أن التذاذ النفس المدركة بجماله وحسنه إنما يعزى إلى مناسبته إياها واشتداد ملاءمته لها ، وبخاصة إذا كان فى شكل إنسانى ، لأن إدراك الجمال والحسن حينئذ يكون أقرب إلى فطرة المدرك ، أى إنسانيته .

ولعل أوضح مثال يجلى قاعدة ابن خلدون المنهجية ، وهى « التشخص المادى » ، ذلك الذى أورده فى الفصل الذى كتبه « فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها »[1] ويفسر ذلك بـ « أنهم معتادون النظر الفكرى والغوص على المعانى وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى 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 الكلى على الخارجيات ، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهى . فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها فى الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر . ولا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يفرغ ما فى الخارج عما فى الذهن من ذلك . . . . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما فى الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية . ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال ويناقى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شىء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتبها فى أمر واحد ، فلعلهما اختلفا فى أمور . فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا فى السياسة أفرغوا ذلك فى قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون فى الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم . . أما العامى السليم الطبع المتوسط الكيس ، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه ، يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم ولا يفارق فى أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها فى ذهنه ، كالسابح لا يفارق البر عند الموج »[2] .

يشير ابن خلدون فى هذه العبارة إلى الفرق الواضح بين العام الكلى ، أى الأمور

---

(١) المقدمة ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ .

(٢) المقدمة ص ٥٤٢ .

العامة — وهو محور فلسفة أرسطو — وبين العلم الشخصي أو المعين أي الذى يتعلق بالموجودات الجزئية ، التى يختلف كل منها عن الآخر . فالعلم الكلى يحتوى على صورة ذهنية مجردة ، والعلم الشخصى يشتمل على الموضوعات المادية الخارجية . فالعلماء ، ويقصد بهم ابن خلدون الفقهاء أهل النظر ، إنما يعنون بالصورة المجردة ، ويستقرئون منها أحكاماً أو مبادىء ثابتة لا تتغير ، يحاولون تطبيقها على كل الحالات التى تحدث فى واقع الحياة ، وذلك على أساس أنها متشابهة من حيث شكلها أو صورتها ، بينما هى مختلفة من حيث محتواها الاجتماعى ، أى موضوعها أو مادتها التى تتألف من الوقائع الجزئية ، تلك الوقائع التى تتغير بتغير الظروف المحيطة بها . وهكذا يعيشون بمعزل عن الحياة الواقعية ، ويسرحون بأفكارهم فى أبراجهم العاجية فى عالم التجريد الفكرى .

ويقرر ابن خلدون على أساس من الخبرة التى اكتشفها من معاناة السياسة ، أن صاحبها يحتاج إلى النظر فى كل حادث واقعى ، ذاتاً كان أو فعلا ، وما يلحقه من تغيرات ، ثم يقطع فيه بحكم خاص به ، ولا يطبق هذا الحكم نفسه فى حادث آخر ، قد يكون مشابهاً للحادث الأول ، ولكنه لا يطابقه تمام المطابقة . وهذا هو الطريق الذى يجب أن يسلكه الباحث ، إذ عليه أن ينظر فى الموضوعات المحسوسة ، شخصاً أو جيلا أو أمة أو صنفاً من الناس ، ويقتصر فى كل موضوع على معطياته ، فيكيفه ويتخذ بصدده حكماً خاصاً به وحده ، لا يحاول تعميمه . وهذا ما فعله ابن خلدون نفسه فى تحليله الوقائع التاريخية وتفسيرها فى مقدمته . وقد مكنه ذلك من إنشاء علمه الجديد .

ويلاحظ أن ابن خلدون عاد فأضاف ، إلى الفصل الذى كتبه عن بعد العلماء عن السياسة ومذاهبها ، بضعة أسطر عن أخطاء المنطق الصورى أو المحض ، الذى يشتمل على القواعد والقوانين التى يقال إنها تعصم الفكر من الوقوع فى التناقض الداخلى ، فقال : « ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط ، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فإنها تنظر فى المعقولات الثوانى ، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقينى . وأما النظر فى المعقولات الأول وهى التى تجريدها قريب فليس كذلك ، لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه »[1] .

ولتوضيح رأيه لا بد من الرجوع إلى تعريفه للمعقولات الأوائل والمعقولات الثوانى الوارد فى الفصل الذى كتبه فى بطلان الفلسفة ، إذ ذكر : « أن النظر الذى يفيد تمييز الحق

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤٣ .

من الباطل إنما هو للذهن فى المعانى المنتزعة من الموجودات الشخصية ، فيجرد منها أولا صوراً منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التى ترسمها فى طين أو شمع . وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل . ثم تجرد من تلك المعانى الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها فى الذهن ، فتجرد منها معان أخرى وهى التى اشتركت بها . ثم تجرد ثانياً إن شاركها غيرها ، وثالثاً إلى أن ينتهى التجريد إلى المعانى البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعانى والأشخاص ، ولا يكون منها تجريد بعد هذا ، وهى الأجناس العالية . وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هى من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثوانى »[1] .

وليس معنى ذلك أن ابن خلدون قد باعد بينه وبين المنطق الصورى وعزف عنه عزوفاً تاماً . فالحقيقة أنه ، على الرغم من ثورته عليه وعلى الفلسفة القديمة . قد استعمل فى مقدمته كثيراً من المصطلحات المنطقية التى كان الفلاسفة القدامى يستعملونها ، ولكنه فى استعماله إياها قد طوعها لمنهجه التجريبى وقاعدته الأساسية ، وهى التشخيص المادى . وقد أفاد فى ذلك من إحاطته بعلوم القرآن والحديث والفقه والكلام ، ومن تبحره فى العلوم العقلية بأصنافها المختلفة ، ومن استيعابه ما وجهه فقهاء المسلمين ومتكلموهم من نقد بناء للمنطق الصورى ، أى منطق أرسطو . وبذلك تسنى له أن يبتكر علمه الاجتماعى الجديد ، على الأسس المنطقية التى تتفق وأسلوبه المادى الواقعى فى التفكير والتنظير بخصوص موضوع العمران ومسائله .

ولذلك يخطئ من يظن أن ابن خلدون قد بنى علم العمران البشرى على الأسس نفسها ، التى بنى عليها الفلاسفة القدامى ومن قلدهم من فلاسفة الإسلام أنساقهم الفكرية الفلسفية[2] . لقد تركز نقد ابن خلدون للمنطق الصورى حول الأسلوب الذى اتبعه المؤمنون به والذين دأبوا على إصدار أحكامهم فى شتى الموضوعات على أسس التجريد الذهنى ، أى النظر فيها

---

(١) المقدمة ص ٥١٤ .

(٢) ممن يرى هذا الرأى الباحث العراقى محسن مهدى . انظر المصدر السابق ، ص ٨ .

وقد فند هذا الرأى وبين خطأه على الوردى ، الذى أوضح أن ابن خلدون قد خالف مبادئ المنطق الأرسطى وهى مبدأ السببية ومبدأ العقلانية ، ومبدأ الماهية ، الذى يحتوى على ما يعرف عند المناطقة بقوانين الفكر الثلاثة ، وهى قانون الذاتية ، وقانون عدم التناقض ، وقانون الوسط المرفوع . انظر على الوردى ، المصدر السابق ، ص ٦١ - ٨٥ .

وفق صورها المطلقة ، وليس وفق حقيقتها الواقعة المتشخصة بموادها .

والأمر الذى نريد أن نلفت إليه النظر ، هو أن ابن خلدون لم يتجه اتجاه من سبقوه ، فينفق وقته وجهده فى شرح المنطق وتوضيحه ، أو معارضة المنطقيين والرد عليهم بمختلف الأدلة النقلية والعقلية ، وإنما طبق بالفعل منهجه المادى على وقائع الحياة ، مع الالتزام بقواعد هذا المنهج فى إصدار الأحكام فى قضايا اجتماعية بنزاهة وموضوعية علمية ، غير مكترث ولا مقيد بما سبق إصداره من أحكام ، توصل إليها المفكرون القدامى مستعينين بمنطق الصورة أو المنطق التجريدى . وليس بمنطق المادة أو المنطق التطبيقى ، كما سبق أن أشرنا . لقد جعل العمران البشرى وما يلحقه من العوارض الذاتية مادة تصوره ، أى موضوعات خارجية واقعية ، تناولها بالوصف أولا ، وبالتحليل ثانياً ، ثم بالتفسير ثالثاً . وابن خلدون إذ يفعل ذلك ، إنما يبحث عن حقائق الأشياء التى هى مقتضى العلم . وسنبين فى الفقرات التالية كيفية تطبيقه قاعدته المنهجية الأساسية ، وهى التشخّص المادى ، والنتائج العلمية التى استطاع أن يحصل عليها نتيجة ذلك التطبيق ، الذى يعد رائداً فيه .

ذكر ابن خلدون فى الفصل الذى كتبه « فى أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده »[1] العوامل التى تؤدى إلى اضمحلال المدينة وفساد الحياة الاجتماعية فيها ، الأمر الذى يؤدى إلى خرابها . وبعد أن حلل هذه الظاهرة وأفاض فى تفسيرها ، أشار إلى سبب كان بعض الخاصة على عهده يتصورونه من أسباب هذا الخراب ، فقال مفنداً هذا الزعم الذى لا يستند إلى براهين مادية ملموسة فى الواقع : « وهذا معنى ما يقوله بعض أهل الخواص : إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب ، حتى إن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور ، وليس المراد ذلك ، ولا أنه خاصية فى النارنج ، إنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة . ثم إن النارنج والليم والسرو وأمثال ذلك ، مما لا طعم فيه ولا منفعة ، هو من غاية الحضارة ، إذ لا يقصد بها فى البساتين إلا أشكالها فقط ، ولا تغرس إلا بعد التفنن فى مذاهب الترف ، وهذا هو الطور الذى يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلناه . ولقد قيل ذلك فى الدفلى وهو من

---

(١) المقدمة، ص ٣٧١ - ٣٧٤ .

هذا الباب ، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنَوْرِها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف »[١] .

هكذا بين ابن خلدون العلاقة بين غرس النارنج فى بساتين الدور والقصور فى المدينة من ناحية ، وخرابها من ناحية أخرى ، وأنها ليست علاقة سببية ، وأن الحكم ، أى التصديق بوجود نسبة بين ظاهرة غرس النارنج وظاهرة خراب المدينة حكم كاذب . وهكذا تكون القضية غير مستقيمة ولا سليمة ، لعدم وجود رابطة أو فعل بين الموضوع ، وهو غرس النارنج ، والمحمول ، وهو خراب المدينة ، الذى قرر ابن خلدون أنه يعزى إلى « إفراط الحضارة والترف ، وهذه مفسدات فى المدينة على العموم فى الأسواق والعمران : وأما فساد أهلها فى ذاتها واحداً واحداً على الخصوص ، فمن الكد والتعب فى حاجات العوائد والتلون بألوان الشر فى تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه ، وتنصرف النفس إلى الفكر فى ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والخلابة والسرقة والفجور فى الأيمان والربا فى البياعات »[٢] .

إن العوامل المشار إليها آنفاً هى ، كما يؤكد ابن خلدون ، المادة الفاعلة فى خراب المدينة ، ذلك الخراب الذى يكون بذاته مادة أو موضوعاً يتناوله العلم بالبحث . فإذا ما عكف الباحث على النظر فى كل من المادتين ، فإنه يجد العلاقة المادية والرابطة السببية بينهما ، وذلك لالتزامه بالقاعدة المنهجية للبحث ، وهى التشخّص المادى . أما تصور معان ليست محسوسة وربط أسباب غير واقعية بنتيجة متشخصة ، فتصور خاطئ وربط غير سليم ، لأنه مبنى على تفكير فاسد .

وقد بنى ابن خلدون حكمه على ملاحظاته وخبراته الشخصية فى بلاد الأندلس وفى شمال إفريقية ، حيث استطاع أن يلمس بنفسه « أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران ، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها ، والحضارة . . . . هى التفنن فى الترف واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع التى تؤنق من أصنافه وسائر

---

(١) المقدمة ص ٣٧٣ . والدفلى نبات مرسام ، وزهرته تشبه الورد الأحمر .

(٢) المقدمة ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ . وأجرياء يقصد بها أجراء جمع جرىء والخلابة الخداع .

فنونه من الصنائع المهنية للمطابخ أو الملابس أو المبانى أو الفراش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل. وللتأنق فى كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها . وإذا بلغ التأنق فى هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها فى دينها ولا دنياها ، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التى يعسر نزعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التى تطلب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها »[١] ويقصد ابن خلدون ، إذا استعملنا عباراته فى تعليل الظواهر ، أن « العلة الطبيعية فى ذلك »[٢] هى الترف والنعمة « من سائر القوى الطبيعية . وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال ، فشأنها فى ذلك فعلها »[٣] . والفعل فى هذه الحالة هو فساد الناس وخراب عمران المدينة .

استخدام المنطق التطبيقى :

وقد لجأ ابن خلدون إلى استخدام المنطق التطبيقى أيضاً فى نقض ما ذهب إليه المنجمون فى تفسير زيادة الرفه فى بلاد المشرق عنه فى بلاد المغرب ، وقولهم : « إن عطايا الكواكب والسهام فى مواليد المشرق أكثر منها حصصاً فى مواليد أهل المغرب . وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلناه ، وهم إنما أعطوه فى ذلك السبب النجومى ، وبقى عليهم أن يعطوا السبب الأرضى ، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره . وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التى هى سببه ، فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق ، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجومى . فقد فهمت مما أشرنا لك أولا أنه لا يستقل بذلك ، وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض أمر لا بد منه . واعتبر حال هذا الرفه من العمران فى قطر إفريقية وبرقة لما خف ساكنها وتناقص عمرانها ، كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة ، وضعفت جباياتها ، فقلت أموال دولها ، بعد أن كانت دول الشيعة وصنهاجة بها على ما بلغك من الرفه وكثرة الجبايات واتساع الأحوال فى نفقاتهم وأعطياتهم . . . »[٤]

---

(١) المقدمة، ص ٣٧٢ .

(٢) و (٣) المقدمة ، ص ١٦٢ . وقد استبدلنا « الترف والنعمة » بـ « العصبية » التى كان يتحدث عنها ابن خلدون بوصفها القوة الفاعلة فى شدة الدولة ومنعتها .

(٤) المقدمة، ص ٣٦٦ .

إن ابن خلدون لا يعترض فى الفقرة السابقة على قول المنجمين فى تفسير كثرة النعم فى قطر عن آخر ، بأنه يعزى إلى أحكام النجوم ، فلقد كان ذلك أمراً معترفاً به ومتوارثاً إلى عهده ، كما أن تطابق أحكامها على وفرة العمران فى قطر وتناقصه فى قطر آخر كان أيضاً أمراً مسلماً به . ولكنه فى الفصل الذى كتبه « فى إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها »[١] ، يفند آراء المتقدمين حول معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها فى البلاد والعباد ، سواء بالتجربة أو بالوحى أو بالطبيعة[٢] . ثم يقرر « أن العلم الكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية على ما تبين فى موضعه . والقوى النجومية على ما قرروه إنما هى فاعلة فقط ، والجزء العنصرى هو القابل . ثم إن القوى النجومية ليست هى الفاعل بجملتها ، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها فى الجزء المادى ، مثل قوة التوليد للأب والنوع التى فى النطفة ، وقوى الخاصة التى تميز بها صنف من النوع وغير ذلك . فالقوى النجومية إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها ، إنما هى فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن . ثم إنه يشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس وتخمين ، وحينئذ يحصل عنده الظن بوقوع الكائن . والحدس والتخمين قوى للناظر فى فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة، فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك . هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداده ، ولم تعترضه آفة . وهذا معوز لما فيه من معرفة حسابات الكواكب فى سيرها لتتعرف به أوضاعها ، ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه »[٣] .

يتضح من الفقرة السالفة إلى أى حد يشكك ابن خلدون فى صناعة التنجيم ، وأسلوبه الجدلى فى البرهنة على فساد مزاعم الأقدمين فى صدقها ودلالتها على خواص البشر والمدن والأقطار والدول وعلى أن كل ما يستدل به بواسطتها ظن وتخمين لا يفيد العلم الذى يستند إلى اليقين . وتبلغ دقة ابن خلدون فى حجاجه أنه يتناول كل مزاعم الأقدمين فيفندها واحداً واحداً ، معتمداً على قاعدته المنهجية الأساسية ، وهى التشخص المادى . ففيما يتعلق بقول بعضهم مثلا بأنهم قد عرفوا قوى الكواكب وتأثيراتها فى الأشخاص على اختلاف أجناسهم وأنواعهم وفصولهم بالتجربة ، يرد ابن خلدون عن علم بالطبيعيات وإحاطة

(١) المقدمة، ص ٥١٩ — ٥٢٤ .
(٢) انظر المقدمة، ص ٥٢٠ .
(٣) المقدمة، ص ٥٢١ .

بدقائقها ، فيقول : « وهو أمر تقصر الأعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله ، إذ التجربة إنما تحصل فى المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم والظن ، وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن ، فيحتاج تكرره إلى آماد وأحقاب متطاولة ، يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم »[١] .

هكذا يتناول ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بالتحليل والتفسير ، دون أن يكون متأثراً بآراء مسبقة عنها ، ودون أن يكون ملتزماً بخط فكرى واحد ، أى أنه يفكر بموضوعية خالصة بالقدر الذى يستطيعه الباحث فى حدود ما وصل إليه العلم . وربما يقال إنه قد قبل مبدئياً بالسبب النجومى فى زيادة الرفه وقلته ، ولكنه لم يتقيد به ولم يسند إليه ، ولم يكتف به مفسراً ؛ بل حث على البحث عما سماه « السبب الأرضى » ، أو السبب العمرانى ، أى السبب الواقعى الاجتماعى المتشخص بمواده ، الذى يمكن إدراكه بمدرك الحس أولا ثم بمدرك العقل ثانياً . أما عدم رفضه « السبب النجومى » أصلا فإنما يرجع إلى طريقته فى عدم القطع فى بعض الحالات بعدم صدق الحكم ، إذ أنه أولا يقرر بقوله : « إن الحوادث فى عالم الكائنات ، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية ، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة وعنها يتم كونها . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً ، فلابد له من أسباب أخر »[٢]

وينتهى ابن خلدون ثانياً إلى الإقرار بعجز الفكر عن الإحاطة بكل شىء ، فيقول : « ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه فى ذلك ، واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادئ رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها ، والأمر فى نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه . ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات ؟ . . . فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا ، لأن إدراكاتنا جهة مخلوقة محدثة . . . . فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر . . . »[٣] .

وفضلا عن ذلك فقد نبه ابن خلدون من جهة ثالثة إلى حقائق فى عالم الطبيعيات

---

(١) المقدمة، ص ٥٢٠ .

(٢) المقدمة، ص ٤٥٨ .

(٣) المقدمة، ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

يجب أخذها فى الاعتبار ، وبخاصة أن منها ما يتعلق بعالم الأفلاك الذى يتصل بالعوالم الأخرى ، وذلك بقوله : « اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته ، وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى ، وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً ، ويستحيل بعض الأوقات . والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهى إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط ، وبها يهتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التى لها هذه الآثار فيها »[١] .

تلك هى الأسباب الثلاثة التى جعلت ابن خلدون لا يمانع فى حسبان السبب النجوى أحد الأسباب التى تفسر زيادة الرفه فى بلاد المشرق عنه فى بلاد المغرب . ولكن الذى يمعن النظر فى الفصل الذى كتبه « فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو فى تفاضل عمرانها فى الكثرة والقلة »[٢] ، يجد أن ابن خلدون قد حلل هذه الظاهرة فى أقطار شتى تحليلا دقيقاً ، وفسرها بأوفى بيان ، مدللا على وجهة نظره بأمثلة واضحة من تلك الأقطار . ومن ذلك قوله : « فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر ، كان حال أهله فى الترف أبلغ من حال المصر الذى دونه على وتيرة واحدة فى الأصناف : القاضى مع القاضى ، والتاجر مع التاجر ، والصانع مع الصانع ، والسوقى مع السوقى ، والأمير مع الأمير ، والشرطى مع الشرطى »[٣] . ولبيان صحة حكمه هذا ، يورد ابن خلدون أمثلة مما شاهده فى بلاد شمال إفريقية فى المغرب ، وما بلغه لعهده « عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى فى عوائدهم »[٤] .

---

(١) المقدمة ، ص ٩٥ ، ٩٦ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٦٠ – ٣٦٢ .
(٣) المقدمة ، ص ٣٦١ .
(٤) المقدمة ، ص ٣٦٢ .

الخصائص القومية لعرب المجتمع البدوى :

لقد التزم ابن خلدون بقاعدته المنهجية ، وهى التشخص المادى ، عندما حلل حياة العرب أهل البادية ووصف خصائصهم القومية، أى كقوم لهم سمات وشيم خاصة بهم ، فى موضوعية لا لبس فيها ، وعلى الرغم من أنه عربى حضرى بالنسب ، ومغربى تونسى بالميلاد ، فإنه لم يصدر حكماً على العرب أو المغاربة ، إلا وكان فيه باحثاً موضوعياً . بعيداً عن الميل مع الهوى والتشيع للآراء والمذاهب، اللذين يعميان البصيرة عن الانتقاد والتمحيص ، على حد تعبيره الذى سبق أن بيناه .

ولما كان ابن خلدون قد ألف كتاب العبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، فإنه عند تأليف الكتاب الأول منه ، الذى صار فيما بعد يسميه المقدمة ، والذى كتبه « فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب »[١] وضع له خطة تشبه من نواح كثيرة خطة كتابة البحوث فى العصر الحديث ، وهى خطة هداه إليها منطقه السليم فى البحث.ذلك أنه بعد أن افتتح الكتاب الأول بفاتحة منهجية أكد فيها بعض القواعد التى سبق له بسطها وشرحها فى المقدمة، فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شىء من أسبابها »[٢] ، خصص الباب (الفصل الأول) من الكتاب الأول لمقدمات ست ، تتسلسل فيها الموضوعات والأفكار تسلسلا منطقياً . ويعد هذا الفصل بمقدماته الست هذه ، القاعدة الأساسية لبحوثه التى يوردها فى شتى مسائل علم العمران البشرى [٣] .

فالمقدمة الأولى قد اشتملت على أهم مفهوماته العمرانية الرئيسية، وحوت فى المقدمة الثانية الخلفية الجغرافية العضوية (الفيزيقية) ، أو البيئة الطبيعية للعمران البشرى وما فيها من حيوان ونبات ومن خصب وجدب ، مصنفة وفق ما كان معروفاً فى عهد ابن خلدون بالأقاليم السبعة . أما المقدمتان الثالثة والرابعة فقد تناولتا أثر المناخ فى سمات

---

(١) المقدمة،ص ٣٥ .

(٢) المقدمة،ص ٩ – ٣٥ .

(٣) انظر المقدمة،ص ٤١ – ١١٩ .

البشر وشيمهم وأخلاقهم وخصائصهم القومية، أى كأقوام متفرقة فى أنحاء الأرض ، ومن بينهم العرب والعجم والبربر ، كما تناولت المقدمة الخامسة أحوال العمران فى الخصب والجدب وأثرها فى أبدان البشر وأخلاقهم . وخصصت المقدمة السادسة والأخيرة لأصناف من البشر لهم خصائص معينة انفردوا بها ، وهى الإدراك بالفطرة أو الرياضة لأمور خارقة خارجة عن العادة[١] .

وقد حدد ابن خلدون فى المقدمة الثانية توزيع العرب فى الأقاليم وأجزائها ، وبين أنهم يجولون فى الخلاء والقفار[٢] . وفى الحديث عن الشام فى الجزء الخامس من الإقليم الثالث ، قال : « وفى الشرق عن بعلبك وحمص بلد تدمر ، ومجالات البادية إلى آخر الجزء ، وفى الجزء السادس من أعلاه مجالات الأعراب تحت بلاد نجد واليمامة ما بين جبل العرج والصمان إلى البحرين »[٣] . ويتضح من ذلك أنه يقصد بكلمة عرب الأعراب أى البدو الرحل .

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الخامسة إن سكان بعض المناطق فى الأقاليم المعتدلة ، يعيشون « فى شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال . . . ومثل العرب أيضاً الجائلين فى القفار ، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول ، إلا أن ذلك فى الأحايين وتحت رقبة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجدهم ، فلا يتوصلون إلى سد الخلة أو دونها ... وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات . هذا أمر تشهد له التجربة فى كل جيل منهم »[٤] . ويتضح من ذلك أن ابن خلدون إنما يذكر الحقائق الخاصة بمختلف الأقوام ، ومن بينهم العرب فى

---

(١) انظر المقدمة، ص ٩١ – ١١٩ .

(٢) انظر المقدمة، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) المقدمة، ص ٦٢ .

(٤) المقدمة، ص ٨٧ . والشظف ضيق العيش وشدته ، والرقبة التحفظ والحراسة ، ووجدهم ، ما يجدونه ، والخلة الحاجة .

موضوعية ظاهرة ، فلا هو ذم العرب وتجنى عليهم ، ولا هو كال المديح لهم ووصفهم بما ليس فيهم[١] .

وبعد أن حدد ابن خلدون مفهومات بحثه ومواطن الأقوام التى جعلهم مادة له ، تناول فى الباب الثانى « العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل ، وما يعرض فى ذلك من الأحوال »[٢] ويحتوى هذا الباب على تسعة وعشرين فصلا اشتملت على مجموعة من أهم القوانين العمرانية التى توصل إليها بخصوص حياة البداوة وأحوال الأمم الوحشية ، أى الموغلة فى القفار البعيدة النجعة الشديدة البداوة[٣] . ومن هذه القوانين « أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو ، لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك[٤] »

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون لا يقصر نشاط البدو على تربية الحيوان ورعيه واستخراج منتجاته فحسب ، بل يجعله يتعدى ذلك إلى فلح الأرض وزراعتها . فليس البدو فى نظره رعاة متنقلين فقط ، بل فلاحين مستقرين أيضاً .

ويصنف ابن خلدون البدو تصنيفاً مفصلا وفق طريقة معاشهم ، فيقول : فمن كان معاشه منهم فى الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن ، وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال ، وهم عامة البربر والأعاجم . ومن كان معاشه فى السائمة مثل

---

(١) من الغريب أن ساطع الحصرى ، عندما وضح كلمة « العرب » فى مقدمة ابن خلدون ، لم يشر إلى العبارات التى اقتبسناها من المقدمة نفسها . ولو كان قد فعل ذلك لكفى نفسه مؤونة البحث اللغوى للتدليل على أن ابن خلدون إنما عنى بهذه الكلمة أعراب البادية . انظر ساطع الحصرى ، المصدر السابق . ص ١٥١ - ١٦٨ .

(٢) المقدمة، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) انظر المقدمة، ص ١٢١ .

(٤) المقدمة، ص ١٢٠ .

الغنم والبقر ، فهم ظعن فى الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب فى الأرض أصلح بهم ويسمون شاوية ، ومعناها القائمون على الشاء والبقر ، ولا يبعدون فى القفر لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة. وأما من كان معاشهم فى الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد فى القفر مجالا ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل فى قوام حياتها عن مراعى الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فى فصل الشتاء فى نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلباً لماخض النتاج فى رماله ، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالا ومخاضاً وأحوجها فى ذلك إلى الدفء ، فاضطروا إلى إبعاد النجعة ، وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضاً ، فأوغلوا فى القفار نفرة عن الضعة منهم ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب ، وفى معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق ، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها . فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعى لابد منه فى العمران »[١] .

وينتقل ابن خلدون من بعد ذلك إلى إصدار أحكام اجتماعية على العرب البدويين وصياغة قوانين عمرانية عن حياتهم وأخلاقهم بناها على ما استدل عليه بالخبرة الشخصية وبما أمكن استقراؤه من تاريخهم وأحوالهم . فهو يرى أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر[٢] ، و« أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم »[٣] ، و« أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها »[٤] ، و« أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع »[٥] ، و «أن العرب لايتغلبون إلا على البسائط »[٦] ، و « أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب »[٧] ، و« أن

---

(١) المقدمة، ص ١٢١ ، ١٢٢ .
(٢) انظر المقدمة، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .
(٣) المقدمة، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
(٤) المقدمة، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .
(٥) المقدمة، ص ١٤٥ .
(٦) المقدمة، ص ١٤٩ .
(٧) المقدمة، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة »[١]، و« أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك »[٢]. ذلك لأنهم بدو يقتصرون فى معيشتهم على الضرورى من قوت وكن ودفء ، كما سبق بيانه .

