دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظرته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه

الدكتور جهاد علي السعايدة*

الملخص

سعى البحث إلى تحليل أهم المآخذ والانتقادات التي وجهت إلى فكر ابن خلدون من بعض المفكرين العرب والأجانب في أربعة أبعاد هي: مقولة العرب عند ابن خلدون، ونظرية العصبية، ومنهج ابن خلدون، ونظرية الدولة. في محاولة بيان المنطقي وغير المنطقي من هذه المآخذ بردود موضوعية تعتمد على نصوص من التراث الفكري للمفكر ابن خلدون، فقد كان بعضها منطقياً هدفه الإصلاح وبعضها تجنٍ وتعدٍ هدفه النيل من الإنجازات الفكرية العربية والإسلامية، ذلك أن كثير من الانتقادات التي وجهت لابن خلدون تعود -في الغالب- إلى المنهج المتبع في العصر الذي عاش فيه في القرن الرابع عشر والذي لا يلتزم به المفكرون بتحديد المصطلحات ومعانيها، وإنما تُفهم كما وردت في السياق. لذا يجب أن ننظر إليها من زاوية أنها

* كلية الأميرة رحمة الجامعية - جامعة البلقاء التطبيقية- الأردن

كتبت قبل سبعة قرون، فهي شاهدة على الإنجازات العربية والإسلامية في مختلف العلوم، وخير إنجاز هو اكتشاف علم جديد هوعلم الاجتماع.

كلمات مفتاحية: ابن خلدون، الفكر العربي، الفكر الإسلامي، علم اجتماع العمران، نظرية العصبية، نظرية الدولة، منهج ابن خلدون، انتقادات ابن خلدون .

مقدمة:

تعرض العديد من المفكرين العرب إلى الانتقادات في الإنجازات الفكرية التي توصلوا إليها، سواء في طريقة كتاباتهم أو منهجهم الذي اتبعوه، أو في المعلومات التي توصلوا إليها بناءً على دراسات تحليلية أو من خلال الملاحظة، أو باتهامهم بتوجهات سياسية في الانتماء إلى تيار سياسي معين والدفاع عنه ومهاجمة تيار آخر أو مخالفة الدين...، وتعود هذه الانتقادات لأسباب مختلفة، فبعضها يهدف إلى النقد من أجل الإصلاح وتصحيح الأخطاء لأغراض علمية وخدمة للعلم وموضوعية العلماء، وبعضها الآخر يهدف إلى الشهرة أو الإساءة للآخرين، وثالثها إلى أغراض سياسية في الدفاع عن اتجاه معين ومهاجمة اتجاهات أُخر دينية أو غيرها...، فجاء بعضها منطقياً، في حين كانت بعض الانتقادات مرفوضة من حيث الشكل وتسيء إلى الفكر العربي والإسلامي. ومفكرنا عبدالرحمن بن خلدون[1] أحد هؤلاء المفكرين والمؤرخين العرب الذين تعرضوا إلى النقد وخاصة من الكتاب العرب.

يعدُّ عبد الرحمن بن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ إذْ يمكن عدّهُ أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ وعلم الاجتماع علامة فارقة أضافت كثيراً من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بشكل عام في مختلف النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعلمية.

وهَدَفَ هذا البحث إلى محاولة بيان المآخذ والانتقادات التي وجهت إلى هذا المفكر من قبل المفكرين العرب والأجانب وطرحها بموضوعية ومحاولة تفنيدها والرد

1 عالم عربي ولد في تونس عام 1332م وأقام في أقطار المغرب العربي متنقلاً من قطر إلى آخر وتقلد مناصب سياسية متعددة حتى عام 1370، إذْ انتقل إلى مصر وتقلد بها مناصب مختلفة اهمها قضاء المالكية والسفارة إلى تيمورلنك وتوفي عام 1406، وتجلت عبقريته في كتابة المقدمة وكتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر.

عليها، فقد وصل الحد ببعض المفكرين العرب إلى الطعن بإنجازات هذا المفكر ومكانته العلمية وإلى الطلب بنبش قبره وحرق مؤلفاته والتشكيك في نسبه للعرب. الحقيقة أن بعض الانتقادات التي وجهت إلى ابن خلدون كانت صائبه لها طرح علمي موضوعي هدفه الإصلاح والتقويم العلمي، إلا أن كثيراً منها لا يستند إلى منطق ويصل إلى حد التطرف. ويجب أن لا نغفل نقطة أساسية عند تقويم ابن خلدون وهي أن كتابات هذا المفكر التي كُتبت في القرن الرابع عشر تميّزت في المنهج والموضوع عن المفكرين الذين سبقوه والذين عاصروه، لذا يجب أن نحكم على ابن خلدون وكتاباته من خلال يقين تام بأن هذه الجوانب الاجتماعية العميقة التي طرحها قد كُتبت قبل سبعة قرون، ولا نحكم عليه في ضوء المنهجية العلمية في وقتنا الحاضر، فلا يجوز أن تقوّم أفكاره في ضوء التقدم العلمي والتطور الفكري الذي شهده القرن العشرين والواحد والعشرين.

يُحسب لهذا المفكر أنه توصل إلى علم جديد هو علم الاجتماع في أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر[2]، وفي ذلك يصفه الجابري [3]: اكتشاف علم جديد شيء خطير، خصوصاً بالنسبة إلى عصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت وأن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة. كما يبيّن بارتنر[4] أن ابن خلدون أضاف تحليلاً موضوعياً لتحول الثقافة في القرون الوسطى مبيناً دور الأسباب الاجتماعية والاقتصادية في التغيّر الاجتماعي والتاريخي، فكان

2 الساعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني-قواعد المنهج، ط4، بيروت: دار المعارف، 1978، ص10.

3 الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون- العصبية والدولة، ط 5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص103.

4 Partner,Nancy F.2003, History and Histriograph, Encarta Reference Library. P 112

المؤرخ المسلم الوحيد الذي عزا التغيّر التاريخي لأسباب اجتماعية واقتصادية، من خلال منهجية وطرح علمي تحليلي متسلسل مبيناً العلة والسبب.

أحدث ابن خلدون نقلة في علم التاريخ إلى علم العمران البشري الذي يعني به علم الاجتماع، فقد بَيَّنَ في مقدمته أن هناك حاجتين تقتضيان الاجتماع الإنساني، الأولى: الحاجة إلى الغذاء (إن قوت يوم من الحنطة مثلاً لا يتحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلالات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري...). أمَّا الثانية فهي الحاجة إلى الحماية والدفاع، فالإنسان لا يستطيع تأمين الحماية بمفرده فهو يحتاج إلى الاجتماع مع الآخرين في صنع السلاح وتأمين الحماية [5]. فابن خلدون لا يتوقف عندما ذكره السابقين بأن الإنسان مدني بالطبع، بل تعدى ذلك بأن عَدَّ التجمع الإنساني ضرورياً لتلبية الحاجات، وأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش أو يعمل بمفرده، كما ابتدع مفاهيم جديدة تطورت فيما بعد إلى مجالات مستقلة في العلوم الاجتماعية مثل التغيّر الاجتماعي.

