International Journal for Scientific Research (IJSR)
Vol. (2), No. (9)
IJSR
September 2023
المجلة الدولية للبحوث العلمية
الإصدار (2)، العدد (9)

الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون: دراسة في مفهوم "العمران البشري" وعلاقته بالتقدم

سيسيل عواد
أستاذ مساعد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة
c-awad2010@hotmail.com , cecile.awad@mbzuh.ac.ae

ملخص:

يتناول هذا البحث فلسفة ابن خلدون الاجتماعية كما تضمنتها مقدمته الشهيرة التي وضعها كمدخل لكتابه في التاريخ، والمعروف بـ" كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". ولتعدد الموضوعات التي اشتملت عليها "المقدمة" وتداخلها بشكل تتعذر معه إمكانية الفصل بينها، فقد اهتم البحث بـ"العمران البشري" في الدرجة الأولى، باعتباره -بحسب ما افترض البحث- المحور الرئيس الذي تدور حوله فلسفة ابن خلدون، وذلك من خلال الكشف عن العلاقة المنهجية التي تربط "علم العمران" بعلم التاريخ، والتي لأجلها اشترط ابن خلدون على المؤرخ ضرورة فهم ظواهر العمران ومعرفة العلل والأسباب التي تؤدي إليها، ليكون قادراً على التمييز بين الأخبار التاريخية ومستويات يقينها، والفصل بين ما هو صحيح وحقيقي فيها وما هو مكذوب أو متوهَم.

وفي سياق "العمران" ومفهومه سلّط البحث الضوء على مشكلة التقدم عن ابن خلدون، وارتباطه بمفهوم العمران ذاته، فاستعرض شروط تحقيق التقدم في المجتمعات البشرية بناء على ما يمكن استنتاجه من المقدمة؛ وهي الشرط السياسي، والاقتصادي، والأيديولوجي. ثم ناقش السمات الرئيسية للتقدم كمشكلة فلسفية اجتماعية أدى لبلورتها اهتمام ابن خلدون الشخصي بالسياسة والمجتمع باعتباره عالماً وعاملاً في المجالين. بالإضافة إلى مزامنتها تاريخياً مع عصور التراجع والانحطاط في التاريخ الإسلامي، والتي كان ابن خلدون شاهداً عليها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، التقدم الحضاري، علم العمران، العصبية، الاجتماع البشري، الوعي الإنساني، حركة التاريخ.

International Journal for Scientific Research (IJSR)
Vol. (2), No. (9)
IJSR
September 2023
المجلة الدولية للبحوث العلمية
الإصدار (2)، العدد (9)

Social Philosophy According to Ibn Khaldun: A Study of The Concept of "Human Urbanization" and Its Relationship to Progress

Cecile Awad
Assistant Professor, College of Arts and Humanities, Mohammed bin Zayed University of Human Sciences, Abu Dhabi, United Arab Emirates
c-awad2010@hotmail.com , cecile.awad@mbzuh.ac.ae

Abstract

This research deals with Ibn Khaldun's social philosophy, as contained in his famous introduction, which he wrote as an introduction to his book on history, known as "The Book of Lessons, the Diwan of the Beginner and the News in the Days of the Arabs, Persians, and Berbers, and Those Who Contemporized Them with the Greatest Power." Due to the multiplicity of topics included in the "Introduction" and their overlap in such a way that it is impossible to separate them, the research was concerned with "human urbanism" in the first place, as it is - according to what the research assumed - the main axis around which Ibn Khaldun's philosophy revolves, this is through revealing the methodological relationship that links the "science of urbanization" with the science of history, for which Ibn Khaldun stipulated that the historian must understand the phenomena of urbanization and know the causes and reasons that lead to it so that he will be able to distinguish between historical news and its levels of certainty, and separate what is true and real. In it and what is false or delusional.

In the context of "urbanization" and its concept, the research shed light on the problem of progress according to Ibn Khaldun, and its connection to the concept of urbanization itself. It reviewed the conditions for achieving progress in human societies based on what can be deduced from the introduction. It is the political, economic, and ideological condition. Then he discussed the main features of progress as a social philosophical problem that was crystallized by

Ibn Khaldun's personal interest in politics and society as a scholar and worker in both fields. In addition to its historical coincidence with the eras of decline and decline in Islamic history, which Ibn Khaldun was a witness to in the fourteenth and fifteenth centuries.

Keywords: Ibn Khaldun, civilizational progress, urban science, nervousness, human society, human consciousness, the movement of history.

1- مقدمة:

يمثل ابن خلدون، والذي عاش بين عامي (1332 – 1406م.) حالة فذة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد استطاع عبر ما قدمه من فلسفة اجتماعية متكاملة أن يكسر على الصعيد الفكري حلقات التراجع والانحدار التي خيّمت بآثارها على الحضارة الإسلامية، وأن يستأنف لبرهة حركة الفلسفة الإسلامية التي تعاقب على رفدها كبار فلاسفة المسلمين أصحاب المنهج العقلي، منذ الكندي، وحتى ابن رشد الذي توقف التفلسف الإسلامي بوفاته سنة 1198م كما هو شائع في أدبيات تاريخ الفلسفة الإسلامية. إذ أن ما قدمه ابن خلدون على الصعيد الفلسفي، ورغم أهميته الفائقة، لا يندرج ضمن السياق الفلسفي الإسلامي العام، بل لقد كان لهذا الفيلسوف المختلف عن سابقيه موقف نقدي من الفلسفة ذاتها، وبخاصة في بعدها الميتافيزيقي الذي وإن كان فيه بعض النفع بالنسبة للعقيدة فإن ضرره، بالنسبة لابن خلدون،[1] أكبر من نفعه بكثير!

من جهة أخرى، ارتبط تحفّظ ابن خلدون تجاه الفلسفة بما لها من طابع نظري محض لا يستقيم مع النظر الواقعي في ظروف العصر الذي عاش فيه، والذي لم يقتصر تراجع الحضارة الإسلامية فيه على المنحى الفكري فحسب، بل لقد كان شاملاً لكافة مناحيها؛ السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها، وكان من حظ الرجل أنه اختبر مظاهر هذا الانحطاط بشكل عملي وعن قرب، سواء من جهة الأعمال التي أُوكل بها والمناصب السياسية التي تقلدها[2]، أو من جهة منصبه في القضاء[3] واطلاعه عن كثب على مشكلات مجتمعه وأسبابها وانسداد أفق الإصلاح فيها. وبين اتصاله بالخاصة من جهة؛ الملوك والحكام

[1] - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب: دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ج2، ص320.

[2] - السيد محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، المطبعة السلفية: القاهرة، 1343هـ.

[3] - انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغربا، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1979، ص429- 430.

والقادة، وبالعامة من جهة أخرى، لم يستطع الرجل أن ينأى بنفسه ويَسلم من تعاقب الأحوال عليه بين نفي وسجن وفرار، بالإضافة لموت عائلته وذهاب ماله وتنكّر الدهر له بصروفه ومصائبه[1].

ساهم ذلك كله في أن يختار ابن خلدون حياة العزلة والتفرغ للتأمل في أحوال عصره، والاعتبار بصروف الزمان وتقلباته وتبدل الحظوظ والمصائر فيه، منصرفاً إلى التاريخ يسائله ويستخلص منه أسباب التخلف وعلل التراجع، لكنه وجد في كتب المؤرخين ما لا يقبله العقل ولا يستقيم معه المنطق ولا يطابقه واقع الحال، فعزم على تأليف كتاب يعرض فيه تاريخ عصره كما اختبره، وأن يجعل لكتابه هذا "مقدمة"[2] يشرح فيها منهاجه لتقصي الأخبار وتمحيصها والتفريق بين الصحيح والمكذوب منها.

مثلت المقدمة التي أرادها ابن خلدون مُدخلاً لتاريخه عملاً فكرياً مستقلاً متكامل الأركان، فتضمنت مذهبه الفلسفي الذي تشعبت فروعه في مجالات متعددة، كالسياسة والاقتصاد والحضارة والعلوم، بالإضافة إلى التاريخ بطبيعة الحال. ولكن أهمية ما كتبه لم تشفع لهذه المقدمة بأن تنال حظها من اهتمام معاصريه ومن جاء بعده، فطواها النسيان مئات السنوات إلى أن أعيد اكتشافها مرة أخرى عبر الترجمات الأوروبية[3] منذ قرابة قرنين من الزمن، ومنذ ذلك الحين لم تتوقف دراسات المفكرين والباحثين حولها إلى اليوم. ولقد كانت إشكالية تحديد موضوع المقدمة الرئيس أحد الموضوعات التي اختلف الباحثون حولها بين قائل بأنها بحث في فلسفة السياسة وأسباب قيام الدول وتطورها ومن ثم زوالها، أو من يقول بأنها بحث في فلسفة الحضارة والتاريخ، أو أن صلبها الرئيس هو العصبية وعلاقتها بالسياسة عند العرب، أو من وضعها في خانة الدراسات الاجتماعية، واصفاً ابن خلدون بأنه مؤسس علم الاجتماع وصاحب السبق فيه.