وكما أنه قال إن « الصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق فى البدو ، والصنائع من توابع الحضارة ».[٣] فقد قرر أيضاً « أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ، والسبب فى ذلك أنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها[٤] . وابن خلدون إذ يطلق هذه الأحكام على العرب ومن يشبههم فى حياتهم كالبربر مثلا ، إنما يصوغها قوانين مدعومة بالأدلة والحجج والبراهين ، التى تستند فى جملتها إلى العمران البدوى وأحوال الناس وطرائق معيشتهم المبسطة والمتقشفة فيه ، وعلى رأسهم « الأعراب أهل البادية »[٥]. وقد ذكر ابن خلدون أن المهاجرين فى صدر الإسلام كانوا « يستعيذون بالله من التعرب وهو سكنى البادية »[٦] .

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون لم يتجن على العرب ولم يكن متحيزاً ضدهم ، وإنما كان باحثاً يتحرى الحقائق الواقعة ويحللها ويستقرئ منها قوانين اجتماعية ، يمكن تفسير العمران البشرى بواسطتها سواء فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . والذى يجب لفت النظر إليه هو أنه قد ذكر بوضوح فى فاتحة الكتاب الأول أن موضوع علمه الاجتماعى الجديد » هو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى »[٧] ، ثم عاد فأوضح فى نهاية هذه الفاتحة أن « من هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذى يكون فى الضواحى وفى الجبال وفى الحلل المنتجعة فى القفار وأطراف الرمال ، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها ، وله فى كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث اجتماع عروضاً ذاتياً له »[٨] .

---

(١) المقدمة، ص ١٥١ .
(٢) المقدمة، ص ١٥١ ، ١٥٢ .
(٣) المقدمة، ص ٣٥٧ .
(٤) المقدمة، ص ٤٠٤ .
(٥) المقدمة، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٦) المقدمة، ص ١٢٤ .
(٧) المقدمة، ص ٣٨ .
(٨) المقدمة، ص ٤١ .

وهكذا نجد أنه منذ البداية يقرر أنه معنى بالعمران فى حالتيه البدوية والحضرية ، وأحوال البشر وسماتهم وشيمهم وأخلاقهم فى كل منهما . ولذلك كتب الباب الثانى من الكتاب الأول « فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية »[١] ، والباب الرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار »[٢] . وابن خلدون إذ يكتب عن أهل كل من العمرانين ، لا يهمه كباحث موضوعى إن كانوا عرباً أو بربراً أو عجماً ، ولا يشغل باله كونه عربيًّا أو مغربيًّا . وإنما الذى يعنيه تقصى الحقائق واستقراء قوانين عمرانية منها مدعمة بأدلة وحجج وبراهين عمرانية أيضاً .

ويثبت ابن خلدون « أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران ، والأمصار مدد لها »[٣] ، على أساس « أن البدو هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم . ولا شك أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ، لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشىء عنه . فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما ، لأن أول مطالب الإنسان الضرورى ، ولا ينتهى إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضرورى حاصلا . فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها ، وينتهى سعيه إلى مقترحة منها . ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به من أحوال الترف وعوائده عاد إلى الدعة ، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة . وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم »[٤] . ويضيف إلى ذلك طريقة أخرى للإثبات ، فيقول : « ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ، أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية المصر وفى قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذى فى الحضر . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها »[٥] .

---

(١) و(٢) المقدمة، ص ٤١ .

(٣) المقدمة، ص ١٢٢ .

(٤) و(٥) المقدمة، ص ١٢٢ . والكلمات « وفى قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر » ساقطة من الطبعة البيروتية ، فنقلناها من طبعة على عبد الواحد وافى .

ويحلل ابن خلدون انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة تحليلا اجتماعياً نفسياً واقتصادياً يجعله طبعاً للتفسير فى وضوح ويسر ، فيقول : « اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول ، فإن الغلب الذى يكون له الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ، ولا يكون ذلك غالباً إلا « مع البداوة » فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال ، والحضارة إنما هى تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً ، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف ، وما تتلون به من العوائد فصار طول الحضارة فى الملك يتبع طور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملك . وأهل الدول أبداً يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم ، فى الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا لذلك العهد فى شىء من الحضارة »[1] .

ويبرهن ابن خلدون على رأيه « فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » الذى ذكرناه آنفاً بقوله : « والسبب فى ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم ، فصار لهم خلقاً وجبلة ، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم ، وعدم الانقياد للسياسة ، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له . فغاية الأحوال العادية عندهم الرحلة والتقلب وذلك مناقض للسكن الذى به العمران ومناف له . فالحجر إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافى للقدر ، فينقلونه من المبانى ويخربونها عليه ، ويمدونه لذلك . والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم ، فيخربون السقف عليه لذلك . فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذى هو أصل العمران ، هذا فى حالهم على العموم . وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما فى أيدى الناس ، وأن رزقهم فى ظلال رماحهم ، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه ، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه . فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة فى حفظ أموال الناس وخرب العمران . . . وأيضاً فهم

---

(١) المقدمة ص ١٧٢ .

متنافسون فى الرياسة ، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته ، إلا فى الأقل وعلى كره من أجل الحياء ، فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدى على الرعية فى الجباية والأحكام ، فيفسد العمران وينتقض . . . وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة ، كيف تقوض عمرانه ، وأقفر ساكنه ، وبدلت الأرض فيه غير الأرض . . . »[١] وليس ذلك قاصراً على العرب البدو وحدهم ، بل إنه من سجايا الأمم البدوية على الإطلاق ، التى يكون ملكها لغيرها من الأمم فى الأعم الأغلب ناجماً عن طبع فيهم ، « وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ، لأنهم جعلوا أرزاقهم فى رماحهم ومعاشهم فيما بأيدى غيرهم . ومن دافعهم عن متاعه أذنوه بالحرب ، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك . وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما فى أيديهم »[٢] .

ولئن كانت أحوال البادية الساذجة المتقشفة الموحشة القاسية غير الآمنة مسئولة عن اتصاف أهلها ، وبخاصة العرب ، بهذه الصفات ، فهى أيضاً السبب فى شجاعتهم . وفى ذلك يقول ابن خلدون : « وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم فى الضواحى ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم . فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق ، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً فى المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ، ويتوجسون للنبآت والهيعات ، ويتفردون فى القفر والبيداء ، مدلين ببأسهم ، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استفزهم صارخ »[٣] . ويقارن بينهم وبين الحضريين ، فيقول : « وأهل الحضر مهما خالطوهم فى البادية أو صاحبوهم فى السفر عيال عليهم ، لا يملكون معهم شيئاً من أمن أنفسهم »[٤] ويفسر اتصاف أهل البدو بالشجاعة وأهل الحضر بالجبن تفسيراً اجتماعياً أساسه التنشئة الاجتماعية ، فيقول : « وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه .

---

(١) المقدمة ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) و(٣) و(٤) المقدمة ، ص ١٢٥ : وتوجس أرهف السمع ، والنبآت الأصوات الخفية ، والهيعات الأصوات المفزعة ، ومدلين واثقين بقوة بأسهم ومعتزين ، والمقبلة الحلقة .

فالذى ألفه فى الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة »[١] . ولكن الشجاعة تفقد بفقدان أسبابها ، « فكلما نزلوا الأرياف وتفننوا النعيم ، وألفوا عوائد الخصب فى المعاش والنعيم ، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم »[٢] .

ويقول فى ذلك محللا وموضحاً فى مناسبة أخرى : « وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً ، صار لهم ذلك طبيعة وجبلة ، شأن العوائد كلها وإيلافها ، فتربى أجيالهم الحادثة فى غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التى كان بها الملك من شدة البأس وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر . فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا فى الثقافة والشارة ، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتتخضد شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم. ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية فى جميع أحوالهم وينغمسون فيها . وهم فى ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البسالة التى كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى »[٣] . ومن الأمثال الشديدة الدلالة التى يسوقها ابن خلدون لتوضح عمرانياً كيفية التلون بعوائد الترف والحضارة ، قوله : « فلما تفننت الدولة العربية فى مذاهب الحضارة والبذخ ، ونزلوا المدن والأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور ومن ظهر الخُفّ إلى ظهر الحافر ، اتخذوا للسكنى فى أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها بيوتاً مختلفة الأشكال مقدرة الأمثال »[٤] .

وأخيراً وليس آخراً ، تظهر موضوعية ابن خلدون فى تناوله خصائص أهل البدو وسماتهم ، وذلك فى تفسيره ما يبدو من تفاوت بينهم وبين أهل الحضر فى الذكاء ، إذ يقول : « وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء فى عقله وإضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس ، إذ قدمنا أن النفس إنما

(١) المقدمة ص ١٣٨ . وتفننوا تنعموا بعد بؤس وفاقة .
(٢) المقدمة ص ١٦٩ .
(٣) المقدمة ص ٢٦٨ .
(٤) المقدمة ص ٢٧٠ .

تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات ، فيزدادون بذلك كَيَساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية ، فيظنه العامى تفاوتاً فى الحقيقة الإنسانية وليس كذلك . ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو كيف نجد الحضرى متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس ، حتى إن البدوى ليظنه أنه قد فاته فى حقيقة إنسانيته وعقله ، وليس كذلك . وما ذاك إلا لإجادته فى ملكات الصنائع والآداب فى العوائد والأحوال الحضرية مالا يعرفه البدوى. فلما امتلأ الحضرى من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال فى عقله ، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته ، وليس كذلك . فإنا نجد من أهل البدو من هو فى أعلى رتبة من الفهم والكمال فى عقله وفطرته . إنما الذى ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم ، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه »[1].

وقد سبق أن ذكرنا أن ابن خلدون يعنى بأهل البدو العرب الذين يعيشون فى البادية موغلين فى القفار ، وكذلك البربر وزناتة فى المغرب ، والأكراد والتركمان والترك فى المشرق. ويتبين من ذلك أن ابن خلدون لم يجحف بالبدو ومنهم العرب ، ولم يكن شعوبياً يميز شعباً على آخر متحيزاً له دون الآخر ، وإنما كان باحثاً اجتماعياً متجرداً من الأحكام السابقة والآراء الشائعة عن الأمم ، حتى إنه توفر فى كتابة مقدمته على مناقشة تلك الآراء ونقض تلك الأحكام فى تجريد العالم الذى ينشد الحقيقة .

ومسألة ما يبدو من تفاوت بين ذكاء الشعوب بعضهم عن بعض مسألة لم يفصل فيها العلماء إلا فى العصر الحاضر . وقد كان النازيون قبيل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ — ١٩٤٥) يعتقدون بتفوقهم على جميع الشعوب من النواحى الجسمية والعقلية والسلوكية ، ويروجون لهذا الاعتقاد ويغرسونه فى نفوس الناشئة ، ويؤلفون فيه الكتب التى يضفون عليها مسحة علمية . ومنذ أن نشر فى موضوع العنصرية أو الشعوبية أو العرقية الفرنسى « دى جوبينو » (de Gobineau) كتابه « بحث فى تفاوت العروق البشرية » فى أربعة مجلدات فى السنوات ١٨٥٣ — ١٨٥٥ ، وموضوع التفاوت بين الشعوب فى السمات والخصائص يشغل بال كثير من العلماء .

وهناك إلى الآن من يعتقد فى نظرية « دى جوبينو » التى تتلخص فى أن الشعوب

---

(١) المقدمة، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

غير متكافئة ، بعضها أرقى من بعض ، فريق منها عال رفيع ، وفريق آخر سافل وضيع ، وعلية الشعوب تستطيع أن تتقدم وتسمو ، بينما لا طاقة لسفلتها على ذلك إذ تمنعها عن ذلك خصائصها الذاتية[١] . وقد لعبت العنصرية ولا تزال تلعب دوراً هاماً فى السياسات القومية والدولية على السواء لدول كثيرة فى القرن العشرين . فالنظام النازى قد اتخذ منها مبرراً للغزو الشامل ، والولايات المتحدة أصبحت مسرحاً لصراع محتدم حول منح الزنوج الحقوق المدنية نفسها التى يتمتع بها البيض ، وجنوب أفريقية تنفذ بالفعل سياسة التفرقة العنصرية . وقد أثبتت البحوث العلمية بما لا يقبل الشك ، ما سبق أن نادى به ابن خلدون منذ ستمائة عام ، وهو أن هذا التفاوت ، يعزى إلى عوامل ثقافية تنحصر فى التنشئة الاجتماعية ورسوخ العادات الاجتماعية التى تتخذ شكل أعراف وتقاليد وسنن وبدع[٢] .

وابن خلدون لا يخص بتحليله وتفسيره لظاهرة التفاوت فى الذكاء البدويين والحضريين فحسب ، بل يتعداهما إلى شعوب إقليمين شاسعين هما المشرق والمغرب ، فيقول : « فأهل المشرق على الجملة أرسخ فى صناعة تعليم العلم وسائر الصنائع ، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق فى طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب ، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى ، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب . ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم فى حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك ويولعون به ، لما يرون من كيسهم فى العلوم والصنائع ، وليس كذلك ، وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذى هو تفاوت فى الحقيقة الواحدة . وإنما الذى فضل به أهل المشرق أهل المغرب ، هو ما يحصل فى النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم فى الصنائع ، ونزيده الآن تحقيقاً . وذلك أن الحضر لهم آداب فى أحوالهم فى المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا ، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم ، وجميع تصرفاتهم ، فإنهم فى ذلك كله آداب يرقون عندها فى جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك ، حتى كأنها حدود لا تتعدى . وهى من

---

(١) انظر عبد الكريم اليافى ، المصدر السابق ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ .

(٢) انظر . William F. Ogburn & Meyer F. Nimkoff , Sociology, pp 99 - 101

ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم . ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ، ويتهيأ بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف [١] » .

وما مكّن ابن خلدون من هذا التنظير الأصيل ، الذى دحض به الأفكار الشائعة الخاطئة ، إلا موضوعيته فى البحث والتمحيص للواقع الاجتماعى المتشخص بمواده ، ذلك الواقع المَعِيش الملموس البادى لكل من ينعم فيه النظر ويعمل فيه الفكر ، غير متحيز لرأى ولا متشيع لعقيدة . وقد كان لا يكتفى بمجرد جمع مادة وفيرة عن الماضى والحاضر ، بطرائق البحث المتنوعة التى اعتمد عليها ، وإنما كان يطبق قاعدة منهجية ثالثة بالغة الأهمية فى تمحيص المادة التى يجمعها . تلك القاعدة هى « تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران » ، التى تُعين على التفطن لأسباب الوقائع والأحوال وإيضاح براهينها وعللها. وهذا أمر عنى به أشد العناية ، ونبه إليه وطبقه بنفسه ، فأمكنه ابتداع علمه الاجتماعى الجديد . وذلك ما سنحاول بيانه فى الفصل التالى .

• • •

(١) المقدمة ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

الفصل الخامس

تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران

تمهيد :

ربما كانت القاعدة المنهجية التى كانت مفتاح الباب المؤدى إلى علم العمران البشرى الذى وضعه ابن خلدون ، هى « تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران » لمعرفة الغث من السمين من الروايات والأخبار . ذلك لأن الحقائق التى يجمعها الباحث عن مختلف نواحى الاجتماع الإنسانى . إذا اعتمد فيها على مجرد جمع الوفير منها ، « ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى »[1] ، فإنه يعرض لأخطاء تهدم بحثه من أساسه . ولذلك يرى أن الباحث يحتاج « إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً عن أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه » .[2] وهكذا يشير ابن خلدون فى أكثر من موضع فى مقدمته إلى القواعد والأصول ، التى لا بد من رد الأخبار والروايات إليها وكذلك كل المعطيات التى يستطيع الباحث الحصول عليها ، لتبين له الحقيق منها من الزائف .

ومن الأهمية بمكان معرفة ما يعنيه ابن خلدون بأصول العادة وطبيعة العمران ، وكيفية

---

(١) المقدمة، ص ٩ .

(٢) المقدمة، ص ٢٨ .

تحكيمه إياها ، أى تطبيقها على ما لديه من حقائق أو معطيات . فهو يقرر أولا أن « كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض »[١] . ويطبق ذلك على خبر « تمثال الزرزور الذى برومة تجتمع إليه الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم »[٢] فيقول : « وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعى فى اتخاذ الزيت »[٣] . كما يطبقه أيضاً على خبر بناء « المدينة المسماة ذات الأبواب[٤] » ، وحديث إقامة « مدينة النحاس »[٥] فيقول : « إن هذه الأحوال التى ذكروا عنها كلها مستحيل عادة مناف للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها »[٦] .

ويصل ابن خلدون من بعد إجراء هذه التطبيقات المنهجية إلى استخلاص قاعدة أصيلة فى بحث الظواهر الاجتماعية ، فيقول : « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة ، أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه »[٧] وربما كان هذا القانون أهم القوانين التى وضعها ابن خلدون والتى تكون جوهر منهجه فى البحث الاجتماعى ، تلك القوانين التى يشير إليها بقوله : « وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة ، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه »[٨] .

طبائع العمران البشرى :

ومن أبرز طبائع العمران الحياة البدوية والحياة الحضرية ،[٩] و « أن البدو أقدم

---

(١) المقدمة، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٢) و (٣) المقدمة، ص ٣٦ .
(٤) و (٥) و (٦) المقدمة، ص ٣٧ .
(٧) المقدمة، ص ٣٧ ، ٣٨ .
(٨) المقدمة، ص ١٣ ، ١٤ .
(٩) انظر المقدمة، ص ١٢٠ .

من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها »[١] ، وأن للبداوة خصائصها كما للحضارة خصائصها[٢] ، و« أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية »[٣] ، و« أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية »[٤] ، و« أن من عوائق الملك المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم »[٥] ، وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها »[٦] و « أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده » ،[٧] و « أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم »[٨] ، و« أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد »[٩] ، و« أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون »[١٠] ، وأنه إذا تحكمت الطبيعتان فى الدولة أقبلت على الهرم[١١] ، و « أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص »[١٢] ، و « أن الدولة تنتقل فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر »[١٣] ، و « أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها »[١٤] .

ومن أظهر طبائع العمران التى تؤدى إلى الفساد الظلم الاجتماعى ، « فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات ، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها ، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه فى مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات »[١٥] ،

---

(١) المقدمة،ص ١٢٢ .
(٢) انظر المقدمة،ص ١٢٣ – ١٢٧ .
(٣) المقدمة،ص ١٢٧ .
(٤) المقدمة،ص ١٣٢ .
(٥) و(٦) المقدمة،ص ١٤١ .
(٧) المقدمة،ص ١٤٧ .
(٨) المقدمة،ص ١٥٩ .
(٩) المقدمة،ص ١٦٦ .
(١٠) انظر المقدمة،ص ١٦٧ .
(١١) انظر المقدمة،ص ١٦٨ – ١٧٠ .
(١٢) المقدمة،ص ١٧٠ .
(١٣) المقدمة،ص ١٧٥ .
(١٤) المقدمة،ص ١٧٧ .
(١٥) المقدمة،ص ١٨٨ – ١٨٩ .

و « أنه قلما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس . . . لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس فى طبعه »[١] ، " وأن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن عن السعى فى ذلك . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب"[٢] ، و« أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده »[٣] .

وللعمران البشرى طبيعة تجعل من الضرورى أن يكون له سياسة ينتظم بها أمره[٤] ، لأن البشر « إذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة ، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس ، المفضى إلى انقطاع النوع ، وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم . وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . . . »[٥] « وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم »[٦] .

ومن طبيعة العمران اشتماله على نظام الطبقات ، فـ « إن الجاه متوزع بين الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهى فى العلوم إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفى السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة ... ثم إن كل طبقة من طبقات أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من

---

(١) المقدمة،ص ١٨٩ .
(٢) المقدمة،ص ٢٨٦ .
(٣) المقدمة،ص ٣٧١ .
(٤) المقدمة،ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .
(٥) المقدمة،ص ٢٨٧ .
(٦) المقدمة،ص ٣٠٣ .

الطباق ، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذى الجاه من أهل الطبقة التى فوقه ، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه . والجاه على ذلك داخل على الناس فى جميع أبواب المعاش ، ويتسع ويضيق بحسب الطبقات والطور الذى فيه صاحبه . فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلا فمثله . وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً فى تنميته »[١] .

تلك هى أهم طبائع العمران البشرى التى جعلها ابن خلدون أساساً للتحليل الاجتماعى والتفسير العمرانى . فهى ظواهر اجتماعية طوعها للتحليل والتفسير من جهة ، وفسر بها من جهة أخرى ، كثيراً من الظواهر الاجتماعية الأخرى المرتبطة بها . ولئن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أنه كان يميل بل يفضل تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية أخرى ، أى أنه كان فى ذلك رائد المدرسة الاجتماعية فى علم الاجتماع . ويلاحظ أن طبائع العمران التى ذكرها تتعلق ببداية الدولة ، وتحولها ، وقوتها ونموها وازدهارها ، وضعفها وتدهورها واضمحلالها ، وسياسة أهلها ، وانقسامهم إلى طبقات . وفى ثنايا تحليله الاجتماعى وتفسيره العمرانى يكشف عن ثلاثة قوانين اجتماعية بالغة الأهمية . أما القانون الأول فهو ما يحدث من ظواهر فى العمران إنما يحدث بالطبع ، أى أن كل الظواهر الاجتماعية أمور طبيعية للعمران لا يمكن التخلص منها أو إلغاؤها ، لأنها طبيعية « والأمور الطبيعية لا تتبدل »[٢] وأما القانون الثانى فهو أن ما يحدث فى العمران لا يحدث فجأة ، وإنما يستغرق وقتاً « من أجل التدريج فى الأمور الطبيعية »[٣] . وأما القانون الثالث فهو أن « كل متكون فى زمان فلا بد له من اختلاف أطواره ، وانتقاله فى زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهى إلى غايته »[٤] . ويطبق هذا القانون على الدولة وانتقالها فى أطوار مختلفة كما مر آنفاً .

ومما تجدر الإشارة إليه بالنسبة إلى ما ذكرناه فى الفقرة السابقة أن ابن خلدون قد استعار قوانينه من العلوم العقلية ثم طبقها على ظواهر العمران ، ومن ذلك « قانون التدريج » الذى اقتبسه من الكيمياء ، وعمر الدولة الذى اعتمد فى حسابه على عمر الإنسان ،

---

(١) المقدمة، ص ٣٩٠ ، ٣٩١ .
(٢) المقدمة، ص ٢٩٤ .
(٣) المقدمة، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .
(٤) المقدمة، ص ٥٢٨ .

ويذكرنا ذلك بما فعله « أوجيست كونت » عند وضعه لأسس علم الاجتماع ، إذ اشتق من علم الطبيعة (الفزياء) وبخاصة الميكانيكا ، اصطلاحى « الاستقرار » (statique) و « الفعالية (dynamique) ، واستعمل الأول ليدل على النظم الاجتماعية التى تكون بناء المجتمع ، واستخدم الثانى ليعبر عن تغير المجتمع وتطوره ، وذلك على أساس أنه فى علم الأحياء يطلق على القسم الذى يدرس الأعضاء ووظائفها اصطلاح « الاستقرار » أو « السكون » ، ويطلق على القسم الذى يتناول دراسة نمو الكائن العضوى وتطوره اصطلاح « الفعالية » أو « الحركة »[١] . وكذلك يذكرنا هذا الاتجاه بما فعله « دوركايم » عندما حاول فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » توضيح فكرته فى أن المجتمع ليس « مجرد مجموعة من الأفراد ، ولكن المركب الذى ينشأ بسبب اتحاد هؤلاء الأفراد يكون ظاهرة لها جنسها الخاص وصفاتها الخاصة »[٢] ، فاعتمد على علم الحياة وعلم الطبيعة قائلا : « وكما أن الخلية الحية لا تحتوى على شىء آخر غير الجزئيات المعدنية ، كذلك المجتمع لا يضم شيئاً آخر غير الأفراد . ومع ذلك فإنه من المستحيل ، بداهة ، أن تحتوى ذرات الهيدروجين أو الأكسوجين أو الكربون أو الأزوت على الظواهر المميزة للحياة ، وإلا فكيف يمكن أن توجد الحركات الحيوية داخل هذه العناصر الحية ؟ »[٣]

تحكيم أصول العادة :

وكما طبق ابن خلدون أحد شطرى قاعدته المنهجية ، وهو تحكيم طبيعة العمران والأحوال ، فى تحليل ظواهر العمران البشرى وتفسيرها ، فإنه قد طبق أيضاً الشطر الآخر ، وهو تحكيم أصول العادة للغرض نفسه . فعند البرهنة على حكمه بـ « أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم »[٤] ، يقرر أن الله اختار الأنبياء من ذوى العصبية

---

(١) انظر عبد الكريم اليافى ، المصدر السابق،ص ١٦١ ، ١٦٢ . ويلاحظ أن كونت و« سان سيمون » كانا فى أول الأمر يسميان الدراسات الاجتماعية « الفيزياء الاجتماعية » (physique sociale) كما كانت الفيزيولوجيا تسمى « الفزياء العضوية » (physique organique) .

(٢) « إميل دوركايم » ، المصدر السابق،ص ٢١٣ .

(٣) المصدر نفسه،ص ٣٠ .

(٤) المقدمة،ص ١٥٩ .

لتسندهم فى كفاحهم لتغيير معتقدات أقوامهم وعوائدهم ، وأنه لو شاء لأيدهم بغير حاجة إلى العصبية ، « ولكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة »[١] . ويدعم هذا الحكم الأصيل بقول الرسول : « ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه »[٢] . ويشرح المقصود بظاهرة العادة الاجتماعية فى بداية الفصل الذى كتبه « فى أن رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمده »[٣] . فيقول : « والسبب فى ذلك ظاهر ، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران والأوان ، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد ، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ فى الأجيال . وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها . ولهذا نجد فى الأمصار التى كانت استبحرت فى الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص ، أن بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست فى غيرها من الأمصار المستحدثة العمران ولو بلغت مبالغها فى الوفور والكثرة . وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها ، وهذه لم تبلغ الغاية بعد »[٤]

وقد وجه ابن خلدون عناية خاصة إلى العادة وتكونها وآثارها فى الإنسان . ويفسر اعتياد بعض الأفراد الجوع والصبر عليه بقوله ، «والسبب فى ذلك العادة ، فإن النفس إذا ألفت شيئاً ، صار من جبلتها وطبيعتها ، لأنها كثيرة التلون ، فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة التلون طبيعية لها»[٥] . وينتهى من بعد ذلك إلى قانون اجتماعى عظيم الأهمية فى تكوين الشخصية ، وتأكيد أثر التنشئة الاجتماعية فى إكساب الفرد صفات يتميز بها عن غيره من الأفراد . ذلك القانون هو « أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه ، لا طبيعته ومزاجه »[٦] .

إن ابن خلدون قد قرر فى قانونه هذا أن البيئة تفعل بالإنسان ما لا تفعله الوراثة والصفات الخلقية التى يولد بها . وقد فسر بقانونه هذا السبب فى أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ، الذين « ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا

---

(١) و (٢) المقدمة، ص ١٥٩ .
(٣) المقدمة، ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .
(٤) المقدمة، ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .
(٥) المقدمة، ص ٩٠ .
(٦) المقدمة، ص ١٢٥ .

فى النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ، والحاكم الذى يسوسهم ، والحامية التى تولت حراستهم ، واستناموا إلى الأسوار التى تحوطهم والحرز الذى يحول دونهم . . . وأهل البدو ، لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم فى الضواحى ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق . . . صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية »[١]

وعلى هذا الأساس استطاع ابن خلدون أن ينقد من اعتقدوا أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وتمكن من تفنيد حجتهم ، وانتهى إلى أن ذلك غير صحيح ، وأخذ يوضح رأيه بقوله : « فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب فى بعضهم كما للعرب وبنى إسرائيل والفرس ، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان ، ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب ، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم ، فتعميم القول فى أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليط التى أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وإن هذه كلها تتبدل فى الأعقاب ولا يجب استمرارها »[٢] . فالعوائد الاجتماعية ، ولا شك ، من الخصائص الأساسية التى تميز الأقوام والأمم والمجتمعات والجماعات والأجيال بعضها من بعض .

ويشرح ابن خلدون أثر العوائد الاجتماعية وشدة وطأتها على الناس فى حياتهم الاجتماعية ، فيقول : « . . . وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب فى السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك إلى الخشونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس ، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعة ، وخشى عليه عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه »[٣] .

---

(١) المقدمة، ص ١٢٥ .

(٢) المقدمة، ص ٨٥ .