وبهذا نجد أن ابن خلدون أخضع تشكل التجمع الإنساني للقانون الطبيعي أي العلم، ثم فسر العلاقات الناشئة داخل ذلك التجمع على أساس طبيعي أيضاً، وبَيَّنَ بعض أسبابها وأن تعريف علم الاجتماع Socilogy هو الدراسة العلمية لأنماط العلاقات الاجتماعية وعملياتها بين البشر[6]، فعلم العمران البشري عند ابن خلدون هو علم الاجتماع. وهذا يؤكد أن المؤسس الحقيقي لهذا العلم هو ابن خلدون، وأنه قد سبق أوجست كونت في اكتشافه واستحق عن جدارة لقبه بأبي علم الاجتماع.

5 شيخ الأرض، تيسير، ابن خلدون، بيروت: دار الأنوار، 1966، ص 80.
6 Stark.Ronney.2003,Sociology,9th edition, Thomson, USA.p 25

ومن هنا فإن الدراسة هدفتْ إلى بيان أهم المآخذ والانتقادات التي وجهت إلى فكر العالم العربي ابن خلدون والردود الموضوعية عليها، وتحديداً محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أهم المآخذ على فكر ابن خلدون في (نظرته إلى العرب، نظرية العصبية، نظرية الدولة، المنهج الذي اتبعه) وما الردود الموضوعية عليها؟.

المآخذ على فكر ابن خلدون والرد عليها:

من الصعب تناول الفكر الخلدوني والمآخذ على هذا الفكر من خلال بحث بهذا الحجم، لذا فإن هذا البحث سيتناول أبرز المآخذ والانتقادات التي تناولها الكتاب والمفكرون العرب والأجانب، وهي على النحو الآتي:

1. **مفهوم العرب عند ابن خلدون ونظرته إلى العرب**: وردت كلمة العرب في مقدمة ابن خلدون بأكثر من معنى وبأكثر من موقف عن صفات العرب وأطباعهم، وفي بعضها بدا وكأنه يهاجم العرب جميعاً ويصفهم بأوصاف غير مقبولة مثل: الوحشية، وبعدهم عن الصنائع، والخراب، والجهل، وعدم طلب العلم، فكان التقلب في المفاهيم من أهم الأسباب التي أدت إلى بروز الانتقادات إلى إنجازاته الفكرية.

والمشكلة التي تظهر في كتابات ابن خلدون أن مصطلح العرب غير ثابت وغير واضح فتارة يصفهم بالبدو وتارة يصفهم بالبدو والحضر وتارة بالحضر، وهذا ما جعل المفكرين ينتقدونه، ولكنه قصد بالعرب في مقدمته الأعراب وهم قبائل البربر الذين يعيشون في الصحاري القاحلة فهم الوحشيون وهم البعيدون عن الصنائع، وهذا المعنى الذي شاع عند ابن خلدون لمصطلح العرب.

ويذكر الوردي[7] بعض المقولات التي وردت على لسان ابن خلدون في مقدمته "أن العرب أبعد الناس عن الصنائع، إن المباني التي يسكنهاالعرب يسرع إليها

7 الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977، ص ص 88- 89 .

الخراب، إن العرب أبعد الناس عن سياسة الملك، إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، إن العرب يستنكفون عن طلب العلم، ووصف العرب بأنهم أمة وحشية.

هذه المقولات وغيرها في المساق نفسه جعلت كثيراً من المفكرين والكتاب خاصة العرب منهم والأجانب يسيئون فهم ما يقصده ابن خلدون بمصطلح العرب في هذه المواقف ويعدُّونه ذماً للعرب الذين هو واحد منهم، ويتهمونه بالشعوبية والبربرية وأنه أراد الانتقاص من شأن العرب ودورهم في تطور المجتمعات والعلوم، ولكن هناك مجموعة من الكتاب العرب والمفكرين من أمثال الحصري والساعاتي وقفوا ضد هذه المقولات التي يبدو أن القصد منها الإساءة إلى إنجازات المفكرين العرب ودورهم في تطور العلوم، وبيّنوا أن هناك سوء فهم لمصطلح العرب عند ابن خلدون وأنه لا يقصد العرب من الحضر والبدو وإنما يقصد الأعراب والبدو والبربر الذين يعيشون في الصحاري القاحلة.

وقد أشاد ابن خلدون في غير موقع بالعرب البدو والحضر واتجاههم إلى الصنائع والعمران وإلى عصبيتهم التي كان يعدُّها هي المحرك للمجتمع، فقد عَدَّ الصراع العصبي هو المحرك للمجتمع، وأن العصبية هي السعي نحو تحقيق الدولة، وأن فساد العصبية يؤدي إلى فساد الدولة [8]. كما ذكر في غير موقع بالمقدمة أموراً إيجابيةً كثيرةً عن الحياة البدوية، ومنها أن أول مراحل العمران هو العمران البدوي، فكيف يتجنّى عليهم وهو يعدُّهم بداية العمران؟.

كما أن الدارس لمقدمة ابن خلدون يجد أنه قد بيّن صفات كثيرة إيجابية للعرب فقد وصفهم بأنهم أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم وحسن الأخلاق،

8 الدقس، محمد، "العصبية الخلدونية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية"، مجلة جامعة الملك سعود، م2، الآداب(2)، 1990، ص ص 733- 734.

وغيرها من الصفات التي تدلُّ على أنه لم يكن متحيزاً ضد العرب كما وصفه بعض المفكرين، وإنَّما كان يصف مرحلة من مراحل الاجتماع البشري، وهم الأعراب والبدو في الصحراء، وليس المقصود الأمة العربية بمفهومها الحديث.

ويبيّن الصغير بن عمار [9] في تحليل بعض مقولات ابن خلدون عن العرب مثل: أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، وأنَّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية، وأنَّ العرب أبعد الناس عن سياسة الملك. إن ابن خلدون وكأنه يقول: إن كل شعب أو مجتمع أحيطت به مثل هذه الظروف أو كانت حالته على هذا المنوال كانت طبائعة مثل ما كان عليه العرب، فابن خلدون جعل من كلمة العرب معنى ومرحلة من مراحل الاجتماع البشري أي البداوة والتوحش، والتوحش هنا لا يعني معنىً أخلاقياً وإنما حالة طبيعية ولا دخل لحكم القيمة في ذلك، وهي مرحلة أولى لتكوين المجتمعات وسيرها في طريق الحضارة.

إنَّ ابن خلدون لم يتجنَ على العرب ولم يكن متحيزاً ضدهم، وإنما كان باحثاً يتحرى الصدق من الأحداث والحقائق الواقعية، حيث يستقرئ هذه الحقائق للوصول إلى قوانين اجتماعية، وهو يصف العمران البدوي والحضري، فوصف العمران البدوي وأحوال الناس وطرائق معيشتهم البسيطة، وعلى رأسهم الأعراب أهل البادية. كما يثبت ابن خلدون أن البدو أقدم من الحضر، وأن البادية أصل العمران والأمصار، وأن الضروري سابق على الكمالي، وهو في ذلك ينصف البدو والبداوة [10].