وتقوم إشكالية بحثنا على مخالفة الآراء السابقة بالنظر إلى المقدمة الخلدونية باعتبارها أول نظرية فلسفية اجتماعية متكاملة الأركان في تاريخ الفلسفة، وأن موضوعها الرئيس هو "علم العمران"، وما ينطوي ضمن هذا العلم الذي استحدثه ابن خلدون ليعرض فيه رؤيته الخاصة بالتطور البشري والتقدم الإنساني، لا على مستوى المجتمع الإسلامي فحسب، بل على مستوى النوع الإنساني كله.

[1] - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف: مصر، 1962، ص24.

[2] - قضى ابن خلدون أربع سنوات من العزلة في مغارات ابن سلّام حتى أنهى النسخة الأولى من المقدمة. أحلام محسن حسين، العالم ابن خلدون (نظريته في السياسة والعصبية)، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الأول، 2015م.، ص179.

[3] - ساطع الحصري (أبو خلدون)، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، دار المعارف: مصر، 1953، ص609.

2- خصوصية المصطلح ودلالاته.. مدخل لقراءة ابن خلدون:

يوضح ابن خلدون في مقدمته، وضمن استعراضه لتصنيف العلوم وخصائصها وحاجة العمران إليها، الالتباس الناشئ عن استخدام الألفاظ في علوم عصره، وبخاصة تلك التي تعتمد مناهجها على الجمع بين "المنقول" و"المعقول"، فيشير إلى إشكالية أن معاني هذه الألفاظ في صدر الإسلام لا تتطابق تمام التطابق مع مقاصد العلماء منها في المراحل اللاحقة التي شهدت ولادة فن وضع المفاهيم والمصطلحات وتطوره، لذلك يرى أن المصطلح الذي استخدمه السابقون (لا ينبغي أن يُحمل إلا ما كان يُحمل في عصرهم، فهو أليق بمرادهم منه)[1]. ولهذه الملاحظة التي يلاحظها ابن خلدون، ويرشد إليها القراء في عصره، أهميتها التي تنسحب على عصرنا، وبها ينبغي أن يُسترشد في قراءته اليوم.

هذا يعني أن التعامل مع المفاهيم والمصطلحات الخلدونية، وحملها دائماً على المعنى الدقيق الذي أراده منه، أو على مقصود الاستخدام الشائع لها في عصره، شرط ضروري ولازم كي نتمكن من فهم خطاب ابن خلدون الفهم الصحيح الذي يقينا مغبّة إساءة التأويل والخروج عن السياق الموضوعي لفلسفته، هذا الشرط الذي يبدو أن كثيرين لم يلتزموا به ممن كتبوا عن ابن خلدون خلال القرنين الماضيين.

والطريق المنهجي الأسلم لفهم مصطلحات ابن خلدون بحسب مراده هو منها لا يقتصر على فهم هذه المصطلحات بناء على معناها الشائع في عصره فحسب، إذ رغم أهمية ذلك، لا بد أيضاً من اعتبار المعاني الإجرائية كما وضعها صاحب المقدمة وبالتطابق مع المعنى الذي أراد أن يوصله إلى القارئ من خلال استخدامها، فابن خلدون كمؤسس علم جديد، كان على دراية تامة بأن أحداً لم يتنبه إليه من معاصريه أو السابقين عليه، وهذا أحد أهم الأسباب التي دعته إلى الإسهاب -إلى حد بعيد أحياناً- في شرح معاني الألفاظ التي استخدمها، وفي الإكثار من الأمثلة والشواهد التي تساعد على فهمها ونفي الغموض والالتباس عنها. هذا يعني وجوب التعامل مع النص الخلدوني كنص مرتبط بلغة عصره أولاً، وكنص شارح لنفسه ثانياً، أي وجوب أن تُعتمد معاني المصطلحات التي ترد فيه بما يتفق مع سياق عصره، وبما ينسجم مع روح النسق الخلدوني بمجمله.

ومن خلال تطبيق هذه المحددات الثلاث: فهم مصطلحات ابن خلدون بلغة عصره؛ واعتماد المعاني التي شرحها ابن خلدون بنفسه؛ واعتبار السياق العام للنص الخلدوني في توضيح الأفكار الجزئية داخله، سيعنى البحث بتسليط الضوء على دلالات أهم المفاهيم الرئيسية في مقدمة ابن خلدون، مثل (الدولة – الملك – العصبية – البداوة – الحضارة – العمران البشري..).

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص198.

3- إشكالية الإطار الموسوعي للمقدمة وتصنيف موضوعاتها:

منذ عقود وإلى اليوم، ما زال يحظى ابن خلدون كمفكر، وكذلك مقدمته كوثيقة معرفية وفلسفية، باهتمام الباحثين والمهتمين من شتى الاختصاصات. ففي التاريخ وفلسفته مثلاً، ومن جهة أن المقدمة إنما وضعها صاحبها لاستهلال كتابه التاريخي الموسع "العبر وديوان المبتدأ والخبر.."، يُنظر لابن خلدون كمجدد لعلم التاريخ وواضع للمناهج فيه بطريقة لم يسبقه إليها أحد، ورغم ما للمقدمة من سبق في منهجية علم التاريخ، فإنه ثمة اتفاق بين أغلب الدارسين على أن كتابه في التاريخ لم يكن ذا امتياز على كتب المؤرخين الذين سبقوه، بل يكاد يكون أقل منها أهمية في رأي البعض، وعن هذه المفارقة في القيمة بين كتاب "العبر" ومقدمته يقول روبرت فلينت: (إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتّاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور "فيكو" بعده بأكثر من ثلاثمائة عام. ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أغسطن بأنداد له. وأما البقية فلا يستحقون الذكر بجانبه)[1].

لذلك يخلص فلينت إلى أن الثقافة العربية قدمت ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ، أو علم التاريخ، كأحد ألمع الأسماء على مدار حقب الفلسفة؛ قديمها ووسيطها وحديثها. أما توينبي فيذهب أبعد من صاحبه حين يكرس لابن خلدون أهمية مطلقة تجاوز بها من سبقه ومن عاصره، ومن أتي بعده أيضاً، وقد استحق ذلك لأنه وبحسب توينبي، (قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان)[2].

أما النظر إلى ابن خلدون باعتباره أو من وضع علم الاجتماع، وأنه كان السبّاق في هذا الأمر على الآباء الغربيين لهذا العلم، فهذه أيضاً قضية -ورغم ثانويتها- لم تُحسم بعد، إذ يذهب فريق إلى أن تناول ابن خلدون للعمران البشري والاجتماع الإنساني كموضوع لدراسة منهجية وعلم مستقل قائم بذاته، مع إدراكه الواضح والصريح بأنه أول من وضع هذا العلم وتنبه له، أمر كافٍ ليكون برهاناً على اعتباره مؤسس علم الاجتماع أو "السيسيولوجيا"، بالمقابل يرفض فريق آخر من المفكرين، والجابري أحدهم، أن يُبالغ كثيراً في نسبة تأسيس علم الاجتماع إلى ابن خلدون، وتقوم الحجة الرئيسة التي يستند إليها الجابري لتبيان عدم صحة هذه النسبة، إلى أن الشروط العامة لنظرية العلم واستقلال العلوم الخاصة بالموضوعات الإنسانية لم تكن قد توضحت في القرن الرابع عشر (عصر ابن خلدون) بالشكل الذي

[1] - ورد في: ساطع الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، ص175..

[2] - ساطع الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، ص260.

يسوّغ الحديث عن وجودها[1]، وبناء عليه فإن القول بأن ابن خلدون مؤسس لعلم الاجتماع هو نظير القول بأن الرجل مؤسس لعلم لم يوجد في عصره ولا في العقود القريبة التي تلت وفاته.

وفي سياق نقدنا للمبالغة في الربط بين ابن خلدون وتأسيس علم الاجتماع نجد مثلاً الدكتورة زينب الخضيري تحاول أن تتجاوز الحجة السابقة لتبقي ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع، حتى لو لم يكن علم الاجتماع قد وُجد بعد، فتذهب إلى القول بشكل قاطع: (وفي الحقيقة يمكن اعتباره [أي ابن خلدون] مؤسساً لعلم الاجتماع دون أن نعتبره عالماً اجتماعياً حقيقيا. وقد يبدو لأول وهلة أن في قولنا بعض التناقض، ولكنني أوضح ذلك قائلة إن علم الاجتماع في بدايته كان مختلطاً أشد الاختلاط بالفلسفة، فلم يكن قد استقل بعد عنها ليصبح فرعاً من فروع العلم)[2]. غير أننا لا نتفق مع الدكتورة الخضيري في التوضيح الذي تقدمه، أي (اختلاط علم الاجتماع بالفلسفة)، إذ أن القبول بهذا التفسير يستدعي أن ننسب السبق في تأسيس علم الاجتماع إلى أفلاطون وأرسطو بناء على الحجة التي تدفع بها الكاتبة!