(٣) المقدمة، ص ٢٩٤ .

ويرى ابن خلدون أنه إذا كان للعمران طبيعة تجب معرفتها ، فكذلك يجب على الباحث فهم الأحوال التى تتميز بها الأمم والبقاع والأمصار بعضها عن بعض ، « مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلباتِ 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 »[١] . وعلى الباحث الاجتهاد فى « الإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف »[٢] . كذلك يجب عليه التفطن إلى « 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 فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول »[٣] . وينبه ابن خلدون إلى أن الاجتماع البشرى الذى يتخذ شكل العمران ، تلحقه أحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وهى التى يجب أن يعنى بها الباحث ويركز عليها نظره وتدبره[٤]

ويحاول ابن خلدون تفسير التغير الاجتماعى تفسيراً اجتماعيًّا ، فيقول : « والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد ، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال فى الأمثال الحكيمة « الناس على دين الملك » . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشىء وكانت للأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب فى الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة »[٥] . ومن الواضح أن التلاقح أو المزج الثقافى ، فى رأى ابن خلدون ، هو السبب الأساسى فى تغير الأحوال والعوائد ، وأن هذا التغير يأتى بالتدريج ،

---

(١) المقدمة،ص ٣٥ .

(٢) و (٣) المقدمة،ص ٢٨ .

(٤) انظر المقدمة،ص ٣٧ .

(٥) المقدمة،ص ٢٩ . ويفزعوا يلجأوا .

ويستغرق أحقاباً طوالا ، « فلا يكاد يتفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليقة »[١] . ومن ملاحظات ابن خلدون الاجتماعية الدقيقة ، تلك التى سجلها فى قوله ، « فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور ، والقبائل ، والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه »[٢]

والحق أن ابن خلدون قد كشف فى مقدمته عن قوانين اجتماعية بالغة الأهمية تميط اللثام عن طبيعة العمران البشرى ، وتبين أثر العوائد الاجتماعية فى السلوك الاجتماعى ، الذى يتخذ شكل أعراف وتقاليد وسنن وبدع . وإن من يتصفح ما كتبه «إميل دوركايم» عن طبيعة العمران البشرى فى كتابه قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، الذى سبقت الإشارة إليه ، لابد أن يجد بوناً شاسعاً بين ما أسهم به ابن خلدون من قدر وفير فى إرساء علمه على قواعد اجتماعية سليمة ، وبين إسهامات « دوركايم » المحدودة ، التى لم يستطع فيها أن يكون وضعياً واقعياً كما ينبغى ، على الرغم من المادة الوفيرة التى كان الإثنوغرافيون قد جمعوها من مختلف الشعوب ، تلك المادة التى أفاد منها أكبر إفادة فى مؤلفاته ، وبخاصة عن النظام الدينى وتقسيم العمل الاجتماعى . هذا فضلا عن أن ابن خلدون قد أنشأ فى مقدمته علمه الجديد عن الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى.

ويرى ابن خلدون أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران ، هو سر فن التاريخ أو علم العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، الذى يرى أن الباحث الذى يعنى به يحتاج « إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره »[٣] . والباحث إذ يحيط علماً بذلك كله ، يستطيع أن يبلور نظرياته وآراءه عن طبيعة العمران والأحوال وفعل العوائد فى البشر ، « وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده

---

(١) المقدمة،ص ٢٨ .

(٢) المقدمة،ص ٢١١ .

(٣) المقدمة،ص ٢٨ .

من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه »[١] . ولذلك قرر أن معرفة طبائع العمران « هو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار ، وتمييز صدقها من كذبها[٢]

ومما لا جدال فيه أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران والأحوال ، يقتضى بالضرورة ويتطلب أولا وقبل كل شىء أن يكون الباحث على علم بهذه الأصول ومعرفة بتلك الطبيعة وإلمام بهاتيك الأحوال . ولا يستطيع ذلك إلا من كان ذا بصيرة اجتماعية نافذة ، ونظر عقلى ثاقب ، يمكنانه من التأمل والاستقصاء والغوص والبحث والتحقيق والتفتيش ، فيصبح فقيهاً فى فهم وقائع الحياة ، قادراً على التنظير بخصوصها ، متمكناً من استنتاج القوانين العامة التى تفسرها وتحكمها . هذا هو ما فعله ابن خلدون نفسه ، فاستطاع بقواعده المنهجية التى وضعها واستخدمها أن يبتكر علم الاجتماع ويحدد موضوعه ومسائله . وفى ذلك يقول معلماً ، ويوضح مستبصراً متفطناً : « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص »[٣] . وسوف نتناول مصطلحات ابن خلدون المنهجية الواردة فى هذه الفقرة، كالتأمل والغوص بالشرح والتوضيح ، عند عرضنا لقاعدة السبر والتقسيم التى أشار إليها فى مقدمته .

سنن العمران :

وهناك ملاحظة تلفت النظر فى المقدمة ، ونود أن نتناولها بالتحليل والتفسير ، لأنها تدعم وجهة النظر التى سبق أن أبديناها بخصوص استعمال ابن خلدون الشواهد القرآنية ليدعم بها آراءه ، وأنه قد توصل إلى علمه الاجتماعى الجديد متأثراً ، إلى حد ما ، بتدبره الاجتماعى لآيات القرآن ، التى يمكن أن يقاس على ما تتضمنه من معان يسهل تطبيقها على الأحوال الاجتماعية . لقد استخدم ما أسماه عمر فروخ « الفواصل الإيمانية ، التى تأتى فى ختام الفصول فى الأكثر أو فى مواقع الفصل والوصل من ثنايا تلك الفصول فى الأقل كما تأتى أحياناً فى الفصول على غير نظام ملموح »[٤] . وأشار عمر فروخ

(١) المقدمة،ص ٢٨ .
(٢) المقدمة،ص ٣٧ .
(٣) المقدمة،ص ٣٨ .
(٤) عمر فروخ ، « موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية » ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٣٥٩ – ٤١٤ .

إشارة عابرة إلى فاصلة إيمانية معينة وردت فى بعض فصول المقدمة ، وهى « سنة الله فى خلقه » . لكنه ذكرها مع فاصلة إيمانية أخرى اقترنت بها فى ثلاثة مواضع ، وهى « والله تعالى أعلم » . تلك الفاصلة التى تكررت اثنتين وعشرين مرة فى المقدمة وكان تعليقه عليها وعلى غيرها من الفواصل القرآنية الأخرى « أن ابن خلدون استكثر من هذه الفواصل وتبسط فى صوغها تأنقاً بلاغياً فى ذلك[١] ، وأنه « انساق ، فى الدرجة الأولى ، عند إثبات هذه الفواصل ، مع الاتجاه السائد فى بيئته وزمانه ، فلقد كان ذلك عادة للمؤلفين قبل ابن خلدون وبعده »[٢] .

لقد أورد ابن خلدون الفاصلة القرآنية[٣] : « سنة الله » مع إضافات مختلفة فى أربعة عشر موضعاً بارزاً فى المقدمة . وكان فى كل موضع يستشهد بها على ما يبرهن عليه من القضايا المتعلقة ، التى صاغها فى شكل قوانين أو نظريات اجتماعية ، أجهد نفسه فى تحليلها وتفسيرها بمنهجه الاجتماعى الذى تميز به . ولقد كان فى هذا الاتجاه الاجتماعى العلمى الجديد ، إنما يسير فى الدرب نفسه الذى سلكه العلماء المسلمون القدامى فى ميدان البحث فى علم الطبيعـــة ، وهو العلم الذى قد طوع الظواهر المادية للخطوات العلمية للتفكير والبحث . ولقد كان هؤلاء العلماء يطلقون على علم الطبيعة هذا تسمية دقيقة ذات دلالة بارزة فى الميدان العلمى ، ألا وهى « علم الكشف عن سنن الله الكونية » . ذلك لأنهم كانوا يحسبون أن كل كشف عن أى قانون من القوانين الطبيعية ، إنما هو كشف عن سنة من سنن الله فى الكون . ولما كان الكون كله سنناً من سنن الله ، فإن الكشف عن أية سنة من سنن الكون ، أى قانون من قوانينه الكونية ، يوجهنا حتماً نحو مجهولات لا بد من كشفها . وكلما اتسعت معارف الإنسان فى العلم المادى ، كان أكثر تقديراً لكثرة المجهولات ، وأشد رغبة فى كشفها باستخدام المنهج العلمى ، فى البحث وأساليبه المتنوعة . وابن خلدون نفسه كان يرى أن علم الاجتماع الانسانى والعمران البشرى إنما هو علم الكشف عن سنن الله الاجتماعية ، أى قوانين الله فى المجتمع . وسنتناول

---

(١) و(٢) عمر فروخ ، « موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية » ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٣٥٩ – ٤١٤ .

(٣) فضلنا استعمال الفواصل القرآنية بدلا من الفواصل الإيمانية التى قال بها عمر فروخ ، لأنها مستخدمة لغرض اجتماعى ، كما هو مبين فى هذه الفقرة وفى الفقرات التالية .

فى الفقرات التالية استشهاداته بالفاصلة القرآنية « سنة الله » فى المواضع المختلفة من مقدمته ، ونحاول بيان ما انطوت عليه تلك الاستشهادات من دلالات اجتماعية شتى .

فهو يستشهد بها لأول مرة فى المقدمة ، خلال برهانه على فساد مقالات ضعفة الرأى من فقهاء المغرب وتناولهم بالقدح فى الإمام المهدى محمد بن تومرت صاحب دولة الموحدين ، ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد ، حسداً منهم وحقداً لامتيازه عنهم بكونه متبوع الرأى مسموع القول . فنفسوا ذلك عليه وغضوا بالقدح فى مذاهبه والتكذيب لما نادى به . ويقول ابن خلدون فى تفنيد زعمهم : « وما شك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاؤهم ، فنادى فى قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه ، فاقتلع الدولة من أصولها ، وجعل عاليها سافلها ، وتساقطت فى ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها قد بايعوه على الموت ووقوه بأنفسهم من الهلكة ، وتقربوا إلى الله تعالى بإتلاف مهجهم فى إشهار تلك الدعوة والتعصب لتلك الكلمة التى علت على الكلم . . . فليت شعرى ما الذى قصد بذلك إن لم يكن وجه الله ، وهو لم يحصل له على حظ من الدنيا فى عاجله ! ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانقسمت دعوته . سنة الله التى قد خلت فى عباده »[1] . فقانون الحياة الاجتماعية وهو سنة الله التى استنها فى العمران والتى سار عليها الناس ، هو أنه لا يتم لامرئ أمر جلل كذلك الذى قام به المهدى صاحب دولة الموحدين ما لم يكن قصده صالحاً لا يبغى فيه إلا سعادة من تولى شئونهم وساس أمورهم ، وكان مثالا يحتذى فى عدم الإقبال على الدنيا ، وإلا كانت نصرة قومه إياه غير مفعمة بالإيمان الذى يشحذ الهمم ويقوى العزائم ويحقق النصر .

ويستشهد بها فى موضع آخر ، وذلك بصدد الكلام عن « تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام »[2] ، ثم يستطرد قائلا : « وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله التى قد خلت فى عباده »[3] . فتبدل الأحوال على هذا النحو من السنن الاجتماعية التى لا تنتقض بأية حال. وآية ذلك ما حدث لأمم الفرس الأولى ، والسريانيين ،

---

(١) المقدمة ص ٢٧ .

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٨ .

والنبط ، والتبابعة ، وبنى إسرائيل ، والقبط ، وكانت لهم أحوالهم الخاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وعاداتهم وتقاليدهم . فتغير ذلك كله وجاء من بعدهم الفرس الثانية ، والروم ، والعرب ، فانقلبت العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها . ثم جاء الإسلام فتبدلت الأحوال كلها تبدلا آخر . ولما درست دولة العرب وأيامهم وأجيالهم ذهب السلف الذين شيدوا عزهم وأقاموا ملكهم ، صار الأمر فى أيدى سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال ، « فذهبت بذهابهم أممٌ وانقلبت أحوال وعوائد ، نسى شأنها وأغفل أمرها »[١] . ويعد قانون التغير الاجتماعى من أهم القوانين التى استطاع ابن خلدون الكشف عنها كظاهرة من الظواهر الاجتماعية البارزة فى المجتمع .

ويستشهد بها فى موضع ثالث عند مناقشة اختلاف الأمم بسماتها وشعارها وتفنيد رأى النسابين فى علة هذا الاختلاف و « اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط وليس كذلك فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب فى بعضهم . . . ويكون بالجهة والسمة . . . ويكون بالعوائد والشعار والنسب . . . ويكون بغير ذلك . . . وإن هذه كلها تتبدل فى الأعقاب ولا يجب استمرارها ، سنة الله فى عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[٢] . فتبدل السمات فى الخلف ظاهرة ثابتة وسنة اجتماعية لا يمكن أن تتغير .

ويستشهد بها فى موضع رابع فى نهاية ذلك الفصل الذى برهن فيه على قانونه « فى أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب عن سواها »[٣] ، فيقول : « فمن كان من هذه الأجيال أعرق فى البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه ، إذا تقاربا فى العدد وتكافآ فى القوة العصبية . وانظر فى ذلك شأن مضر مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين إلى الملك والنعيم ، ومع ربيعة المتوطنين أرياف العراق ونعيمه ، لما بقى مضر فى بداوتهم وتقدمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم ، كيف أرهقت البداوة حدهم فى التغلب فغلبوهم على ما فى أيديهم وانتزعوه منهم . وهذا حال بنى طئ وبنى عامر

---

(١) المقدمة ، ص ٢٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٨٥ .

(٣) المقدمة ، ص ١٣٨ .

ابن صعنعة وبنى سليم بن منصور ومن بعدهم، لما تأخروا فى باديتهم عن سائر قبائل مضر واليمن ولم يتلبسوا بشىء من دنياهم ، كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم تخلفها مذاهب الترف حتى صاروا أغلب على الأمر منهم ، وكذا كل حى من العرب يلى نعيما وعيشاً خصباً دون الحى الآخر ، فإن الحى المبتدئ يكون أغلب له وأقدر عليه ، إذا تكافآ فى القوة والعدد ، سنة الله فى خلقه »[١] . فهذه سنة المطاولة والتغلب بين الأمم . ومما تجدر ملاحظته أن ابن خلدون يشترط بخصوص ذلك شرطاً بالغ الأهمية وهو التكافؤ فى القوة والعدد .

ويستشهد بها فى موضع خامس فى ثنايا البرهنة على نظريته « فى أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب فى أمة فلابد من عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية »[٢] ، وذلك بعد أن أورد أمثلة لانقراض دول بعد دول وانتقال الملك من الدول المنقرضة إلى الدول الجديدة ، إذ قال : « واعتبر هذا بما وقع فى العرب لما انقرض ملك عاد،قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود ، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة ، ومن بعدهم إخوانهم من حمير أيضاً ، ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حمير أيضاً ، ومن بعدهم الأذواء كذلك ، ثم جاءت الدولة لمضر . وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية ، حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام . وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم . وكذا البربر بالمغرب لما انقرض أمر مغراوة وكتامة الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة ثم الملثمين من بعدهم ثم المصامدة ، ثم من بقى من شعوب زناته وهكذا . سنة الله فى عباده وخلقه »[٣] . وهكذا دواليك ، « وتلك الأيام نداولها بين الناس »[٤] . تلك سنة من سنن الاجتماع وظاهرة اجتماعية من ظواهر العمران والتحول الاجتماعى وأمر حتمى لا مناص منه .

ويستشهد بها فى موضع سادس فى ختام برهانه على نظريته « فى أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها »[٥] ، وقانونه فى أنه « إذا غلب على الدولة

---

(١) المقدمة،ص ١٣٨ ، ١٣٩ .
(٢) المقدمة،ص ١٤٥ .
(٣) المقدمة،ص ١٤٦ .
(٤) سورة آل عمران،آية ١٤٠ .
(٥) المقدمة،ص ١٦١ .

من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق ، بل تضمحل لوقتها ، فإن المركز كالقلب الذى تنبعث منه الروح ، فإذا غاب على القلب وملك انهزم جميع الأطراف . وانظر هذا فى الدولة الفارسية ... وانظر أيضاً العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة ، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السند والحبشة وإفريقية والمغرب ، ثم إلى الأندلس فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور ، ونزلوها حامية ، ونفد عددهم فى تلك التوزيعات أقصروا عن الفتوحات بعد ، وانتهى أمر الإسلام ، ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة ، حتى تأذن الله بانقراضها . وكذا كان حال الدول من بعد ذلك ، كل دولة على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة، وعند نفاد عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء . سنة الله فى خلقه »[1] . وهنا أيضاً يستشهد بهذه الفاصلة القرآنية على التبدل الاجتماعى الذى يحدث فى الدول عندما تتوسع فى فتوحاتها وتستولى على دول أخرى ، ثم تنكمش إلى حد تقف عنده ولا تتعداه .

ويستشهد بها فى موضع سابع فى ختام البرهنة على نظريته « فى أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة »[2] . إنه وضحها أولا على عادته ، فيشرح كيفيـــة اكتساب الدولة القوة وظفرها بالتوسع ، ويعطى أمثلة للاعتبار بالدولة الإسلامية لما اجتمعت كلمة العرب فكان لهم الغلب على الفرس والروم على تخوم شبه الجزيرة العربية ، وعلى الترك بالمشرق ، والإفرنجة والبربر بالمغرب ، والقوط بالأندلس ، والاعتبار كذلك بدولة صنهاجة والموحدين الأكثر عدداً مع العبيديين ، وكذلك لدولة زناتة بنى مرين فى عهده مع دولة بنى عبد الواد الأقل منهم عدداً ، ثم يقرر أن عمر الدولة أى طول أمدها إنما هو بكثرة عددها وقوتها . وعندما يدب النقص فى الدولة القوية المترامية الأطراف ، يستغرق أمداً طويلا إلى أن تظهر نتائجه وتتبدل أحوال الدولة من حال إلى حال . « وهكذا نسب الدول فى أعمارها على نسبة القائمين بها . سنة الله التى قد خلت فى عباده »[3] .

---

(١) المقدمة، ص ١٦٢ .

(٢) المقدمة، ص ١٦٣ .

(٣) المقدمة، ص ١٦٤ .

ويستشهد بها فى موضع ثامن فى البرهنة على نظريته « فى أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد »[١] . ذلك لأن الملك فى نظر ابن خلدون ، « إنما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعاً فى ضمنها »[٢] . ويستشهد على رأيه هذا بقول الله تعالى فى ملك السموات والأرض : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »[٣] . فانفراد صاحب العصبية الغالبة بالمجد أمر قد يتم ، كما يقول ابن خلدون ، « للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم إلا للثانى والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها . إلا أنه أمر لابد منه فى الدول . سنة الله التى قد خلت فى عباده ، . . . »[٤] . فالملك ظاهرة من ظواهر العمران فى المجتمع ، لا بد أن يتم لواحد من المالكين يعقد له النصر على غيره ممن ينازعونه عليه . وهكذا ينتقل من الضعيف إلى القوى ، أى تسرى عليه سنة التحول الاجتماعى .

ويستشهد بها فى موضع تاسع فى إثبات « أن من طبيعة الملك الترف »[٥] ، لأن الدولة « إذا تغلبت وملكت ما بأيدى أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمها فتكثر عوائدهم ، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته . ويذهبون إلى اتباع من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم . وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية فى تحصيلها ، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والآنية . . . وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه ، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها . سنة الله فى خلقه ، . . . »[٦] ، فتغير أحوال من يصير له الملك وانتقالها من الشظف والخشونة إلى الرقة والنعومة قاعدة اجتماعية حتمية الحدوث فى العمران البشرى .

ويستشهد بها فى موضع عاشر للبرهنة على ما ارتآه من أن صاحب الدولة يستظهر على قومه وأهل عصبيته بالموالى والمصطنعين ، حتى يكسر شوكتهم المستمدة من حقيقة كونهم قد ظاهروه ونصروه على الخوارج على دولته ، « لأنهم أعوانه على التغلب وشركاؤه

---

(١) و (٢) المقدمة، ص ١٦٦ .
(٣) المقدمة، ص ١٦٦ .
(٤) و (٥) المقدمة، ص ١٦٧ .
(٦) المقدمة، ص ١٦٧ .

فى الأمر ومساهموه فى سائر مهماته »[١] . يحدث ذلك عادة فى الطور الأول لدولته . ولكنه فى الطور الثانى يركن إلى التغير ، فينفرد بالمجد ويدافع قومه وأهل عصبيته عنه ، فيصبحون فى حقيقة الأمر من بعض أعدائه ، وهكذا يحتاج « فى مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً وأولى إيثاراً وجاهاً ، لما أنهم يستميتون دونه فى مدافعة قومه عن الأمر الذى كان لهم والرتبة التى ألفوها فى مشاركتهم ، فيستخلصهم صاحب . ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار ، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والجباية وما يخص به لنفسه وتكون خالصة له دون قومه من ألقاب المملكة ، لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون »[٢] . ويرى ابن خلدون أن هذا التحول من قبل صاحب الدولة يؤذن بفسادهم لأن أعوانه القدامى يعادونه ويحقدون عليه ويتربصون به الدوائر . وضرب أمثلة لذلك بما حدث فى الدولة العباسية عندما صارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة ، ثم لغيرهم من بعدهم حتى آلت إلى « ابن طولون وأبنائهم وغير هؤلاء من موالى العجم . وتكون الدولة لغير من مهدها والعز لغير من اجتلبه . سنة الله فى عباده ، . . . »[٣] . فهذا التبدل فى السلطان ، ودورانه بين رجال الدولة المستجدة قانون من قوانين العمران .

واستشهد بها للمرة الحادية عشرة فى نهاية ذلك الفصل الذى كتبه « فى اتساع نطاق الدولة ، أولا إلى نهايته ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها »[٤] . فبعد أن برهن على حكمة هذا فى حالتى اتساع الدولة وازدهارها ثم انكماشها تدريجياً وضعفها ، ذكر أمثلة تثبت صحة ذلك الحكم ، بدأها بالدولة الإسلامية التى اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الأمم ، ثم تزايد ذلك الاتساع بانقراض الأمويين على أيدى العباسيين الذين بلغ تزايد الدولة فى عهدهم إلى نهايته وارتقت الحضارة إلى درجة

---

(١) المقدمة ، ص ١٨٣ .

(٢) المقدمة ، ص ١٨٣ .

(٣) المقدمة ، ص ١٨٤ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، ص ٨٦٨ . وهذا هو الفصل الثامن والأربعون من الباب الثالث فى الدول العامة والملك والخلافة . . . إلخ ، وذلك وفق ترتيب الفصول فى هذه الطبعة المحققة التى نسمنا محققها الزيادات الموجودة فى طبعة المستشرق الفرنسى « كاترمير » بخاصة ، وهى غير موجودة فى طبعة نصر الهورينى المصرية ولا فى الطبعات العربية الأخرى التى نقلت منها .

بالغة . فهد ذلك إلى تطرق الخلل وأخذ نطاق الدولة يضيق تدريجياً، عندما أخذ الولاة يستقلون بالعمالات فى الأطراف ، وانقطع الخراج منها . وأخيراً أكد نظريته قائلا : « وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول . ولا يزال طوراً بعد طور إلى أن تنقرض الدولة . واعتبر ذلك فى كل دولة عظمت أو صغرت . فهكذا سنة الله فى الدول . . . »[١] . ذلك أن القانون الذى وضعه أو الحكم الذى استقرأه من حوادث التاريخ هو من أصول العادة فى الاجتماع ومن طبيعة العمران . فالدول هذا حالها ، يوم لها ويوم عليها ، وتلك سنة الله فيها ، والسنن لا تتبدل بأية حال .

ويستشهد بها للمرة الثانية عشرة فى موضعين فى فصل واحد عالج فيه قانوناً آخر من قوانينه الاجتماعية وهو « أن الدولة المستجدة إنما تستولى على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة »[٢] . « فالدولة المستقرة كثيرة الرزق بما استحكم لهم من الملك وتوسع من النعيم واللذات . . . فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة ، وتعظم فيهم الأبهة الملكية . . . فيرهبون بذلك كله عدوهم . وأهل الدولة المستجدة بمعزل عن ذلك ، لما هم فيه من البداوة وأحوال الفقر والخصاصة ، فيسبق إلى قلوبهم أوهام الرعب بما يبلغهم من أحوال الدولة المستقرة ، وكثرة استعدادها ، ويحجمون عن قتالهم من أجل ذلك ، فيصير أمرهم إلى المطاولة حتى تأخذ المستقرة مأخذها من الهرم ، ويستحكم الخلل فيها . فينتهز صاحب الدولة المستجدة فرصته فى الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة . سنة الله فى عباده »[٣] . ويأخذ ابن خلدون فى ضرب أمثلة للبرهنة على قانونه الاجتماعى بما حدث لدول كثيرة فى المشرق والمغرب ، ثم ينتهى إلى حكمه : « فهكذا حال الدولة المستجدة مع المستقرة فى المطالبة والمطاولة ، سنة الله فى عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[٤] . وهكذا يكون انتقال الملك من الدول المستقرة ، إلى الدول المستجدة بالمطاولة الدائبة وليست بالمناجزة السريعة المفعول فى ظروف معينة ، قاعدة من قواعد العمران .

ويستشهد بها للمرة الثالثة عشرة فى نهاية تفسيره لبداية خراب الأمصار ، ذلك التفسير الذى أقامه على قانون عمرانى يتعلق باختطاط المدن ونموها وكثرة سكانها ويقول

---

(١) المصدر نفسه،ص ٨٧١ ، ٨٧٢ .

(٢) المقدمة،ص ٢٩٨ .

(٣) المقدمة،ص ٢٩٩ .

(٤) المقدمة ص٣٠١ .

فى ذلك : « اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولا تكون قليلة المساكن وقليلة آلات البناء من الحجر الجيرى وغيرهما مما يعالى على الحيطان عند التأنق . . . فيكون بناؤها يومئذ بدويًّا وآلاتها فاسدة . فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ ، وكثر الصناع إلى أن تبلغ غايتها من ذلك . . . فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصنائع لأجل ذلك ، ففقدت الإجادة فى البناء والإحكام والمعالاة عليه بالتنميق . ثم تقل الأعمال لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما ، فتفقد ويصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التى فى مبانيهم ، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولا . ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن ينقد الكثير منها جملة ، فيعودون إلى البداوة فى البناء واتخاذ الطوب عوضاً عن الحجارة . . . فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى . . . ويظهر عليها سيما البداوة ، ثم تمر فى التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به . سنة الله فى خلقه »[1] . فالخراب والعمران حالتان تتغيران على الأمصار التى يسير الاضمحلال والازدهار فيها على التعاقب وفق قانون اجتماعى يحكم هاتين الظاهرتين حكماً لا إفلات منه .

وهكذا نرى إلى أى حد يبرز ابن خلدون أثر العادة الاجتماعية فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . ولذلك جعل تحكيم أصول العادة والأحوال فى العمران من أهم قواعد المنهج العلمى التى بلورها واعتمد عليها فى بحوثه التى هدته إلى وضع علمه الاجتماعى . والعادة الاجتماعية قد تأخذ شكل العرف أو التقليد أو السنة أو القانون أو البدعة . والسنة التى يؤكدها عدة مرات فى بحوثه فى المقدمة ، ويستشهد بها فى سياق البرهنة على قوانينه الاجتماعية فى العمران البشرى ، هى سنة التغير أو التبديل أو التحول الاجتماعى من حال إلى حال أخرى .

والأمر اللافت للنظر هو استخدامه لهذه الفكرة ذات الطابع الدينى — ذلك الطابع الذى يدل على قدرة الله الذى يغير ولا يتغير — فى البرهنة على أحداث دنيوية . ويظهر بشكل واضح عندما يستشهد بالفاصلة القرآنية نفسها للمرة الرابعة عشرة فى البرهنة على أن صناعة الطب يحتاج إليها فى الحواضر والأمصار دون البادية ، نظراً لاختلاف الحياة

---

(١) المقدمة، ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

الاجتماعية ومعيشة الناس وعاداتهم فى الحاضرة عنها فى البادية . فانتشار أمراض سوء التغذية أكثر بين أهل الحضر والأمصار منه بين أهل البادية . « ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار ، إذ هم فى الغالب وادعون ساكنون . . . أما أهل البدو فأكلهم قليل فى الغالب ، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب . . . وأما أهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا ظواعن . ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة فى ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم فى حاجاتهم ، فيحسن بذلك كله الهضم ويجود . ويفقد إدخال الطعام على الطعام . فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض فتقل حاجتهم إلى الطب . ولهذا لا يوجد الطبيب فى البادية بوجه عام وما ذلك إلا للاستغناء عنه ، إذ لو احتيج إليه لوجد ، لأنه يكون له بذلك فى البدو معاش يدعو إلى سكنه . سنة الله فى عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[1] . فالعادة التى تتكرر فى العمران هى تبدل الأحوال تبعاً للواقع الاجتماعى والأوضاع والظروف السائدة فيه . والتباين الظاهر بين البدو والحضر قد لفت نظر ابن خلدون من وجهة النظر الاجتماعية . فهو كأنما يريد أن يقول إن البدو بدو والحضر حضر ولن يلتقى الاثنان ، وهذا قانون من قوانين الاجتماع .