ولنا أن نتساءل كيف يهاجم ابن خلدون العرب وهو واحد منهم؟، وكيف يخالف النص القرآني وهو مسلم؟ "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون

9 ابن عمار، الصغير، الفكر العلمي عند ابن خلدون، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،1981، ص 31.

10 الساعاتي، حسن، مرجع سابق، 1978، ص 134.

عن المنكر"[11]، وكيف يكلف الله أمة بحمل الرسالة وتبليغها إلى العالم وهي رسالة الإسلام دون أن تكون على قدر المسؤولية ؟. كيف يستخدم ابن خلدون الآيات القرآنية والدلالات الشرعية لإثبات بعض أفكاره وفي الوقت نفسه يخالف ما وصف به الله الأمة العربية الإسلامية؟. إن هذه التساؤلات وغيرها كثير تشير إلى أن ابن خلدون لم يهاجم العرب ولم يتجنَ عليهم، وإنما استخدم المصطلح للدلالة على سكان منطقة جغرافية وهي الصحاري القاحلة التي يعيش بها الأعراب والبربر.

فابن خلدون أستخدم كلمة العرب ليست للدلالة على الجنس البشري، وإنَّما كوصف لسكان منطقة جغرافية معينة وحالة اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية معينة، فاستخدم كلمة العرب كمعنى اجتماعي وليس للإشارة إلى جنس من الأجناس البشرية سواء من العرب أو غيرهم من الأقوام، وينطبق على الأقوام جميعها التي كانت تعيش الحالة نفسها، فالتدقيق في المقولات التي أوردنا جزءاً منها سابقاً يشير إلى أنه يصف حالة طبيعية وليس جنساً بشرياً بعينه، وإنَّما سكان منطقة جغرافية معينة، ممَّا ينفي الاتهامات التي أطلقها بعض المفكرين العرب على ابن خلدون.

2. **العصبية الخلدونية**: العصبية هي الظاهرة الأبرز عند ابن خلدون، وهي في نظره الصورة التي تعكس المجتمع البدوي، والقوة القادرة على حفاظ الترابط عند المجتمع البدوي والقبيلة، كما أنَّها القوة اللازمة للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، والقوة اللازمة للوصول إلى الملك والاحتفاظ به الذي يعدُّ الهدف الأسمى للعصبية في المجتمع البدوي، وكان لابن خلدون الفضل في دراسة العصبية بوصفها الرابطة العضوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم ببعض. ويرى كثيرون أن نظرية ابن خلدون في العصبية هي النظرية الأولى في الفكر الاجتماعي، لأن مثل هذه النظرية لم تظهر حتى النصف الثاني من القرن

11 آل عمران، آية 110.

التاسع عشر عندما نقلها بعض المستشرقين خاصة روبرتسون سميث ثم بعد ذلك إلى علماء أوروبا [12].

يرى ابن خلدون أن العصبية تعدُّ من أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة ودعوة دينية، فيقول ابن خلدون عن العصبية "وإذا بطلت بطلت الشرائع"، وهنا وجهت الانتقادات إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون لأن الإسلام ذم العصبية ونهى عنها ودَّها من الجاهلية [13]. وفي هذا المجال فإن مفهوم التعصب ورد عند ابن خلدون باعتبار أن يذب الرجل عن حريم صاحبه ويشمر عن ساقه الجد في نصرة منسوبه وهم أقارب الرجل من أبيه لأنهم الذابون عن حريم من هو من نسبهم وهي بهذا المعنى ممدوحة، أمَّا العصبية المذمومة فقد وردت في الحديث الشريف " ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية " فهي تعصب رجال لقبيلة أخرى لغير ديانة، وهي هنا بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له ولو من غير أقاربه ظالماً كان أو مظلوماً [14].

فالعصبية الأولى ممدوحة لأن الرجل يدافع عن شرفه وعائلته التي ينتسب إليها ليبعد عنها الخطر، وقد دعا الإسلام إلى ذلك، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم موجودة في الطبيعة البشرية، أمَّا العصبية الثانية فهي التي أنكرها الإسلام ودعا المسلمين إلى الابتعاد عنها لأنها تضر بالإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه ولا تنسجم مع مبادئ الإسلام وقد تجلت هذه العصبية في الجاهلية وخلدتها أشعارهم، ولعل أبرز دليل عليها هو حرب البسوس. ويبيّن الرسول

12 حلمي، إجلال اسماعيل حلمي، القرابة والعائلة في فكر ابن خلدون، جامعة عين شمس، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، 2000، بحث غير منشور، ص 2.

13 الوردي، علي، مرجع سابق، 1977، ص 99.

14 الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، ص176.

الكريم محمد صلّى الله عليه وسلم العصبية الممدوحة من خلال الحديث النبوي الشريف "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قيل أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً، قال اردعه".

أمَّا العصبية عند ابن خلدون فهي لا تنتقد الإسلام ولا تعارضه فنجدها ضرورية لما لها من علاقة مع العمران في تكوينه وانحلاله، فيرى أن القبيلة تحتاج إلى العصبية من أجل الحياة والحماية لكي تستطيع الاستمرار والحفاظ على أفرادها وحدودها، فيقول ابن خلدون في هذا " فأمَّا المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه فإنهم مكبوحون بحكيمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم بنفسه. وأمَّا العدوان من الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة، وأمَّا أحياء البدو فيذود بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار، وأمَّا مللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة ولا يصدق دفاعهم وذيادتهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم" [15].

ويشير ذلك إلى أن ابن خلدون يرى أن العصبية توجد عند المجتمع البدوي كما توجد لدى المجتمع الحضري وهي تعني القوة، وأن المجتمع البدوي يحتاج إلى العصبية أكثر من المجتمع الحضري، لأن المجتمع الحضري هناك من يدافع عنه، وأن مصدر العصبية هي الحياة البدوية وما يعانيه أفرادها من حالة القساوة والشدة

15 ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، ط1، الجزء الثاني، القاهرة : لجنة البيان العربي، 1958، ص ص 422- 423.

وطبيعة الحياة التي تتميّز بالعنف والصراع من أجل البقاء. وهـذا لا يتعـارض مـع الإسلام بل دعا الإسلام إليها لنصرة الدين والدفاع عن الأمة الإسلامية.

وقد ألصق ابن خلدون العصبية بالبدو رمز التماسك والالتحام تبعاً لروابط الـدم والنسب، ولكنها ليست مقتصرة على البدو فهي موجودة في الأماكن الحـضرية ولـو أنها أضعف إذْ إنَّه يوجد من يدافع عن المدينة من الأسوار والحامية، إلا أنها تتطـور في شكلها وتنظيمها فهي تتكون الآن من مؤسسات وأحزاب وجمعيات مدنية، ولكـنَّ هناك تناقضاً بين ما ذكره ابن خلدون من خصائص سلبية للحيـاة الحـضرية وبـين عبارات قالها مثل "لا يتم الخير الكثير إلا بوجود شر يـسير"[16]. فالـشر لا يمكـن تعميمه على الأفراد جميعهم، وكذلك الفساد، فكل مجتمع يحتوي على الشر والخيـر، وكذلك كما يوجد الفاسدون فهناك الصالحون، فيقول الرسول الكريم "الخير في أمتـي إلى يوم القيامة".