غير أن مبالغة الباحثة لا تتوقف عند هذه القضية فقط، قضية تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع، بل تنسحب في كتابها: "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون"، على موضوعات عدة، حين تجعل صاحب المقدمة سبّاقا على ماركس وأنجلز ولينين في الديالكتيك والمادية التاريخية ومبشراً بها قبلهم، كما سبق آدم سميث في تأسيس مذهب الاقتصاد الحر، بل لقد سبق ابن خلدون داروين في نظريته حول التطور العضوي[3]، وما تذهب إليه من الآراء بالعموم قريب مما سبق وذهب إليه ساطع الحصري[4] الذي اتسمت دراسته للمقدمة، رغم وضوح الجهد الذي بذله، بتغليب الانطباعات الذاتية على المنهج العلمي انطلاقاً من مواقف إيديولوجية مسبقة يتبناها الحصري، وبخاصة في المنحى السياسي والقومي العربي.

وفي اعتقادنا فإن إثبات أهمية ابن خلدون لا تحتاج إلى الذهاب لهذا الحد من المبالغة، إذ يكفي فقط أن ننظر إلى ما تضمنته المقدمة من موضوعات، لنلاحظ أن هذا الموسوعي المغاربي لم يقف عند حدود فلسفة التاريخ أو تأسيس علم الاجتماع، فالمقدمة وبلا شك جزء من التراث الفلسفي المتعلق بدراسة الفكر السياسي، وبخاصة لعنايتها بموضوع الدولة في التاريخ الإسلامي، ودراسة أنواعها وأسباب نشوئها

[1] - انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، الطبعة السادسة، 1994، ص107 -108.

[2] زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، 2007، ص9.

[3] - زينب الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص: 88 - 149 – 152 – 154 – 195 – 196.

[4] - انظر: ساطع الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، ص209- 210- 302- 538، ومواقع أخرى كثيرة يفاضل فيها الحصري بين ابن خلدون ومونسكيو في موضوعة القوانين، أو بينه وبين المادية التاريخية، أو بالمقارنة مع النزعة الداروينية التطورية، ليجعل من صاحب المقدمة سباقاً في جميع هذه المجالات!

ومراحل تطورها وعوامل تراجعها وانهيارها، وهذا يتطلب بطبيعة الحال دراسة المفاهيم الرئيسية المرتبطة بها، والتي حظيت أيضاً باهتمام صاحب المقدمة؛ كنظريته المحدثة في العصبية والسلطة وعوامل قيام الملك، وما يرتبط بذلك من التفريق بين البداوة والحضارة، أو الآراء اللافتة التي تناول من خلالها العلاقة بين الدين والسياسة (والتي تضمنت أهم موقف نقدي لفكرة الدولة عند المسلمين حتى عصره)، أو أثر العوامل الاقتصادية والجغرافية في نشوء الدول وتطور العمران البشري.

إلى جانب هذه الموضوعات الرئيسية في المقدمة، والتي وقف المؤلف عليها جميعاً بشكل واسع ومفصل، نجد أيضاً الكثير من الموضوعات الثانوية التي حرص ابن خلدون على تقديم آراء أصيلة حولها، منها مثلاً تصنيف العلوم (الدينية والفلسفية والطبيعية) وترتيب أهميتها من جهة حاجة المجتمع إليها في عصره، بالإضافة إلى نقد الخرافات والأوهام والعلوم المضللة، أو آرائه في الفلسفة الأخلاقية الاجتماعية والعوامل المؤثرة في قيم المجتمع.. إلى آخره مما يضيق المجال عن حصره في سياق هذا البحث.

هذا التنوع في الموضوعات كان بحق مصدر غواية لدى الكثير من دارسي ابن خلدون ليحاولوا حصر الموضوع الرئيس الذي انطوت عليه المقدمة؛ هل هو العصبية؟ أم الدولة والملك؟ أم الصراع بين البدو والحضر؟ مستبعدين جميعهم أن يكون الموضوع الرئيس في المقدمة يدور حول نظرية إبيستيمولوجية نقدية في كتابة التاريخ، أو ما يمكن تسميته مجازاً "ميتا-علم التاريخ" إذا ما أخذنا بالحسبان أن المؤلف أراد الاستهلال بهذه المقدمة لأجل كتابه في التاريخ بالدرجة الأولى.

4- موضوع المقدمة وعلمها المستحدث:

في السياق السابق ذاته، يأخذ الجابري على من تقدمه من الباحثين اعتقادهم أن العصبية، أو الصراع بين البدو والحضر هو المحور الرئيس الذي يدور حوله عمل ابن خلدون الفكري والنظريات التي ساقها في المقدمة، مقابل ذلك يعتبر "الدولة" محور المقدمة الرئيس، إذ رغم ما يلاحظه من أن (العصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية (...) ومع ذلك فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها، وإنما هي "تجري" إلى غاية معينة هي الملك، والملك أو الدولة هو الغاية من البحث، والعصبية وسيلة أو أداة للتفسير)[1].

وإذا كان يُحتج بأقوال الجابري في نقد الآراء الأخرى حول المقدمة وموضوعها الرئيسي، وتقويم ما تضمنته هذه الآراء من مبالغة أو خطأ، فإن ما يمكن الاحتجاج به في الرد على رأي الجابري هذا سنجده في أقوال ابن خلدون نفسه، والتي يمكن أن نستنتج منها أن ما ينطبق على العصبية ينطبق أيضاً على

[1]- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، ص120.

الدولة باعتبارها ليست غاية في ذاتها في النسق الخلدوني، بل إن الغاية الأخيرة لهذا النسق هي "الاجتماع البشري الذي هو العمران"، إذ تمثّل موضوعة هذا العلم الذي يبشر به ابن خلدون الصلة الوثيقة التي بها تتصل "المقدمة" بكتابه في التاريخ، وذلك حين يؤكد أن "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار" التاريخية من جهة إمكان حدوثها أو استحالة ذلك هو (أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتد به، وما لا يمكن أن يُعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه (...) وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا)[1].

ولكي لا تكون غاية ابن خلدون هذه عرضية في كتابة المقدمة، نجده يعود فيؤكدها مباشرة بالقول: (وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً)[2]. واللافت للانتباه أن تأكيد ابن خلدون على موضوع مقدمته (والتي جاءت متضمنة في الكتابين الأول والثاني بحسب التصنيف الذي وضعه هو نفسه) لم ينقطع عند هذا التوضيح، بل أراد أن يلفت القراء أكثر إلى استقلال موضوع علمه المحدث وجدته، فيخاطبهم قائلاً: (واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثَر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية؛ فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق أو الحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه..)[3]. وغني عن الذكر هنا أن ما دفع ابن خلدون كي يختار علميّ الخطابة والسياسة المدنية للتفريق بينهما وبين علمه الجديد، وتمييزه عنهما، هو إدراكه أن الخلط قد يقع بين علم العمران والعلمين الآخرين من جهة علاقة الثلاثة بالسياسة ذاتها، فالخطابة هي ما يحتاجها السياسي في عمله، والسياسة المدنية (أو علم السياسة) هي اختصاص الحكيم أو الفيلسوف، وهي المجال الذي اتفق الفلاسفة منذ العصر اليوناني وحتى عصر ابن خلدون على إلحاقه بعلم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية.

وابن خلدون إذ يدرك أنه واضع علم جديد، فإنه يدافع عن فرادة علمه وأصالته من خلال النظر النقدي في علوم السابقين، ليؤكد أنه صاحب السبق فيه وقد أنشأه بنفسه دون تقليد لسلف أو اعتماد على أحد، يقول: (ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه [يقصد علم العمران] لأحد من الخليقة، وما أدري:

[1]- ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص128.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص128.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص128.

ألغفلتهم عن ذلك – وليس الظن بهم؟ أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا؟)[1]. ومع هذا، لا ينفي ابن خلدون أن من سبقه من الحكماء قد تناولوا بعض مسائل "علم العمران" في كلمات متفرقة ضمن بعض كتبهم ورسائلهم وخطبهم، ومما أوردوه بشكل عرضي في علومهم دون تدقيق أو عناية، ويضرب على ذلك الأمثلة من أقوال حكماء الفرس واليونان والإسلام، ولكنه يوضح أن السمة التي غلبت على هذه الأقوال أنها كانت أقرب إلى الوعظ أكثر منها إلى العلم، ناهيك عن افتقادها إلى البرهان وغلبة الظن عليها، وهذا ما أدى إلى أن يختلط فيها المنحول والمنقول والصالح والطالح[2].

من جهة ثانية، ينظر ابن خلدون لعلم العمران والاجتماع الإنساني باعتباره لصيقاً بالتاريخ الذي كان غايته الرئيسة. ففي مطلع الكتاب الأول من المقدمة، والذي وضعه تحت عنوان "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها في البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب" نجد ابن خلدون يوجز رؤيته في "حقيقة التاريخ" بالقول: (أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)[3].

والمشكلة المنهجية التي يواجهها التاريخ كعلم هي في رأي ابن خلدون الأخبار الكاذبة والقصص المتوهمة عن وقائع لم تحدث، ولا يمكن حدوثها، وللكذب هنا مجموعة أسباب تؤدي إليه[4]، ومن أهمها بحسب مفكرنا: (الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث -ذاتاً كان أو فعلاً- لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُعرض)[5]. لذلك، ولكي يستقيم علم التاريخ عند ابن خلدون، فلا بد

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص128.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص129-131. ويشير ابن خلدون إلى أن بعض مسائل العمران البشري قد وردت بشكل غير منهجي في علوم متعددة، منها علوم العقيدة المتعلقة بإثبات النبوة وحاجة البشر إلى الوازع، ومنها ما يتعلق بمسائل الفقه وتعليل الأحكام الشرعية ومقاصدها، بالإضافة إلى أقوال الحكماء التي يسوق المؤلف بعضاً منها على لسان الموبذان بهرام بن بهرام، أو بعض أقوال أفلاطون المنسوبة خطأً إلى أرسطو، وأقوال أخرى لابن المقفع والقاضي أبي بكر الطرطوشي وغيرهم.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص125.

[4] - أغلب الأسباب التي يستعرضها ابن خلدون هنا ذات طابع نفسي، منها: التعصب للآراء والمذاهب، والجهل بالغايات أو المقاصد، وتوهم صدق الخبر نتيجة الثقة بناقله، والمبالغة في مديح أصحاب المكانة والسلطة.

[5] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص126.

للمشتغل به أن يتمكن من (العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (...) والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها)[1].

يركز ابن خلدون على شرح هذه الشروط والقواعد التي تؤهل الباحث للخوض في التأريخ للحوادث والوقائع انطلاقاً من مشروعية علم التاريخ نفسه، والتي تقوم على التبدل والتغير الدائبين والمستمرين، إذ لو أن التاريخ كان ثابتاً على حال واحدة ومستقراً على نظام واحد لما كان ثمة حاجة إلى رصد تغيراته وتحولاته، وبالتالي ستنتفي الحاجة إلى قيام علم خاص به. كما ينبّه صاحب المقدمة إلى أن (الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، 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 في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول)[2].

إذن.. إن لزوم مجموعة الشروط والقواعد التي تم تبيان بعضها أعلاه، واعتبار المقاربات التي ساقها كاتب المقدمة عن علم التاريخ ومشروعيته المنهجية، والتي تعكسها رؤيته حول ظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري العام، بأنها ظواهر ووقائع متبدلة ومتغيرة لا تستقر على حال ولا تستقيم في حركة واحدة، يوضح لنا ذلك كله المدخل الرئيس الذي ينبغي من خلاله تقصي الفلسفة الاجتماعية الخلدونية، وأن هدف ابن خلدون لم يتوقف عند كتابة التاريخ فحسب، بل لقد ذهب أبعد من ذلك إلى ضرورة إحداث علم سابق على الاشتغال بالتاريخ، يُعنى بالكشف عن القوانين التي تبيّن حركة العمران البشري وقيام الدول وتطور المجتمعات في ظلها، كما وتبين بطبيعة الحال، أسباب السقوط والانهيار وتخلف العمران واندثاره.

يعني هذا أن حركة التاريخ هنا، وكما يصورها ابن خلدون، تنوس في اتجاهين اثنين متعارضين، فإما الانبعاث والتطور والتقدم، وإما التقهقر والانحطاط والزوال. وهذا ما يؤكد أن مشروع ابن خلدون لم يكن (مجرد عمل تاريخي اجتماعي تحليلي عابر، وإنما كان عملاً حافلاً بالدروس الثمينة، أكثرها جوهرية هذا الذي ينطوي عليه السؤال التالي: كيف تبنى الأمم وعمرانها، وكيف تتطور، ولماذا تنهار؟)[3].

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص115.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص116.

[3] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط3، 1988، ص98.

5- علم العمران والتقدم الإنساني:

لم يتداول ابن خلدون مصطلح التقدم بشكل مباشر كما نتداوله اليوم، حتى أن اللفظ بحد ذاته (التقدم) لا يرد أبداً في طيات المقدمة الخلدونية أو أي من أعماله الأخرى، وهذا أمر لا خلل فيه بالنظر إلى السياق التاريخي لعصره، وللمصطلحات اللغوية السائدة فيه وفهم دلالاتها وطرق توظيفها. بالمقابل فقد كان مفهوم "التقدم" حاضراً بالمعنى دون اللفظ في عموم المقدمة، ولم يكن هذا الحضور طاغياً وواضحاً فحسب، بل إننا إزاء الفرض بأن فكرة "التقدم" تمثل من حيث المضمون أحد الموضوعات الرئيسية في المقدمة، كما وتمثل من حيث الغاية هدفاً رئيساً من جهة إثبات أن حركة المجتمعات الإنسانية عند ابن خلدون هي حركة تطورية مستمرة، على العكس من الآراء التي شاعت حول فكره السياسي والاجتماعي ورؤيته لحركة التاريخ.

ويقوم افتراضنا السابق على أن البحث في مفهوم التقدم وفلسفته في المقدمة ينبغي أن لا ينفصل عن مفهوم العمران ذاته، والذي من خلاله يضع ابن خلدون مبدأ التمييز الفارق بين وجود الإنسان ووجود الكائنات الحية الأخرى على الأرض، وهذا ما يشير إليه صراحة في المقدمة الثانية من "المقدمة" حين يتحدث عن شكل الأرض وطبيعتها، فيقول: (واعلم أنه قد تبيّن في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه، فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها **وعمرانها** بالنوع البشري الذي له **الخلافة** على سائرها)[1]. فالعمران إذن خاصة لازمة بالنوع البشري وحده، وعلّة هذه الخاصة هي الاستخلاف في الأرض الذي خصّه الله به. ومن الواضح هنا أن ابن خلدون يستقي كلا المفهومين؛ العمران والخلافة، من النص القرآني، وكما جاء في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]. وجاء في سورة هود: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود: 61]. ولذلك ينبغي الاسترشاد بمعنى هذين المفهومين كما وردا في القرآن الكريم، واتخاذ هذا المعنى قرينة يمكن من خلالها استجلاء مفهوم العمران البشري كما قصده ابن خلدون.

وإذا ما حملنا مفهوم العمران على أنه أصل جوهري في وجود النوع الإنساني عند ابن خلدون، وأن علم التاريخ يقوم على العمران كما سبق ووضحنا من قبل، فالإنسان هو الكائن الوحيد التاريخي لأنه الوحيد صاحب العمران، وما سيرورة التاريخ إلا سيرورة العمران ذاته. وحيث أن العمران هو غاية الاستخلاف على الأرض لكافة البشر، وعن هذا يقول القرآن الكريم: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ..﴾ [سورة الروم: 9]، فإن هذه الغاية لا تنقطع ولا تنتهي، بل هي قائمة مستمرة مع استمرار

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص140.

الإنسان. أما سمتها الرئيسية فهي أنها ليست حالة مستقرة وثابتة في مجرى الزمن كما لدى الكائنات الحية الأخرى، بل فيها صعود وهبوط، وتقدم وتراجع، ومقرونة بالتبدل الدائم والمستمر، وما غاية علم العمران إلا النظر في هذا التبدل ومعرفة أسبابه وعلله..

من جهة ثانية، فإن الدلالة الفكرية لمفهوم العمران، وكما يمكن أن يتمثلها ذهن مثقف عقلاني وذي منهج نقدي فكري رفيع من طراز ابن خلدون، لا يمكن أن تقف عند حدود استمرار الكائن الإنساني وحفظ نوعه فقط، فهذا أمر لا يميزه عن الكائنات الحية الأخرى، وعليه ينبغي النظر إلى مفهوم العمران بأنه تطور المجتمع الإنساني في منحيين اثنين؛ خاص وعام. فالخاص فهو تطور الجماعات البشرية القائمة في دول محددة وعلى أرض بعينها، وآلية تحقق هذا التطور هي انتقال الجماعة من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، بدءاً بنشوء العصبية بين أفراد هذه الجماعة ثم تطورها وانتقالها من سلطة العشيرة الواحدة إلى سلطة الملك أو الدولة. أما العام فهو تطور المجتمع الإنساني كله، وهو ما يقع وراء تبدل الدول وتعاقبها واحدة تلو الأخرى عبر أزمنة متتالية ومساحات متفاوتة من الأرض بحسب قوة عصبية كل دولة وقوة الملك الذي ينشأ عن هذه العصبية.

ورغم ما يمكن أن نسميه تجاوزاً "تناصّا" بين القرآن الكريم واستخدام ابن خلدون لمصطلح العمران/ أو الخلافة والاستخلاف، إلا أن هذا لا يعني أن ابن خلدون ينطلق في علم العمران البشري من رؤية لاهوتية، ولا ينتهي إلى هذه الرؤية بطبيعة الحال. وإثبات ذلك يستدعي منا النظر في شرحه لأسباب قيام الاجتماع البشري، واتصالها بعجز الإنسان بمفرده عن تلبية ضرورات بقائه وحاجات استمراره؛ الغذاء أولاً، ودفاعه عن نفسه ثانياً، وهذا ما يستدعي منه الاجتماع والتعاون بين أفراد جنسه لتحقيق أمرين اثنين: تحصيل الغذاء، والقدرة على الصنائع وامتلاك الآلات التي بها يكون السلاح، فإذا (كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم)[1].

هذا يعني أن ابن خلدون لا ينطلق من أساس لاهوتي في تفسير الاجتماع الإنساني، بل من موقف واقعي عقلاني، ينظر إلى أن مصير النوع البشري معلق بأفراده[2]، فهم المسؤولون عن اجتماعهم وتعاونهم فيما بينهم، وهم المسؤولون عن استخدام روية عقولهم ومهارة أيديهم في تقسيم العمل[3] في الزراعة

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص138.

[2] - Tamara Albertini, Ibn Khaldūn: A Philosopher for Times of Crisis, Philosophy East and West, Vol. 69, No. 3, Politics, Nature, and Society — The Actuality of North African Philosopher Ibn Khaldūn (JULY 2019), p. 652.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص137.

والحدادة والنسيج وغيرها لتأمين الغذاء وتوفير اللباس وإنشاء المنازل وتصنيع السلاح. إن مواجهة الإنسان لمصيره، ومباشرته في تطوير أفكاره وأدواته من لا شيء في البداية، ثم استمرارية وجوده وتراكم خبراته ومعارفه، هو ما يصنع العمران الذي يعني حركة مستمرة من التقدم، يميز فيها بن خلدون بين كلي عام وجزئي خاص، وهذا مما سيتناوله البحث.

6- الأسس الفلسفية لفكرة التقدم عند ابن خلدون:

بعد أن حددنا الوجهة التي ينبغي من خلالها البحث عن معنى التقدم في فكر ابن خلدون، والتي تُشتق من مطابقته لمفهوم العمران واستنباط موضوعه كعلم مستقل، سنكشف في ما يأتي عن عدد من الأسس الفلسفية التي تحيلنا إلى هذا المفهوم (أي التقدم) في عموم الفلسفة الخلدونية، والتي يمكن تقصيها في منحيين اثنين، الأول فلسفي ميتافيزيقي يتصل برؤية ابن خلدون للوجود والإنسان فيه، والثاني أبيستيمولوجي يتعلق بالمنهجية التي اعتمدها صاحب المقدمة في دراسة العمران البشري، إذ كما أن طبيعة موضوع أي علم تفرض نوع الطرائق المنهجية التي ينبغي أن يُدرس من خلالها، كذلك فإن الطرائق المنهجية المعتمدة للبحث في موضوع ما تكشف أيضاً عن طبيعته، ولها دور رئيس في تحديد سماته وخصائصه.

في المنحى الفلسفي أولاً، نجد ابن خلدون، وقبل أن يناقش ظاهرة النبوة وتفسير علوم الأنبياء، يبدأ في عرض تصوره عن الوجود وعن حالة الاتصال بين جميع أجزائه وعوالمه، فيقول: (الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانب كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها. وفوق العالم البشري عالم روحاني، شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة. فذوات ذلك إدراك صرف وعقل محض، وهو عالم الملائكة، فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وفي لمحة من اللمحات)[1].

يعكس هذا النص اتفاق ابن خلدون مع إخوان الصفا في الاعتقاد بالارتقاء الكوسمولوجي والروحي على حد سواء، غير أن ابن خلدون -وبحسب ما يذهب فهمي جدعان- لم يبلغ ما بلغه إخوان الصفا من التطرف الميتافيزيقي الذي أدى بهم إلى إخراج الإنسان من طبيعته البشرية إلى طبيعة أعلى كامنة فيه

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 163.

بالقوة، حين جعلوه "ملَكاً بالقوة" بإمكانه أن يصبح "ملَكاً بالفعل"[1]. بل لقد كان اعتقاده باتصال الموجودات وترقيها ينصب على العالم كله بما فيه، ما يجعل التقدم صفة لازمة لهذه الموجودات بطبيعتها، وضمن حالة الترتيب الأنطولوجي المحكم للكون، يقول:

(نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التريب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني. وأولا: عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى الهواء، ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً (...) ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج (...) ومعنى الاتصال في هذه المكونات، أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذ بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم **(القردة)**[2] الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا)[3].

يحيلنا نص ابن خلدون أعلاه، والذي يوسع فيه فكرة تدرج الموجودات وتطورها بشكل أكثر وضوحاً من سابقه، إلى ثاني الأسس النظرية التي تستند إليه فكرة التقدم عنده، نقصد هنا اعتقاده بان الحركة الدائمة المستمرة قانون عام في الوجود، وهي لا تنحصر ضمن أجزائه وداخل مستويات موجوداته ومراتبها فحسب، بل هي كلية تشمل انتقال الموجودات من مرتبة لأخرى صعوداً وهبوطاً، ما يعني أن بنية الكون بطبيعته، وبما فيه، قابلة من حيث المبدأ للتطور، كقابليتها في الوقت ذاته للتراجع والتقهقر. وهذا ما يمثل باعتقادنا مقدمة منطقية ضرورية يمكن من خلالها استنتاج إمكان التقدم، إذ لا يمكن حدوثه دون انتقال، ولا يمكن حدوث الانتقال دون حركة.

أما المنحى الأبيستيمولوجي، فيعتمد على التصور المنهجي الذي وضعه ابن خلدون لعلم العمران صورة العلم في عصره، وهي الصورة ذاتها التي صاغها أرسطو في الحقبة اليونانية حين يماهي منطقه بين العلم والفلسفة باعتبارها (العلم بالأشياء بما هي موجودة)، ثم تطورت لاحقاً على يد الفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط، والذين انتهوا إلى العلم بأي موضوع هو البحث في الخواص الجوهرية والأساسية التي

[1] - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص51.

[2] - ترد كلمة (القدرة) بدل كلمة (القردة) في جميع النسخ، باستثناء نسخة الدكتور وافي التي يشير إليها محقق نسخة "المقدمة" التي اعتمدناها في البحث، انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص207،

[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص206-207.

تشكله، أي معرفة الأشياء بطبائعها لا بالعلاقات القائمة بينها[1]. وبناء على ذلك.. ينظر ابن خلدون إلى جميع ظواهر الاجتماع الإنساني، أو "عمران العالم" (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]، باعتبارها أعراض لطبيعة العمران ذاته. ولذلك فإن ما يحدث للعمران من تقدم ونمو أو تراجع واضمحلال، إنما هي أشياء تحدث بشكل موضوعي لأنها أعراض لما في هذا العمران بطبعه.

وبالتوازي مع مفهوم الحركة الكلية في الوجود أولاً، ومع "طبائع العمران" ثانياً، ينبغي تسليط الضوء على ما أُثير حول فلسفة ابن خلدون، وهل حقاً كانت تعبر عن موقف جبري واستسلام قدري كما ذهب بعض دارسيه؟[3] فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا الرأي في حال صحته ينفي فكرة اعتقاد ابن خلدون بالتقدم ويناقضها تماماً، وبالمقابل فإن نفي الجبرية عن الفلسفة الخلدونية سيكون شاهداً على قوله بإمكان التقدم من حيث المبدأ (أي بالقوة)، ومن ثم إمكان تحققه بالفعل.

وباعتقادنا فإن وصف بعض الباحثين أفكار ابن خلدون بالجبرية أمر لا يتجاوز الرأي الشخصي أو الانطباع الخاص الذي يتعارض مع روح الفلسفة الخلدونية ويقتطع بعض مقولاتها من السياق العام "للمقدمة"، وبخاصة قوله بضرورة انحلال الدول ونهايتها ضمن تكرار زمني ثابت تفرضه طبيعة العمران ذاته، وبالتالي فحوادث تاريخ العمران تتصف بحتمية مغلقة ضمن دائرة من التكرار ولا يمكن تغيير مسارها بحسب ما فهمه البعض من ابن خلدون.

وكما نوهنا سابقاً إلى أنه بالرغم من تعدد المشكلات التي تناولتها المقدمة، فإن موضوعها الرئيس هو "علم العمران" و(بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى)[4]، وبالتالي فإن حوادث التاريخ ليست (نتيجة جبرية عمياء، وإنما هي في جملتها ما تقتضيه "طبائع العمران"، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجاهلونها)[5]. وهذا يعني أن الشعور بالجبرية إزاء ما تتمخض عنه حوادث التاريخ إنما يعود لمنشأ نفسي، ويتسبب به الجهل بهذا العلم وقوانينه وأحواله، أما معرفة هذه

[1] - إن تركيز المعرفة العلمية بهذا المعنى على الجوهر وخصائصه دون الظواهر والعلاقات بينها يفترض الاعتماد على المنهج الاستدلالي الصوري الذي ينطلق من الأفكار والمبادئ العامة لينتهي إلى الوقائع الجزئية الخاصة، أي من الكل إلى الجزء، على العكس من المعرفة العلمية الحديثة التي تعتمد منهج الاستقراء في الانتقال من الوقائع الفردية إلى القانون الكلي، أي من الجزء إلى الكل.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص125.

[3] - انظر في هذا الصدد رأي "توتول" ومناقشة الحصري له في: انظر: ساطع الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، ص622.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص128.

[5] - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ص85.

القوانين فستجعل الناظر في أحداث التاريخ قادراً على معرفة عللها وربط "الأسباب بالمسببات" فيها، وإذا ما كان ذلك فإن جبرية الوقائع ستنتفي لاستحالة اجتماعها مع العلم بأسباب هذه الوقائع.

وفي سياق متصل، فإن اعتقاد البعض بجبرية ابن خلدون قادهم لاعتباره تشاؤمياً مستسلماً لجريان الحوادث في المجتمعات والدول نحو انهيارها وتبددها، وهذا إن صحّ فلا يمكن أن يستقيم مع القول بإمكان حدوث التقدم فيها. غير أن ما رآه البعض تشاؤماً عند ابن خلدون هو ليس سوى تأكيده على ضرورة أن يستند الفكر في أحكامه وتصوراته على موقف واقعي عقلاني واضح وصريح، والذي به يكون الإنسان قادراً على تمييز الممكن والممتنع من الحوادث في سياق وقوعها والعوامل المؤثرة فيها، ولذلك يوصي بأن (يرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، ومستقيم فطرته؛ فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه)[1].

إذن، وبناء على ما استعرضناه حول فلسفة ابن خلدون واعتباره الوجود كلاً متصلاً بأجزائه ومكوناته ومستويات الموجودات فيه، وبالحركة القائمة بين هذه المستويات، ثم نفي الاعتقاد بالجبرية والنزعة التشاؤمية عنده، يمكن القول أن التطور عند صاحب المقدمة مبدأ أساسي لا يمكن تجاهله، وهذا ما نراه شرطاً ضروريا للقول بإمكان التقدم وحدوثه في العمران البشري الذي لا يمكن فصله عن مراتب الوجود عموماً، بل إن هذا العمران يشكل أحد أهم مستويات الوجود المحكم في صورته ومادته.

7- شروط التقدم عند ابن خلدون:

لا يجري التقدم عند ابن خلدون كيفما اتفق، بل له قوانينه التي تكشف أسباب متباينة قد تأتلف فيما بينها أحياناً كما قد تفترق عن بعضها في أحيان أخرى، وذلك بحسب ما يقتضيه نوع العمران وتفترضه مستوياته، فالعمران البدوي مغاير في جوهره وطبائع أهله وعاداتهم وأخلاقهم للعمران المدني، كذلك العمران في مرحلة صدر الدولة واشتداد عودها وقوة عصبيتها يختلف عنه في مرحلة هرمها وتشتت عصبيتها وذهاب شوكتها.

يعني هذا أن التقدم الذي تصنعه الحضارة عند ابن خلدون ليس حصيلة شرط واحد أو نتاج علّة محددة، بل هو ما يحدث جراء تفاعل عدة عناصر في عدة سياقات تمثل بمجموعها عوامل ازدياد قوة العصبية، ثم نشوء الدولة وما يرافقها من تطور في العمران. ولرصد شروط التقدم عند ابن خلدون ينبغي اعتبار سمات كل مرحلة من مراحل تطور مجتمع ما، والنظر في التعاقب التاريخي للمجتمعات، والذي يستفيض صاحب المقدمة في التأكيد على ثباته وشموليه لجميع نماذج التطور الإنساني.

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص352.

1-7 الشرط السياسي:

لا يتقدم العمران البشري ويبلغ غايته في تحقيق حالة الحضارة إلا في ظل الدولة. ولا تنشأ الدولة إلا عن "العصبية"، والتي هي إحدى أكثر مصطلحات ابن خلدون شهرة، وقد اختُلف كثيراً في تفسيرها بين الباحثين، فمنهم من ذهب إلى أنها أصل القرابة القائمة على العصب، والدالة على التعاضد والالتحام القبلي بحسب ما قصده ابن خلدون، بينما ذهب البعض إلى أنها وإن كانت في الأصل كذلك، فإن ابن خلدون يطور معناها لتؤدي وظيفة التماسك الاجتماعي وترسيخ روح التضامن بين أفراد الجماعة، وأن الأصل المكون لها هو الذهنية العشائرية[1] وما يرتبط بها من قيم وسمات وأخلاق ترسخ في نفوس هؤلاء الأفراد. ولا شك أن كل ذلك هي صفات تنطبق على العصبية عند ابن خلدون، ولكنها لا تستوفي تعريفاً جامعاً لها. ولكنها توضح أن جوهر العصبية هو قوة تنمو وتتطور من قرابة الدم وعلاقة العصب في القبيلة، حتى تبلغ بالتدريج مستوى يمكنها من تأسيس الملك وإقامة الدولة.[2]

أما الدولة فلا يخرج معناها عند صاحب المقدمة عمّا هو شائع في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، بمعنى "القوة والسيطرة والسلطان"[3]، والدولة لا تنشأ منقطعة عمّا سبقها، بل هي صورة جديدة تحل محل أخرى سابقة عليها بعدما أصابها الضعف وأصبحت عاجزةً عن تحقيق الغاية التي وُجدت لأجلها. ولا تنبت بذور الدولة الجديدة إلا في عمران بدوي تولد فيه عصبية فتية وصلبة[4]، تكون قادرة على الربط بين قلوب أفرادها وجمع كلمتهم وتوحيد مسعاهم للإجهاز على الدولة السابقة بعدما أصابها الهرم، وتأسيس ملك وسلطان جديدين.. ودولة جديدة.

وضرورة الدولة للعمران والحضارة إنما تنشأ عن الأسباب التي وضعها ابن خلدون لتفسير الحاجة إلى الاجتماع الإنساني، إذ بها يكون النوع وحماية الأفراد من الأخطار التي تهدد وجودهم، سواء كانت هذه الأخطار خارجية تمثلها أطماع الدول الأخرى، فيكون ردّها عبر القوة العسكرية، أو داخلية يكون منشؤها حالة العدوان الطبيعية بين الأفراد وتعارض ما بينهم من عصبيات صغرى، فيكون كبح جماح عدوانهم عبر سلطة الدولة وفرض قوتها على الجميع لصالح قوة رئيس الدولة التي يمثلها الملك أو صاحب السلطان. ولذلك يشير ابن خلدون إلى أن أهل الحضر إذا ما سكنوا المدن (ألقوا جنوبهم على مهاد

---

[1] - زينب بومهدي، مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 8، العدد1، 2020، ص4.

[2] - الجيلاني كرايس وأمينة قابو، العصبية والدين عند ابن خلدون وفكرة الملك والدولة في المجتمعات العربية، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، العدد الثاني. ص115.

[3] - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ص290.

[4] - M. Akif Kayapinar, Ibn Khaldun's Concept of "Assabiyya": An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics? Asian Journal of Social Science, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun (2008), p. 388.

الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم، والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم)[1].

2-7 الشرط الاقتصادي:

ويعود أصل هذا الشرط كسابقه إلى الأسباب التي وضعها ابن خلدون لقيام الاجتماع الإنساني، وهو عجز الفرد عن توفير احتياجاته بنفسه، بل لا بد من الاعتماد على الآخرين في تحقيق ذلك، غير أن هذه الاعتمادية بين الأفراد تتحول مع تطور العمران والاجتماع الإنساني من مجرد أسلوب تبادلي يقوم على مقايضة الأشياء بشكل مباشر، إلى نظام اقتصادي متكامل ينشأ عن تقسيم العمل وتراكم الإنتاج واعتماد أسلوب التبادل النقدي.

وتمثل الدولة هنا أيضاً الإطار العام لتحقيق الشرق الاقتصادي، لا من جهة وظيفتها السياسية المرتبطة بالقوة والسلطة، وإنما من جهة توفير شرط قيام الأسواق التي لا تقوم إلا في المدن الكبيرة، إذ أن حاجة البشر في هذه المدن لا تتوقف على الضروريات فحسب، بل وتنتقل أيضاً إلى الكماليات التي بها تكون الوفرة والتطور الاقتصادي. ولا توجد المدينة، والأسواق فيها، إلا في ظل الدولة. ولذلك يوضح ابن خلدون (أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها...، ومنها الحاجي والكمالي مثل الأدم والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني. فإذا استبحر المصر [أي المدينة] وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها)[2].

ومن اللافت للانتباه أيضاً أن ابن خلدون يضع وجود الدولة سبباً من أسباب تطور السوق للحصول على حاجاتها المتنوعة منه ولكونها صاحبة الطلب الأكبر فيه، كما أن تطور الدولة يزيد من استهلاكها فيزداد بذلك حجم إنفاقها، وبالتالي تزداد قوة الأسواق وأثرها الاقتصادي، ولذلك يرى ابن خلدون (أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم... أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإذا كسدت وقلت مصارفها، فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه)[3].

3-7 الشرط الروحي "الدين":

رغم اتفاق ابن خلدون مع من سبقه من منظري الدولة والسياسة في الإسلام على أن أحد مصادر شرعية صاحب السلطة هي قدرته على التغلب على المنافسين وتفوقه عليهم بالقوة واحتكار العنف المشروع،

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص251.
[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص35.
[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص476.

غير أن صاحب المقدمة لا يقصر الغلبة والتفوق بالقوة على الجانب المادي وعلى قوة السلاح فحسب، فالسلاح والقوة المادية قد تتوفر في يد الجميع[1]، ولذلك لا بد أيضاً من توفر الجانب المعنوي/ أو الروحي في السلطة، والذي به يفرض السلطان قوة الوازع لحفظ الحقوق بين الناس وحماية اجتماعهم بوقايته من أخطار الخارج وتحجيم أسباب العدوان فيه من الداخل.

وإذا كان ابن خلدون قد أعاد منشأ القوة في الملك والدولة إلى العصبية ذاتها، والتي تنشأ وتشتد في مرحلة البداوة، فإن عصبية البداوة هذه، وبما تمثله من قيم وأخلاق، لا يمكن أن تتطور إلى عصبية عامة وجامعة، ومن ثم قادرة على تأسيس الملك وإنشاء الحضارة والعمران، إلا إذا تضافر معها، وكما يشير الجابري، عنصر آخر يشذب غلظة هذه العصبية ويخفف من شدتها، ويُذهب عن أفرادها التنافس والتحاسد، هذا العنصر الآخر هو الدعوة الدينية التي يقودها إما نبي يبشر بدين جديد، وإما سلطان يعيد تجديد دعوة النبي ويدفع الناس على تمثلها والالتزام بها.

ولأن العصبية عند ابن خلدون تقوم في الأصل على النسب وقرابة الدم، فإنه يراها قاصرة بحد ذاتها على الانتقال بالمجتمع القبلي (البدوي) إلى مستوى أعلى يمكّن أصحاب النسب الواحد من تأسيس الدولة والحفاظ على العمران فيها، وذلك لأن (أمر النسب وإن كان طبيعياً، فإنما هو وهمي)[2] لا تستقيم معه قوة الوازع الضرورية لتمكين أهل العصبية من إقامة الملك بالاعتماد عليها فقط، أما الدعوة الدينية فتفعل ذلك، لأنه (إذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من انفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسها انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، والوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويُذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك)[3].

ومع أن ما يذكره ابن خلدون أعلاه يأتي في سياق تأكيده "أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية"، فإن ما يمكن حمله على التخصيص بالدين بالنسبة للعرب، إنما يكون بالتعميم على كافة المجتمعات والشعوب من خلال ضرورة توفر الشرط الروحي لقيام الدولة وتطور عمرانها، لما لذلك الشرط من أهمية في صناعة هوية المجتمع ورفده بروابط معنوية وحضارية[4] تضمن وحدته وتكرس حالة التجانس والاتفاق بين أفراده.

---

[1] - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص87.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص355.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص289.

[4] - Shahidipak DM. Ibn Khaldun as a paradigm for the past and future of sociology and humanity. Sociol Int J. 2020; 4(5):153–159. DOI: 10.15406/sij.2020.04.00240, Volume 4 Issue 5 - 2020.

8- فلسفة التقدم عند ابن خلدون.. خلاصات واستنتاجات:

أدت بعض أقوال ابن خلدون في تفسير العصبيات التي تنشأ عنها الدول، والتي إنما تولد بداية في العمران البدوي، ثم تتطور إلى العمران المدني "أو الحضري"، فيصيبها التحلل والتفسخ إيذاناً بانتهائها وقيام عصبيات جديدة محلها، ثم آراؤه في أعمار الدول وأطوارها وحتمية فنائها، إلى شيوع الاعتقاد لدى كثير من قارئي المقدمة بأن ابن خلدون ينظر لحركة التاريخ كدوائر مغلقة في نظام اجتماعي ثابت يعود في نهايات كل حقبة إلى النقطة التي بدأ منها.

بالمقابل، ثمة وجهة نظر أكثر موضوعية، ذهبت إلى التمييز بين نوعين من الحركة التاريخية عند صاحب المقدمة، الأول يتعلق بتاريخ الدولة السياسي، والذي يكون دائرياً بتعاقب أصحاب الملك والسلطة فيه، أما الثاني فيتعلق بتطور العمران البشري عموماً، والذي يأخذ شكلاً لولبياً في ظل تعاقب الدول،[1] فيتطور بتطورها وتعاظم قوة شوكتها، ثم يصيبه الانحدار مع انحسارها وذهاب قوتها وضياع سلطانها.

غير أن إعادة النظر في قراءة "المقدمة"، وفي ترتيب موضوعاتها واتصال هذه الموضوعات بالغاية الرئيسة التي لأجلها كتب ابن خلدون مقدمته، وهي تأسيس علم مختص بدراسة العمران البشري والاجتماع الإنساني، والكشف عن قوانين قيامه واستمراره، فإن هذا يؤكد أن (غرض علم العمران لا ينحصر "في بيان ما حدث في الماضي، بل هو يعرفنا بما قبلنا وما بعدنا"، بما هو واقع وما هو "منتظر"، يعني.. أن علم العمران يهدف من خلاله تفسيره للتاريخ إلى الكشف عن حقيقة الصيرورة التاريخية والشروط التي توجهها والعوامل الكامنة فيها.. ومن البديهي أن هذا هو المعادل الضروري للقوانين)[2].

يتضح من ذلك أن التغير هو أبو القوانين جميعها في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية والحضارية، أما المحصلة النهائية لهذا التغير المستمر فهي التقدم الدائم رغم ما ستمر بها الدول والحضارات والأمم من فترات صعود وبناء، تعقبها مراحل الهبوط وخراب العمران واندثار مظاهره، ليكون ذلك إيذاناً بقيام حضارات أخرى، قد تأخذ شيئاً مما سبقها نتيجة الاتصال الزمني بين القديم والجديد، أو بسبب التراكم المستمر الذي يصنعه التاريخ في الوعي البشري، ما يعني أن ابن خلدون وبحسب ما يذهب فهمي جدعان، لم يعتقد بأن الحضارة تسير نحو الأسوأ[3]، بل هي في كليتها ذات حركة متقدمة مضطردة.

---

[1] - زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص92.

[2] - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص86.

[3] - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص97.

من جهة أخرى، نجد في تعدد دلالات مفهوم الدولة عند ابن خلدون، والتي يمكن التمييز فيها بين الدولة العامة "أو الكلية" التي لا يقوم وجودها على شخص بعينه وإنما على عصبية يتعاقب سلطان الأشخاص في ظلها، وبين الدولة الخاصة أو "الشخصية"، والتي هي أقرب إلى مفهوم "الحكومة" او "النظام السياسي" في الأدبيات السياسية المعاصرة، فإن زوال هذه الدولة الشخصية لا يؤثر على استمرار العمران البشري وتقدمه، يقول ابن خلدون: (والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك. وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه.. فلا تؤثر كثير اختلال. لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة)[1].

كما ويبين هذا التمييز الذي يسوقه ابن خلدون أن التقدم الحضاري لا يختص بعرق دون آخر، ولا يرتهن لعصبية دون أخرى، وعليه فإن التمايز الحضاري الذي يقع بين الشعوب لا يكون بسبب أصل هذه الشعوب ومنبت عرقها، بل بسبب تباين الشروط التاريخية والموضوعية "الطبيعية" التي أسهب ابن خلدون في شرح تأثيرها في عادات هذه الشعوب وقيمهم وأنماط سلوكهم، ولذلك يؤكد صاحب المقدمة على ضرورة التنبه إلى عدم تعميم الأحكام على الأمم بناء على نسبها، فهذا من الغلط الذي يؤدي إليه الاعتقاد بأن (التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك فإن التمييز للجيل، أو الأمة، يكون بالنسب في بعضهم.. ويكون بالجهة أو السمة... ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم مميزاتهم، فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال، بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نِحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها)[2].

وفي السياق ذاته، نجد من قرائن القول بالتقدم عند ابن خلدون ما يمكن استنتاجه حول رأيه في الطبيعة البشرية، إذ بعد أن قرر أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، ولا غنى له عن الاجتماع مع الآخرين لحفظ نوعه وتوفير احتياجاته، ومن هذا الاجتماع يتحقق أصل العمران وتتطور أحواله، نجده يشير إلى أن سمات الطبيعة البشرية ليست ناجزة ونهائية في الأفراد، بل مرنة وقابلة للتكيف والتغير الذي يفرضه التبدل في شروط العمران والتباين في أنواعه والتقدم في مستوياته، ولذلك يرى أن (الإنسان ابن عوائده

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص53.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص193.

ومألوفة، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خُلقاً وملَكة وعادة، تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة)[1].

يقودنا رأي ابن خلدون أعلاه إلى مناقشة الالتباس الذي ينشأ عن التمييز الذي تسوقه المقدمة بين "العمران البدوي" و"العمران الحضري"، والذي يبدو في ظاهره أن ابن خلدون ينتصر لبعض أحوال المجتمعات دون بعضها الآخر، فيثمّن حالة البداوة ويعطيها من القيمة الأخلاقية والاجتماعية ما لا يعطي حالة الحضارة والتمدن، بل يعتبر الحضارة آفة الدول وسبب انحسار شوكتها وتراجع عصبيتها، ومن ثم زوالها. وفي الحقيقة فإن أهم ما يميز آراء ابن خلدون موضوعيتها التي تتنافى مع النظر إلى مراحل العمران البشري بهذا الشكل التفضيلي بينها، فالبداوة والحضارة ليستا سوى تعاقب وتدرج في سلم الحضارة والمدنية، ضمن تطور اجتماعي ثابت يقود الناس من قساوة العيش البدوي إلى رخاء الحضارة والترف والعمران[2]، وهذا الانتقال بينهما (بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي، وإنما هو أمر يحدث بالطبع)[3]، ولا يرتبط بصلاح الناس أو فسادهم، ولا بقدرتهم على حفظ العمران أو عجزهم الذي يؤدي إلى التفريط فيه، بل إن ذلك كله يحدث بشكل طبيعي ومستقل عن رغبات البشر وأمانيهم، ولذلك فالتغير والتبدل في المجتمعات أمر حتمي لا يمكن تفاديه أو التأثير في سيرورته.

أخيراً.. ولاستكمال خلاصات التقدم عن ابن خلدون، لا بد من التعريج على موقفه من الدين وأثره في "العمران البشري"، والذي نعتقد أنه كان موقفاً رائداً في عصره، إذ رغم الأهمية التي يوليها ابن خلدون للدعوة الدينية وأثرها في تسويغ فكرة العصبية أمام التحفظ الديني عليها[4]، ومن ثم نقلها من حيّز النسب الضيق إلى أفق المجتمع ككل، بالإضافة إلى دورها في تكريس الوازع الأخلاقي والاجتماعي بين الأفراد، مما دفعه إلى اعتبار الدين شرطاً ضرورياً لقيام الدولة، غير أن حاجة العصبية للدين لا تقل عن حاجته لها، ولذلك رفض ابن خلدون أن يكون الدين بمفرده مبدأ كافياً بذاته لقيام المجتمعات أو إصلاحها أو تغيير نحو الأفضل، إذ تبقى العصبية، لا الدين، هي الأساس الذي عليه تقوم الدول. وتحت فصل من المقدة بعنوان: "في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" نجد ابن خلدون يوجه سهام نقده إلى الحركات والمحاولات التي توهمت إمكانية الاستعاضة عن سلطة العصبية بالدعوة الدينية، بل ويطالب بمعاقبة متزعمي هذه الحركات لما يحدثونه من إضرار بالعمران، أو يكفي التعريض لهم

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص251.

[2] - M. Abdul Qadir, The social and political ideas of Ibn Khaldoun, The Indian Journal of Political Science, Vol. 3, No. 2 (October—December, 1941), p. 122.

[3] - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ص120.

[4] - هشام علوان، كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟ الدوافع والآليات والمصادر الرئيسية، مجلة إضافات الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد46، ربيع 2019، ص99.

والسخرية منهم إذا لم يُتوقع منهم إحداث الضرر. يقول: (ثم اقتدى بهذا العمل [يقصد السعي إلى السلطة باسم الدين] كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء: إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون؛ وإما التنكيل بالقتل والضرب إن أحدثوا هرجاً؛ وإما إذاعة السخرية منهم، وعدّهم من جملة الصفاعين [من يستحقون الصفع على أقفيتهم])[1]. وخطر هؤلاء في رأي ابن خلدون أنهم طامعون في الرئاسة وعاجزون عن نيلها بأسبابها الطبيعية، فيحسبون أن التستر بالدين سيمكنهم من تحقيق مرادهم، ولكن الحقيقة أن ما ينالهم هو الهلاك وسوء العاقبة بسبب ما يحدثونه من الفتن.

9- خاتمة:

إذا كان سقراط قد أنزل الفلسفة اليونانية من السماء إلى الأرض، بعدما نقل التأمل الفلسفي من التفكير في الكون والطبيعة والآلهة إلى التفكير في الإنسان وطبيعته التي تميزه عن سائر الموجودات، فإن لابن خلدون الأثر ذاته في إنزال الفلسفة الإسلامية من سمائها وتوجيهها نحو التأمل في طبيعة الاجتماع الإنساني والعمران البشري، في حين انشغل روادها السابقون من فلاسفة المسلمين بالتفكير في بناء الكون ومسألة قدمه أو حدوثه، وإشكالية صدوره وتراتبية العقول فيه.

ولقد استطاع ابن خلدون أن يقيم فلسفته الاجتماعية على أساس منهجي دقيق ومحكم، جوهره النظر العقلي في موضوع العمران البشري، وفهم أسباب ضرورته، والكشف عن القوانين الموضوعية التي تفسر ظواهره وأشكاله ومساراته. كما أولى ابن خلدون عنايته بالمجتمعات البشرية والكشف عن أسباب التباين بينها، والعوامل التي تؤدي إلى قيامها وتطورها. بالإضافة إلى البحث في المؤسسات الضرورية لاستمرار هذه المجتمعات وتقدمها، كالعصبية والسلطة وقيام الملك والدولة، وعلاقة ذلك كله بأحوال العمران وما يلحق به من التطور الاقتصادي والاجتماعي والعلمي.

كما انتبه ابن خلدون إلى التغير الدائم الذي يلحق بالأمم التي تعمر الأرض، فتتعاقب دولها وحضاراتها، وتختلف عادات أفرادها وأساليب عيشهم، باختلاف ما يمرون به من شدة يعقبها رخاء، أو نمو يعقبه فناء، وأن ذلك كله مستودع في التاريخ باعتباره علماً غايته النظر في مختلف أوجه النشاط العمراني بغية تفسيره والكشف عن طبيعة حركته وعلل صعوده وهبوطه.

أما عن طبيعة حركة التاريخ فيميز ابن خلدون بين التاريخ الخاص (تاريخ الدولة والملك لأمة بعينها)، والتاريخ العام (تاريخ العمران البشري)، لينتهي إلى أن سمة التاريخ الخاص هي التكرار الذي يتناسب مع

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص320.

طبيعة الدولة المماثلة للكائن الحي، تولد ثم يشتد عودها ثم تهرم وتموت، أما سمة التاريخ العام فهي التقدم المطرد والمستمر باستمرار العمران البشري على الأرض.

أخيراً.. لا شك أن علم العمران الخلدوني أسهم، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في التمهيد لولدة علم الاجتماع الحديث، ولكن المصير الذي آل إليه هذا العلم ليس علم الاجتماع ذاته، لأن الجوهر الذي يقوم عليه العمران الخلدوني هو الفلسفة وليس العلم، أما آثاره المعاصرة فالأولى أن نبحث عنها في تطور التفكير الفلسفي منذ مطلع العصور الحديثة، وفي الاختصاصات الفلسفية الجديدة التي أفرزها هذا التطور، كالمباحث الفلسفية التي عني بها عصر التنوير حول الطبيعة البشرية ومستقبل الإنسان وتطوره، ثم استقلال علوم فلسفية جديدة كفلسفة السياسة وفلسفة الحضارة والتاريخ وفلسفة الاقتصاد وغيرها.

المصادر والمراجع:

1. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب: دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ج2.
2. عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغربا، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1979.
3. السيد محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، المطبعة السلفية: القاهرة، 1343هـ.
4. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف: مصر، 1962.
5. ساطع الحصري (أبو خلدون)، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، دار المعارف: مصر، 1953.
6. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون "العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، الطبعة السادسة، 1994.
7. زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، 2007، ص9.
8. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط3، 1988.

الأبحاث والدراسات:

9. زينب بومهدي، مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 8، العدد1، 2020.
10. أحلام محسن حسين، العالم ابن خلدون (نظريته في السياسة والعصبية)، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الأول، 2015م.
11. الجيلاني كرايس وأمينة قابو، العصبية والدين عند ابن خلدون وفكرة الملك والدولة في المجتمعات العربية، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، العدد الثاني.
12. هشام علوان، كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟ الدوافع والآليات والمصادر الرئيسية، مجلة إضافات الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد46، ربيع 2019.

مراجع باللغة الإنجليزية:

1. M. Abdul Qadir, The social and political ideas of Ibn Khaldoun, The Indian Journal of Political Science, Vol. 3, No. 2 (October - December, 1941).
2. Shahidipak DM. Ibn Khaldun as a paradigm for the past and future of sociology and humanity. Sociol Int J. 2020; 4(5):153–159. DOI: 10.15406/sij.2020.04.00240. Volume 4 Issue 5 - 2020.
3. M. Akif Kayapinar, Ibn Khaldun's Concept of "Assabiyya": An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics? Asian Journal of Social Science, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun (2008).
4. Tamara Albertini, Ibn Khaldūn: A Philosopher for Times of Crisis, Philosophy East and West, Vol. 69, No. 3, Politics, Nature, and Society — The Actuality of North African Philosopher Ibn Khaldūn (JULY 2019).