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الفاصلة القرآنية « سنة الله » وما يتبعها من قول يؤكد عدم وجود تبديل لها ، قد وردت فى القرآن بصور متشابهة ، وإن لم تكن متطابقة فى خمسة مواضع . الأول بصدد مسألة اجتماعية بحتة تتعلق بالزواج من مطلقة الشخص المتبنى الذى ينزل ممن يتبناه منزل الابن . وتفصيل هذه المسألة هو: « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولا . ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً »[2] . لقد كان ذلك عادة متبعة فى الماضى ، ولكن المسلمين انصرفوا عنها تحرجاً ، فأراد الله تثبيتها وجعلها قانوناً . والموضع الثانى بصدد الحديث عن أولئك المنافقين الذين كانوا ينشرون الإشاعات الكاذبة ويسيئون المعاملة ، « ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا . سنة الله

---

(١) المقدمة ، ص ٤١٧ .

(٢) سورة الأحزاب ، آية : ٣٨ .

فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[١] .

ووردت فى موضع ثالث بصدد الكافرين المراوغين المتكبرين الماكرين الذين يخلفون الوعد . « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم ، فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً . استكباراً فى الأرض ومكر السيئ ، ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله . فهل ينظرون إلا سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا »[٢] وجاءت فى موضع رابع بخصوص الكافرين أيضاً الذين ينكرون آيات الله . « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون . فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، سنة الله التى قد خلت فى عباده ، وخسر هنالك الكافرون »[٣] . ووردت فى موضع خامس فى حق الكافرين الذين يقاتلون المؤمنين . « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيراً . سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[٤] . وقد وردت بشكل آخر مختلف فى موضع يتعلق أيضاً بالمعاملات ومراوغات الذين لا يؤمنون بالله ورسوله . « وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلا . سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ، ولا تجد لسنتنا تحويلا »[٥].

من الواضح إذن أن الفاصلة القرآنية « سنة الله » قد وردت بصدد المعاملات أى بخصوص مسائل دنيوية تتعلق بالحياة الاجتماعية وعلاقات الناس بعضهم ببعض فيها . وقد لفت ذلك نظر ابن خلدون ، من غير أدنى شك ، فاستخدمها لِدَعْم براهينه على قوانينه الاجتماعية التى استقرأها من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . وغنى عن البيان أنه لم تكن لتفوت ابن خلدون ، وهو الفقيه والأصولى ، مثل هذه العبارات القرآنية ذات الدلالات الاجتماعية الواضحة . وشتان بينه فى ذلك وبين كبار الفقهاء المسلمين وعلى رأسهم ابن تيمية الذى توفى قبل مولده بأربع سنين . فابن تيمية يتنبه فعلا لهذه

---

(١) سورة الأحزاب، الآيتان ٦١ و ٦٢ .
(٢) سورة فاطر، الآيتان ٤٢ و ٤٣ .
(٣) سورة غافر، الآيات ٨٣ و ٨٤ و ٨٥ .
(٤) سورة الفتح، الآيتان ٢٢ و ٢٣ .
(٥) سورة الإسراء، الآيتان ٧٦ و ٧٧ .

الفاصلة القرآنية ، ويجعلها عنواناً لفقرات فى أحد كتبه الشهيرة . هذا العنوان هو : « سنة الله التى لا تتنقض بحال »[١]. ولكنه إنما يستخدمها للإيمان بقدرة الله وللجدال المنطقى . فهو يقول : « ولكن العادة التى لا تتنقض بحال ما أخبر الله أنها لا تتنقض »[٢]. ويورد بعض الآيات التى ذكرناها آنفاً ، ثم يقول : « فهذه سنة الله وعاداته فى نصر عباده المؤمنين — إذا قاموا بالواجب — على الكافرين ، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدى المؤمنين . هى سنة الله التى لا توجد منتقضة قط »[٣] . ويوضح ذلك مستطرداً ، « وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل وإرادة الفاعل الحكيم هى إرادة حكمته ، فتسوى بين المتماثلات ، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل ، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصرة رسله والذين آمنوا على المكذبين . فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه ، فلا انتقاض لها ، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره . . . فإن السنة تقتضى تماثل الآحاد ، وأن حكم الشىء حكم نظيره فيقتضى التسوية بين المتماثلات »[٤] .

إن عزوف ابن خلدون عن الدخول فى المجادلات التى تدور حول الله وأوصافه وإرادته وحكمته ، وانصرافه عن علم الكلام والفلسفة والإلهيات وغير ذلك من العلوم ، على أساس أنه ليس فيها زيادة لمستزيد على حد تعبيره هو ، قد جعله يتفرغ للتدبر الاجتماعى للقرآن وما فيه من جوانب اجتماعية تتعلق بالمعاملات أو العلاقات الاجتماعية ، وتتصل بالأحداث ، ذوات كانت أو أفعالا ، وترتبط بتبدل أحوال العباد من حال إلى حال . فلما قرن هذا التدبر بالتأمل الاجتماعى للتاريخ وما مر فى المجتمعات من أحداث ، وتأمله لأسباب ذلك وعلله ، ابتدع علمه الجديد ، علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . لقد استطاع ابن خلدون أن يعرف أصول العادة الاجتماعية وطبيعة العمران البشرى وما يعرض له من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعته . فجعل تحكيم ذلك كله لمعرفة الكاذب من الصحيح من الروايات والأخبار التى تتعلق بالمجتمعات الماضية والحاضرة ، قاعدة أساسية من قواعد المنهج الاجتماعى التى بلورها تفكيره العبقرى وبصيرته المبدعة .

---

(١) تقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق،ص ٣٩١ .

(٢) و (٣) و (٤) المصدر نفسه،ص ٣٩٠ .

الفصل السادس

القياس بالشاهد وبالغائب

تمهيد :

القياس فى اللغة تقدير الشيء بغيره . وهذا يتناول الشيء المعين بنظيره المعين ، وكذلك تقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله . ذلك لأن الكلى مثال فى الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له . والقياس بالشاهد على الغائب مبنى على قاعدة أن حكم الشيء حكم مثله . ويفيد ذلك فى معرفة الأسباب ، أى البرهان على القضية الكلية . واعتبار الغائب بالشاهد طريقه من طرق الاستدلال باستخدام ما يعرف بقياس التمثيل والتعليل . فالنفس تحكم بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد . وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين آخر لاشتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلى ، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلى . فهنا يتصور الذهن المعينين أولا ، وهما الأصل والفرع ، ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك ، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم . فكل قياس لابد فيه من قضية كلية إيجابية يعلم صدق كونها كلية . وكل ما به يعلم ذلك به يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلى المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلى المشترك الجامع بين الأصل والفرع [1] .

والقياس فى الحقيقة هو الاستنتاج غير المباشر الذى هو فى حقيقته استنتاج حقيقى ، لأنه انتقال من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هى النتيجة . ويلجأ العقل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس ، فى الأحوال التى يكون فيها الاستنتاج المباشر غير

---

(١) انظر تقى الدين أحمد بن تيمية . المصدر السابق ، ص ١١٥ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ٢٤٥ . وفى قولهم : « العالم موجود ، فكان قديماً ، كالبارى » ، البارى أصل ، والعالم فرع ، وموجود علة ، وقديماً حكم . وفى ذلك قياس تمثيل ، « فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما » . المصدر نفسه ، ٢٠٩ .

ممكن . والقياس استدلال فى صميمه الكشف عن الأسباب أى الربط بين العلل والمدلولات . والمبدأ الذى يستند إليه القياس هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده[١] .

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فإذا رأى الشيئين المتماثلين أى المتشابهين ، علم أن هذا مثل هذا ، فيجعل حكمهما واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك . والحكم بأن شيئاً معيناً يشبه شيئاً معيناً آخر . أى أن نظيره يشترك معه فى صفات كثيرة أو فى كل الصفات يسمى قياس الطرد . أما الحكم باختلاف شيئين كالماء والتراب ، والتفريق بينهما لاختلافهما فى الصفات ، فهو قياس العكس[٢] .

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال فى بحوثهم . فعلماء أصول الدين ، أى علماء الكلام ، قد استخدموه للاستدلال به فى العقليات ليصوروا به حججهم[٣] ، وعلماء أصول الفقه ، توسلوا به فى الشرعيات ليستنبطوا به أحكامهم . ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على قانونين هما قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ويتلخص قانون العلية فى أن لكل معلول علة ، أى أن الحكم فى الأصل قد ثبت لعلة كذا[٤] . أما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث فيفسر بأن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهاً ، أى القطع

---

(١) انظر جميل صليبا ، المنطق ط ٢ ، ص ٣٨ ، ٤٠ . والجنس هو الكل الذى يندرج تحته ، كليات أخص منه ، ولا يوجد شىء أعم منه . ويعرف بأنه المقول فى جواب « ماهو » على كثيرين مختلفين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة مختلفة الصور تعمها كلها صورة واحدة كالحيوان ، فإنه يعم الإنسان والسباع والطيور والهوام والحشرات . أما النوع فهو الكل الذى يندرج تحت كلى أعم منه ، أى يوجد شىء أعم منه ، ويعرف بأنه المقول فى جواب « ما هو » على كثيرين متفقين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة متفقة تعمها كلها صورة واحدة ، أو تعم عدة أشخاص متحدى الصور أو تنطبق عليهم مثل الإنسان والسبع .

(٢) انظر تقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٧١ .

(٣) وفى ذلك يقول ابن خلدون : « واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالهم على وجود البارئ وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالباً . . . » ، المقدمة ص ٤٦٦ .

(٤) يفسرون ذلك بقولهم إن حكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار ، أى أن الإسكار الذى ينتج عن شرب الخمر هو السبب فى تحريمها .

بأن علة الأصل موجودة فى الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت المعلول نفسه[١] . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك نظاماً فى الأشياء واطراداً فى وقوع الحوادث . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن حوادث الطبيعة مطردة ، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو أن السبب الواحد يحدث تحت ظروف متماثلة النتيجة نفسها[٢] .

ويتكون القياس من أربعة أركان هى الأصل والفرع والعلة والحكم . أما الأصل فهو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره . وأما الفرع فهو عكس الأصل ، أى أنه ما تفرع على غيره . وأما العلة فهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . وأما الحكم فهو ثمرة القياس أو نتيجته والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل[٣] .

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التى كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعى الذى استحدثه . ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه أو التوسل به فى الشرعيات ، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه ، وإنما كان يستعين به فى بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه للقوانين التى استقرأها بالنظر فى العمران البشرى والاجتماع الإنسانى . ويدعم ذلك الرأى الذى سبق لنا ذكره ، وهو أن ابن خلدون كان متكلماً وفقيهاً اجتماعيًّا ، جعل من المجتمع موضوعاً لكلامه وميداناً لفقهه وإصدار أحكامه ، وأن علم الاجتماع الذى ابتكره هو نتاج المنطق الإسلامى الذى ينشد التوصل إلى اليقين .

وعلى الرغم من إلمام ابن خلدون بمختلف العلوم النقلية والعقلية التى كانت قد تجمعت فى عصره ، وإحاطته بها إحاطة الباحث المحقق والعالم المدقق ، كما تشهد بذلك الفصول التى كتبها فى مختلف العلوم فى مقدمته ، ومن بينها الفلسفة والمنطق ، فإنه لم يكن من أولئك الباحثين الذين انساقوا انسياقاً جارفاً وراء أساليب التفكير الأرسطية ، واعتمدوا اعتماداً كليًّا على المنطق الصورى الذى كان لا يزال شائع الاستعمال بينهم . فلقد

---

(١) يفسرون ذلك بقولهم إذا وجد الإسكار فى الخمر وجد التحريم ، فإن وجد الإسكار فى أى شراب آخر يجعلنا نجزم بوجود التحريم فيه هو بدوره .

(٢) و(٣) انظر على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق ، الأرسطاليسى ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

كانت له مناهجه الخاصة فى التفكير وطرائقه المحددة فى البحث ومسالكه المعينة فى تأملاته الاجتماعية ، وتفطنه لطبائع العمران وأحوال الاجتماع ، واستقراء قوانينه التى يعلل بها شتى الظواهر فى الحياة الاجتماعية ، ثم الاستدلال عليها ببيان الحقائق التى استخلصها منها ، والبرهنة على الأفكار التى تحتوى عليها . وهو فى سبيل تحقيق ذلك لا يعتمد كغيره على المنطق الأرسطى الصورى الذى أشار إليه فى مقدمته ، وإنما يحتفظ لنفسه بخطة منهجية انفرد بها ، أقامها على قواعد واضحة ، إحداها القياس بالتمثيل أى القياس بالغائب على الشاهد ، ذلك الغائب الذى تتكون منه الوقائع التاريخية التى حدثت فى الماضى ، والتى يعنى بها الباحث مؤرخاً كان أو اجتماعياً ، وكذلك القياس الأصولى ، قياس الشاهد على الغائب ، ذلك القياس الذى لجأ إليه فى عدة مواضع ، كما سنبين فيما بعد .

والواقع أن الخط المنهجى الذى اتبعه ابن خلدون والذى مكنه من إنشاء علم الاجتماع ، خط واضح منذ البداية فى مقدمته ، وقد التزمه فى كتابته حتى نهايتها . وكمعلم أساساً ، كانت له وقفات يشير فيها إلى قاعدة من قواعد منهجه ، ويذكر القارئ بها ثم يشرحها فى إيجاز . ففى بداية الكتاب الأول فى بداية مقدمته ، يبسط قاعدة هامة من قواعد منهجه ، فيقول : « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة ، أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه »[١] . ويعود فيكرر الفكرة فى آخر الفصل الثامن عشر من الباب الثالث من الكتاب الأول ، فيقول : « فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته ، فما دخل فى نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه »[٢] . ثم يعود فيكرر الإشارة إلى جزء من الفكرة ذاتها فى نهاية الفصل الأول من الباب السادس من الكتاب الأول ، عند شرحه للخطوات التى يخطوها الباحث ، فيقول : « ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق ، وينظر

---

(١) المقدمة ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) المقدمة ، ص ١٨٢ .

ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً »[١]

أهمية القياس :

وكذلك الحال فيما يتعلق بقاعدة القياس ، وبخاصة قياس الغائب على الشاهد التى التزمها ابن خلدون ، نجده يشير إليها فى مواضع كثيرة من مقدمته . فاستعماله لكلمة « العبر » التى وردت فى عنوان كتابه فى التاريخ ، الذى جعل « المقدمة » أحد أجزائه يتضمن معنى وثيق الاتصال بالقياس[٢] . ويكثر ابن خلدون من استعمال كلمة « اعتبر » لافتاً نظر القارئ إلى صحة استنتاجاته بقوله فى أحد المواضع : « واعتبر ذلك فى الحاضر المشاهد والقريب المعروف تجد زعمهم باطلا ونقلهم كاذباً »[٣] ، وقوله فى موضع آخر : « واعتبر ذلك فى الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة »[٤] ، وقوله فى موضع ثالث فى معرض الحديث عن العلاقة بين الاقتصاد والعمران : « ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر . كل شىء يبلغك من مثل هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران ، وما يكون ظنه من كثرة المكاسب التى يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه ، ومثله بشأن الحيوانات العجم مع بيوت المدينة الواحدة ، وكيف يختلف أحوالها فى هجرانها أو غشيانها . فإن بيوت أهل النعم

---

(١) المقدمة،ص ٤٣٠ . ويقصد بالعلم المخصوص العلم الفريد الذى يظهر فيه الابتكار لما فيه من أفكار جديدة يصل إليها الباحث باتباع القاعدة المنهجية التى شرحها .

(٢) العبر جمع عبرة وهى كالموعظة مما يتعظ به الإنسان ويعمل به ويعتبر ليستدل به على غيره . والعبرة الاعتبار بما مضى . ومعنى قوله تعالى فى سورة الحشر (آية ٢) : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، هو تدبروا وانظروا فيما نزل بقريظة والنضير ، فقايسوا فعالهم واتعظوا بالعذاب الذى نزل بهم . انظر « عبر » فى ابن منظور ، لسان العرب . فالاعتبار هو القياس العقلى والاتعاظ والاعتداد بالشىء فى ترتيب الحكم ، وذلك على أساس أن ما حدث للغير فى الماضى أو ما وقع فى الماضى من أحداث ، ذاتا كانت أو فعلا ، هو بمثابة تجارب مرت وكان لها أوضاع ونتائج . ويجب على الباحث أن يقيس عليها ، وهذا هو العلم التجريبى الذى يغنينا عن التصور الذهنى غير المشخص بمادته ، وكذلك عن إعادة التجربة . وفى ذلك يقول تقى الدين ابن تيمية : « وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم « التجريبى » ، وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير » ، المصدر السابق ، ص ٩٥ .

(٣) المقدمة،ص ١١ .

(٤) المقدمة،ص ١٦٩ .

والثروة والموائد المخصبة منها تكثر بساحتها وأفنيتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش ويحلق فوقها حصائب الطيور حتى تروح بطاناً وتمتلئ شبعاً وريّاً . وبيوت أهل الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لا يسرى بساحتها دبيب ، ولا يحلق بجوها طائر ، ولا تأوى إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة . . . فتأمل سر الله تعالى فى ذلك ، واعتبر غاشية الأناسى بغاشية العجم من الحيوانات ، وفتات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولة على من يبذلها لاستغنائهم عنها فى الأكثر لوجود أمثالها لديهم . واعلم أن اتساع الأحوال وكثرة النعم فى العمران تابع لكثرته »[١] . وهذه الشواهد التى أوردناها إنما سقناها على سبيل المثال لا الحصر .

ولكى يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه ، يلجأ إلى القياس فى شتى أشكاله . ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله فى البرهنة على أحد قوانينه فى « أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة »[٢] : « إلا أن الدولة بالرفة ، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم . وعلى هذه النسبة فى أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها . وأما طول أمدها أيضاً فعلى تلك النسبة ، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلا ، والعصبية إنما هى بكثرة العدد ووفوره كما قلناه »[٣] .

ويعرض عدم القياس فى تمحيص الأخبار والروايات ، أو المعطيات الاجتماعية بوجه عام ، للزلل والخطأ . ويقول ابن خلدون فى ذلك : « وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على

---

(١) المقدمة ، ص ٣٦٢ . الهجران الترك والغشيان القصد والمجىء والانتياب ، والخشاش الحشرات والهوام وبطاناً عظيمة البطن من الشبع ، والخصاصة الحاجة ، والغاشية السؤال .

(٢) و(٣) المقدمة ، ص ١٦٣ ، ويشير فى قوله « وكثرة التابع كثرت من أعدادهم » إلى عدد بنى مرين وعدد من بنى عبد الواد فى أول ملكهم فى شمال إفريقية . ويلاحظ أن ابن خلدون قد استخدم نوعين من القياس . أحدهما قياس الجملة ، وهو قياس مؤلف من عدة قضايا يكون محمول الأولى منها موضوعاً للثانية ، ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة ، وذلك فى قوله إن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول بالعصبية والعصبية بكثرة العدد ووفوره . والقياس الثانى قياس شرطى قياس متصل ، وذلك فى قوله « إذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعاً لها ، وكان أمد العمر طويلا » .

طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط »[١] .

ويتبين من الاقتباس الذى أوردناه فى نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ المنهجية التى اعتمد عليها ابن خلدون فى بحثه فى ظواهر العمران واستقاء قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين . وهى مبادئ ينصح الباحث باتباعها إذا أراد أن يأمن من الزلل والوقوع فى الخطأ . تلك المبادئ هى : (١) العرض على الأصول أى القوانين الصحيحة ، (٢) القياس بالأشباه والنظائر ومنه قياس التمثيل أى قياس الغائب على الحاضر ، (٣) السبر أى التأمل واستخراج كنة الأمور بواسطة : (ا) معيار الحكمة وهو المنطق ، أى الأداة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما يتصوره ويصدق به والموصلة إلى اليقين بإعطاء أسبابه ونتائجه ؛ (ب) معرفة طبائع الحوادث من الذوات والأفعال وما يعرض لها من الأحوال ، (حـ) تحكيم النظر والبصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتفطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف ، وتمييز المتفق من المختلف والنظر فى أسباب الاتفاق والاختلاف . وفى ذلك يقول ابن خلدون فى فاتحة المقدمة : « والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل ، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل »[٢] . ويقول فى فى موضع آخر بخصوص ما فى بعض كتب التاريخ الشهيرة من الأخبار التى يطعن فى صحتها ، « والناقد البصير قسطاس نفسه فى تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم »[٣] . وهكذا يحمل الناقد السليم الإدراك الثاقب النظر الشديد التفطن مسئولية وزن الأمور وقياس بعضها على بعض للوقوف على العلل والأسباب والوصول إلى البرهان اليقينى . ويقول فى ذلك : « والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه »[٤] . ويرى أن المجتمع يكون فى حاجة ماسة إلى جهود مثل هذا الناقد العلمية ، عندما لا يتنزه أولو الأمر فيها عن التعسف والميل والانحراف ، ذلك لأن الدولة على حد تعبيره : « إن ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغى والباطل ، نفق البهرج والزائف »[٥] .

---

(١) المقدمة،ص ٩ ، ١٠ . ويقصد بالأصول القوانين الصحيحة ، كما ذكر بعد ذلك بأربع صفحات إذ قال : « فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار وأعراضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه » ، المقدمة،ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) و(٣) المقدمة،ص ٤ . وتمقل تنظر وتتأمل ، ومنه مقلة العين ، والبصيرة قوة القلب المدركة .

(٤) و(٥) المقدمة،ص ٢٣ .

القياس بالشاهد :

ويبين ابن خلدون أهمية قياس التمثيل فى الوصول إلى برهان قاطع ورواية صحيحة ، فيقول إن « الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد . . . فربما لا يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق »[١] . والتدقيق الشديد فى تمحيص الأخبار ونبذ الزائف منها والأخذ بالصحيح المتيقن الوقوع ، قائم على أساس أن الإنسان يعلم بالأخبار الصادقة علوماً كثيرة ، كما يعلم بالحس وكذلك بالعقل ، وبهما معاً كما هى الحال فى التجربة . وأما اليقين فى البرهان القائم على قياس الغائب على الشاهد، فرجعه إلى ذلك المبدأ الذى أشار إليه ابن خلدون فى مقدمته وهو أن « الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء »[٢] . ولذلك لزم لاستجلاء الصحيح من الفاسد والصادق من الكاذب فى الروايات والأخبار التى ترد إلينا من الماضى الاستدلال بما عليه الأمور والأشياء « فى الحاضر المشاهد والقريب المعروف »[٣] ، وهذا الاستدلال بالأجلى على الأخفى . ولذلك يرى ابن خلدون أن الباحث فى التاريخ الذى هو علم اجتماع الماضى لابد له من « الإحاطة من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف »[٤] .

ولعل أوضح مناظرة برهانية فى المقدمة اعتمد فيها ابن خلدون على قياس الغائب على الشاهد ، تلك التى أوردها فى سياق شرحه قانونه الخاص بآثار الدولة وأنها على نسبة قوتها فى أصلها . فهو يجزم بأن المبانى الهائلة كإيوان كسرى الذى شيده الفرس ، وبلاط الوليد بدمشق ، وجامع بنى أمية بقرطبة والقنطرة التى على واديها ، وآثار شرشال بالمغرب ، والأهرام بمصر ، « إنما كانت بالهندام واجتماع الفعلة وكثرة

---

(١) المقدمة، ص ٩ . قياس الغائب بالشاهد أو قياس التمثيل هو قياس المتكلمين ، أما قياس الشاهد بالغائب أو الحاضر بالذاهب ، كما يقول ابن خلدون ، فهو قياس الأصوليين أو القياس البرهانى كما سنذكر فيما بعد

(٢) المقدمة، ص ١٠ .

(٣) المقدمة، ص ١١

(٤) المقدمة، ص ٢٨ .

الأيدى عليها »[١] . وينبه إلى خطأ « ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا فى أطرافها وأقطارها » [٢] . ويشير إلى أن القصاص قد ولعوا « بذلك وتغالوا فيه وسطروا عن عاد وثمود والعمالقة فى ذلك أخباراً عريقة فى الكذب ، من أغربها ما يحكون عن عوج ابن عناق رجل من العمالقة الذين قاتلهم بنو إسرائيل فى الشام ، وزعموا أنه كان لطوله يتناول السمك من البحر ويشويه إلى الشمس »[٣]

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون يورد فى هذه المناسبة رأى المسعودى ، الذى نقل هذا الخبر على أنه يقين حدث بالفعل وساق برهانه على صحته . يقول ابن خلدون : « وقد زعم المسعودى ونقله عن الفلاسفة مزعماً لا مستند له إلا التحكم ، وهو أن الطبيعة التى هى جبلة للأجسام ، لما برأ الله الخلق كانت فى تمام المرة ونهاية القوة والكمال ، وكانت الأعمار أطول والأجسام أقوى لكمال تلك الطبيعة ، فإن طروء الموت إنما هو بانحلال القوى الطبيعية ، فإذا كانت قوية كانت الأعمار أزيد . فكان العالم فى أولية نشأته تام الأعمار كامل الأجسام ، ثم لم يزل يتناقص لنقصان المادة إلى أن بلغ إلى هذه الحال التى هو عليها ، ثم لا يزال يتناقص إلى وقت الانحلال وانقراض العالم »[٤] . وشتان بين هذا التعليل الخاطىء لحكم غير صادق عن أحوال لم تثبت وأحداث لم تقع ، وبين تعليل ابن خلدون الذى استند فيه إلى كل ما يمكن استخدامه فى البرهنة على صحة رأيه ، بما فى ذلك القياس بالشاهد على الغائب .

يبدأ ابن خلدون بقوله إلى تلك المنجزات العظيمة « إنما كانت بالهندام واجتماع الفعلة وكثرة الأيدى عليها »[٥] وإن ما يقال عن عظم أجسام الأقدمين توهم باطل ، « فليس بين البشر فى ذلك كبير بون كما نجد بين الهياكل والآثار »[٦] . ويعلق على ما زعمه المسعودى ، فيقول : « وهذا رأى لا وجه له إلا التحكم كما تراه ، وليس له علة طبيعية ولا سبب برهانى »[٧] . ثم يذكر سبباً آخر لتدعيم رأيه هو ودحض رأى المسعودى ،

---

(١) و (٢) و (٣) المقدمة،ص ١٧٧ ، والهندام حسن التنظيم والإدارة ، وكذلك التفنين (التقنية) أى الاستخدام الفنى السليم للعدد والآلات والأجهزة استخداماً « يضاعف القوى والقدر فى حمل أثقال البناء » و إنجازه على خير صورة من الجودة والإتقان . المقدمة،ص ٣٤٤ . والهندام الحيل الهندسية التى تتسنى لمن يلم بالأصول الهندسية المعروفة المتداولة بين البشر انظر المقدمة،ص ٤٠٩ .

(٤) المقدمة،ص ١٧٨ .

(٥) و (٦) و (٧) المقدمة ١٧٧ .

فيقول » : ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنيان والهياكل والديار والمساكن كديار ثمود المنحوتة فى الصلد من الصخر بيوتاً صغاراً وأبوابها ضيقة... وكذلك أرض عاد ومصر والشام وسائر بقاع الأرض شرقاً وغرباً . والحق ما قررناه »[١] . ويقول قبل ذلك عما ذكره الرواة عن العمالقة ، « وأطوال بنى إسرائيل وجسمانهم لذلك العهد قريبة من هياكلنا. يشهد لذلك أبواب بيت المقدس، فإنها وإن خربت وجددت لم تزل محافظة على أشكالها ومقادير أبوابها . وكيف يكون التفاوت بين عوج وبين أهل عصره بهذا المقدار . وإنما مثار غلطهم فى هذا أنهم استعظموا آثار الأمم ولم يفهموا حال الدول فى الاجتماع والتعاون ، وما يحصل بذلك وبالهندام من الآثار العظيمة ، فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها وليس الأمر كذلك »[٢].