وقد أدرك ابن خلدون وجود تضامن اجتماعي في جماعات غير العائلة وغيـر القبيلة، لأن العصبية تأتي نتيجة التفاعل الاجتماعي المبنية على تجارب طويلة متبادلة وعلى فعاليات المهن المختلفة [17]، وهذا يعني أن ابن خلدون يـرى أنْ لـيس مـن الضروري أن تكون العصبية مبنية على علاقة الدم وإن كانت الأساس، فكمـا تكـون العصبية داخل القبيلة بين أفرادها مبنية على علاقة الدم للدفاع عن القبيلـة ضـد أي اعتداء خارجي، يمكن أن تكون العصبية نتيجة التفاعـل الاجتمـاعي بـين أفـراد لا تربطهم علاقة الدم، وإنَّما علاقات ومصالح مشتركة مثل العمل في مهنـة معينـة أو السكن في منطقة معينة أو الميول نحو شيء معين [18]، وهذه النظرة صحيحة يؤيدها

16 البعلي، فؤاد، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، ط1، دمشق : دار المدى للثقافة والنشر، 1997 .
17 البعلي، فؤاد، مرجع سابق، 1997، ص 64.
18 الدقس، محمد، مرجع سابق، 1990، ص ص 721- 722.

الآن وجود الأحزاب والنقابات المهنية والجمعيات ومجالس الأحياء في مختلف المناطق الحضرية والبدوية.

كما بَيَّنَ ابن خلدون أن رابطة النسب لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها، لأن الفرد قد ينفصل عن نسبه الأصلي وينتظم في نسب آخر، ويحدث هذا لأسباب عديدة بحسب نظرة ابن خلدون منها: القرابة والحلف والولاء والنسب. ولهذا يوسع ابن خلدون مفهوم النسب من معناه الضيق ويشمله الحلف والولاء حتى أنه يستحدث تعبير نسب الولاء [19]، وهذا أيدته البحوث والدراسات الحديثة في التزام كل مجموعة تتفاعل اجتماعياً بقيم ومبادئ ولأهداف تتعصب لها وتدافع عنها.

فالعصبية عند ابن خلدون تشد الأفراد وتجمعهم حول بعضهم في دائرة واحدة مشكلة جماعة واحدة قوية بصورة تلقائية، ويجري ذلك بحسب رأي أبن خلدون من خلال صلة الرحم والنسب العام والخاص والولاء والحلف، ونجد في المقدمة أنَّه يستخدم مصطلحات مختلفة لمعنى العصبية الذي يقصده مثل(اللحمة، والالتحام، والصلة، والوصلة، والنعرة). [20]

يرى الساعاتي [21] أنه لا يمكن فهم سلوك ابن خلدون فهماً دقيقاً من دون فهم نظريته في العصبية، وأن هذا سبب وقوع كثير من الباحثين في حياة ابن خلدون وإنجازاته في مزالق كثيرة، واتهامهم إياه بالخيانة والتنكر للصديق أو التملق للحصول على المكاسب والمناصب من السلاطين، وأن ابن خلدون عندما تخلى عن أبي عبدالله بعد أن عاونه ووقف إلى جانبه، قد فعل ذلك عندما ضعفت عصبيته وانتصر السلطان أبي العباس عليه، وامتلك ناصية الأمور، وأصبح الخروج عنه ومعارضته مخالفاً

19 الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة،1953، ص 321.

20 ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون،(3 أجزاء) ط3، تحقيق علي عبدالواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، 1981، ص ص 484- 489 و 500- 503..

21 الساعاتي، حسن، مرجع سابق، 1978، ص 58.

للشريعة وفيه تفرقة للمسلمين، لذلك أيده ابن خلدون، وقد فعل الشيء نفسه مع السلطان أبي حمو وبناء على المبدأ نفسه، وحتى أن السلاطين في ذلك الوقت وجدوا له عذراً شرعياً وعفوا عنه، وبعضهم وضع ثقته به، وكلفوه بمهام وقلدوه مناصب.

وهذا يشير بكل صدق وأمانه إلى أن ابن خلدون بعيد كل البعد عن التملق والخيانة للصديق وأنه يعمل بأمر الشريعة في تأييد أولي الأمر، الذين يمتلكون العصبية الأقوى ويسيطرون على السلطة " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسوال وأولي الأمر منكم". كما يدحض كثيراً من العيوب التي أدّعى بها طه حسين في كتابه " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية " على ابن خلدون، فقد اتهمه بالأنانية وحب الذات والخيانة وأنه يضحّي بالدين من أجل أطماعه وأنه لا وطن له وأنه بربري الأصل. وكذلك يدحض العيوب التي أشار إليها ساطع الحصري في كتابة "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" في أنه يسيء إلى من أحسنوا إليه ويتنكر لمن يقدمون له المعروف؛ وذلك في سبيل تحقيق أطماعه وطموحاته....

ولا شك أن نظرة ابن خلدون إلى العصبية ووظيفتها السياسية والاجتماعية كانت مشتقة من بيئته الخاصة، وهي بيئة كانت الصلة فيها قوية بين الحياة البدوية بمجتمعها القبلي من جهة والحياة الحضرية بمجتمعها السياسي من جهة أخرى، وكان التأثير قوياً ومستمراً بينها، إلا أن طابع الحياة القبلية غالباً كان هو المسيطر [22]، وهذا يفسر انحيازه للبداوة في بعض جوانب كتابته عن العصبية، إلا أن عصبيته من النوع الممدوح الذي لا يتعارض مع الإسلام فكل جماعة مشتركة في الخصائص والأهداف ومكان العيش والنسب والقرابة تدافع عن نفسها ضد أيّ خطر خارجي يهددها ويهدد حياة أفرادها وشرفها.

22 الدقس، محمد، مرجع سابق، 1990، ص 714.

3. المنهج النظري عند ابن خلدون:

يبيّن أبو يعرب المرزوقي [23] أن هناك اعتراضين على منهج ابن خلدون النظري الذي اتبعه في مقدمته، وهما:

1. تعميماته المتسرعة وتأسيسه لتعميمات استقرائية على عدد محدود من المجتمعات.
2. عدم وفاء ابن خلدون بوعوده النظرية التي صرح بها في كتابه المقدمة، إذ انتقد المفكرين والمؤرخين السابقين له في المنهج الذي اتبعوه، ثم عاد واستخدم المنهج نفسه الذي انتقده.