هكذا نرى أن ابن خلدون قد مزج ، للبرهان على صحة حكمه وفساد رأى الآخرين ، بين الاستدلال الحسى المبنى على المشاهدة ، والاستدلال المنطقى للإقناع عن طريق الدليل العقلى ، والاستدلال الطبيعى للتعليل بحقائق علم الحياة . فهو يشير إلى أبواب بيت المقدس وإلى ما تبقى من آثار الأولين من مساكن وأبواب وطرق فى كل ما تركوه من منشآت ، وهذه كلها واضحة للعيان . كما أنه يقرر أن ما زعموه من تناقص أجسام الخلق وأعمارهم انتقصان المادة ليس له علة طبيعية ولا سبب برهانى . وهو أيضاً يجزم بأنه ليس بين البشر فى أجسامهم كبير الاختلاف بين ما كانت عليه فى الماضى وما هى عليه فى أى زمان بعد ذلك ، فأطوال الناس وجرم أجسامهم فى الماضى، إذا ما قيست بأطوال الناس وأجسامهم آنياً متقاربة . وفى هذه الخطوة من البرهان يستدل على الماضى بالحاضر ، أو على الغائب بالشاهد .

والسبب الواضح فى خطأ أصحاب ذلك الزعم ينحصر فى قياسهم الفاسد الناجم عن عدم فهمهم « حال الدول فى الاجتماع والتعاون وما يحصل بذلك وبالهندام من الآثار العظيمة ، فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها ، وليس الأمر كذلك »[٣]. لكن الأمر فى نظر ابن خلدون يسير وفق قانونه وهو « أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها »[٤] . وقد ساق العديد من الشواهد الصادقة على أحوال الدول القوية

---

(١) و (٢) المقدمة، ص ١٧٨ .

(٣) المقدمة، ص ١٧٨ .

(٤) المقدمة، ص ١٧٧ .

الثرية فى الأعراس والعطايا والجوائز وما وجد بخزائنها من المال الوفير بمقادير مذهلة[١]، ليصل إلى الاستنتاج المنطقى الذى يبرهن به على صحة الأخبار الواردة عن هذه الأحوال، فيقول: « فاعتبر ذلك فى نسب الدول بعضها من بعض ، ولا تنكرن ما ليس بمعهود عندك ولا فى عصرك شىء من أمثاله ، فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات . فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار ، وليس ذلك من الصواب ، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة ، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها . ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولتى بنى العباس وبنى أمية والعبيديين ، وناسبنا الصحيح من ذلك والذى لا شك فيه بالذى نشاهده من هذه الدول التى هى أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بوناً ، وهو لما بينها من التفاوت فى أصل قوتها وعمران ممالكها . فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل فى القوة كما قدمناه ، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها ، إذ كثير من هذه الأحوال فى غاية الشهرة والوضوح ، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر ، وفيها المعاين والمشاهد من آثار البناء وغيره . فخذ من الأحـــوال المنقولة مراتب الدول فى قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها »[٢].

الحذر فى القياس :

يبين من ذلك أن القياس ، الذى يعتمد اليقين باستخدامه على مادته من حيث صدق مقدماته وانطباقها على الواقع ، يتطلب من الباحث أن يكون شديد الحذر عند استعماله . وقد نبه ابن خلدون إلى ذلك بقوله : « والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعرج به عن مرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً ، فيقع فى مهواة من الغلط »[٣] . ولتجنب الوقوع فى هذا الخطأ يجب أن ينظر

---

(١) انظر المقدمة، ص ١٧٨ ، ١٨١ .

(٢) المقدمة، ص ١٨١ .

(٣) المقدمة، ص ٢٩ .

الباحث فى الواقع الماضى مراعياً مبدأ النظر فى الحوادث فى إطارها الزمانى ، وأن يكون متفطناً لما يحدثه التغير الاجتماعى من تبدل الأحوال والعوائد . فالتعليم قد يكون مقدراً غاية التقدير والمعلمون أهل تجلة واحترام فى عصر من العصور ، كما كان الحال فى صدر الدولة الإسلامية ، والتعليم للقرآن والسنة يقوم به أهل الأنساب والعصبية من علية القوم وأشرافهم . وقد يكون « من جملة الصنائع المعايشة البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية ، والمعلم مستضعف مستكين منقطع الجذم »[1] ، فى العصور المتعاقبة بعد ذلك . وما يقال عن التعليم يمكن أن يقال أيضاً عن مهنة القضاء[2] .

ولا شك فى أن عبقرية ابن خلدون ، كعالم اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه ، تظهر بوضوح فى تفطنه لظاهرة التغير الاجتماعى وأخذها فى الاعتبار فى تحليل الظواهر الاجتماعية الأخرى وتفسيرها . ولذلك يقرر عن معرفة واستبصار أنه « من الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة . وذلك 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 فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول . سنة الله التى قد خلت فى عباده . وقد كانت فى العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم ، وأحوال اعتمارهم للعالم ، تشهد بها آثارهم . ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب ، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها ، وإلى ما يباينها أو يباعدها ، ثم جاء الإسلام بدولة مضر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى ، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد ، يأخذه الخلف عن السلف ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ، ومهدوا ملكهم ، وصار الأمر فى أيدى سواهم من العجم ، مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال ؛ فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد نسى

---

(١) المقدمة، ص ٢٩ .

(٢) انظر المقدمة، ص ٢٠ ، ٣١ .

شأنها وأغفل أمرها »[١] .

ذلك هو التحليل الاجتماعى العلمى للتغير الاجتماعى كظاهرة من أهم ظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . فالأمم تتغير والأجيال تتحول والأحوال تتبدل ، ولا شىء يدوم على وتيرة واحدة ، وإنما كل شىء يصير إلى شىء آخر يختلف عنه شيئاً فشيئاً ، أى أن هذه الصيرورة لا تفتأ تدب فى المجتمع بالتدريج ، فلا يتفطن إليها إلا من أمعن النظر واستبصر ما مضى فى الغابر البعيد وما مر فى الماضى القريب . وهو إن فعل ذلك فإنه لا بد أن يتقرر لديه أن هناك قانوناً اجتماعياً هو قانون التحول الاجتماعى الذى تخضع له ظواهر العمران . فهو سنة اجتماعية طبيعية يجريها الله على جميع مخلوقاته فى كل عصر وكل جيل وكل أمة ، وتلك عادة أصيلة من عوائد العمران . ولابد عند الاستدلال بالقياس من التفطن إليها ووضعها فى الاعتبار ، وبخاصة عند تفسير الأحداث والوقائع .

وما دمنا بصدد الحديث عن القياس فلابد من أن نذكر تحذير ابن خلدون بخصوصه ، لأنه يحتاج إلى دراية واسعة وخبرة عظيمة . فمن بين الأسباب التى يفسر بها كون « العلماء بين بنى البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها »[٢] ، أنهم « يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهى . فلا تزال حاضرتهم وأنظارهم كلها فى الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، وذا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يفرغ ما فى الخارج عما فى الذهن من ذلك ، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما فى المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة ، فتطلب مطابقة ما فى الخارج لها ، عكس الأنظار فى العلوم العقلية تطلب فى صحتها مطابقتها لما فى الخارج . . . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما فى الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها حقيقة ، واعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال ويناقى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شىء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتبها فى أمر واحد ، فلعلهما اختلفا فى أمور »[٣] . ويذكرنا ذلك بقول « إميل دوركايم » : . . . « . . . إن للفلسفة المنفعة كل المنفعة فى أن يتجرد علم الاجتماع من نفوذها . وذلك لأنه إذا لم

---

(١) المقدمة، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) و (٣) المقدمة، ص ٥٤٢ .

يتجرد عالم الاجتماع تماماً من رداء الفيلسوف ، فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عموماً ، نعنى بذلك الجانب الذى يشتد بسببه شبهها بالأشياء الأخرى الموجودة فى الكون ... ولكن إذا احتوى العالم الاجتماعى على الظواهر الطبيعية الأساسية الأخرى فلن توجد هذه الظواهر حقيقة فى هذا العالم إلا بصورة خاصة تتيح لنا فهم طبيعتها على خير وجه ، وذلك لأنها تعد أسمى تعبير عن هذه الظواهر . ولابد لنا من التحرر من نطاق الآراء العامة الشائعة حتى نستطيع رؤية الظواهر من هذه الجهة ، وحتى نتمكن من الوقوف على تفاصيلها »[١] .

ومغزى الرأيين هو تجنب التعميم المبنى على القياس الناقص ، ودراسة كل حالة على حدة ، أى دراسة الظاهرة الاجتماعية فى إطارها المحدد ، بغية الوصول إلى القوانين الاجتماعية التى تتعلق بها من الناحيتين السببية والغائية أو الوظيفية. والذى يسوس أحوال الناس لابد من أن يتخذ لكل حال عدتها ويتصرف فيها بناء على المعطيات أو الحقائق المتصلة بها ، وليس على أساس المنطق القياسى الذى مؤداه أن أحوال الناس متشابهة ، وأن الإجراء الذى سبق اتخاذه بصدد حال ما فى السابق يمكن اتخاذه على حال أخرى تشبهها فى اللاحق . ذلك أن أحوال الناس فى العمران لا يقاس شىء منها على الآخر ، فقدتتشابه الحالان فى أمر من الأمور ، ولكنهما قد تختلفان فى أمور أخرى . ويزيد ابن خلدون على ذلك قوله الذى يدل على واقعية واضحة محددة : « والعاقل السليم الطبع المتوسط الكَيِّس . . . يقتصر لكل مادة على حكمها وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم ولا يفارق فى أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها فى ذهنه »[٢] .

ومن نافلة القول أن نذكر أن أسمى هدف للباحث المدقق ، الذى يستقرئ من الحوادث الاجتماعية فى العمران شتى القوانين ، يتركز فى مباحث الحجة ، أى مباحث المعلوم التصديقى الذى يستخدم للتوصل إلى معرفة المجهول التصديقى.والحجة عبارة عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها . والسبب فى تسميتها « حجة » أنه يحتج بها على المعاند لإثبات المطلوب : ولذلك تعرف بالدليل لأنها تدل على المطلوب ،

---

(١) « إميل دوركايم » ، المصدر السابق،ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) المقدمة:ص ٥٣٢ .

ويعرف تهيئتها وتأليفها لأجل الدلالة بالاستدلال . ولما كان ابن خلدون قد توصل ، عن طريق تأمل الأحداث الاجتماعية من الذوات والأفعال واستقرائها ، إلى قوانين فى العمران مبتكرة ، ولما كان عالماً معلماً وباحثاً مبيناً ، فإنه لم يقنع بتدوين ما استقرأه من القوانين الاجتماعية فحسب ، بل إنه قد أجهد نفسه فى بيان حجتها والتدليل عليها باستخدام شتى أساليب الاستدلال بالعام على الخاص. ذلك لأن ما وضعه من أحكام فى العديد من القضايا الاجتماعية لابد من أن يطلب بحجة الكشف عن كنهها كظواهر اجتماعية فى العمران وإماطة اللثام عن أسبابها وعللها[١] . ويؤكد ذلك بقوله : « ولم أترك شيئاً فى أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول ، فى القرون الخالية والملل ، وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جمله ، وأوضحت براهينه وعلله »[٢] . وهدفه من تقصى الأسباب والعلل والاجتهاد فى التفسير بالبرهان رفع الشكوك ودفع الأوهام . وقد ذكر ذلك بوضوح فى قوله : « ونحن الآن نبين فى هذا الكتاب ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق فى معارف الخاصة والعامة ، وتدفع بها الأوهام وترفع بها الشكوك »[٣] .

فلا غرابة إذن أن يبدأ ابن خلدون خمسة وثلاثين فصلا من فصول المقدمة وعددها مائة وتسعة وتسعون فصلا « بعبارة والسبب فى ذلك » ، أو « وسبب ذلك » ، أو « وسببه » ، وأن يستفتح واحداً وثلاثين فصلا بعبارة « وذلك لأن » ، أو « وذلك لما » ، أو « وهذا

---

(١) العلة هى السبب من غير أن يكون للفاعل اختيار فيه ، ولا تتوقف على شرط وانتفاء مانع ، فكلما وجدت العلة وجد المعلول ، وكلما وجد المعلول وجدت العلة . وقد ذكر ابن خلدون الأسباب والعلل فى مواضع كثيرة فى المقدمة ، ومنها على سبيل المثال : « ولا يذكرون السبب الذى رفع من رايتها . . . ولاعلة الوقوف عند غايتها . فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ، مفتشاً عن أسباب تزاحمها وتعاقبها » ، ص ٥ . ومنها أيضاً : « وأبديت فيه لأولوية الدول والعمران عللا وأسباباً » ، ص ٦ ، ومنها كذلك : « وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ما يمتلك بعلل الكوائن وأسبابها » ، ص ٦ ، ومنها أيضاً « الكتاب الأول فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب » ، ص ٦ .

(٢) المقدمة، ص ٧ .

(٣) المقدمة، ص ٤٠ ، ويطلق على البرهان من سؤال لم ، اصطلاح « البرهان اللمى » بتشديد الميم .

لما قدمناه من أن » . ذلك لأنه ، وهو يسوق القانون الاجتماعى فى أثر القانون الاجتماعى ، إنما كان معنياً كل العناية بالبرهان، لأنه كان واثقاً كل الوثوق من أن علمه الاجتماعى الجديد ، إذا أريد له أن يعد من بين العلوم الحقيقية، فلا سبيل له إلا سبيل البرهان ، لأنه هو وحده يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع . وما البرهان إلا قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً . وهو يقينى واجب القبول مادة وصورة ، وغايته أن ينتج اليقين الواجب القبول ، أى اليقين بالمعنى الأخص. وهذا ما جعله ابن خلدون يعتمد على القياس بصفة عامة للبرهنة على صحة استقراءاته ، وعلى قياس التمثيل على وجه الخصوص ، ذلك القياس الذى به يعد اعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال المفيدة لليقين ، لأنه استدلال بالجلى على الخفى . وهو عندما يسوق البرهان إنما يريد أن يجيب عن « لم » أو « لماذا » ، التى يطلب بها تارة التصديق فحسب ، وتارة أخرى علة التصديق والوجود معاً . ولما كان ابن خلدون مؤرخاً بالأصالة فإنه قد جعل من الأخبار المتواترة مبادئ يقتنص منها تصوراته فى الكلية وتصديقاته العامة التى نصب نفسه للبرهنة عليها ، على أساس قضيتين أوليتين يقوم عليهما كل تفكير سليم : الأولى « أن كل ممكن لابد له من علة فى وجوده » ، والثانية « أن كل معلوم يجب وجوده عند وجود علته » .

القياس بالغائب :

والآن نتناول النوع الثانى من القياس الذى أشار إليه ابن خلدون فى مقدمته وهو قياس الحاضر بالغائب أو بالذاهب ، ذلك القياس المعروف بالقياس الأصولى. ويشير إليه فى الفصل الذى شرح فيه « أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات »[1]. فيقول : « ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما ، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك ، فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى

(١) المقدمة ، الفصل التاسع من الباب السادس ، ص ٤٥٢ .

فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس وهو رابع الأدلة »[١] .

ومما ورد فى مقدمه ابن خلدون من قياس أصولى ، أو قياس الشاهد على الغائب ، ما جاء فى برهانه على فساد الرواية المتواترة التى وردت عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة وما قيل عن معاقرته الخمر ، إذ قال : « وقد كانت الأشراف من العرب الجاهلية فى اجتناب الخمر معلومة ، ولم يكن الكرم شجرتهم ، وكان شربها مذمة عند الكثير منهم . والرشيد وآباؤه كانوا على ثبج من اجتناب المذمومات فى دينهم ودنياهم ، والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب »[٢] . فابن خلدون هنا يقيس حال الرشيد فى حاضره على حالة الأشراف من العرب الجاهلية فى ماضيهم ليتسنى له الحجاج وإحكام البرهان واستنتاج الحكم ببراءته مما نسب إليه من تنكبه سبيل الرشاد .

وقد ركن ابن خلدون أيضاً إلى قياس الشاهد بالغائب عند تفنيده رأى الفلاسفة فى ضرورة السياسة الشرعية للبشر ، ومحاولتهم «إثبات النبوة بالدليل العقلى وأنها خاصة طبيعية للإنسان ، فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع ، ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف »[٣] . فيرد ابن خلدون على ذلك بقوله : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما نراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فإنهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة ، وكذلك هى لهذا العهد فى الأقاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب . . . وبهذا يتبين لك غلطهم فى وجوب النبوات ، وأنه ليس بعقلى . . . »[٤] فابن خلدون هنا

---

(١) المقدمة، ص ٤٥٣ . أما الأدلة الأخرى الثلاثة فهى القرآن ، والسنة، والإجماع .

(٢) المقدمة، ص ١٨ . وكانوا على ثبج من اجتناب المذمومات فى دينهم ودنياهم أى متمكنين من ذلك تمكناً على أعلى مستوى .

(٣) المقدمة، ص ٤٣ .

(٤) المقدمة، ص ٤٣ ، ٤٤ .

يستشهد بالماضى على الحاضر ، أو ينبه إلى قياس حاضر السياسة والملك والسلطان فى المجتمعات لعهده بماضيها يوم أن كانت لا تستند إلى شرع منزل من عند الله .

ويستطيع من يقرأ المقدمة بإمعان أن يخلص إلى حقيقة تستحق منه عناية خاصة فيما يتعلق باعتماد ابن خلدون على القياس . فهو يستخدم قياس التمثيل ، أو قياس الغائب بالشاهد عندما يكون بصدد تمحيص الروايات والأخبار عن أحوال الناس الاجتماعية فى العمران فيما سلف من الزمان والبرهنة على صدقها أو كذبها ؛ ويلجأ إلى القياس البرهانى أو الأصولى ، أو قياس الشاهد على الغائب ، حينما يكون معنيًّا بالبرهنة على قانون اجتماعى استطاع أن يستقرئه من أحوال العمران فى زمانه ، أو حتى عصره . وتزخر المقدمة بأمثلة شتى من هذين النوعين من القياس . ونذكر على سبيل المثال فقط شاهداً على استخدام ابن خلدون للقياس الأصولى ما ذكره فى الفصل الخاص بصناعة الغناء من أنه « يحدث فى العمران إذا توافر وتجاوز حد الضرورى إلى الحاجى ثم إلى الكمالى وتفننوا ، فتحدث هذه الصناعة . لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره . فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تفنناً فى مذاهب الملذوذات . وكان فى سلطان العجم قبل الملة منها بحر زاخر فى أمصارهم ومدنهم ، وكان ملوكهم يتخذون ذلك ويولعون به ؛ حتى لقد كان لملوك الفرس اهتمام بأهل هذه الصناعة ، ولهم مكان فى دولتهم . وكانوا يحضرون مشاهدهم ومجامعهم ويغنون فيها . وهذا شأن العجم لهذا العهد فى كل أفق من آفاقهم ، ومملكة من ممالكهم »[1] .

وبمناسبة الحديث عن استخدام ابن خلدون للقياس البرهانى أو الأصولى ، نجد أنه من المفيد ذكر رأى تقى الدين بن تيمية فى هذا النوع من القياس والهدف من استخدامه . فهو يقول : « . . . فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخَفِى والحد الخَفِى بعض الناس . وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبأ به ، وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته ، فإنه يسلمه . وكذلك إذا ذكر له حد يميزه . وهذا فى الغالب يكون من معاند ، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه ، وفكرت فيه ، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة . فإن العادة طبيعة ثانية .

---

(١) المقدمة، ص ٤٢٦ .

فكثير ممن تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له ، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر ، بل وجدل ومنع ومعارضة . فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه . وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البينة لا تحتاج إلى بحث ونظر . فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التى يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء فى النظر ، وتنفع فى المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد »[١] .

ولا جدال فى أن ابن خلدون قد لجأ إلى القياس البرهانى أو الأصولى لعدة أسباب . أولها أنه هو نفسه كان شكاكاً ، أو معانداً بمعنى أصح . ولكنه كان معانداً فى الحق ، أى ينشر الحقيقة ، ويتحرى الصدق فى الأخبار والروايات المتواترة . وما دام هو كذلك ، فأولى به أن يفترض أن من الناس من هم على شاكلته فى التشكك والمعاندة . وثانى هذه الأسباب أنه كان دائب البحث عن العلل والأسباب ، ومن كان هذا شأنه فإنه فى استقراءاته وتنظيراته ، لا يقف عند حد بلورة النظرية أو صياغة القانون أو إصدار الحكم ، بل إنه يجد لزاماً عليه سوق البراهين على صحة نظرياته وقوانينه وكتابة الحيثيات لتبرير أحكامه . أما السبب الثالث فيتعلق بعلمه الجديد ذاته . فالاجتماع الإنسانى والعمران البشرى الذى جعله موضوعاً لهذا العلم فريد فى نوعه جديد فى بابه . ولكونه كذلك ، فإنه يحتاج إلى إيضاح وشرح وتفسير لكى يستسيغه الذهن ويستوعبه الفكر ، فى عالم وزمان امتلآ بالمؤلفات والمصنفات فى شتى العلوم ، وبخاصة فى علوم النقل وما تفرع عليها من علوم عقلية أصبحت ذات منزلة رفيعة لدى كثير من مفكرى الإسلام . والسبب الرابع تعليمى . ذلك لأن ابن خلدون كان فى كتابته لمقدمته معلماً أولا وقبل كل شىء . فتسلسل الأفكار فيها ، وتبويبها وتفصيلها ، والإشارات إلى ما تقدم من القول وإلى ما سيأتى من الحديث فيها ، وإيراد المثال تلو المثال ، وتقديم الأدلة والشواهد ، وحرصه على أن يعلم القارئ[٢] ، والبوح له بأسرار التفكير السليم وخطواته ، كل ذلك جعله يتخذ لنفسه أسلوب المعلم فى كتابة مقدمته ، فصار يشرح ويوضح ويفسر ويبرهن باذلا فى ذلك قصارى جهده .

ومن أوضح الأمثلة على قدرة ابن خلدون كمعلم لا يضن بأسرار علمه على تلامذته ،

---

(١) تقى الدين بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

(٢) مما يستحق توجيه النظر إليه أن ابن خلدون قد بدأ اثنين وسبعين فصلا فى المقدمة بكلمة « اعلم » .

ما كتبه عن كيفية التعلم السليم ، إذ قال : « واعلم أيها المتعلم أنى أتحفك بفائدة فى تعلمك . فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الضنانة ظفرت بكنز عظيم ، وذخيرة شريفة . وأقدم لك مقدمة تعينك فى فهمها . وذلك أن الفكر الإنسانى طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبدعاته . وهو فعل وحركة فى النفس بقوة فى البطن الأوسط من الدماغ ، تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب ، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لا يكون حاصلا بأن يتوجه إلى المطلوب . . . هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التى تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات . ثم الصناعة المنطقية هى كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية ، تصفه ليعلم سداده من خطئه . . . فيعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض . فالمنطق إذن أمر صناعى مساوق الطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها . ولكونه أمراً صناعياً استغنى عنه فى الأكثر . ولذلك نجد كثيراً من فحول النظار فى الخليقة يحصلون على المطالب من العلوم دون صناعة المنطق . . . ثم من دون هذا الأمر الصناعى الذى هو المنطق مقدمة أخرى من التعلم ، وهى معرفة الألفاظ ودلالتها على المعانى الذهنية تردها عن مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب . فلا بد أيها المتعلم من تجاوزك هذه الحجب كلها إلى الفكر فى مطلوبك . فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهى أخفها ، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعانى المطلوبة ، ثم القوانين فى ترتيب المعانى لا للاستدلال فى قوانينها المعروفة فى صناعة المنطق ، ثم تلك المعانى المجردة فى الفكر أشراكاً يقتضى بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه ، وليس يتجاوز هذه المراتب بسرعة ، ولا يقطع هذه الحجب فى التعليم بسهولة ، بل ربما وقف الذهن فى حجب الألفاظ بالمناقشات ، أو عثر فى أشراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات ، فقعد عن تحصيل المطلوب . . . فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب فى فهمك أو تشغيب بالشبهات فى ذهنك فاطرح ذلك وانبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات واترك الأمر الصناعى جملة ، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه ، وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك للغوص على مرامك منه ، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك ، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح من ذهنهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون . . . والذريعة إلى إدراك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعى كما قلنا ، إذا جرد عن جسيع الأوهام . . .

وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر ؛ فيساوقه لذلك فى الأكثر . فاعتبر ذلك . . . »[1]

فابن خلدون يقرر أن الفكر السابق على الفعل ، بل إنه منبعه وأصله والدافع إلى العمل . وهو كذلك أصل لمعرفة مقصوده ومطلوبه . والفكر طبيعة فطر عليها الإنسان ، فأصبح يميز به عن الحيوان ، وصار الإنسان يعرف بأنه حيوان مفكر . فالإنسان يرى الكلمة أو يقولها على أنها لفظة ذات معنى ، أى أنها تدل على شىء . وبِرَبْطِ الألفاظ بعضها ببعض ، ووَصْلِ المعانى بعضها ببعض ، وتَصَوُّرِ دلالاتها ، يستطيع الناظر أو الباحث أن يصل إلى ما يبتغيه من فهم للعلاقات والمتعلقات ، واستنباط للآراء ، واستقراء للقوانين والنظريات . ولا يتسنى ذلك إلا لمن فرغ ذهنه لعالم الفكر ، وسرح نظره فيه ، وغاص على مراده منه ، مستخدماً السبر والتقسيم وهو القاعدة الخامسة من قواعد المنهج التى نبه إليها ابن خلدون فى مقدمته ، والتى سنتناولها فى الفصل التالى .

• • •

(١) المقدمة ، ص ٥٣٤ – ٥٣٦ ، وقد صوبنا بعض الكلمات معتمدين على مقدمة ابن خلدون ، طبعة « كاترمير » ، ج ٣ ، ص ٢٥٤ – ٢٥٧ .

الفصل السابع

السبر والتقسيم

تمهيد :

ربما كان السبر والتقسيم أصل قاعدة من قواعد المنهج التى أرسى عليها ابن خلدون علمه الجديد ، ذلك لأنهما عمليتان عقليتان أساسيتان للبرهان بوصفهما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة . وهاتان العمليتان هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون ، تلك العملية التى تشتمل على عمليات عقلية صغرى هى النظر ، والتأمل ، والتفطن ، والاعتبار ، والغوص . ولا يمكن فهم عمليتى السبر والتقسيم إلا فى إطار فهمنا لعملية الفكر الكبرى التى أولاها ابن خلدون عناية خاصة فى مقدمته ، وكتب فيها ثلاثة فصول كمدخل لذلك القسم الهام الذى خصصه لشتى العلوم النقلية والعقلية والتعليم وطرقه[1] . هذا فضلا عما ذكره عن الإدراك والفكر فى « المقدمة السادسة فى أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة »[2] ، وفى « الفصل السابع عشر فى علم المنطق »[3] من الباب السادس أيضاً ، وفى الفصل الرابع والعشرين منه « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها »[4] ، ثم أخيراً فى الفصل التاسع والعشرون من الباب نفسه « فى وجه الصواب فى تعلم العلوم وإفادته »[5] .

---

(١) هذه الفصول غير موجودة فى طبعة الهورينى والطبعات الأخرى المنقولة منها والمتداولة فى العالم العربى ، ولكنها موجودة فى طبعة الدكتور على عبد الواحد وافى . وتقع فى بداية الباب السادس وعنوانه « فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق » . مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، عناوين الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب على النحو التالى : « الفصل فى الفكر الإنسانى » ، و « فصل فى أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر » ، و « فصل فى العقل التجريبى وكيفية حدوثه » . المصدر نفسه ، ص ١١٠٨ – ١١١٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٩١ – ١١٩ .

(٣) المقدمة ، ص ٤٨٩ – ٤٩٢ .

(٤) المقدمة ، ص ٥١٤ – ٥١٩ .

(٥) المقدمة ، ص ٥٣٣ – ٥٣٦ .

ووفق نظرية ابن خلدون عن الترتيب المحكوم فى الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض[١] ، يرى أن للنفس قوة مدركة وأن « قوى الإدراك مُرَتَّبة ومرتقية إلى القوة العليا منها وهى المفكرة التى يعبرون عنها بالناطقة . فقوى الحس الظاهرة بآلاته من البصر والسمع وسائرها ترتقى إلى الباطن وأوله الحس المشترك ، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها فى حالة واحدة . وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ؛ لأن المحسوسات لا تزدحم عليها فى الوقت الواحد . ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال وهو قوة تمثل الشيء المحسوس فى النفس كما هو مجرداً عن المواد الخارجية فقط . . . ثم يرتقى الخيال إلى الواهمة والحافظة . فالواهمة لإدراك المعانى المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب . والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة ، وهى لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها . . . ثم ترتقى جميعها إلى قوة الفكر . . . وهى القوة التى تقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل . . .»[٢] ومن حيث إدراك الإنسان للعالم الاجتماعى المحيط به وجميع المعطيات الاجتماعية التى يستطيع التوصل إليها ، يمكن أن نسمى تلك العمليات النفسية التى يتضمنها الإدراك وهى الإحساس المشترك ، والتخيل ، والتوهم ، والحفظ ، ثم التفكر ، استبطاناً اجتماعياً ، وهو عملية نفسية كبرى شاملة للعمليات الخمس ، التى تعد عملية التفكير أبرزها وأعظمها أهمية ، كما سنوضح فيما بعد . فالعلماء عن طريق « المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص ، يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية التى للفكر فى البدن ، وكلها خيالى منحصر نطاقه ، إذ هو من جهة مبدئه ينتهى إلى الأوليات ولا يتجاوزها »[٣] . ويقرر ابن خلدون أن « هذا هو فى الأغلب نطاق الإدراك البشرى الجسمانى ، وإليه تنتهى مدارك العلماء وترسخ أقدامهم »[٤] .

وما يهمنا فى عملية الاستبطان الاجتماعى الكبرى هذه هى تلك العملية الخامسة الأخيرة وهى عملية التفكر التى لا يمتاز بها الإنسان عن الحيوان فحسب ، بل يتفاوت

---

(١) المقدمة ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٧ وقد غيرنا بعض الكلمات معتمدين فى ذلك على مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، ص ٥١٣ ، وعلى مقدمة ابن خلدون ، تحقيق المستشرق الفرنسى « ا . م . كاترمير » ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٣) و (٤) المقدمة ، ص ٩٧ .

فيها البشر بدرجة ملحوظة ، كما أنها العملية التى يتسنى عن طريقها الخلق والأصالة . وهى فى رأينا العملية التى استطاع ابن خلدون بواسطتها ابتكار علمه الجديد وهو الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، وهذا ما سنبينه فيما بعد . والذى يحملنا على تسمية عمليات الإدراك النفسى الخمس استبطاناً اجتماعياً هو أن ابن خلدون نفسه يقرر أن إدراك النفس الناطقة « على نوعين : إدراك بالظاهر وهو الحواس الخمس ، وإدراك بالباطن بالقوى الدماغية »[١] .

ولما كان الوضوح من سمات ابن خلدون الفكرية ، وكان الإفصاح عن دقائق العمليات الفكرية التى تجول فى ذهنه وأسرارها من سماته الشخصية حتى إنه ليعد طبيعة لديه ، فإنه قد بذل جهده فى تحليل تلك العمليات وبيان كيفية نشاطها . ولعل أهم ما كتبه فى الفكر الإنسانى تلك العبارات التى توضح لنا أهم عملية فيه ، فهو يقول : « ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسه ، وذلك بقوى جعلت له فى بطون دماغه ، ينتزع بها صور المحسوسات ، ويجول بذهنه فيها ، فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف فى تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب وهو معنى الأفئدة فى قوله تعالى : « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » . والأفئدة جمع فؤاد ، وهو هنا الفكر »[٢] .

مراتب الفكر :

لقد قسم ابن خلدون الفكر إلى ثلاث مراتب :

الأولى تعقل الأمور المرتبة فى الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً حتى يستطيع أن يوقع أفعاله على انتظام ، لأن الأفعال البشرية منتظمة ومرتبة . والمرحلة الثانية تستنتج بالتجربة للآراء والآداب التى يفيد منها الإنسان فى تعامله مع أبناء جنسه وسياستهم . أما المرتبة

---

(١) المقدمة،ص ١٠٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، ص ١١٠٨ ، ١١٠٩ . من بينها أى من بين الحيوان . والاقتباس القرآنى الذى أورده هو من الآية ٧٨، سورة النحل ، أو الآية ٢٣ ، سورة تبارك . وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون كثيراً ما يعتمد على القرآن الكريم فى توضيح آرائه وتدعيمها . وهكذا يعضد فكرتنا التى بسطناها آنفاً،ص ٧٨ ، ٧٩ .

الثالثة فتفيد العلم أو الظن بما هو نظرى وراء الحس . وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه والتعرف على أسبابه وعلله[١] . ويربط ابن خلدون بين درجة ترتيب العلية فى ذهن الإنسان وسموه الفكرى ، فيقول : « وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات فى الفكر مرتبة تكون إنسانيته . فمن الناس من تتوالى له السببية فى مرتبتين أو ثلاث ، ومنهم من لا يتجاوزها ، ومنهم من ينتهى إلى خمس أو ست ، فتكون إنسانيته أعلى . واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج ، فإن فى اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذى ترتيبها وضعى ، ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه ، وإن كان هذا المثال غير مطابق ، لأن لعب الشطرنج بالملكة ، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع . لكنه مثال يحتذى به الناظر فى تعقل ما يورد عليه من القواعد »[٢] .

ويمكن القول ، فى ضوء آراء ابن خلدون فى مقدمته ، إن الفكر أو النظر هو إجراء عملية فى المعلومات الحاضرة فى الذهن لكى يتوصل العقل إلى المطلوب الذى هو العلم بالغائب المجهول . فحركة العقل بين المعلوم والمجهول هى الفكر أو النظر . فالإنسان إذا واجه بعقله مسألة ما أو بمعنى آخر مجهولا ، وعرف نوعه فى المجهولات ، اتجه عقله إلى المعلومات الحاضرة فى شعوره الذهنى المناسبة لنوع تلك المسألة . وعندئذ يبحث فى هذه المعلومات ويجول بعقله المفكر فيها ، ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها ، ويسعى إلى تنظيمها والتأليف بينها ولمح العلاقات التى تربط بعضها ببعض والالتفات إلى المتفق منها والمختلف . فإذا استطاع تكوين نسق فكرى مؤتلف يوصله إلى غرضه ، تحرك عقله إلى المطلوب ، أى معرفة المجهول وحل المسألة . وحركة العقل هذه بين المعلوم والمجهول ، التى هى الفكر أو النظر ، تجرى فى ذهن الإنسان بأسرع من لمح البصر . والإنسان يشغل باله دائمًا بما يعنيه من شئون الحياة وبما يجلب له السعادة فى دنياه وأخراه . « فهو مفكر فى ذلك كله دائمًا

---

(١) انظر المصدر نفسه:١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١٧ . ويشرح ابن خلدون ما يقصده بالترتيب والانتظام فى أفعال الإنسان بقوله : « مثلا لو فكر فى إيجاد سقف يكنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذى يدعمه، ثم إلى الأساس الذى يقف عليه الحائط . فهو آخر الفكر . ثم يبدأ فى العمل بالأساس ثم بالحائط وبالسقف وهو آخر العمل ، وهذا معنى قولهم أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل . فلا يتم فعل الإنسان فى الخارج إلا بالفكر فى هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض،ثم يشرع فى فعلها . وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو فى آخرها العمل، وأولها فى العمل هو آخرها فى الفكر» ، المصدر نفسه، ص ١١١٠ ، ١١١١ .

(٢) المصدر نفسه،ص ١١١١ . ويقصد بالملكة المقدرة التى تكتسب بكثرة التمرين وتكوين العادة ويقصد بالطبع القدرة الفطرية وهى الذكاء الذى يولد الإنسان مزوداً به .

لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر . وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع . ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغباً فى تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات . . . »[1] .

جولان الفكر فى الذهن :

والعقل يحتاج فى الحصول على موضوع المعرفة الغير الحاضر فى الذهن إلى عمليات عقلية مختلفة ، كاستخراج قانون عام من مجموعة من الملاحظات أو التجارب المنظمة ؛ أو استنتاج نتيجة خاصة من بعض المبادئ الأولية العامة ، كما كان يفعل ابن خلدون بخصوص ظواهر العمران فى مقدمته . ففى كل حالة من هاتين الحالتين ينتقل الفكر من قضية إلى أخرى ومن حكم إلى آخر ، ويستند فى انتقاله هذا إلى عمليات عقلية مختلفة ، وحدود كلامية متباينة ، ولذلك أطلق على هذه المعرفة اصطلاح المعرفة الاستدلالية أو الكلامية . وهى معرفة مترددة لانتقال الفكر فيها من طرف إلى آخر ، حتى يتوصل آخر الأمر إلى حد نهائى ، أى مطلب ذهنى كان مجهولا عنده . فإذا كان جولان الفكر فى الذهن وانتقاله من حكم إلى آخر مؤدياً إلى نتيجة يقينية سمى برهاناً .

وجولان الفكر فى الذهن بين المعلومات الحاضرة فيه ؛ على حد تعبير ابن خلدون السالف الذكر ، وتقليب الأمور واختبارها وإعادة النظر فيها لمعرفة كنهها ، والغوص إلى أعماق الشعور على ما يكون خبيئاً من حقائق العلم ، كل ذلك تبصر وتأمل واعتبار . فإذا ما توصل الفكر المشغول بالبحث عن العلل والأسباب إلى «حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد ، ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقى »[2] ،

---

(١) المقدمة،ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ . ويشير بقوله « وما قدمناه من الصنائع » إلى تلك الصنائع التى جعلها موضوع بحثه فى الباب السابق وهو الباب الخامس .

(٢) محمد أعلى بن على التهانوى ، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون) ، ج ٣،ص ٦٦٢ . ثم استطرد يقول : « وعند التحقيق الحصر راجع إلى التقسيم والسبر إلى الإبطال . وحاصله أن تتفحص أولا أوصاف الأصل أى المقيس عليه ، ويردد بأن علة الحكم فيه هل هذه الصفة أو تلك أو غير ذلك ، ثم نبطل ثانياً علة كل صفة من تلك الصفات حتى يبقى وصف واحد ، فيستقر ويتعين للعلية ، فيستفاد من تفحص أوصاف الأصل وترديدها لعلية الحكم وبطلان الكل دون واحد منها، أن هذا الوصف علة =

فإنه يكون قد أجرى عمليتين عقليتين هما « السبر والتقسيم » اللتان تعدان أهم مسلك من مسالك العلة عند الأصوليين ، أهل النظر من الباحثين ، وهما أهم قاعدة من قواعد المنهج التى استعملها ابن خلدون فى مقدمته . ذلك لأنه ، كما ذكرنا آنفاً ، كان دائب التساؤل عن العلة ، وجواب ذلك بالبرهان كما هو معروف .

ولا بد ، كشرط أساسى لجولان الفكر فى الذهن ، من أن يكون محتوياً على معرفة واسعة وملماً بمعلومات شتى ، وإلا كان الجولان الفكرى عديم الجدوى . ويحتاج ذلك إلى سعة الاطلاع والقدرة على استيعاب المعلومات وفهمها ووعيها. ويقول ابن خلدون فى ذلك : « ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم ، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ، . . . فأنشأت فى التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصلته فى الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً »[1] . فالمطالعة هى المرحلة الأولى الأساسية للمعرفة واكتساب المعلومات بالإدراك ثم خزنها لوقت الحاجة . . . والباحث الاجتماعى الذى يتبع المنهج التاريخى ، يحتاج فى نظر ابن خلدون « إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة »[2] ، كشرط أولى يأتى بعده احتياجه إلى « حسن نظر وتثبت يفيضان بصاحبهما إلى الحق ، وينكبان به عن المزلات والمغالط »[3] . ويرضح ما يقصده بالمآخذ ، أى المصادر والمعارف ، فيقول فى موضع آخر فى المقدمة : « فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك . . »[4].

هذا النوع من الإعداد الذهنى ذى الأبعاد المتعددة والمحيط الشاسع هو الذى قام

= للحكم دون الأوصاف الباقية ، كما يقال علة حرمة الخمر إما الاقتذاذ من العنب أو الميعان أو المزن المخصوص أو الطعم المخصوص أو الريح المخصوص أو الإسكار . لكن الأول ليس بعلة لوجوده فى الدبس بدون الحرمة ؛ وكذلك البواقى ما سوى الإسكار ، فتعين الإسكار لعلية الحرمة فى الخمر . . . وبالجملة فالسبر والتقسيم هو حصر الأوصاف الصالحة للعلية فى بادئ الرأى ، ثم إبطال بعضها بعد النظر والتأمل » ، المكان نفسه . ولمزيد من المعرفة بعمليتى السبر والتقسيم ؛ انظر على سامى النشار ، المصدر السابق ، ص ٩٢ – ٩٥ .

(١) المقدمة ص ٥ ، ٦ . وسبرت هنا بمعنى اختبرت وتأملت ؛ انظر السيد محمد مرتضى الزبيدى ، تاج العروس ، مادة سبر .

(٢) و (٣) المقدمة ص ٩ .

(٤) المقدمة ص ٢٨ .

به ابن خلدون نفسه كخطوة تمهيدية لوضع مصنفه الكبير فى تاريخ العرب والعجم والبربر الذى كان هو ذاته ، بما احتوى عليه من « أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول »[١] ، المادة الأولية التى اختزنها فى ذهنه[٢]، والتى جال فيها فكره لمماثلة ما بين الحاضر من أحوال العمران فى شتى الأمم والبقاع « وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، . . . »[٣] ـ وقد طبق فى ذلك قواعد المنهج التى أوردها فى مقدمته ، وفى مقدمتها قاعدة السبر والتقسيم ، فاستطاع أن ينشئ علمه الاجتماعى الجديد ، الذى ألف فيه هذه المقدمة العلمية التى اشتملت على موضوعه ومسائله . وبعد أن أتمها فى منتصف سنة ٧٧٩هـ نقحها وهذبها ، ثم ألحق بها مصنفه التاريخى الكبير ، الذى كان قد عكف على تحريره منذ بدأت إقامته فى قلعة ابن سلامة سنة ٧٧٦هـ وتخليه عن الشواغل وتفرغه التام لهذا العمل العلمى العظيم[٤] .

الترتيب الزمنى لكتابة المقدمة :

وهنا يتطلب الأمر أن نقف وقفة قصيرة نمحص فيها الآراء التى ذكرت بخصوص الترتيب الزمنى لكتابة المقدمة، وهى الجزء الأول من « كتاب العبر » وكتابة الأجزاء الستة التالية . فهناك من يرى[٥] أن ابن خلدون قد بدأ بكتابة المقدمة أولا ، ثم شرع بعد ذلك فى كتابة أخبار العرب والعجم والبربر ، ويستندون فى ذلك إلى قول ابن خلدون نفسه فى نهاية المقدمة : « . . . أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب فى مدة خمسة أشهر ، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة ، ثم نقحته

---

(١) المقدمة، ص ٣ ، ٤ .

(٢) وفى ذلك يقول الفاضل بن عاشور : « . . . وذهنه الباحث الوقاد ، كان لا ينفك عن اختزان الملاحظات تلو الملاحظات ولو بصورة لاشعورية . . . » . . . « ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع » : أعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٧٩ – ٨٣ .

(٣) المقدمة، ص ٢٨ .

(٤) انظر المقدمة، ص ٥٨٨ ، وكذلك انظر التعريف ص ٢٢٨ ، ٢٢٩

(٥) من هؤلاء الدكتور عبد الرحمن بدوى ، انظر له : مؤلفات ابن خلدون، ص ٣٦ .

بعد ذلك وهذبته والحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت فى أوله وشرطته ... »[١] ، وكذلك إلى قوله فى **التعريف** بنفسه : « ولحقت بأحياء أولاد عريف. . . فتلقونى بالتحفى والكرامة ... وأنزلونى بأهلى فى قلعة ابن سلامة ... فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها ، وشرعت فى تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذى اهتديت إليه فى تلك الخلوة ... »[٢]، وقوله أيضاً فى **التعريف** ، عن تأليف « كتاب العبر » : « لما نزلت بقلعة بن سلامة بين أحياء أولاد عريف ... ثم طال مقامى هنالك، وأنا مستوحش من دول المغرب وتلمسان وعاكف على تأليف هذا الكتاب ، وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة ، تشوفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التى لا توجد إلا بالأمصار ، بعد أن أمليت الكثير من حفظى ، وأردت التنقيح والتصحيح . . . »[٣] .

والذى دعا إلى اتخاذ هذا الرأى القائل بأن ابن خلدون ألف المقدمة أولا ثم حرر بعد ذلك الأجزاء التاريخية ، اعتماد أصحابه على حرفية النص فى أقوال ابن خلدون المذكورة آنفاً . ولكن ما يمكن أن يفهم من القول الأول هو أن ابن خلدون فرغ من تحليل تواريخ الأمم ، ثم ألف الجزء الأول أو المقدمة ؛ وبعد أن نقحها وهذبها ألحق بها تواريخ الأمم . وكذلك يمكن أن يفهم من القول الثانى أنه شرع فى تأليف كتابه الكبير فى التاريخ ، فلما انتهى من الأقسام التاريخية توفر على إكمال المقدمة . أما القول الثالث والأخير فلا يستفاد منه على وجه اليقين أنه يدل على التسلسل فى التأليف ، لأنه يمكن أن يفصح أيضاً على تسلسل فى تنسيق الكتاب وترتيب الموضوعات التى تناولها . والثابت وفق ما ذكره ابن خلدون فى الأقوال السالفة الذكر ، وكذلك وفق تاريخ اختلائه فى قلعة ابن سلامة وهو سنة ست وسبعين وسبعمائة ، كما ذكر هو نفسه فى **التعريف** ، أنه

---

(١) المقدمة، ص ٥٨٨ . ومنتصف العام الهجرى هو نهاية جمادى الآخرة أو غرة رجب من سنة ٧٧٩ هجرية ، وقد وافق ذلك العاشر أو الحادى عشر من نوفمبر (تشرين ثان) سنة ١٣٧٧ ميلادية . وفى نوفمبر (تشرين ثان) من هذا العام سنة ١٩٧٧ ، يكون قد مر ستمائة عام على انتهاء ابن خلدون من تأليف كتابه فى التاريخ ومقدمته التى وضع فيها علم الاجتماع. وتخليداً لهذه المناسبة، يقوم المؤلف ، على رأس لجنة علمية بتنظيم ندوة علمية تسمى « ندوة عبد الرحمن بن خلدون » تعقد فى القاهرة ، عام ١٩٧٨ . وسيشترك فى هذه الندوة خمسة وثلاثون عالماً من الدول العربية والدول الأوروبية والأمريكية .

(٢) التعريف، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٣) التعريف، ص ٢٣٠ .

شرع فى تأليف الكتاب فى هذه الخلوة التى امتدت إلى أربعة أعوام ، فيما بين أواخر تلك السنة وأواخر سنة ثمانين وسبعمائة ، وأن تأليف المقدمة استغرق خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة . ثم طرقه مرض شديد كاد يقضى عليه ، وبعد ذلك انشغل بفكرة العودة إلى تونس حيث قرار آبائه ومساكنهم وآثارهم وحيث يستطيع مطالعة الكتب والدواوين ليستكمل ما نقص من أخبار الدول فى كتابه[١] . ويشاركنا فى رأينا هذا من يحاول فهم ما كتبه ابن خلدون نفسه فى الإطار الزمنى الذى سجله فى تأريخ دقيق[٢] .

هذا من ناحية إثبات رأينا على أساس ما ذكره ابن خلدون نفسه . ولكنا نستطيع أن ندعم هذا الرأى بالبرهان العقلى على طريقته فى إثبات صحة قوانينه الاجتماعية فى مقدمته . فهو لم يكن ليتسنى له استقراء ما استقرأه من شتى هذه القوانين ، والاستدلال على ذلك بشواهد تاريخية متعددة إلا بعد انتهائه فعلا من كتابة التاريخ ، ولو فى شكل مسودة قابلة لتعديلات كثيرة بالزيادة والنقصان . وبذلك يكون قد قام بعملية إدخال صور مجتمعات العرب والعجم والبربر كلها فى رأسه ، واختزنها مع ما حدث لها من تحول على مر العصور وتبدل الأجيال فى ذهنه . وفى أثناء ذلك وبعده يترك العنان لفكره ليقوم بعملية الجولان العقلى بين تلك العصور المختزنة فيه ، وفق تحليله هو نفسه لعملية الفكر . وفهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما فى ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل فى جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ؛ وتتمثل الأخرى فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين »[٣] .

فالمقدمة بهذا المفهوم هى التقرير العلمى الذى كتبه لمشروع بحثه والذى ضمنه تحليل تلك المواد الأولية وتفسيرها ، تلك المواد التى جمعها بالدراسة الميدانية أو عن طريق خبراته هو نفسه أثناء اشتغاله بالشئون الإدارية والسياسية مدة تقرب من خمسة وعشرين عاماً ،

---

(١) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٣٠ .

(٢) مثل الدكتور على عبد الواحد وافى ، انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، ج ١ ص ٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٦ .

وبالدراسة المكتبية عن طريق مطالعة مختلف الكتب والدواوين التى حوت كل صنوف العلم ، وهى دراسة بدأها فى شبابه الباكر بحماسة ونشاط كبيرين،واستمر فيها على قدر استطاعته أثناء قيامه بأعمال الإدارة وتحمله أعباء السياسة ومسئوليتها وتجشمه صعوبتها ومخاطرها . وبواقعية الباحث الاجتماعى وأمانة العالم المحقق ، رأى أنه لابد من أن يقيم فى معزل عن صخب المدينة ، ويتخلى عن شواغل الحياة ، ويتفرغ لهذا العمل العظيم الذى تمخض عن علم جديد كان فيه نسيج وحده وفريد عصره .

ويشاركنا فى رأينا هذا أيضاً ، بل يدعم وجهة نظرنا فيما ذهبنا إليه من استعمال ابن خلدون لما أسميناه « الاستبطان الاجتماعى » ، المرحوم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، الفقيه التونسى ، إذ يقول بعد أن استعرض محاولات كبار الفلاسفة من عرب ومن عجم لتفهم الاجتماع الإنسانى وأحواله : « أما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنسانى حاضراً عنده فى وقت تأليف المقدمة حضوراً ذهنياً كاملا ، حصل له من عنصرين هامين : أولهما عنصر الثقافة الواسعة التى اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية فى عصره على أصولها الثلاثة : الشرعى والأدبى والرياضى ، وثانيهما الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التى حصلت له فى أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها ، بما كان له من الاتصالات بدول الحفصيين والمرينيين ، وبنى عبد الواد ، وبنى الأحمر ، والرحلات الواسعة فى أطراف المغرب العربى حواضره وبواديه ، والمعرفة بالرجال من مختلف الأوساط والأحزاب والوجهات ؛ وما شهده عن كثب أو دخل فى غماره من الانقلابات الاجتماعية الهائلة، بحيث كان كل ما فى نفسه من ذكريات وصور ذهنية يمر به على مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية للإنسان »[1] .

الاستبطان الاجتماعى :

ويفسر ذلك السبب فى أننا وجدنا أن أكثر الاصطلاحات ملاءمة لعملية الفكر الكبرى التى أشرنا إليها آنفاً ، والتى تشتمل على العمليات العقلية المحددة التى وضحها ابن خلدون فى مقدمته ، هو اصطلاح « الاستبطان الاجتماعى » الذى يعنى التأمل الذاتى فى

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور ، المصدر السابق .

محتويات الشعور الاجتماعية[1] ، تلك المحتويات التى تكون خارجة عن الباحث نفسه فيدركها ويتبطنها أى يحولها من تشخصات مادية موضوعية خارجة عنه إلى تصورات معنوية ذاتية مختزنة فى باطنه ، ثم يغوص فكره فيها ويجول بينها باحثاً عن المعانى التى يتناولها بالسبر والتقسيم حتى يتسنى له البرهان . ولقد هدتنا آراء ابن خلدون نفسه فى عملية الفكر وتوجيهاته المنهجية فى البرهان إلى هذا الاصطلاح المقتبس من علم النفس بعد تحديده بإكسابه المسحة الاجتماعية ، ليتلاءم مع عملية التأمل فى العالم الاجتماعى لاستقراء القوانين الاجتماعية والكشف عنها كحقائق اجتماعية والبرهان عليها . وليس يخاف أن الاستبطان الاجتماعى عملية جد معقدة وصعبة ، لا يقدر عليها إلا الراسخون فى العلم ممن وهبوا أنفسهم للبحث عن الحقيقة .

الغوص :

ولما كان الغوص عملية عقلية مرتبطة بعمليتى السبر والتقسيم فى عملية الاستبطان الاجتماعى ، فقد رأينا أن نبين كنهها فى ضوء ما كتبه ابن خلدون فى مواضع معينة فيها . فهو يؤكد فى حديثه عن علمه الجديد وموضوعه ومسائله « أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ؛ أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص »[2] . ويزيد تلك العملية وضوحاً قوله فى نهاية المقدمة ، أى نهاية الكتاب الأول الذى كشف فيه طبيعة العمران وما يعرض فيه : « وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية . ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبناه . فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن

(١) تعتمد عملية الاستبطان أو التأمل الباطنى على تذكر الماضى الذى يكون قد أدركه الباحث بوسائله المختلفة ثم تبطنه واختزنه ، ولما كان الباحث الاجتماعى إنما يعنى بجمع المادة الاجتماعية بغية تأملها فيما بعد وهو مخل بنفسه عاكف على كتابة تقريره عن بحثه ، كما فعل ابن خلدون عند كتابة مقدمته ، فإن هذا الاستبطان يكون اجتماعياً ، ذلك بالنسبة لمحتويات الشعور لديه ، وهى المحتويات الاجتماعية التى تعنيه كباحث اجتماعى . وفى هذه الحالة يكون تأمله الباطنى اجتماعياً لا نفسياً ، بمعنى أنه لايعنى مطلقاً بكيفية إحساسه بتلك المحتويات الاجتماعية ، تلك المحتويات التى تكون فى ذهنه عالماً اجتماعياً يبدو فيه وكأنما هو مسجل تسجيلا سيمانياً ، فيستطيع الفكر فى أية لحظة من لحظات التأمل أن يرى الرؤيا التى يطلبها .

(٢) المقدمة، ص ٣٨ .

يكتمل »[١] . ويفهم من ذلك أن الغوص يؤدى إلى الكشف عن الدرر ، وهى الجديد المبتكر من الأفكار فى بحر العلوم الزاخر .

وينصح ابن خلدون بتهيئة الذهن لعملية الغوص ، وذلك فى المسائل العويصة التى يحار الفكر فيها ، فيقول معلماً موجهاً : « فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب فى فهمك أو تشغيب بالشبهات فى ذهنك ، فاطرح ذلك وانبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات ، واترك الأمر الصناعى جملة ، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه ، وسرح نظرك فيه ، وفرغ ذهنك للغوص على مرامك منه ، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك . . . فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الإلهام الوسط الذى جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفطره عليك »[٢] . فهو هنا ينصح بترك الأمر الصناعى ، أى علم المنطق ومبادئه ، وبالجولان فى فضاء الفكر الطبيعى ، أى الذهن ذى الأبعاد المتعددة والمحتوى الحافل بشتى المعانى والصور ، ثم بتفريغ الذهن مما عدا موضوع البحث ليقوم الفكر بالغوص على ما يمكن أن يلتقط بالإلهام من قوانين بالاستقراء ، وما يصح أن يكون مادة للسبر والتقسيم للكشف عن العلل والأسباب وهكذا نجد أن الإلهام لا يكون إلا أثناء عملية الغوص والتعمق وجولان الفكر فى فضائه بين محتوياته من المعلومات الحاضرة فيه ، وبذلك يكون الإلهام فيض الفكر ، ويكون أيضاً وسطاً بين العمليات العقلية السابقة عليه والعمليات الصناعية التالية له ، وهى إفراغ المعانى الجديدة الملهمة فى قوالب الأدلة وصورها ، ثم كسوتها بصور الألفاظ وإبرازها إلى العالم الخارجى ، عالم الخطاب والمشافهة[٣] .

والغوص كما ذكر ابن خلدون هو العملية التى يلجأ إليها أكابر النظار الذين يعنون بتنظير المسائل ، أى استقراء نظريات بصددها . فهم « معتادون النظر الفكرى ، والغوص

---

(١) المقدمة ص ٨٨ . و « إحصاء » أصوب من « استقصاء » الواردة فى طبعة « كاترمير » ويقصد بها إحصاء مسائله كلها ، ولكن « موضوع » الواردة فى تلك الطبعة أصوب من « موضع » الواردة فى الطبعة المصرية للهورينى . انظر مقدمة ابن خلدون ، طبعة « كاترمير » ج ٣ ، ص ٤٣٤ .

(٢) المقدمة، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ . وقد صوبنا بعض الكلمات وفق ما ورد فى مقدمة ابن خلدون ، طبعة « كاترمير » ، ج ٣ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٣) انظر المقدمة، ص ٥٣٦ .