وفي الرد على هذين الاعتراضين نقول: إن ابن خلدون اعتمد في استقرائه على الملاحظات والمشاهدات التي عاشها في حياته البدوية، ورآها خلال أسفاره أو من خلال ممارسته للوظائف التي شغلها، ومن تحليلاته لتاريخ الأمم التي سبقته وأخبارها، ومن ثمَّ استخدم في بعض تعميماته الاستقراء الناقص، ولكن ابن خلدون كان وفي كثير من تعميماته يستخدم الألفاظ المرنة التي تعني أن هذا التعميم ينطبق على كثير من الحالات وليس جميعها وفيها احتمالية مثل (ربما، وفي الغالب، قد)، وعليه فإن ابن خلدون قد استخدم الاستقراء الناقص ولكن تعميماته لم تكن متسرعه إِذْ إنَّها اعتمدت على مشاهدات واقعية وخبرات حديثة في تحليل التاريخ وأحداثه. كما أن منهجه العلمي اعتمد على الملاحظة والتحليل للأحداث والأمم الحاضرة والسابقة فكانت ملاحظاته علمية تتصف بالدقة والموضوعية وتتوافق مع الواقع وتتصف بالتحديد من خلال إشاراته إلى الكثرة والقلة والكم والنسبة، ونظرته إلى الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية على أنها مترابطة، الأمر الذي استند إليه في وصوله

23 أبو يعرب، المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، القاهرة : الدار العربية للكتاب، 1983.

إلى الأحكام والقوانين العلمية التي تحكم الظواهر، كنظريته في العصبية أو نظريته في قيام الدولة وانهيارها.

إنَّ سمة التغليب لا التعميم هي الغالبة في كتابات ابن خلدون، وهو بذلك يكشف الخاص الذي لا يخضع للعام خضوعاً كاملاً، فنجده يتحدث عن دول امتدت أعمارها لآلاف السنين كاليونان والرومان والإسلام وحضارة اليمن [24]. فابن خلدون يميل إلى اشتقاق الأدلة من الوقائع والأحداث المتجسدة في الواقع الموضوعي، وهذا الواقع متغيّر بوقائعه وأحداثه، ولذلك فإن الحقيقة عند ابن خلدون نسبية وليست مطلقة، ويدلُّ على ذلك أنه يستخدم في غير مكان بعض المصطلحات مثل الله أعلم، وهذه العبارات ومثلها تشير إلى التزام ابن خلدون بالإسلام، وفي الوقت نفسه إلى أن أحكامه ليست مطلقة.

ويبيّن الساعاتي[25] في هذا الجانب أن ابن خلدون اعتمد على استقراء أحداث التاريخ للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه في العمران والدولة والعصبية، وأنه ابتعد عن التعميم لأن نتائج الاستقراء الناقص وخاصة فيما يتعلق بالمجتمعات البشرية لا يمكن أن تكون يقينية، وأنه توصل إليها بناء على تكرار الأحداث التاريخية المتشابهة وتحليلاته لهذه الأحداث والمشاهدات، وأنه كان يحتاط عند صياغة قوانينه ونظرياته وأحكامه أن يستخدم كلمات وعبارات مرنة تفيد سمة التغليب وليس التعميم مثل ما ورد بالمقدمة (نادراً، قلما، ربما، في الغالب، غالباً، قد، إلا في الأقل..).

اعتمد ابن خلدون في تعميم استقراءاته من الحوادث الاجتماعية على مبدأين أساسيين استنتجهما من تأمل الوقائع الاجتماعية والأحوال هما السببية والحتمية، فمبدأ

24 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ص ص 327- 328.

25 الساعاتي، حسن، مرجع سابق، 1978، ص 218.

السببية يقرر أن لكل معلول علة، وأن العلل المتشابهة تحدث المعلولات المتشابهة، ويدلُّ ذلك على أن الحوادث الاجتماعية جميعها خاضعة للقوانين، أمَّا مبدأ الحتمية فيقرر أن العالم متسق تجري حوادثه على نظام دائم لا يشذ عنه في الزمان شيء[26].

إن استخدام ابن خلدون لمبدأي السببية والحتمية ساعداه على الوصول إلى المنطقية في التفسير والتوصل للتعميمات العلمية التي تستند إلى الطريقة العلمية في البحث، فالسببية جعلته يبحث في أسباب الوقائع والأحداث وعلل الشعوب والكائنات، والحتمية مكنته من الوصول إلى القوانين والأحكام وإصدار التعميمات بناء على منهجية علمية مدروسة تميّزت عن المنهجية التي اتبعها سابقوه.

استخدم ابن خلدون منهجاً عقلانياً وعلمياً في دراساته للجوانب الاجتماعية والاقتصادية، فمثلاً مفهوم الكم – كثرة أو قلة- من المفاهيم الاقتصادية والرياضية التي شاع استخدامها عنده، ويعني بذلك رغبته في تحويل النشاطات الاجتماعية والتاريخية إلى ناحية رياضية، مع عدم إهماله للكيف، ومن أمثلة ذلك تحديده لعمر الدولة وعمر الجيل، وكذلك تأكيده أن الغلبة للكثرة وأن العصبية تقوى بالدعوة الدينية وتضعف بضعفها... وغير ذلك من الأمثلة [27].

إن المنهج العلمي العقلاني الذي اتبعه المفكر العربي ابن خلدون في كتاباته التي خلدها التاريخ وأقر بتميّزها المؤرخون العرب والأجانب، يتميّز بمجموعة من الخصائص نوجزها بما يأتي:

1. استخدم سمة التغليب وليس التعميم والاستقراء الناقص في التوصل إلى الأحكام والقوانين دون التسرع في تعميمها.

26 الساعاتي، حسن، مرجع سابق، 1978، ص 221.

27 العالم، محمد أمين، "مقدمة ابن خلدون، مدخل ابستمولوجي"، الفكر العربي، العدد6، 1978، ص41.

2. عمل على استخدام الملاحظة العلمية الموضوعية في وصف الأحداث بدقة من خلال إشارته إلى الكم والكثرة والقلة والنسبة.
3. عمل على اشتقاق أدلته من الأحداث في الواقع، ولمّا كان الواقع متغيّراً فإن الحقيقة عنده نسبية وليست مطلقة.
4. المنطقية في التفسير المنهجي، إذْ أشار إلى أن التحول لا يحدث بصورة مفاجئة، وإنَّما نتيجة التغيّر الاجتماعي الدائم، فهو يأخذ بمبدأ الاستمرارية، وهذا يبدو واضحاً في تفسيره لقيام الدولة وانهيارها والتحول من العمران البدوي إلى الحضري.
5. لديه نظرة متكاملة إلى الواقع المعيش مكنته من استنباط الأحكام والقوانين، من حيث الربط بين الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والدينية والنفسية للمجتمع وأفراده، للوصول إلى التعميمات.

إن ابن خلدون قد اختلف وتميّز عن المؤرخين السابقين له في المنهج الذي اتبعه في نقل الأحداث والوقائع التي أوردها في مقدمته، وكان له الفضل في تحقيق الإضافة والتميّز العلمي في المنهج الذي اتبعه في جانبين أساسيين هما: الأول التفريق بين التأريخ وفلسفة التاريخ، والثاني هو البحث في العلل والأسباب للحوادث والوقائع للوصول إلى إجابات منطقية [28].

ويبيّن عبد الأمير الأعسم وفائزة الأعسم مع انتقادهما لابن خلدون بأنَّه ليس فيلسوفاً محترفاً، تميّز ابن خلدون في الطريقة والمنهج من خلال تأكيدهما ثلاث مسائل هي:

الأولى: أنَّ ابن خلدون استطاع أن يكتب المقدمة على نحو لا نظير له في دراسة العمران، كما سمّى جهده المبذول في قراءة التاريخ البشري .

28 الساعاتي، حسن، مرجع سابق، 1978، ص 162

الثانية: أنَّ ابن خلدون قدّم لنا تفسيرات فلسفية في إعادته تحليل المجتمع البشري في ضوء الحضارة: نشأتها، ونموها، وازدهارها، ثم انحلالها، وسقوطها، واندثارها.

الثالثة: لم يكن ابن خلدون في تفسيراته، ولا من جهة تأويلاته أحياناً، يمكن أن يدخل ميدان الفلسفة احترافاً، بل أفاد منها في تشكيل تصورات تنظّم قوانين الأنسنة. [29]

وعليه فإن ابن خلدون بعيد كل البعد عن هذه الاعتراضات في المنهج الذي اتبعه وفي تعميماته المتسرعة، وأنه استخدم المنهج العلمي الذي يفيد التغليب وليس التعميم تبعاً لتغيّر المجتمعات، فابن خلدون كان عقلانياً يؤمن بمبدأ الاستمرارية، بمعنى أن الظواهر في تغيّر دائم، ولكن ليست بقفزات كبيرة، وبَيَّنَ هذا الأمر في تفسيره للعمران البشري وفي تفسيره لقيام الدولة وأطوار نشأتها وفنائها.

4. نظرية الدولة عند ابن خلدون:

يبيّن فؤاد البعلي في كتابه (ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث) [30] كثيراً من المآخذ والعيوب التي تؤخذ على تصور ابن خلدون لمفهوم الدولة وظهورها وسقوطها وظهور دولة أخرى تقوم على أنقاضها، محدداً خمسة أطوار مختلفة تمر بها (الظفر، والاستبداد، والفراغ، والقنوع، والإسراف) إذْ تصل إلى مرحلة الانحطاط التي تبرز نتيجة الصراع بين البدو والحضر، فهو لم يذكر طور الطفولة، وتحديده لدورة حياة الدولة التي تشبه أطوار حياة الفرد لا فعل لها ولا أساس، كما حدد عمر الدولة بأنَّه لا يتجاوز أعمار ثلاثة أجيال من العمر الوسط (40 سنة) أي إنَّ عمر الدولة لا يتجاوز (120 عاماً). فضلاً عن العديد من التعميمات الأخرى التي توصل إليها ابن خلدون عن طريق ملاحظاته الخاصة في ظل المدة الزمنية التي عاشها، وأنه لا يمكن تعميمها

29 الأعسم، عبدالأمير، وفائزة الأعسم، نقد ابن خلدون للفلسفة، مقالات أكاديمية، مداخلات منتدى بيت الحكمة ، تونس، 13- 18 آذار، 2006.

30 البعلي، فؤاد، مرجع سابق، 1997، ص 78.

تاريخياً على المجتمعات، فاليوم مثلاً لا يمكن أن يكون هناك غزو يقوم به أهل البدو ضد المناطق الحضرية لإقامة دولة إذْ إنَّ البدو والحضر يوجدون سوياً في معظم المجتمعات والدول، ويعملون كل بحسب قدراته وأساليبه على التطور والتقدم والإسهام في بناء الدولة التي يعيشون فيها.

شغل موضوع الدولة وقيامها وانهيارها جانباً كبيراً في مقدمة ابن خلدون، ومع ذلك فإنه لا يقدّم تعريفاً محدداً للدولة، وقد يعود ذلك لسببين: الأول أن ابن خلدون غالباً ما يعبّر في لغته السياسية عن الدولة بلفظ الملك، إذْ نجد في المقدمة جملاً وفقرات جاءت فيها كلمة دولة مرادفة للملك[31]. وأنَّ ابن خلدون استعمل لفظ الملك بعدة معانٍ نحدد منها ما يأتي:

1. "إنَّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"، وهنا يقصد بالملك الدولة.[32]
2. "إنَّما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية" وهنا الملك بمعنى الحكم. [33]
3. "فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك" وهنا الملك بمعنى الحاكم.[34]
4. " وأمَّا الملك فهو التغلب والحكم بالقهر"، وهنا الملك بمعنى السلطة. [35]

أمَّا السبب الثاني فإنَّ ابن خلدون -في بعض الأحيان- يطلق العصبية بمعنى الدولة، فالعصبية لها دائماً غايتها التي تسعى إليها، وهي الملك" الغاية التي تجري إليها

31 عبدالسلام، احمد، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985، ص 60.

32 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 516.

33 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 573.

34 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج1، ص 339.

35 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 499.

العصبية هي الملك".[36] وهذا يشير إلى مدى التداخل بين معاني الدولة والملك والعصبية عند ابن خلدون، وأنَّه لم يقدّم تعريفاً واضحاً للدولة.

ويعرّف الجابري [37] الدولة من وجهة نظر ابن خلدون بأنَّها "الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما". إلا أن هذا التعريف يتضمن معنى العصبية التي تدلُّ على حكم العصبية، وليس العصبية التي تدلُّ على الملك أي الدولة، فقد ركزّ ابن خلدون على معنى العصبية التي تدلُّ على الملك والحكم بحيث نستطيع أن نضع تعريفاً أشمل للدولة عند ابن خلدون يتضمن الدولة والحكم والسلطة، كما يتضمّن عناصر الدولة الثلاثة التي أوردها وهي: (الإقليم والسكان والسلطة السياسة)، وهو أن الدولة : هي الامتداد المكاني والزماني لعصبية الملك السياسية في مرحلة معينة من مراحل التطور البشري تمارسه عصبية ما بقهر العصبيات الأخرى المنافسة بالقوة.

يتضّح ممَّا سبق أنَّ ابن خلدون لا يقصد بعصبية الدولة أية عصبية، ولذلك نجده يقدم وصفاً دقيقاً لعصبية الدولة يحدد من خلاله وظائف الدولة الأساسية، فيقول" وليس الملك لكل عصبية، وإنَّما الملك لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة ". [38]

يشبّه ابن خلدون الدولة بالكائن الحي الذي له عمر محدود وأجل معلوم لا يتجاوزه، والسبب في ذلك هو أن العمران البشري ذاته الذي منه الدولة له عمر محسوس محدد كما للفرد، كما أن عمر الدولة لا يتجاوز أعمار ثلاثة أجيال، وعمر الجيل أربعون سنة، فيقول ابن خلدون " إن العمران كلّه من بداوة وحضارة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً... وأمَّا أعمار الدول فلا تتعدى ثلاثة أجيال والجيل هو عمر الشخص الواحد من العمر

36 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 439.
37 الجابري، محمد عابد، مرجع سابق، 1992، ص 320.
38 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 573.

الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايتــه" [39]. وهــو بــذلك يستشهد بالقرآن الكريم لبيان كيفية انتهاء النمو والنشأة إلى غايته" حتى إذا بلغ أشــدة وبلغ أربعين سنة"[40].

هذا التعميم الذي تبناه ابن خلدون لعمر الدولة يستند إلى نظرته للعصبية، فهــو يبيّن كيف أن العصبية وخلال مدة عمر الدولة تضعف ويبدأ النــاس بــالتعود علــى الانقياد والمذلة، وأن هذه المذلة إذا وصلت إلى المجتمع أدت إلى غيــاب العــصبية، ومن ثمَّ ضعف الدولة وسقوطها، وابن خلدون يرى أن بقــاء الدولــة مــرتبط بقــوة العصبية، وضعف العصبية يؤدي إلى ضعف الدولة وسقوطها بيد العصبيات القويــة وهو ما حدده بعمر ثلاثة أجيال. ويصف ابن خلدون خصائص كل جيل من الأجيــال الثلاثة التي تشكل عمر الدولة: فالجيل الأول هو الممثل لنشأة الدولة وتطورها فيقول" فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون"، أمَّا الجيل الثاني فيتحولــون من حالة البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، ومن الاشتراك إلى الانفــراد به، إلا أن ذلك لا يعني انتكاستهم بالكامل بسبب قربهم من الجيل الأول ومــا ورثــوه عنهم فيقول" فيذلون ويتكاسلون عن المشاركة، فينفــرد بالمجــد واحــد مــن أفــراد العصبية.... فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ... إِذْ يبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشــاهدوا مــن اعتزازهم وسعيهم إلى المجد، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب". أمَّا الجيل الثالث فينغمس في الترف ويفقد العصبية فيصفهم بقوله" فيصيرون عيالاً علــى الدولة ومن جملة النساء والولدان" وإذا سقطت العصبية سقطت الدولة بيد المتربصين" فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته".[41]

39 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص ص 545- 546.

40 الاحقاف، الآية 15.

41 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص ص 546- 547.

وهكذا شبّه ابن خلدون أن عمر الدولة مثل الإنسان يمر بثلاث مراحل هي الطفولة والنضج ثم الشيخوخة، وهو يعمم ذلك على الدول كلّها فيقول" فهذا العمر للدولة، بمنزلة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع... وهذا شأن كل دولة، لا بدَّ وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف وتقلص ظل الدولة"[42]. وهذه النظرة التشاؤمية لابن خلدون كانت أيضاً موضعاً لانتقاد كثير من المفكرين، فكان ابن خلدون ينظر إلى الحضارة بأنها نهاية العمران حيث ينتشر الترف وتضعف العصبية، فقد عاش ابن خلدون في المرحلة التي شهدت انهيار الدولة العباسية وظهور الدولة العثمانية وهي من أسوأ القرون التي مر بها الإسلام من الناحية السياسية[43]. وتتفق وجهة نظر ابن خلدون مع أسوالد اشبنجلر الذي يقول: "إنَّ التاريخ البشري ما هو إلا بروز أو اختفاء الحضارات العظيمة"، كما يشار إلى هذا الأمر في الآية القرآنية" أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلكم كانون أشدّ منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها".[44]

ويرى العالم [45] أن ابن خلدون عندما يستخدم مفهوم الترف فإنه يستخدمه كسبب في الانحدار والانهيار، ولا يستخدمه مفهوماً أخلاقياً بل مفهوماً اقتصادياً، إنه زيادة المصروفات واستنفاذ العائد الإنتاجي وتبديده بالبذخ، فيقول: "إن الدولة في بدايتها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً، فيكون من الجباية وفاء بأزيد منها... فإذا أخذت الدولة بالحضارة من الترف فيكثر خراج الدولة ولا تفي الجباية بحاجتها فتزيد منها للحماية ونفقات السلطان والترف، فتحدث أنواع من

42 ابن خلدون، عبدالرحمن، مرجع سابق، 1981، ج2، ص 552.

43 بوتول، غاستون، ابن خلدون- فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعتر، القاهرة، 1955، ص40.

44 سورة الروم، آية 9

45 العالم، محمد أمين، مرجع سابق، 1978، ص 41.

الجبايات على الباعات والأثمان في الأسواق فتتكسر الأسواق لفساد الآمال... ويؤذن الله باختلال العمران.

إنَّ ابن خلدون في هذا الجانب حدَّد شروط السلطة بعدم التغول على أفراد المجتمع، إذْ إنَّ إرهاق الأفراد بالضرائب التي تفرضها الدولة يؤذن بانتشار الفساد والخراب وتخلي أفراد المجتمع عن مناصرة الدولة والسلطة نتيجة السياسة التي تتبعها، فتبدأ بالتراجع والضعف. وهو في ذلك يؤيد بعض أفكار الاتجاه الماركسي إذْ يرى أن توقف فائض الإنتاج الذي يضمن الاستمرار للدولة هو سبب الانهيار الحضاري وسقوط السلطة، ولكننا لا نستطيع أن نربط بين انهيار السلطة والانهيار الحضاري، وذلك لأن الانهيار الحضاري يفضي إلى انهيار السلطة في حين أن انهيار السلطة لا يفضي دوماً إلى الانهيار الحضاري، وخير دليل على ذلك الثورات الشعبية والانقلابات العسكرية والبيضاء التي شهدتها البلاد العربية والأجنبية في المدة الأخيرة التي تؤدي إلى إسقاط السلطة في بعض الدول ولا تسبّب انهيار الحضارة..

وقد أضاف ابن خلدون جانباً أساسياً في فهم علاقة السلطة بالمجتمع، إذ كان يرى أن السياسة والسلطة حاجة اقتضتها حاجة المجتمع إلى الدفاع والحماية ضد الأخطار التي تواجه المجتمع سواء من داخل المجتمع أو من خارجه، وبهذا يكون أول مفكر في العصور الوسطى يفسر نشأة المُلك على أنه استجابة لحاجة طبيعية للإنسان[46]، وهذا يخالف رأي الفيلسوف أرسطو الذي كان يرى وجود تطابق بين الدولة والمجتمع، أمَّا مفكرنا العربي ابن خلدون فبيَّن أن الدولة والمجتمع غير متطابقين؛ وذلك من خلال طرح منطقي، حتى وإن كانت حياة المجتمع غير ممكنة من دون وجود سلطة وتنظيم سياسي لتسيير المجتمع وحمايته والدفاع عنه في الداخل والخارج.

46 باتسييفا، سفتيلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة عن الروسية رضوان إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986، ص 164.

حقيقة إن ابن خلدون أخطأ في تحديد عمر الدولة وتعميمه، فذلك ينطبق على الدولة الإسلامية في عصره أو العصر الذي سبقه مثل الدولة الأموية والفاطمية... ولا ينطبق على دولة الروم أو الفرس التي دامت عدة قرون، كما أن أعمار الأفراد أكبر من ذلك فيقول الرسول الكريم" أعمار أمتي بين الستين والسبعين"[47]. كما أن غالبية الدول العربية والأجنبية تعدُّ عمر الأربعين هو عمر الشباب والعمل والإنجاز، ويضاف إلى ذلك أن رأي ابن خلدون هذا يخالف عمره هو، فقد عاش أربعة وسبعين عاماً، وكذلك فإن تأكيد ابن خلدون على أن الترف سبّب في انهيار الدولة مبالغ فيه، مع أنه يعدُّ من الأسباب المساعدة على انهيار الدولة، ولكنه ليس السبب الأساسي، إذْ إنَّ هناك كثيراً من الدول الغنية التي تتميّز بالترف ولكنها قوية، بل وتزداد قوة مع تقدم عمرها إذْ تهتم بتطوير نفسها وزيادة قدراتها، كما أن ابن خلدون ركّز على جيل النشأة والطفولة في بيانه لأجيال الدولة الثلاثة، ومع ذلك فإنه أغفل هذه المرحلة في تقسيمه لأطوار الدولة الخمسة. فابن خلدون بنى هذه النظرية على ملاحظاته الخاصة والمرحلة التي عاش فيها وليس بالضرورة أن تنطبق على الدول جميعها.

الخاتمة:

يتضّح مما سبق أن كثيراً من الانتقادات التي وجهت إلى ابن خلدون لا أساس لها، ولا تستند إلى منهجية علمية أو منطق، وأنَّها تعبّر عن اتجاهات كتابها في الرغبة بالانتقاد أو ترتبط بأهداف سياسية واجتماعية ودينية عندهم، ومن ينتقد ينبغي أن يقدم إنجازاً أفضلَ من الشيء الذي قام بانتقاده.

ابن خلدون تميّز عن سابقيه في الطريقة والمنهج، وكان في معظم تعميماته يستخدم صفة التغليب وليس التعميم الكامل؛ ممَّا يشير إلى وجود بعض الحالات التي تخرج عن نطاق تعميماته، وقد أبدع ابن خلدون في شرح العناصر التي تقوم عليها

47 حديث شريف.

الدولة وإن كان يرى أن العصبية هي الأساس، فقد قسمها إلى ثلاثة عناصر (المعنوية: العصبية والإكراه والوازع الديني؛ والمادية: والتجمع، والوازع أو الحاكم، والإقليم؛ والعناصر المشتركة: الجند، والمال، وتحقيق العدل)، كما أنه بَيَّنَ عناصر الدولة وكيفية نشأتها وأركانها وشروط بقائها ومراحل تطورها وأنواعها وأشكال الحكم، كما أبدع في بيان أسباب انهيار الدولة وربطها من ضعف العصبية نتيجة التقدم الحضاري والهرم والثورات الداخلية والفساد والظلم وغياب العدل، وكيف تتفاعل هذه العناصر مسببة انهيار الدولة، فنجده ينتقد المؤرخين السابقين في عدم اعتبارهم لأهمية العصبية للدولة منذ تأسيسها وحتى نهايتها، وفي إغفالهم لكثير من جوانب نشأه الدولة وتطورها وانهيارها.

كما أن ابن خلدون لم يتجنَ على العرب ولم يستخدم مفهوم العرب بالمعنى الحديث للمفهوم وإنما كان يستدل به على سكان منطقة جغرافية وهي الصحارى القاحلة التي يعيش بها الأعراب والبربر. وقد تميّز ابن خلدون كذلك في المنهج العقلاني الذي اتبعه عن سائر المؤرخين الذين سبقوه.

والعصبية التي دعا لها ابن خلدون لا تنتقد الإسلام ولا تعارضه، وهي عصبية ممدوحة وليست مذمومة، وهي الأساس الذي يقوم عليه الترابط والتعاون، وتقوم على أساس القرابة والدم والمصلحة والعمل...

الإبداعات الفكرية التي توصل إليها ابن خلدون رغم بعض المآخذ عليها في بعض تعميماته ومنهجه ونظرياته في العصبية والدولة ومقوله العرب في فكره التي انطلق منها بعض المفكرين والكتاب لانتقاده، وذلك بمقارنة فكره بما توصل إليه العلم في الوقت الحاضر من تطور، الأمر الذي يمكن أن نصفه بأنَّه غير منطقي وغير منصف لإنجازات هذا المفكر العربي، لأنَّه ينبغي أن يقيم فكره وتحليلاته في ظل ظروف المرحلة التي عاش فيها ونقارنه بغيره من المفكرين العرب والأجانب في تلك المرحلة أو المرحلة القريبة منها، إذا أردنا أن نصل إلى تقويم صحيح لفكر ابن

خلدون. فقد عاش في القرن الرابع عشر في المغرب العربي وتنقل بين الأقطار العربية ولكنه تجاوز المكان والزمان الذي عاش فيه، وأضاف إلى الفكر العربي والإنساني إنجازات يفتخر بها كل من هو مخلص لأمته العربية والإسلامية، والتي توجها بالتوصل إلى علم جديد هو علم الاجتماع.

ونستطيع القول في النهاية: إنَّه لا يمكن فهم فكر ابن خلدون وإنجازاته وآرائه دون فهم نظريته في العصبية ووظيفتها السياسية والاجتماعية.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

1. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة *ابن خلدون*،(3 أجزاء) ط3، تحقيق علي عبدالواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، 1981.
2. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة *ابن خلدون*، تحقيق علي عبدالواحد وافي، ط1، الجزء الثاني، القاهرة : لجنة البيان العربي، 1958.
3. ابن عمار، الصغير، *الفكر العلمي* عند *ابن خلدون*، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،1981.
4. أبو يعرب، المرزوقي، *الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر*، القاهرة : الدار العربية للكتاب، 1983.
5. الأعسم، عبدالأمير، وفائزة الأعسم، نقد *ابن خلدون للفلسفة*، مقالات أكاديمية، مداخلات منتدى بيت الحكمة ، تونس، 13- 18 آذار، 2006. على العنوان الالكتروني:

http://www.exhauss-ibnkhaldoun.com.tn/modules/academics/content/bhikma_ar/aasam.htm

6. باتسييفا، سفتيلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة عن الروسية رضوان إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986.
7. البعلي، فؤاد، *ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث*، ط1، دمشق : دار المدى للثقافة والنشر، 1997.
8. بوتول، غاستون، *ابن خلدون- فلسفته الاجتماعية*، ترجمة عادل زعتر، القاهرة، 1955.

9. الجابري، محمد عابد، *فكر ابن خلدون- العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي*، ط 5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

10. الحصري، ساطع، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، القاهرة،1953.

11. حلمي، إجلال اسماعيل حلمي، *القرابة والعائلة في فكر ابن خلدون*، جامعة عين شمس، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، 2000، بحث غير منشور.

12. الخضيري، زينب، *فلسفة التاريخ عند ابن خلدون*، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.

13. الدقس، محمد، "العصبية الخلدونية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية"، مجلة جامعة الملك سعود، م2، الآداب(2)، (1990) . ص ص 713- 745.

14. الساعاتي، حسن، *علم الاجتماع الخلدوني- قواعد المنهج*، ط4، بيروت: دار المعارف، 1978.

15. شيخ الأرض، تيسير، *ابن خلدون*، بيروت: دار الأنوار، 1966.

16. العالم، محمد أمين، "*مقدمة ابن خلدون، مدخل ابستمولوجي*"، الفكر العربي، العدد6، 1978.

17. عبدالسلام، أحمد، *دراسات في مصطلح السياسة عند العرب*، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985.

18. الوردي، علي، *منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته*، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977.

المراجع الأجنبية

1.Partner,Nancy F.2003, History and Histriograph, Encarta Reference Library.

2. Stark.Ronney.2003,Sociology,9th edition, Thomson, USA.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2012/1/30