على المعانى وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أموراً كلية عامة »[١] . ويشبههم فى ذلك « أهل الذكاء والكَيْس من أهل العمران ، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعانى »[٢] . وعندما يتناول أصول الفقه ومن اشتغلوا به وكان لهم فيه قدح معلى ، يقرر أنه كان لفقهاء الحنفية فى الاستدلال العقلى واستنباط القوانين التى تستفاد الأحكام بها « اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية ، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن »[٣] . فالغوص هنا هو الوسيلة للعثور على القواعد السليمة التى يمكن بناء الفتوى على أساسها ، أى هو الطريق إلى الابتكار والتفنن . ويوضح هذا المعنى تمام الوضوح تفسيره لفساد أهل المدينة عندما تبلغ الحضارة فيها مبلغها من الترف والنعمة ، إذ يقول : « وأما فساد أهلها فى ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب فى حاجات العوائد والتلون بألوان الشر فى تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ، ومن غير وجهه ، وتنصرف النفس إلى الفكر فى ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له . . . »[٤]

وهنا يبرز ابن خلدون ثلاث عمليات عقلية : أولها انصراف النفس عن كل شىء سوى الترف والمتعة والمال اللازم لتحصيلهما ، وثانيها تركيز الفكر فى هذه الأمور وما يرتبط بها فى الذهن وجولانه بينها ، وثالثها الغوص على الحيل المبتكرة التى تمكن من تحقيقها

السبر والتقسيم :

ووفق ترتيب العمليات الفكرية التى تجرى فى الذهن والتى تشتمل عليها عملية الاستبطان الاجتماعى الكبرى ، تأتى من بعد العمليات العقلية المبينة آنفاً تلكما العمليتان اللتان تكونان أهم قاعدة منهجية عند ابن خلدون وهما السبر والتقسيم . وقد اعتمد عليهما اعتماداً كبيراً فى الوصول إلى العلل الحقيقية للظواهر ، وإن كان فى نظرنا قد انفرد بالفهم السليم لهاتين

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٥٤٢ . ويلاحظ أن خطأ هؤلاء العلماء فى نظر ابن خلدون ، ليس فى قيامهم بعملية النظر والفكر أو بعملية الغوص ، ولكن فى الحكم على تلك المعانى المنتزعة من المحسوسات والمجردة فى الذهن أموراً كلية عامة بأمر العموم ، « لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس » وكذلك فى تطبيق الكل من بعد ذلك على الخارجيات ، المكان نفسه .

(٣) المقدمة ، ص ٤٥٥ .

(٤) المقدمة ، ص ٧٣٢ .

العمليتين اللتين يرد توضيحهما فى كتب المنطق على أساس أن السبر هو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادئ الرأى ، وأن التقسيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية[١] . ذلك أنه تفطن أن السبر عملية عقلية تأتى قبل التقسيم . فالسبر هو حصر الفكر فى البحث فى المعلومات الحاضرة فى الذهن عن أقسام العلة أو الأوصاف التى تصلح للعلية والتقاطها ، والتقسيم هو تصنيف هذه الأقسام أو الأوصاف وإبطالها واحداً واحداً إلى أن يبقى قسم هو الوحيد الذى تنحصر فيه العلة ، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلة . ويعزز رأينا هذا قول ابن خلدون عن المنطق وتفريق الناس بينه وبين العلوم الفلسفية « بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها »[٢] .

وقد صرح ابن خلدون فى موضع واحد فقط بإجرائه عمليتى السبر والتقسيم ، فى الفصل الذى شرح فيه اختلاف الأمة فى حكم منصب الخلافة والإمامية وشروطه[٣] ، عند تفسيره الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ، فقال : « إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها . ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ، ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت . فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب ، وهى المقصودة من مشروعيتها . وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها . وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف . فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم . فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف

---

(١) انظر على سامى النشار ، المصدر السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ . وكذلك انظر تقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٦٥ . وذلك على أساس أن المنطق هو الأمر الصناعى الذى يساعد الفكر فى التنظير الصحيح . انظر المقدمة ، ص ٤٩٠ ، ٥٣٦ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ١٩١ – ١٩٦ .

ولا يحملهم على الكره ، فتتفرق الجماعة وتختلف الكلمة . والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسن الحماية »[١] .

فالسبر فى الفقرة السابقة هو النظر والتقصى واكتناه السبب فى اشتراط النسب القرشى ومحاولة استقراء العلة فى ذلك . وتؤدى عمليته العقلية التى تحدث نتيجة جولان الفكر فى الذهن إلى افتراض أن العلة فى اشتراط ذلك النسب إما أن تكون مجرد التبرك بالقرشية التى ينتمى إليها رسول الله ، وإما أن تكون العصبية الطبيعية التى لقريش . والتقسيم هو تحليل كل تعليل على حدة ، وإبطال ما لا مصلحة فيه فى اشتراط النسب القرشى ، وإثبات ما يتحقق به حكم الشارع الذى رأى أن القرشية شرط خامس يضاف إلى شروط الإمامة والخلافة الأربعة المعروفة وهى العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل[٢] . وقد قام ابن خلدون بهذا التحليل ببراعته المعهودة ، ممهداً بذلك إلى الحكم الذى انتهى إليه ، والذى قرره بقوله : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية ، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبية ، فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ، ليتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية »[٣] .

وهناك أمثلة غير قليلة لعمليتى السبر والتقسيم اللتين اعتمد عليهما ابن خلدون اعتماداً ظاهراً فى مقدمته لبيان العلة . ومن أوضح هذه الأمثلة تعليله للفتنة التى وقعت بين على ومعاوية بخصوص الخلافة ، إذ يقول : « كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد . ولم يكونوا فى محاربتهم لغرض دنيوى ، أو لإيثار باطل ، أو لاستشعار حقد ، كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد ، وإنما اختلف اجتهادهم فى الحق ، وسفه كل واحد نظر صاحبه

---

(١) المقدمة، ص ١٩٥ . والكرة الرجوع . ومن الغريب أن يفسر الدكتور على عبد الواحد وافى عبارة «سبرنا وقسمنا» بقوله : «من معانى القسم الرأى ، وأن يقع فى قلبك الشىء فتظنه ، ثم يقوى ذلك الظن ، فيصير حقيقة. وقسم أمره قدره (القاموس) وهذه المعانى هى المقصودة فى عبارة ابن خلدون، أى إذا نظرنا وبحثنا وقدرنا الأمور » . مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، جـ ٢، ص ٦٩٥، حاشية ٥٨٣ .

(٢) انظر المقدمة، ص ١٩٣ .

(٣) المقدمة، ص ١٩٦ .

باجتهاده فى الحق، فاقتتلوا عليه . وإن كان المصيب علياً ، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل ؛ إنما قصد الحق وأخطأ . والكل كانوا فى مقاصدهم على حق . ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به . ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية فى اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم فى الانفراد بالأمر لوقع فى افتراق الكلمة التى كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة »[1] .

فابن خلدون فى تفسير الخلاف الذى أدى إلى القتال بين على ومعاوية من أجل الخلافة ، قد اعتمد على القاعدة الفقهية الإسلامية وهى السبر والتقسيم . فبالسبر استطاع أن يحصر أسباب الخلاف المفضى إلى المحاربة بخصوص تقلد منصب الخليفة فى أربعة دوافع ، أولها الغرض الدنيوى بتقلد منصب ملذوذ ذى سلطان ونفوذ ، والثانى إيثار الباطل ونصره على الحق لفساد فى الطبع واعوجاج فى النفس يؤديان إلى اعتبار الباطل حقاً يطلب ويدافع عنه ، والثالث استشعار الحقد على من له الأولوية فى هذا المنصب فيراد منعه منه ، والرابع اختلاف وجهات النظر وتمسك كل فريق برأيه واعتداده به اعتقاداً منه بأنه الرأى السديد وأن أى رأى آخر يخالفه فاسد وباطل يجب خذلانه والقضاء عليه . وبالتقسيم أثبت بطلان الدوافع الثلاثة الأولى ، وصحة الدافع الرابع الأخير .

كيفية تأليف ابن خلدون المقدمة :

وهكذا نكون قد كشفنا عن ذلك السر الذى حير كثيراً من المفكرين والباحثين الذين كان يهمهم معرفة الكيفية التى ألف بها ابن خلدون مقدمته ، والقاعدة الأساسية التى مكنته من ابتكار علمه الجديد . ذلك السر يكمن فى عمليات الفكر التى شرحناها آنفاً ، والتى أهمها عملية الاستبطان الاجتماعى الذى يتمركز حول عمليتى السبر والتقسيم . ولو كان هؤلاء المفكرون والباحثون قد التفتوا إلى ما ورد فى المقدمة من فصول وفقرات وعبارات تفصح عن تلك القاعدة المنهجية الهامة التى اتخذها ابن خلدون أساساً لتنظيره الاجتماعى ، لأغناهم عن كثير من اجتهاداتهم المغرقة فى الغموض والبعيدة عن التفسير العلمى . فساطع

---

(١) المقدمة، ص ٢٠٥ .

الحصري الذى توفر على دراسة المقدمة يقول عن كيفية تأليف ابن خلدون إياها : « ويظهر أن نظره الفاحص الناقد ، كان يشتغل بشدة خلال هذه الحياة الفعالة ، وذهنه الباحث الوقاد ، كان لا ينفك عن اختزان الملاحظات تلو الملاحظات . ولو بصورة لا شعورية فعندما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة — فى قلعة ابن سلامة ، بين أحياء بنى عريف — وعندما بدأ يكتب « التاريخ » ، وتقدم إلى درجة ما فى طريق هذا التأليف تفاعلت تلك الملاحظات المخزونة تفاعلا شديداً ، انبثقت منه أبحاث المقدمة انبثاقاً ، وتدفقت منه الآراء والأفكار تدفقاً »[1] . ولا يكتفى برأيه هذا ، بل إنه يجزم بأن توصل ابن خلدون إلى آرائه المبتكرة ، « إنما حدث من جراء « تدفق فجائى » ، بعد « حدس باطنى » و « اختمار لا شعورى » ، كما لاحظ ذلك بعض علماء النفس فى حياة عدد غير قليل من المفكرين والفنانين فى تاريخ عدد غير يسير من الابتكارات والاكتشافات . ذلك « التدفق الفجائى » الذى يحمل المفكر على التعجب من نتائج تفكيره ، ويوصله أحياناً إلى النظر إليها على أنها « آراء إلهامية » تصدر عن « قدرة خارجة عن نفسه » ، كأنها تلقى إليه إلقاء »[2] .

أما على عبد الواحد وافى الذى حقق مقدمة ابن خلدون وقدم لها فيقول فى إيجاز شديد عن كيفية تأليف ابن خلدون المقدمة : «فهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما فى ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل فى جَمْع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ؛ وتتمثل الأخرى فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين »[3] ولكن على عبد الواحد وافى لا يفصل العمليات العقلية التى يشير إليها ولا يوضحها ، على الرغم من أهميتها البالغة من ناحية ، ومن أن ابن خلدون نفسه قد كشف النقاب عنها وفصلها ووضحها فى مقدمته كما سبق أن بينا .

أما « فرانتز روزنتال » الذى بذل مجهوداً طيباً فى ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى اللغة

---

(١) ساطع الحصرى . المصدر السابق،ص ١١٨ .

(٢) المصدر نفسه،ص ١١٨ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، حـ ١ ، ص ٢٥٦ .

الإنجليزية ، فيقول فى تمهيده التحليلى المطول فى صدر الترجمة : « لقد وهبته الطبيعة تلك الموهبة النادرة ، وهى استبصار عميق ينفذ إلى جوهر المعارف المتراكمة فى زمانه . أما هو فقد امتلك القدرة ليعبر عن هذه الموهبة فى وضوح وقوة . وقد ساعدت هذه الموهبة على إرساء « علمه الجديد » على أسس راسخة »[١] . وهكذا لم يستطع « روزنتال » بفكرة « الموهبة النادرة » أن يكشف عن الكيفية التى ألف بها ابن خلدون المقدمة . وليس بخاف أنه من أيسر الأمور أن يعزى كل عمل عظيم أصيل فذ إلى « موهبة نادرة » .

وأما على الوردى الذى عالج هذا الموضوع فى كتابه فى فصل على حدة بعنوان « زناد النظرية » ، فيؤيد طالع ساطع الحصرى فيما ذهب إليه من فكرة «التدفق الفجائى » و « الحدس الباطنى » و « الاختمار اللاشعورى » ، ويسمى ذلك « السر الخفى »[٢] ، ثم يقول : « يبدو أن ابن خلدون عند إبداعه لنظريته الاجتماعية الكبرى كان فى مثل هذه الحالة النفسية . . . إن لا شعور ابن خلدون كان آنذاك مفعماً بالمعلومات والتجارب ، ولابد لتلك المعلومات والتجارب أن تتفاعل هنالك وتتلاقح من جراء تلك الحيرة »[٣] . والذى لا شك فيه هو أن قراءة المقدمة بإمعان وروية وتفطن تؤدى بالباحث المدقق إلى الفصول والفقرات والعبارات التى وضح فيها ابن خلدون نفسه قواعد منهجه ، وحق له بذلك أن يقول على وجه الخصوص عن الكتاب الأول الذى يكون صلب مقدمته : « وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحى مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً »[٤] .

---

(١) Ibn Khaldun, the Muqaddimah : An introduction to History, translated by Franz Rothenthal, P XI iii

(٢) انظر على الوردى ، المصدر السابق ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ . ويشرح الحالة النفسية التى تشير إليها فى هذه الفقرة بقوله فى الفقرة السابقة عليها : « إن التعليل الذى يأتى به بعض علماء النفس فى هذا الصدد هو أنهم يعزون الإبداع إلى فعالية اللاشعور فى ذهن الإنسان المبدع . فاللاشعور يخزن جميع المعلومات والأفكار والتجارب التى ترد إلى الذهن وعندما تنتاب الإنسان حيرة حول مشكلة من المشاكل العويصة ، إذ هو يحاول التأمل فيها والعثور على حل لها تأخذ الأفكار المختلفة المخزونة فى اللاشعور بالتفاعل والتلاقح . وعلى حين غرة قد تترابط فكرتان أو أكثر فيما بينها ، وقد يكون الحل فى هذا الترابط ، وعند هذا يهب الإنسان فرحاً بالحل فينكب عليه بحماس شديد » ، المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

(٤) المقدمة ، ص ٦ .

ولعل الذى وجه هؤلاء الباحثين الأربعة إلى تلك التفسيرات التى ذكرناها آنفاً ، هو ما كتبه ابن خلدون نفسه فى « التعريف » عن خلوته فى قلعة ابن سلامة ، إذ قال : « . . . وشرعت فى تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها ، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب ، الذى اهتديت إليه فى تلك الخلوة ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها ، وتألفت نتائجها »[1] . ولذلك أورد كل منهم بدوره هذه العبارات فى كتابه ، واستشهد بها وجعلها العماد الأساسى الذى أقام عليه تفسيره لسر ابتداع ابن خلدون لعلمه الجديد : الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . ولا يعقل بأى حال أن يفصح ابن خلدون بهذه العبارات المقتضبة عن تجربته المنهجية العلمية فى كتابة مقدمته وإنشاء علمه الاجتماعى الجديد . ولا بد من قراءة المقدمة عدة مرات لالتقاط كل الأفكار المتعلقة بمنهجه الفكرى وتجميعها وشرحها وتحليلها للكشف عن دقائقها .

والذى يجب أن نستخلصه مما تقدم أن ابن خلدون قد أودع مقدمته كل أسراره ، ولم يورد فيها فكرة إلا شرحها وحللها وبينها فى شتى تفاصيلها . فمن أراد الوقوف على العوامل التى أسهمت فى تمكينه من ابتداع علمه الجديد ، والدوافع التى دفعته إلى ذلك ، والقواعد التى اتبعها والطرائق التى استخدمها فى كتابة مقدمته ، فعليه الرجوع إليها وقراءتها بإمعان وروية واستبصار ، فإنه لا بد واجد فيها كل ما يبتغيه ، لأن أبرز سجية من سجايا ابن خلدون هى تحرى علة كل شىء وأسبابه . وقد أكد هو نفسه ذلك بقوله عن « كتاب العبر » بما فى ذلك المقدمة : « ولم أترك شيئاً فى أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحيل ، فى القرون الخالية والملل ، وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جمله ، وأوضحت براهينه وعلله »[2] .

وعلى الرغم من ذلك فقد أنفق الباحثون جزءاً كبيراً من وقتهم وجهدهم العلمى ، فى سبيل حل ما أسموه « لغز الطفرة الخلدونية »[3] ، وذهبوا فى ذلك مذاهب شتى .

---

(١) التعريف ، ص ٢٢٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٧ .

(٣) انظر على الورثى ، المصدر السابق ، فصول ٦ ، ٧ .

فمنهم من رأى أنها نتاج عبقريته[١] ، ومنهم من أكد أنها ناجمة عن إلمامه بعلوم مختلفة إلماماً واسعاً مكنه منه ظهور موسوعات ضخمة ، حوت فى مجلدات عديدة كل النظريات التى كانت معروفة لدى البشر فى عصره[٢] . ومنهم من عللها بتنوع التجارب الاجتماعية ، التى مر بها فى حياته الحافلة بالأحداث ، والحركة ، والتنقل من مكان إلى مكان ، ومخالطة مختلف الأقوام[٣] . ومنهم من حاول تفسيرها على أساس اقتصادى طبقى ، عمق لديه الفروق الكبيرة بين المجتمع البدوى ذى الثقافة المبسطة القائمة على الضروريات الأساسية للحياة المتقشفة ، والمجتمع الحضرى ذى الثقافة المعقدة القائمة على الكماليات التى تتطلبها الحياة الناعمة المترفة[٤] . ومنهم من قرر أنها حصيلة كفاحه السياسى ، فى دول وإمارات عرضها التناحر السياسى لهجمات البدو ، وأسهم فى إضعاف بعضها وزوالها ، وظهور أخرى غيرها واستيلائها عليها[٥] . ومنهم من أرجعها إلى إحدى النزعتين القويتين اللتين تمكنتا منه وإحداهما حب الدرس والعلم الذى جعله يتأمل فى صفحات الحياة السياسية ، التى كانت تدفعه إلى خوض غمارها نزعته الأخرى إلى حب المنصب والجاه[٦] . وأخيراً هناك من أكد أن الطفرة الفكرية الخلدونية لم تكن من صنع يده ، وإنما كانت نتاج عدة عوامل تتعلق بأسرته التى ربته ، وبأساتذته الذين علموه ، وبالمجتمع المغربى الذى عاش فيه حتى سن الكهولة ، وما حدث فيه من أحداث ، وما ظهر فيه من فتن طائفية ، وآراء متعارضة دينية[٧] .

وحقيقة الأمر ، كما هو ثابت فى مقدمة ابن خلدون ذاتها ، أنه ، كما سبق أن ذكرنا ، قد وصل إلى علمه الاجتماعى الجديد متأثراً ، إلى حد كبير ، بتدبره الاجتماعى للقرآن والحديث ، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامى . ولا نكون بعيدين عن الصواب إذا قلنا إن ابن خلدون قد اقتبس اصطلاح العمران ومفهومه من الآيتين القرآنيتين : « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[٨] ،

---

(١) و(٢) و(٣) و(٤) انظر على الوردى ، المصدر السابق ، فصول ٦ ، ٧ .

(٥) انظر « غاستون بوتول » ، ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر، ص ١٠ - ١٢ .

(٦) انظر ساطع الحصرى ، المصدر نفسه، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٧) انظر على الوردى ، المصدر السابق، فصل ٧ .

(٨) سورة هود ، آية ٦١ .

و « كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها »[١] . وليس أدل على ذلك من قول ابن خلدون نفسه فى فاتحة المقدمة بعد حمده لله وبيان قدرته : « أنشأنا من الأرض نسماً ، واستعمرنا فيها أجيالا وأمماً »[٢] ، وقوله فى الصفحة التالية : « وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال »[٣] ، وقوله فى موضع ثالث : « فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهم ، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم ، وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم »[٤]. وهو من غير شك يشير بعبارة « واستخلافه إياهم » إلى قوله تعالى : وإذ قال للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة »[٥] .

هذا وقد اعتمد ابن خلدون ، كما سبق أن ذكرنا ، على عدد كبير من آيات القرآن للبرهنة على قوانينه ونظرياته ، التى لا شك فى أنه قد استلهمها من بعض هذه الآيات . وهكذا يكون القرآن بالنسبة لعلم الاجتماع الخلدونى ينبوع أفكار وقوانين ونظريات اجتماعية ، وفى الوقت نفسه مصدر استدلال وتعليل وبرهان . ومن الآيات الرئيسية التى استند إليها ابن خلدون ، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، الآية البالغة الدلالة : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »[٦] ؛ وقد أوردها كما أورد آيات أخرى مشابهة لها فى مواضع كثيرة من المقدمة كما بينا آنفاً . وكذلك منها الآية : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين »[٧] ؛ وقد أشار إليها ابن خلدون مرة لبيان فائدة العصبية[٨] ، ومرة أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة[٩] . ومن هذه الآيات أيضاً الآية : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها

---

(١) سورة الروم ، آية ٩ .
(٢) المقدمة ، ص ٣ .
(٣) المقدمة ، ص ٤ .
(٤) المقدمة ، ص ٤٣ .
(٥) سورة البقرة ، آية ٣٠ .
(٦) سورة الأحزاب ، آية ٦٢ .
(٧) سورة البقرة ، آية ٢٥١ .
(٨) انظر المقدمة ، ص ١٣٩ .
(٩) انظر المقدمة ، ص ٣٩٥ .

تدميراً »[١] ؛ وقداستند إليها ابن خلدون مرة لبيان أثر الفساد فى زوال الملك[٢] ، ومرة أخرى لبيان أثر الفساد فى خراب المدينة[٣] . ومنها أيضاً الآية : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »[٤] وقد استدل ابن خلدون بها على ضرورة الانفراد بالمجد[٥]. وكذلك منها الآية : «حتى إذ بلغ أشده وبلغ أربعين سنة »[٦] ؛ وقد أفاد منها ابن خلدون فى تحديد الجيل بعمر شخص واحد من العمر المتوسط[٧] . وأخيراً وليس آخراً الآية «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً[٨] » ؛ وقد برهن بها ابن خلدون على ضرورة الجاه الذى يحمل البشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم[٩] .

وتمشياً مع هذا الخط الفكرى الذى سلكه ابن خلدون ، فى إقامة تنظيراته الاجتماعية على مبادئ قرآنية ، يمكننا تفسير كلمة « أيام » الواردة فى عنوان كتابه الكبير ، وهو **كتاب العبر والمبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر** . والذى لا يتفطن إلى خط ابن خلدون الفكرى هذا ، لا يأمن على نفسه من الحيد عن الصواب فى فهم مقاصده من كثير من كلماته وعباراته . فمحسن مهدى مثلا ، يرى أن ابن خلدون قد أورد كلمة أيام فى عنوان كتابه ، إشارة إلى أيام الحروب التى كانت تقع بين العرب فى جاهليتهم[١٠]. ورأيه هذا ينم عن اجتهاد لا بأس به ،

---

(١) سورة الإسراء، آية ١٦ .
(٢) انظر المقدمة، ص ١٤٤ .
(٣) انظر المقدمة، ص ٣٦٣ .
(٤) سورة الأنبياء، آية ٢٢ .
(٥) انظر المقدمة، ص ١٦٦ .
(٦) سورة الأحقاف، آية ١٥ .
(٧) انظر المقدمة، ص ١٧٠ .
(٨) سورة الزخرف، آية ٣٢ .
(٩) انظر المقدمة، ص ٣٩٠ .
(١٠) انظر محسن مهدى ، المصدر السابق، ص ٧٣ . أما أيام الحروب بين العرب فى الجاهلية فكانت تسمى « أيام العرب » ، وهى أيام مشهورة كانت تقع فيها بين ملوك العرب وقائع حامية ، منها « يوم خزاز » و« يوم عنيزة » و« يوم واردات » و« يوم القسيبات » و« يوم ذى قار » . انظر عماد الدين إسماعيل المعروف بأبى الفداء، كتاب المختصر فى أخبار البشر ، ج ١ ، ص ٩٩ — ١٠١ .

ولكنه لا يصيب كبد الحقيقة . أولا ، لأن ابن خلدون لا يقتصر فى تاريخه على ذكر العرب وحروبهم فى الجاهلية ، وإنما يسرد أحداثهم فيها وفيما بعدها من عصور ، وما تشتمل عليه من غزوات المسلمين ضد المشركين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فتوحات إسلامية كثيرة فى مشارق الأرض ومغاربها . ثانياً ، لأن ابن خلدون ، وفق خطه الفكرى ، إنما يستلهم من القرآن ما يتناغم مع آرائه ويوضحها ، وينسجم مع مقاصده الاجتماعية من ذكر الوقائع التاريخية . وقد وردت كلمة الأيام بالمعنى الذى يبغى بغرض ابن خلدون ، فى آية فى القرآن تشير إلى أن الأيام ، كما يقول العرب ، دواليك ، يوم لك ويوم عليك ، وتواسى المسلمين فى شدتهم وتذهب عنهم اليأس وتشجعهم ، وذلك فى قوله تعالى : « إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس ، وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء ، والله لا يحب الظالمين »[1] . وقصد ابن خلدون أن تاريخ الدول ، سواء كانت عربية أو أعجمية أو بربرية أو غير ذلك ، إنما يفصح عن أن الأيام تتداول بينها ، فهى فى أيام تكون غالبة فتستولى وتحكم وتقهر ، وفى أيام أخرى تكون مغلوبة فتقع تحت سيطرة الدولة الغالبة وتصبح تابعة لها مقهورة بها . وكذلك حال العمران ، يبدأ بدوياً فتياً ، ثم يتدرج فى مدارج الحضارة حتى منتهاها ، فيضعف ويضمحل ويطغى عليه عمران بدوى آخر ، وهكذا دواليك .

وكما استوحى ابن خلدون من القرن أفكاره للتنظير والبرهان ، فكذلك فعل بالنسبة للحديث فى مواضع كثيرة من المقدمة . ومن الأحاديث الرئيسية التى استند إليها تلك الأحاديث الخمسة : « ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه » ، الذى استشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة الدينية[2] ؛ و « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »، الذى يبرهن به على « أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر »[3] ؛ و « الناس معادن ، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا » ، الذى يستدل به على أن

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٤٠ . والقرح الجرح . والمعنى إن يمسسكم يوم أحد قرح ، فقد مس الكافرين يوم بدر قرح مثله . والحرب تكون مرة للمؤمنين لينصر الله دينه ، ومرة الكافرين إذا عصى المؤمنون ليبتليهم الله ويمحص ذنوبهم . انظر أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٤ ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ٩٣ ، ١٥٩ .

(٣) المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٥١ .

الناس فى نشأتهم وتناسلهم معادن يتفاوتون فى الشرف والحسب بمالهم من خلال[١] ؛ و « إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم » ، الذى اعتمد عليه فى استقراء قانونه وهو ، أن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أبناء »[٢] ، و « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل » ، الذى يبرهن به على أن الزراع يفقدون العصبية فيعجزون عن المدافعة والحماية والمطالبة ، ويصبحون أذلاء يركنون إلى المكر والخديعة[٣] .

ولما أضاف ابن خلدون إلى ذلك كله ما اختزنه فى ذهنه من علوم النقل وعلوم العقل ، وبخاصة مناهج البحث لدى أئمة المفكرين المسلمين ، وما استطاع هو نفسه أن يبلوره من قواعد منهج ، أمكنه ابتداع علمه الجديد . وكما ذكرنا آنفاً ، كان الاستبطان الاجتماعى وركيزته من سبر وتقسيم وسائله الفعالة فى التنظير والتفنين والبرهنة والتدليل . وهنا لا بد لنا من التصريح بأننا نخالف ساطع الحصرى . لأنه فى محاولته إثبات أن ابن خلدون استنبط آراءه ونظرياته من استقراء الوقائع والحوادث التى اطلع عليها ولاحظها ملاحظة دقيقة ، وأنه استند فى جميع أبحاثه واستدلالاته على الدلائل العقلية والمنطقية وحدها ، أنكر أنه أفاد من القرآن والحديث فى تنظير المسائل الاجتماعية ويقول ساطع الحصرى فى ذلك : « وأما الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فلا يذكرها عادة إلا بعد انتهائه من التفكير والتعليل . وإذا ذكرها أحياناً خلال البحث ، فإنما يذكرها فى غالب الأحوال بقصد القضايا التى كان قد وصل إليها بنظره العقلى ، كما يذكرها فى بعض الأحيان بقصد دفع الاعتراضات التى قد توجه إليه مستنداً إلى مضامين تلك الآيات والأحاديث »[٤] . وساطع الحصرى إنما يقول ذلك ليدحض فكرة تأثر ابن خلدون بإيمانه بالقرآن والحديث . ذلك الإيمان الذى جعله على حد قول « غاستون بوتول » يتكلم عن المشيئة الإلهية غالباً بأقصى تعابير « الجبرية الإسلامية » وهى : « الإيمان بالقدر خيره وشره من الله »[٥] . هذا على الرغم من اعتراف ذلك المفكر الفرنسى نفسه بتفكير ابن خلدون الوضعى ، إذ يقول : « وتجد مزية ابن خلدون البارزة

---

(١) انظر المقدمة ، ص ١٣٤ .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ ، ١٣٧

(٣) انظر المقدمة ، ص ١٤٢ .

(٤) ساطع الحصرى ، المصدر السابق ص ٤٩١ . انظر كذلك المصدر نفسه ، ص ٦٢٣ .

(٥) « غاستون بوتول » ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

فى تفضيله الملاحظة على البرهنة المجردة ، وهو ، مع اطلاعه على منطقيات أرسطو وكتب المناطقة من العرب ، لم يقتصر ، عندما يريد أن يتفلسف ، على البدء باستنتاجات أتى بها سائراً من المبادئ اللاهوتية أو الفلسفية ، وهو من هذه الناحية ينبذ الفلسفة الكلامية التقليدية ويبدو مبشراً بفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القائمين على ملاحظة الوقائع وجمع ما بين أجزائها إن لم يكن موجداً لهما »[1] .

والذى تدل المقدمة عليه دلالة جد واضحة هو أن ابن خلدون قد تدبر الأفكار الاجتماعية التى احتوى عليها القرآن والحديث تدبراً اجتماعياً عماده الملاحظة والبرهان العقلى ، وليس تدبراً لاهوتياً أو ما وراثياً . فقد كان القرآن والحديث والفرائض بعلومها ، وكذلك باقى العلوم النقلية والعلوم العقلية كلها حاضرة فى ذهنه حضوراً كاملا جنباً إلى جنب مع معارفه المتنوعة الواسعة بالأحوال الاجتماعية العربية والبربرية والأعجمية . تلك المعارف التى اكتسبها بالملاحظة والخبرة تارة ، والاطلاع على شتى المؤلفات تارة أخرى . وكذلك بسؤال أهل الذكر من المتخصصين فى شتى العلوم والفنون . وكان أثناء خلوته الطويلة فى قلعة ابن سلامة يقوم بعملية فكر كبرى ، أى بالاستبطان الاجتماعى ، فيطلق العنان لفكره للجولان فى ذهنه بين تلك المعلومات الحاضرة المتبطنة ، ويقوم فى اللحظة نفسها بعمليتى سبر وتقسيم عمليتين للتنظير والبرهان . فهو مثلا حين يفكر فى عوائق الملك من المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم ، يجول فكره بين آيات القرآن المحفوظة فى ذهنه ، فيلتقط منها فكرة توهان بنى إسرائيل « فى قفر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم ياووا فيها العمران ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً »[2] ، ويستطرد قائلا : « ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة التيه مقصودة ، وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة ، وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالمذلة »[3] ، ثم يجول فكره أيضاً بين ما حضر فى ذهنه من الأحاديث النبوية ، فيلتقط منها حديث المحراث ، الذى يعده دليلا صريحاً على أن المَغْرم موجب للذلة »[4] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢) و(٣) المقدمة ، ص ١٤١ .

(٤) الحديث الذى أوردناه آنفاً وهو : « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل » ، المقدمة ، ١٤٦ .

هذا ولا بد من لفت النظر إلى أن القرآن والسنة اللذين أفاد منهما تنظيراً وبرهاناً ، كما سبق أن ذكرنا ، ليسا مجموعة من العقائد الإيمانية البحتة ، وإنما يحتويان فى الأعم الأغلب على ما يربط حوال الاجتماع الإنسانى وشئون العمران البشرى من معاملات اجتماعية تتعلق بمختلف النظم الاجتماعية وبخاصة نظام الأسرة وما يشتمل عليه من نظم فرعية كالخطبة والزواج والطلاق وتربية الأطفال وحضانتهم والميراث ، والنظام الاقتصادى وما يحتوى عليه من نظم فرعية كالإنتاج والبيع والشراء ، والنظام الأخلاقى وما يدخل فى نطاقه من نظم فرعية قضائية وجزائية ، والنظام السياسى وما يشتمل عليه من نظم فرعية تتعلق بالحكم والتشريع . هذا فضلا عن مخاطبة القرآن والسنة والعقل مباشرة ، وتوجيه الناس إلى النظر والتفكير والتدبر ، واستخدام الأساليب المنطقية استدلالا وبرهاناً . ونكتفى للدلالة على ذلك بهذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر : « فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب »[1] ، و « أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم : وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات ، فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »[2] ، ثم « ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين »[3] .

وغنى عن البيان أنه قد وردت فى القرآن تجارب ثلاث ذات مغزى منهجى عميق ، لأنها تشير إلى الشك الذى يدفع الفكر إلى التساؤل والبحث عن الحقيقة . أما التجربة الأولى فتصورها الآية : « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها ، فأماته الله مائة عام ثم بعثه ، قال كم لبثت ، قال لبثت يوماً أو بعض يوم ، قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ، وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس ، وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحماً ،

---

(١) سورة الطارق ، آيات ٥ — ٧ .

(٢) سورة الروم ، آية ٩ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢٥٨ .

فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير »[١] . وأما التجربة الثانية فتفصلها الآية : « وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى ، قال أو لم تؤمن ، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ، واعلم أن الله عزيز حكيم »[٢] . وأما التجربة الثالثة فتوضحها الآية : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك ، قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكًّا وخر موسى صعقاً ، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين »[٣] .

والذى لا شك فيه أن هذه الآيات وغيرها من الآيات التى تخاطب العقل لا بد أن أن تكون قد نبهت فكر ابن خلدون ولفتت نظره ، تماماً كتلك الآيات ذات المحتوى الاجتماعى والمضمون التنظيرى فى أحوال العمران ، التى وعاها ذهنه وجال بينها فكره ، فأفاد منها فى وضع قوانينه وإحكام نظرياته ، تلك القوانين والنظريات التى أنشأ من مجموعها وحولها علمه الجديد عن الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . ولقد كان لابن خلدون فى أحاديث الرسول معيناً يغترف منه ما ألهمه تنظيراً وبرهاناً . وقد ذكرنا آنفاً بضعة من هذه الأحاديث ، وبخاصة ذلك الحديث الذى يتضمن مبدأ رئيسيًّا من مبادئ علم الاجتماع ، لأنه الركيزة الأساسية للتنشئة الاجتماعية ؛ ذلك الحديث هو : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

وقد كان فى استطاعة ابن خلدون أن يعلن صراحة أنه اعتمد على القرآن والحديث كما اعتمد على علم أصول الفقه وأساليب التفكير التى طورها أو ابتكرها جهابذة الفكر الإسلامى . ولكنه لم يشأ أن يخرج كلية عن مألوف العادة ، وبخاصة أن علمه الذى أنشأه كان هو نفسه جديداً فى موضوعه ومسائله . وهذا هو السر فى أنه أنشأه فى ثنايا نسيج تاريخى ، وجعله مقدمة لكتابه الكبير فى التاريخ ، وذلك حتى لا يكون شاذاً عن المعتاد ؛ لأنه يعرف عن يقين مغبة ذلك عليه ، فهو القائل عمن تحدثه نفسه الخروج على مألوف العوائد التى هى منزلة طبيعية : « فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك ...

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٥٩ .

(٢) سورة البقرة، آية ٢٦٠ .

(٣) سورة الأعراف، آية ١٤٣ .

إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعة ، وخشى عليه عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه »[1] . ولقد كان فى استطاعة ابن خلدون أيضاً أن يفصل المقدمة عن كتاب العبر ، ويجعل لها عنواناً مستقلا هو : علم الاجتماع الإنسانى أو علم العمران البشرى ، وبخاصة أنه كان ، كما سبق أن ذكرنا ، على وعى أكيد بأنه أنشأ علماً مبتكراً لم يكن مسبوقاً فيه بأحد ، وبخاصة أيضاً أنه بالفعل أولى المقدمة عناية معينة ظهرت فى التعديلات الكثيرة والإضافات الظاهرة التى أدخلها عليها . لكنه للسبب نفسه آثر أن يجعلها متصلة بكتاب التاريخ ، تاركاً إياها للزمن إلى أن يأتى يوم يكشف فيه عن معدنها الحقيقى وقيمتها العلمية الفريدة .

لقد كانت قاعدة السبر والتقسيم ، التى هى محور الاستبطان الاجتماعى عند ابن خلدون ، حجر الزاوية فى ذلك البناء الفكرى العملاق ، وهو المقدمة . فلما أضاف إلى تلك القاعدة قاعدته المنهجية الخامسة ، وهى التعميم الحذر ، استطاع أن يخرج من مشكلة الاستقراء التى أساسها الانتقال من الجزئى إلى الكلى ، أى من الحوادث المشاهدة إلى الحوادث الأخرى التى لم تشاهد . وفيما يلى بيان هذه القاعدة وإلى أى حد بلغ حذر ابن خلدون فى صياغة قوانينه الاجتماعية وبلورة نظرياته العمرانية ، التى استقرأها من مشاهداته ومطالعاته ومما استطاع أن يحصل عليه من أهل الخبرة فى مختلف العلوم والفنون.

* * *

(١) المقدمة، ص ٢٩٤ .

الفصل الثامن

التعميم الحذر

تمهيد :

من المعروف أن طرق الاستقراء لا تجيز التعميم من الحوادث التى تمت مشاهدتها إلى الحوادث التى لم تشاهد ، ولكنها تبرهن على صحة الفروض بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير . ومما لا شك فيه أنه لا معنى للبرهان فى العلوم الطبيعية المادية العناصر إلا إذا كان مشتملا على التحقيق التام . فليس فى صدق الأحكام التى يمكن التوصل إليها عن هذا الطريق شبهة ، لأنها مبنية على استقصاء جميع الحقائق الخاصة بكل الظواهر المعلومة لدى الباحث . وما على من يريد أن يتيقن صدقها إلا النظر فى الأحوال الجزئية التى تنطبق عليها للتحقق من وجودها فى جميع الأفراد . وهذا التحقيق ممكن ما دامت الأجرام والمواد والمعادن المعروفة محدودة العدد .

ولكن الاستقراء الموسع الذى يعرف بالاستقراء العلمى يختلف كل الاختلاف عن الاستقراء العام ، الذى يبدأ بتفحص الأحوال الجزئية ثم ينتهى منها إلى قوانين وأحكام ونظريات عامة ، بعد اختبار عدد محدود من الحالات اختباراً علمياً منظماً ، يمكن من الانتقال من الحكم على الحقائق المشاهدة ، أى على بعض أفراد الشىء ، إلى الحكم على الحقائق غير المشاهده ، أى على جميع أفراد الشىء . وقد سمى هذا الاستقراء الناقص أو غير التام استقراء موسعاً ، لأن الفكر لا يتقيد فيه بالحدود المقررة ، بل يوسع نطاق التجربة والملاحظة وينتقل من المحدود إلى غير المحدود . وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن نتائج الاستقراء الموسع أو الناقص أو العلمى ليست يقينية دائماً . والاستقراء بهذا المعنى ، يصلح للبحث عن الحقيقة وليس للبرهان عليها . فهو من هذه الناحية استنتاج مؤقت مفتقر إلى نشاط تجريبى تؤدى إليه الأحداث الاجتماعية من تلقاء نفسها ، كما يحدث فى حالات الطوارئ مثلا ، أو استنتاج مؤقت ينتظر تحقيقاً

تجريبياً يقوم به الباحثون بإرادتهم ووفق تدبير خاص منهم . وهذا صحيح لأن النتيجة فى الاستنتاج لا تصدق إلا إذا صدقت المبادئ ، فإذا كانت الفروض ، وهى مبدأ الاستدلال ، مشوبة بالشك كما هى الحال فى الاستقراء ، فإن نتيجتها لا يمكن أن تكون يقينية .

ولما كان ابن خلدون قد اعتمد اعتماداً أساسياً على استقراء أحداث التاريخ ذوات أو أفعالا ، وعلى الاستقراء من ملاحظاته ، للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه فى العمران البشرى وصياغتها ، فإنه قد وجد لزاماً عليه ، كعالم متنبه إلى عملية الاستقراء الناقص من جهة ، وطبائع الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى من جهة أخرى ، أن يتحفظ عند التعميم ، لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسع ، وبخاصة فى محيط التجمعات البشرية المتفاعلة ، غير يقينية ، وإن كانت قريبة من اليقين ، إذا كان ذلك مبنياً على تكرار أحداث التاريخ المتشابهة وإفضائها إلى نتائج متشابهة . ولذلك كان يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته . فيستخدم كلمات « فى الغالب » و « من الغالب » ، « غالباً » ، و « فى الأكثر » ، و « فى النادر الأقل » ، و « قد » الاحتمالية ، و « ربما » ، و « إلا فى الأقل » .

عناوين حذرة :

ويظهر ذلك بوضوح فى بعض عناوين فصول المقدمة مثل : « إنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية »[١] ، و « إنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية »[٢] ، و « إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة »[٣] و « إن المبانى التى كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل »[٤] ، و « إن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة »[٥] ، و « إن القائمين بأمور الدين من القضاء

---

(١) المقدمة،ص ١٥٤ .
(٢) المقدمة،ص ١٥٦ .
(٣) المقدمة،ص ١٦٤ .
(٤) المقدمة،ص ٣٥٩ .
(٥) المقدمة،ص ٣٩٠ .

والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم فى الغالب »[١] ، و « من حصلت له ملكة فى صناعة فقل أن يجيد بعد فى ملكة أخرى »[٢] ، و « تفسير الذوق فى مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم »[٣] ، و « إنه لا تتفق الإجادة فى فنى المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل »[٤] .

وكما يظهر حذر ابن خلدون عند التعميم فى عناوين بعض فصول مقدمته ، فإنه يظهر كذلك وبوضوح أكثر فى سياق شرحه لآرائه وصياغة قوانينه والبرهنة عليها . فهو عندما يبرهن على « أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم »[٥] ، يبدأ بقانون اجتماعى أساسى هو أنه «من الغالب أن يكون الإنسان فى ملكة غيره »[٦] ، لأن كل واحد من البشر لا يملك أمر نفسه ، والرؤساء والأمراء المالكون أمور الناس قليلو العدد بالنسبة إلى من يكونون فى ملكتهم . وعندما يبرهن على « أن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء »[٧] ، يقول متحفظاً : « واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس ، إلا أنه فى انحطاط وذهاب[٨] وكذلك يتجه الاتجاه الحذر نفسه عندما يبرهن على مبدئه فى « أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص »[٩] ، ويحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال ، طول كل منها أربعون سنة ، ويقول فى ذلك محتاطاً : « ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده ، إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ، فيكون الهرم حاصلا مستولياً والطالب

---

(١) المقدمة،ص ٣٩٣ .

(٢) المقدمة،ص ٤٠٥ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، (ص ١٣٩٩. وقد سقطت كلمة « غالباً » من الطبعة البيروتية .

(٤) المقدمة،ص ٥٦٨ .

(٥) و(٦) المقدمة،ص ١٢٥ .

(٧) المقدمة،ص ١٣٦ .

(٨) المقدمة،ص ١٣٧ .

(٩) المقدمة،ص ١٧٠ .

لم يحشرها ، ولو جاء الطلب لما وجد مدافعاً »[١] . وهو يستعمل الاصطلاح الحذر نفسه عندما يقصد تحديد الأطوار التى تنتقل الدولة فيها ويكون لها فيها حالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها فى كُلِّ طَوْرٍ خلقاً من أحواله لا يكون مثله فى الطور الآخر ، فيقول متحفظاً : « وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو فى الغالب خمسة أطوار »[٢] .

اصطلاحات حذرة :

ويستعمل ابن خلدون الاصطلاحات الحذرة الأخرى التى يحتاط بها عند تفسير قوانينه مثل اصطلاحات : « فى الأكثر » و « ربما » و « قد » و « فى النادر الأقل » و « قل » . فهو عندما يبرهن على قانونه فى « أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده »[٣] ، يقول فى حذره المعهود : « وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية وجند السلطان فى الأكثر لأنهم الغالبون لهم ، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبيه والاقتداء حظ كبير »[٤] . وعندما يفسر ما يعرض فى الدول من حجر السلاطين والاستبداد عليهم ، يقول فى استبصار وتيقن وواقعية « فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم ؛ وسببه فى الأكثر ولاية صبى صغير أو مضعف من أهل المنبت يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه . . »[٥] ، فيكون له وزير يأنس منه العجز فيحجبه عن الناس وينسبه النظر فى أمور الدولة ، التى يتولاها الوزير نيابة عنه فتستحكم له بذلك صبغة الرئاسة والاستبداد ويتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده[٦] . ولكن ابن خلدون لا يقف فى التفسير عند هذا الحد ، بل يعود فيقول فى احتياط شديد : « وقد يتفطن ذلك المحجور المُغَلَّبُ لشأنه فيحاول الخروج من ربقة الحجر والاستبداد ، ويرجع الملك إلى نصابه ، ويضرب على أيدى المتغلبين عليه ، إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط ، إلا أن ذلك فى النادر الأقل ، لأن الدولة

---

(١) المقدمة، ص ١٧١ .
(٢) المقدمة، ص ١٧٥ .
(٣) و(٤) المقدمة، ص ١٤٧ .
(٥) المقدمة، ص ١٨٥ .
(٦) انظر المقدمة، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

إذا أخذت فى تغلب الوزراء والأولياء ، استمر لها ذلك وقل أن تخرج عنه ، لأن ذلك إنما يوجد فى الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين فى نعيمه . . . وهذا التغلب يكون للموالى والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم ، وهو عارض للدولة ضرورى كما قدمناه . وهذان مرضان لا برء للدولة منهما إلا فى الأقل النادر »[1] . وهناك أمثلة أخرى لحذر ابن خلدون عند تعميم مبادئه وقوانينه ونظرياته فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى الذى عالج موضوعه ومسائله فى مقدمته ، ولكنا نكتفى بما أوردناه على سبيل المثال لا الحصر .

والأمر اللافت للنظر هو أن كثيراً ممن تناولوا مبادئ ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد ، لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة فى مقدمته . تلك القاعدة التى التزمها ابن خلدون فى صياغة بعض نظرياته وتفسير عدد غير قليل من قوانينه فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، لأنه كان على علم بطبيعة العمران ، وعلى بينة من الأحوال فى الاجتماع الإنسانى . وقد جعله ذلك يوقن بأن التعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر فى تجمعاتهم ، أمر غير واقعى . فإن كان قانون الاحتمال نشيطاً فى العلوم الطبيعية المادية العناصر ، فإنه أعظم نشاطاً فى العلوم الطبيعية البشرية العناصر ، وفى مقدمتها علم الاجتماع . وهو باعتباره علماً لابد أن يضع علماؤه حساب الاحتمال فى اعتبارهم . وإذا كانت حوادث الطبيعة كثيرة التعقيد والاشتباك ، فإن الحوادث الاجتماعية أشد تعقيداً وأعظم اشتباكاً ، وبخاصة فى العمران الحضرى الكامل[2] .

السببية والحتمية :

لقد اعتمد ابن خلدون فى تعميم استقراءاته من الحوادث الاجتماعية على مبدأين أساسيين ، استنتجهما بدورهما من تأمل الوقائع والأحوال على مر العصور والأجيال : هذان المبدآن هما مبدأ السببية ومبدأ الحتمية . فمبدأ السببية يقرر أن لكل معلول علة ،

---

(١) المقدمة، ص ١٨٦ .

(٢) للوقوف على معنى العمران الحضرى الكامل ، انظر الفصل السابع عشر من الباب الخامس من المقدمة فى « أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضرى وكثرته » ، المقدمة، ص ٤٠٠ ، ٤٠١ .

وأن العلل المتشابهة تحدث المعلولات المتشابهة . ويدل ذلك على أن جميع الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين . ومما يقوله ابن خلدون فى ذلك : « اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ، وربط الأسباب بالمسببات . . . »[1] . ولذلك قرر أن التاريخ : « فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[2] . ومبدأ الحتمية يقرر أن العالم متسق تجرى حوادثه على نظام دائم لا يشذ عنه فى الزمان شىء ، وأن نظام العالم كلى عام لا يشذ عنه فى المكان حادث أو ظاهرة أو تغير . والحق أنه لولا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلول علة ، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الوقائع ، ولولا اعتقاده بأن الحوادث الاجتماعية إنما تجرى على نظام كلى دائم ، لما استطاع أن يعمم أى حكم من أحكامه . ولكن بصيرته النافذة أوقفته على ما للكثير من القوانين الاجتماعية من شذوذ . وهذا هو السبب فى أخذه فى منهجه الاجتماعى بقاعدة التعميم الحذر .

« لا بد » الحتمية :

ولكن ابن خلدون قد توصل أيضاً إلى قوانين اجتماعية عامة ، هى سنن لا تنتقض بحال . وعند عرضه إياها وتفسيره لها كان كثيراً ما يستخدم اصطلاحاً حتمياً يدل على الضرورة هو « لا بد » ، أو يكتفى بمجرد بسطها فى شكل قضية واضحة ساسة كما فى هذا القانون : « 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 فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول »[3] . وتحتوى المقدمة على العديد من هذه القضايا أو القوانين أو المبادئ الاجتماعية .

ولاستعماله الاصطلاح الحتمى « لا بد » ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر ،

---

(١) المقدمة، ص ٩٥ .

(٢) المقدمة، ص ٤ .

(٣) المقدمة، ص ٢٨ .

تفسيره لحاجة البشر إلى الحاكم ، إذ يقول : « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولابد لهم منها »[١] . وفى معرض البرهان على « أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم »[٢] ، يقول ابن خلدون : « وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه . فلا بد فى الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة »[٣] . وكما برهن ابن خلدون على حتمية وجود الحاكم السياسى ، يبرهن أيضاً على حتمية وجود الرائد الدينى ، فيقول : « اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبى يحملهم على أحكامها وشرائعها ، ويكون كالخليفة فيهم للنبى فيما جاء به من التكاليف . والنوع الإنسانى أيضاً بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشرى ، لابد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر ، وهو المسمى بالملك »[٤] .

والملاحظ أن ابن خلدون يستعمل الاصطلاح الحتمى «لا بد» فى الغالب ، عند تفسير الظواهر الاجتماعية المتعلقة بها هو طبيعى للبشر ، أى مرتبط بطبيعتهم البشرية وضرورى لهم كبشر . فلا بد للإنسان من الاجتماع ، لأن الاجتماع الإنسانى ضرورى[٥] ، ولا بد له من التعاون مع غيره من أبناء جنسه ليحصل له ولهم قوتهم وغذاءهم الذى هو ضرورى لحياتهم[٦] . ولا بد للبشر « من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم »[٧] . وأجيال البدو طبيعية ؛ لأنهم : « المنتحلون للمعاش الطبيعى

---

(١) المقدمة، ص ٤٣ .
(٢) و (٣) المقدمة، ص ١٣٢ .
(٤) المقدمة، ص ٢٣٠ .
(٥) انظر المقدمة، ص ٤١ .
(٦) انظر المقدمة، ص ٤٢ .
(٧) المقدمة، ص ٤٣ .

من الفلح والقيام على الأنعام »[١] ، ولأنهم « مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد »[٢] ، ولذلك « تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو ، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم »[٣] .

ويترتب على الظواهر الاجتماعية الضرورية للبشر التي لا بد منها ، ظواهر اجتماعية أخرى ضرورية « لا بدية » ، أي حتمية لا مناص منها . فالملك في حقيقته ، كما قرر ابن خلدون ، هو الاجتماع الضروري للبشر . ولما كان مقتضى الملك ، في رأيه أيضاً ، التغلب والقهر اللذين كثيراً ما يفلت زمامها من الحاكم المستبد ، الذي تصبح طاعته عسيرة ، والثورة عليه شديدة الاحتمال فقد « . . . وجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها سنة الله في الذين خلوا من قبل »[٤] . وهكذا نجد أن الظاهرة الاجتماعية القهرية ، وهي الضبط الاجتماعي القانوني ، ظاهرة واجبة ، أي من سنن الاجتماع الحتمية المترتبة على ظاهرة اجتماعية أخرى طبيعية وضرورية وحتمية هي ظاهرة الملك أو الحكم في شتى صوره .

يتبين من ذلك أن ابن خلدون قد أقام صرح علمه الاجتماعي ، الذي أنشأه بين العلوم علماً جديداً مبتكراً ، على مجموعات مترابطة من المبادئ ، والفروض ، والقوانين والنظريات الاجتماعية ، التي استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنساني والعمران البشري ، « وما يعرض في العمران من دولة ومملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر »[٥] ، سواء كان ذلك في عصره وأوانه ، أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان . ولكنه بفكره الثاقب ، وإحاطته بشتى العلوم ، وإلمامه بأصولها وبكيفية التنظير فيها ، استطاع أن

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ١٢١ .
(٣) المقدمة ، ١٢٠ .
(٤) المقدمة ، ص ١٩٠ .
(٥) المقدمة ، ص ٧ .

يميز بين ما يقبل منها الاحتمال ويخضع لقانونه ، وما هو من سنن طبيعة الاجتماع ، لا يمكن أن ينتقض بحال . وقد مكنه من ذلك فى يسر وسلامة ، معرفته المستبصرة بمستقر العادة التى أجرى الله الأمور عليها[1] ، وعلمه الواسع بطبيعة العمران .

(١) انظر المقدمة،ص ١٥٩ ، وذلك فى معرض برهانه لفرضه « أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » .

مراجع الكتاب

أولاً – مراجع عربية :

(ا) مقدمة ابن خلدون :

١ – دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ – تحقيق أ . م . كاترمير ، مكتبة لبنان ، بيروت .

٣ – تحقيق وتقديم على عبد الواحد وافى ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ط ٢ .

(ب) مراجع أخرى :

١ – ابن تيمية ، تقى الدين ، **كتاب الرد على المنطقيين** ، شرف الدين الكتبى وأولاده ، بمباى ، ١٩٤٩ .

٢ – ابن عاشور ، محمد الفاضل ، « ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع » **أعمال مهرجان ابن خلدون** ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٣ – ابن منظور ، **لسان العرب** .

٤ – بدوى ، السيد محمد ، **مبادئ علم الاجتماع** ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

٥ – بدوى ، عبد الرحمن ، **مؤلفات ابن خلدون** ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٦ – بوتول ، **ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية** ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، الحلبى وشركاه ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٧ – التهانوى ، محمد أعلى بن على ، **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية** (المعروف **بكشاف اصطلاحات الفنون**) ، المكتبة الإسلامية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٨ - الحصرى ، ساطع ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، دار الكاتب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ط ٣ .

٩ - دوركايم ، إميل ، **قواعد المنهج فى علم الاجتماع** ، ترجمة محمود محمد قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

١٠ - الساعاتى ، « المنهج الوضعى عند الغزالى »، **أعمال مهرجان أبى حامد الغزالى**، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة، ١٩٦١ .

١١ - صليبا ، جميل ، **المنطق** ، منشورات عويدات ، لبنان ، ١٩٦٧ ، ط ٢ .

١٢ - الطبرى ، محمد بن جرير ، **تاريخ الأمم والملوك**، المطبعة الحسينية، القاهرة، ط ١ ، بدون تاريخ .

١٣ - الطنجى ، محمد بن تاويت (تحقيق وتقديم)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥١ .

١٤ - فرّوخ ، عمر ، « موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية » ، **أعمال مهرجان ابن خلدون** ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

١٥ - المسعودى ، على بن الحسين ، مروج **الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ**، المطبعة البهية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ .

١٦ - المقريزى ، أحمد بن على ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ هـ .

١٧ - النشار ، على سامى ، **مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى** ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

١٨ - الوردى ، على ، **منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته**، معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

١٩ - اليافى ، عبد الكريم ، **تمهيد فى علم الاجتماع** ، بدون ناشر ، دمشق ، ١٩٥٧ .

ثانياً – مراجع أجنبية :

1 Fischel, Walter J., **Ibn Khaldûn in Egypt : His Public Functions and His Historical Research**. Univ. of California Press, Berkeley and Los Anglos, 1967.

2 — Ibn Khaldûn, **The Muqaddimah : An Introduction to History,** translated by Franz Rothenthal, Pantheon Books, New York, 1958.

3 — Ogburn, William F., & Nimkoff, Meyer F., **Sociology;** Houghton Mifflin Co., New York, 1946.

4 — Mahdi, Muhsin, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** George Allen & Unwin, London, 1957.

5 — Ulken, Hilmi Ziya, **Le Pensée de l'Islam,** FakultelerMatbaasi, Istambul, 1953.

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة