منهج ابن خلدون فى علم العمران

الدكتور محمد محمود ربيع

يعتبر منهج ابن خلدون (١) ظاهرة جديرة بالاهتمام بين المناهج العلمية لكبار المفكرين الذين عرفتهم البشرية ابتداء من ارسطو حتى ديكارت · ولا تخلو دراسة المنهج الخلدونى من الصعوبة فمن ناحية تناول كثير من العلماء المحدثين منذ بداية القرن التاسع عشر فكره ومنهجه بالبحث والتحليل وتوصلوا الى آراء ونتائج متناقضة · ومن ناحية اخرى فان ابن خلدون نفسه كان تحت تأثيرات متباينة بسبب دراساته المبكرة (٢) فى صباه والتى جمعت بين العلوم الدينية والرياضيات والفلسفة والمنطق علاوة على الخبرة الواسعة التى اكتسبها فى المهن المتعددة التى مارسها والدول الكثيرة التى عاش بها · ونستطيع ان نلمس باستعراض سريع لآراء العلماء فى ابن خلدون — الاختلافات الجذرية فى النتائج التى توصلوا اليها . فعالم الاجتماع الامريكى الاستاذ بيتريم سوروكين يرى انه مفكر مثالى ، وزميله الدكتور هارى بارنز يضعه مع المفكرين الذين يسلمون بدور المتناقضات فى العلاقات الاجتماعية · ويلفت الاستاذ جاستون بوتول عالم الاجتماع الفرنسى النظر الى أسلوب المعالجة المادية الذى لجأ اليه ابن خلدون الذى يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب · ويرى المستشرق الايطالى الاستاذ فرانسسكو جابرييلى ان اعتراف ابن خلدون بالقيم الروحية والاجتماعية للدين يصحح الجانب المادى فى نظريته عن العصبية . أما المؤرخ البريطانى الاستاذ أرنولد توينبى وعالم الاجتماع الالمانى الاستاذ ناتانيل شميث فيثنيان عليه لاسلوبه الجديد فى كتابة التاريخ والدراسات الاجتماعية . وقد تناول بعض العلماء العرب نفس الموضوع بالتعليق نذكر منهم على سبيل المثال الدكتور عبد الواحد وافى الذى يرى فى ابن خلدون عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتى فضل عاملى الشك والموضوعية على منهجه .

وقبل تحليل منهج ابن خلدون نتعرض بايجاز للمحاولات السابقة وللدراسات التى تناولت المقدمة من زوايا متعددة : سياسية وتاريخية واجتماعية وفلسفية ومنطقية · ويمكن تمييز اربعة اتجاهات رئيسية فى هذا الشأن ظهر اولها فى الكتابات المبكرة لكل من الدكتورين كامل عياد واروين روزنتال · ويعيب هذه المحاولة انها غالت فى تقدير الجانب العلمانى فى منهجه . فكامل عياد مثلا كان

---

(١) ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م — ومات بالقاهرة عام ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م · وتعتبر « المقدمة » لكتابه المسمى بالعبر ... اهم واخلد آثاره العلمية . ورغم طولها واصالة ما ورد بها فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع فقد ألفها فى ٥ أشهر فقط .

(٢) محمد بن تاويت الطنجى « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » القاهرة ١٩٥١

يرى ان موقف ابن خلدون من انكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران البشرى « موجه ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة » (٣) ·ويصف موقفه من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعامل اجتماعى نفسى هام على مسار التاريخ » · بل يذهب ابعد من ذلك فى قوله ان ابن خلدون كان يحاول «اخضاع الدين لنظرياته العلمية(٤)» .وبالمثل نجد موقف اروين روزنتال الذى اعتبر رأى ابن خلدون الذى يقول فيه بامكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوى « كدليل على فكره المستقل المتحرر من أى قيد دينى » (٥) .

أما الاتجاه الثانى والذى يمثله المستشرق الامريكى الاستاذ هاميلتون جب فقد حاول التقليل من جدة واصالة المنهج الخلدونى · ورغم أنه كان على حق فى تبيان ان نظريته السياسية تجد جذورها العميقة فى تعاليم الاسلام الا انه اخطأ فى افتراضه بأن « المبادىء التى بنى عليها ابن خلدون دراساته هى نفس مبادىء سابقيه من فقهاء السنة والفلاسفة الاجتماعيين » . واثبات الافتراضه اقتبس جب بعض فقرات من كتابات ابن تيمية حول ضرورة الاجتماع الانسانى وعلق عليها بقوله ان ابن خلدون لم يفعل أكثر من اعادة ترديد تلك الآراء باسهاب وبقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال نظريته فى العصبية · ثم ادعى جب ان الموجة التشاؤمية فى كتاباته ــ والتى كثيرا ما يشير اليها بعض الكتاب « ذات أساس اخلاقى ودينى وليس اجتماعى » (٦) وسنرى فيما بعد من خلال دراساتنا لمنهج ابن خلدون كيف ادت هذه التعميمات المخلة الى عدم ادراك الاختلاف الكبير بينه وبين غيره من المفكرين بصفة عامة والفقهاء المسلمين بصفة خاصة .

ومن ابرز ممثلى الاتجاه الثالث الدكتور محسن مهدى الذى اعتقد خطأ ان ابن خلدون سار على نهج القدماء ــ اى الاغريق ــ وتابعيهم من فلاسفة الاسلام وخاصة ابن رشد · كما رأى فيه المفكر الوحيد الذى « حاول وضع علم للمجتمع فى اطار الفلسفة التقليدية وعلى اساس مبادئها » ويتجلى الخطأ الكبير الذى وقع فيه بعد ذلك فى قوله ان ابن خلدون لم يفكر ــ اثناء وصفه للعلم الجديد ــ فى « ادخال تغييرات كبيرة على المبادىء الموضوعة للبحث العلمى او يعترض

---

(٣) Kamil Ayyad, Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Forschungen z. Geschichts - u. Gesellschaftslehre hrsg. von Kurt Breysig, 2. Heft, Stuttgart and Berlin 1930, p. 114.

(٤) Ibid., pp. 51 - 53, 173.

(٥) Erwin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, Historische Zeitschrift, Beiheft 25, Munich and Berlin 1932, p. 12.

(٦) H.A.R. Gibb, «The Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in: Studies on the Civilization of Islam. Ed. by St. J. Shaw and W.R. Polk, Boston 1962, pp. 167, 169, 173, 174.

على شرعية المعايير التى وضعتها فلسفة السياسة · بل على العكس وجد انه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادىء والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد » (٧) ·

وظهر الاتجاه الرابع فى الكتابات الجديدة للدكتورين اروين روزنتال وعلى الوردى وهو اتجاه يمثل خطوة الى الامام نحو فهم افضل لمنهج ابن خلدون واسلوب تفكيره · ويعلق روزنتال بحق على اسلوب فكر ابن خلدون بأنه لايمكن وضعه بسهولة فى الاطار المعروف للعصور الوسطى · (٨) · كما انه من الصعوبة بمكان اعتباره بشكل حاسم كمفكر مثالى او مفكر مادى · وفى بحث آخر يعزو الدكتور روزنتال موقف ابن خلدون من المؤسسات والجماعات وغيرها الى اسلوبه التجريبى من ناحية والى غيرته على الاسلام من ناحية اخرى · « ان الاسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الامثل للخير الاسمى الذى يقدم الاجابة الكاملة لبحثه التجريبى فى قوانين ومجال عمل الاجتماع الانسانى » · ومع أنه يلاحظ ان الشريعة الاسلامية هى المعيار الذى ارجع اليه نتائج دراساته فان روزنتال كان على حق فى التحذير من محاولة اعتبار آرائه ممثلةلاتجاه واحد يشملمقدمته منالبداية الىالنهاية. وبسبب أسلوبهالعلمى المبتكر وثروة الافكار السياسية التى خلفها ابن خلدون وراءه اعتبره روزنتال ابو علم السياسة الحديث (٩) · وبالنسبة للدكتور على الوردى فقد نقد النتائج التى توصل اليها محسن مهدى وشرح كيف كان ابن خلدون متأثرا ــ فى خلافه مع الفلسفة التقليدية بشكل عام ومنطق أرسطو بشكل خاص ــ بكتابات الغزالى وابن تيمية . وعزز الوردى وجهة نظره بالاستشهادبحججابنخلدون ضد تلك الفلسفة والمنطق لافراطهما فى الاعتماد على القياس العقلى الذى يؤدى الى عـــدم تطـــابق استنتاجاتهمـــا مع واقع الحياة . ومن المـــلامح المميزة أيضا لهذا الاتجاه الرابع مناقشة دور « المادة » فى كتابات ابن خلدون.

---

(٧) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, London 1957, pp. 8, 286.

أنظر كذلك دفاعه عن تلك الاراء فى مقالتيه الجديدتين بكتاب :

A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, vol. II, Wiesbaden 1966, pp. 888, 961.

وعلى كل ، لم تقدم هاتين المقالتين ردودا مقنعة على النقد الحاسم الذى وجهه اليه زميله العراقى الدكتور على الوردى . أنظر فيما يلى دراستنا للاتجاه الرابع .

(٨) Erwin Rosenthal, «Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in : Bulletin of the John Rylands Library, vol. 24, 2, 1940; pp. 307, 319, 320.

(٩) Erwin Rosenthal, «Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa», in : Al-Andalus, vol. 20, I (1955), pp. 75, 76 footnote 2; also his article in: «The Listener, London, April 17, 1958; also his book: Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2d. ed. 1962, pp. 84 - 109.

وقد بحث الوردى هذا الموضوع بالتفصيل وانتقد العلماء المحدثين لاهمالهم له ثم اورد عـــده امثلة من المقـــدمة ليدلل على معارضـــته لمنهج المنـــاطقة القدماء (١٠) .

هذه باختصار هى الاتجاهات الاربعة الرئيسية التى ناقشت فكر ومنهج ابن خلدون . وسيتضح من بحثنا كيف ان الاتجاهات الثلاثة الاولى قدمت تفسيرات مبتسرة بشكل يجعل من غير المأمون الاعتماد عليها فى تكوين فكرة شاملة عن هذا المنهج . اما الاتجاه الرابع فنرى انه اقربها الى التحليل السليم وان كنا نختلف معه حول مغزى كلمة المادة فى المقدمة . ورغم استحالة الحكم بشكل جامد على منهجه بأنه مادى فاننا نختلف مع الدكتور الوردى حول موقفه من مغزى كلمة المادة اذ افترض أن مفهوم ابن خلدون لهذا المصطلح يتفق مع مفاهيم الفلاسفة المعاصرين له لنفس المصطلح(١١) واذا درسنا المقدمة ككل ولم نقتصر فقط على الفصول التى تتناول الفلسفة والمنطق فاننا سنجد ادلة كافية على ان مفهوم ابن خلدون لاصطلاح « المادة » لا يعكس نفس المضامين التى تصورها الفلاسفة المعاصرون له وهى حقيقة قد تعزى جزئيا الى أنه لم يقيد نفسه بنفس الموضوعات أو اساليب الاستقراء السائدة فى عهده . ويكفى ان نذكر باختصار بعض الامثلة على ذلك ومنها دراسته التفصيلية العميقـــة لموضوعات مثل العلاقة المتبادلة بين العمران البشرى والانتاج والعمل والكسب وتراكم المال (١٢) وكلها موضوعات لم تكن معروفة ليس فقط لمعاصريه وانما لم تكن معروفة ايضا لمن جاءوا بعده حتى فى اوروبا الى ان كتب آدم سميث كتابه المشهور « ثروة الامم » فى عام ١٧٧٦ اى بعد كتابة المقدمة بحوالى اربعة قرون . ولهذا فانه من الصعب ان نسلم بأن مفهومه وطريقة استعماله للفظ المادة يماثل تلك التى قصدها الفلاسفة الذين عاصروه وهو ما سنشرحه بشىء من التفصيل فيما بعد .

---

(١٠) على الوردى ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات ٣ ، ٤ ، ٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٦٩ وما بعدها ، ٨٣ .

(١١) المرجع السابق ، صفحات ٦٩ وما بعدها .

(١٢) خصص ابن خلدون فصولا بأكملها ليشرح بالتفصيل التأثير المتبـــادل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية . وعلى سبيل المثال فقد خصص ستة فصول فى الباب الثالث من المقدمة لشرح أسباب قلة وكثرة الجباية المكوس ومساوىء تدخل الســـلطان فى التجـــارة . كما خصص ستة فصول اخرى من الباب الرابع لمناقشة مشاكل الرفاهية وأسعار المدن وتأثل العقار فى الامصار واختصاص بعضها ببعض الصنائع دون بعض . وخصص الفصل الخامس كله لدراسة وجوه المعاش من الكسب والصنائع والفلاحة والتجارة ومواضيع اخـــرى مثـــل العمل الانسانى . ولمزيد من الاطلاع على الفكر الاقتصادى لابن خلدون انظر :

René Maunier, «Les idées économiques d'un penseur Arabe du 14ème siècle», in: Revue d'Histoire Economique et Sociale 1913; G.H. Bousquet, Ibn Khaldoun: Les Textes Sociologiques et Economiques de la Muqaddima, 1375 - 1379, Paris 1965;

محمد حلمى مراد ، « ابن خلدون أبو الاقتصاد » ، فى : أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحـــات ٣٠٥ — ٣١٧ .

الا انه تجدر الاشارة الى ملاحظتين هامتين هما :

١ — دون ان نقلل بأى شكل من الاشكال من غيرة ابن خلدون على الاسلام وميله الى ربط مثله العليا ومبادئه باستدلالاته الدنيوية فان اعادة دراسة المقدمة تكشف ان التجاءه الى الاساليب المادية فى معالجة الحياة الواقعية ليس اقل أهمية من أسلوب معالجته التقليدى للجوانب الروحية للحياة والوجود .

٢ — رغم اختلاف العلماء فى الحكم على أسلوب فكره ومنهجه فانهم أجمعوا على بعض النقاط التى تميز علم العمران الجديد · وهذه النقاط التى لم يختلف عليها احد من العلماء المتزنين هى : عمق واصالة الاسلوب الذى انتهجه فى دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخية والتى كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية (١٢) ، اتجاهه العلمى الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز ، واخيرا الطبيعة العلمية للاستنتاجات التى توصل اليها ·فاذا كان معظم العلماء قد اثنى كل بطريقته ومن زاوية اهتمامه على علم العمران الجديد الذى الفه ابن خلدون لماذا اذن نجد صعوبة فى العثور على حد ادنى من الاتفاق على الصفات العامة الـ تى تميز فكره كما هو الحال فى تصنيف المفكرين وتعريفهم طبقا للطابع الغالب والمميز فى كتاباتهم ؟ هل يعنى ذلك ان اسلوب تفكيره ومنهج العلم الجديد يفتقران الى خط واضح وطابع مميز ؟ هذا هو السؤال الذى لا يزال يحتاج الى اجابة ·

فى رأينا ، هناك أربعة فروض أساسية يستند اليها منهج ابن خلدون :

الاول : التعليل الاقتصادى الاجتماعى ·

الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران ·

الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج ·

الرابع : القيود المفروضة على التعليل المثنوى والميتافيزيقى ·

الفرض الاول : التعليل الاقتصادى الاجتماعى

سنناقش هنا ثلاثة نقاط لاختبار مدى صحة هذا الفرض ، وهذه النقاط هى : تقييم ابن خلدون للدور الذى يلعبه أسلوب المعيشة ، وتقسيم العمل والتخصص ، واخيرا دور العمل فى العلاقات الاجتماعية .

---

(١٢) Pitirim Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 20; also his book, Social and Cultural Dynamics, New York 1937, Vol. 2, p. 155, Footnote 20.

١ ـ استخدم ابن خلدون اسلوب المعيشة كمعيار اساسى فى التفرقة بين شكلى المجتمعين الاساسيين اللذين لاحظهما فى جولاته الواسعة وهما مجتمع البداوة (١٤) ومجتمع الحضارة · والاول مجتمع يستنفذ افراده طاقاتهم فى اشباع حاجات الحياة الضرورية من طعام ومأوى عن طريق الصيد او تربية الماشية أو الزراعة . وبمجرد انتقال أفراد مثل هذا المجتمع البدائى من حياتهم البدوية (اى البدائية) الصعبة الى حياة المدينة السهلة وتغير اسلوب معيشتهم فان كل صفاتهم وطبائعهم تتغير بالتالى. ونظرا لاهمية هذا الفرض المنهجى نسجل رأى ابن خلدون بالتفصيل :

« اعلم أن اختلاف الاجيال فى أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ·· ان اهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلح والقيام على الانعام ، وانهم مقتصرون على الضرورى من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالى.. وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال... الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الامصار والبلدان· ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة · وتكون مكاسبهم انمى وارفه من اهل البدو ، لان احوالهم زائدة على الضرورى ومعاشهم على نسبة وجدهم ··فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ·· فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة · ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها ، وينتهى بسعيه الى مقترحه منها · ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به احوال الترف وعوائده عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قياد المدينة » (١٥) ·

يتبين من هذا ان وسائل المعيشة التى يستخدمها الانسان تلعب دورا هاما فى تمييز ابن خلدون بين مجتمعى البداوة والحضارة · فالوسائل البدائية البسيطة التى يلجأ اليها الانسان فى الصحراء او التلال تؤدى الى شكل بدائى بسيط من اشكال الحياة بينما تؤدى الوسائل والمهن المتطورة الى شكل معقد ومتقدم من اشكال الحياة · ووجود الناس البدائيين فى الصحارى والتلال سابق على وجود القرى والمدن · وبالمثل فان العادات التى تتولد نتيجة لشيوع الرفاهية تالية زمنيا لانتشار العادات التى تنتج عادة من مجتمع يعانى من شظف العيش أو لا يعرف سوى اشباع ضروريات الحياة. وموضوع دراسة ابن خلدون هنا هم الناس فى ارتباطهم بشكل معين من اشكال الانتاج فى حياتهم الواقعية التى يمكن ملاحظتها وقياس درجة تطورها وليس فى عزلة تصورية من وحى

---

(١٤) بمعنى المجتمع البدائى . انظر تفصيل ذلك فى :

M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., pp. 193, 194:

(١٥) اعتمدنا فى بحثنا على نسخة من المقدمة أشرف على طبعها الدكتور على عبد الواحد وافى (سنشير اليها فيما بعد باسم : المقدمة طبعة وافى) وهى أصلح الطبعات للاغراض العلمية بما احتوته من ضبط وتصحيح للاخطاء الشائعة فى الطبعات الاخرى واضافة للفصول الناقصة . أنظر الطبعة الاولى ، ٤ أجزاء ، القاهرة ١٩٥٧ ، صفحات ٤٠٧ ـ ٤١٤ .

الخيال . فدرجة تطورهم اذن تتوقف على الطريقة التىيحصلون بها على معاشهم . وفى الواقع لم يكن ابن خلدون ليقنع بمقارنة عادية بين أسلوب واسلوب آخر متطور لحياة البشر ولكن كان مهتما بتتبع آثار الانتقال من أسلوبالى آخر على الاشكال الحضارية المختلفة والطابع المميز للجماعات البشريـــة .

٢ ــ وقبل ان نتكلم عن راى ابن خلدون فى الوسائل التى يلجأ اليها الانسان لمواجهة عجزه كفرد عن اشباع حاجاته اليومية ــ أو ما اصطلح على تسميته فيمابعد بظاهرة تقسيم العمل ــ نلاحظ انه كان يتمتع بمعرفة عميقة للحياة الاقتصادية التى عاصرها وبدور القوى المؤثرة فى التطور الاجتماعى وهى حقيقة تتجلى فى النقاط الثلاث التى نتعرض لمناقشتها الان . ومما يدعو الى الدهشة بالنسبة الى مستوى التطور فى القرن الرابع عشر أنه اظهرفهماتاما لهذه القوى المؤثرة التى تعبر عن نفسها فى القوى المنتجة فى المجتمع (سواء البدوى او الحضرى) والعلاقات التى تنمو بين الناس من أجل الحصولعلى ضروريات او كماليات الحياة . ففى الباب الاول من المقدمة : « فى العمران البشرى على الجملة » شرح ابن خلدون بعض السمات الاساسية لظاهرة تقسيم العمل والاسباب الاقتصادية التى تجعلها ظاهرة لايمكن الاستغناء عنها .

« الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه .. فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضا فى الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه ، (١٦) .

حقيقة ان ابن خلدون ــ بسبب ظروف البيئة التى عاش فيها ــ لم يكن دقيقا تماما فى اعتباره ان القبيلة هى الشكل الاول من اشكال الجماعات البشرية وفاتته الاشكال المتعددة التى سبقت تشكيل القبيلة ولكنه كانواعيا بمغزى تقسيم العمل كظاهرة متغيرة مرتبطة بالنواحى المادية للحياة الاجتماعية . فهو لم يعتبرها ظاهرة ساكنة بلا حراك تتحكم فقط فى الاشكال المبكرة من التنظيم الاجتماعى البشرى بل لاحظ ايضا تاثير تطور العوامل الاقتصادية على سمات هذه الظاهرة . اى انه كلما ارتفع مستوى المعيشة كلما زادت الحاجة الى تقسيم العمل لمواجهة نمو الطلب ليس فقط على الضروريات وانما ايضا على الكماليات لاشباع التطلعات المتطورة .

---

(١٦) المقدمة طبعة وافى ، صفحات ٢٧٢ ، ٢٧٣ . والجدير بالذكر انه قبل أن يدرس ابن خلدون هذه الظاهرة فى مقدمته التى ألفها فى عام ١٣٧٧ وكذلك قبل أن يبحثها آدم سميث فى كتابه « ثروة الامم » عام ١٧٧٦ فان الفيلسوف الاغريقى أفلاطون سبقهما الى ذلك بدراســة بعض جوانب ظاهرة تقسيم العمل :

See his dialogue with Adeimantus, «We have different aptitudes, which fit us for different jobs». The Republic, Part two Section I, Translated by. H.D.P. Lee in : The Penguin Classics. London 1963 (First published in 1955).

« فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم أحوال الرفة والغنى الى الترف وحاجاته من التأنق فى المساكن والملابس .. ومتى زاد العمران زادت الاعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية .. وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لان الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الاعمال الاصلية التى تختص بالمعاش » (١٧) .

ولا يجب ان ننسى أن هذه النتائج التى توصل اليها ابن خلدون والتى قد تبدو بديهية او واضحة الان كتبت فى القرن الرابع عشر اى قبل ان يعيد آدم سميث دراسة ظاهرة تقسيم العمل بأربعة قرون . بل اكثر من ذلك فقد بحث ابن خلدون ظاهرة التخصص وأوضحت كتاباته انه كان يفرق بين نوعين : تخصص فردى وتخصص اقليمى . وان كان المجال يضيق هنا عن الافاضة فى هذا الموضوع الا أننا سنشير بايجاز الى آرائه . فقد خصص فصلا فى الباب الرابع فى مقدمته تكلم فيه عن اختصاص بعض الامصار ببعض الصنائع دون بعض شرح فيه كيف أن الصنائع تستجاد كلما كثر الطلب عليها . ولا يكثر الطلب عليها الا اذا كانت تسد حاجة مباشرة وهامة بالنسبة لسكان المصر أى تشبع حاجاتهم لاستهلاك سلعة معينة أو الاستفادة من خدمة لازمة لهم فى معاشهم . وكل هذا مرتبط بالعمران المستبحر أى المزدهر الذى تتفاوت صوره من بلد الى آخر وبالتالى تتفاوت حاجاته مما ينعكس على نوع الصنائع التى تختص بذلك البلد أو المصر . ويبدو فهم ابن خلدون لظاهرة التخصص الاقليمى هذه فى قوله : « وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعى أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره » . كذلك يظهر فهمه لظاهرة التخصص الفردى فيما كتبه فى الباب الخامس من المقدمة حيث بين ان من حصلت له ملكة فى صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة اخرى . فاذا أجاد الخياط مثلا ملكة الخياطة ورسخت فى نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء الا اذا كانت المهنة الاولى لم ترسخ فى نفسه بعد . والسبب الذى يقدمه ابن خلدون هو « ان الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدحم دفعة .. حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة .. الا فى الاقل النادر من الاحوال » (١٨) .

٣ ـ وجه ابن خلدون عناية كبيرة الى دراسة دور العمل فى العلاقات الاجتماعية فلم يلجأ الى أسباب دخيلة لتفسير الظواهر الاجتماعية الحية . فمثلا اذا كانت بلد من البلاد تتمتع بمستوى عال من المعيشة فان البحث عن أسباب ذلك يجب الا يتجه الى الخرافات او ترديد روايات العامة التى تفسره

---

(١٧) المقدمة طبعة وافى ، صفحة ٨٦٠ .

Cf.,... «plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus la division du travail se développe», Emile Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

(١٨) المقدمة طبعة وافى ، صفحات ٨٨٥ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ .

الفرض الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران

يتضح لنا من مناقشة الفرض الاول ان العوامل الاقتصادية كما عولجت فى المقدمه اثرت تأثيرا كبيرا على حجج ابن خلدون . وسنوضح فى هذا الفرض المنهجى الثانى كيف ان هذه الحجج والتفسيرات تأثرت ايضا ببعض عناصر العمران الاخرى مثل الدين والعقل والعلم والاخلاق ، كما سنبين طريقة معالجته لهذه العناصر .

١ — رغم أنه يمكن الاستشهاد بكثير من الحالات التى تظهر التأثير الكبير للدين على حجج ابن خلدون والطريقة التى عالج بها المسائل الدينية فاننا سنناقش ثلاثة امثلة فقط ·

المثال الاول : يصور كيف أن التأثير القوى للدين عليه دفعه الى وضع نظرية كاملة تماما وجديدة يعيد فيها تفسير احداث الفتنة الكبرى بين الخليفة الرابع على بن ابى طالب ومعاوية بن ابى سفيان وذلك على اساس زمنى يختلف عن اجتهادات كافة فقهاء ومفكرى الاسلام الذين سبقوه · كما يصور هذا المثال ايضا الطريقة العقلانية التى اتبعها فى شرح كيفية انتقال السلطة فى المراحل الاولى للحكم الاسلامى من الخليفة الشرعى الذى تم اختياره بواسطة الشورى الى سلطة العصبية · ونكتفى بهذه الاشارة المقتضبة دون استطراد (٢١) ·

المثال الثانى : يتناول موقفه من النزاع الخاص بعودة المسيح او المهدى (٢٢) · فمن ناحية اعترف ابن خلدون بمفهوم الدين عن عودة المسيح · ومن ناحية اخرى فانه رفض الاساطير المرتبطة بهذا الموضوع ودحضها على اساس علمى باستخدام نتائج ابحاثه · وقدخصص فصلا طويلا فى مقدمته لمناقشة الاراء المتعارضة حول احتمال عودة المسيح · وعكس المعتقدات الفلسفية التى تقصر الشروط الواجب توافرها لعودته على انتسابه الى الرسول (ص) او تربطها بدورة النجوم فان ابن خلدون اعاد تاكيد موقفه المبدئى من ان أى دعوة سياسية او دينية لا يمكن ان تنجح الا بقوة العصبية وهو واضح من قوله « أنه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه » . كذلك أوضح ان المسيح لن يظهر طبقا لنظرية الدورات التى يعتنقها الشيعة الذين يفسرون مجرى التاريخ بدورة ثلاثية دائمة . تبدأ بالنبوة ثم الخلافة ثم الملك الذى يسوده الظلم . وفى رأيه فان ظهور المسيح يتوقف على توافر ظروف مساعدة فى البيئة التى سيظهر فيها على أن تدعمه وتسنده عصبية وشوكة قومه مما سيؤدى الى انشاء دولة قوية (٢٣) .

---

(٢١) انظر الدراسة التفصيلية لهذين الموضوعين فى مؤلفنا :
The Political Theory of Ibn Khaldun,
Lyden 1967, pp. 100 ff.

(٢٢) R.A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, p. 244.

(٢٣) المقدمة طبعة وافى ، صفحة ٧٥٤ ؛ على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٩٥ ، ٩٦ .
M. Mahdi Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., p. 256.

المثال الثالث : يمكن ان نجده فى طريقة معالجته للعلاقة بين العقل البشرى والله سبحانه وتعالى · فابن خلدون يثق فى العقل البشرى ورغم تسليمه ان الادراك الالهى يستوعب بداهة الكثير مما لايستطيع ادراكه الانسان فانه لا يعتبر ذلك نقصا فى قدرة العقل او التأمل العقلى · واذا ابعدنا العقل عن الحكم على صحة عقائد مقدسة مثل وحدانية الله والآخرة وحقيقة النبوة وهىأمور فوق طاقته فاننـــا نستطيع استعماله فى قيـــاس الظواهر الزمنية الاخرى لان العقل فى نظر ابن خلدون ميزان صحيح وأحكامه يقينية يمكن الاعتماد على صحتها .

« وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال » (٢٤) ·

ويلفت النظر فى هذا الموضوع ان غيرة ابن خلدون على الدين لم تمنعه من الاعتراف بالنتائج التى يتوصل اليها عقله وملاحظاته العلمية حتى وان كانت ذات صبغة مادية ·ومن الامثلةعلى ذلك ما سبق ان استشهدنا به من كلامه فى نهاية بحثنا للفرض الاول حيث يقـــول : « فالمال من عند الله ، فلابد من الاعمال الانسانية فى كن مكسوب ومتمول » ..

٢ ــ يمكن ملاحظة تأثير العنصر العقلانى على كتاباته من التجائه الى الاستقصاء العقلى بشكل واقعى وليس بأسلوب أفلاطونى للتحقق من صحة المعلومات التاريخية · وتشتمل المقدمة على عدة ابحاث فى هذا الموضوع سنذكر منها اربعة :

استخدم ابن خلدون فى بحث من بحوثه معيارا ديموجرافيا ليدحض رواية المؤرخ الاسلامى المسعودى الذى نقل دون تحقيق قصة جيش بنى اسرائيل. فقد قال المسعودى ا نموسى عليه السلام قام بعد جيشه فىالصحراء فوجده يتألف منستمائة الف جندى مع استبعاد الاطفال والشيوخ.وابدىابنخلدون دهشة كبيرة اذ انه اذا كانت كل الروايات التاريخية والدينية تقدر عدد اليهود الذين دخلوا مصر بسبعين فكيف يمكن أن يتضاعف عددهم بهذا الشكل غير المعقول خلال اقامتهم فى مصر فترة لا تتعدى مائتين وعشرين سنة » .

لجأ ابن خلدون فى بحث ثان الى معرفته السابقة بالحملات العسكرية ليعلن شكه فى امكان قيام جيش قوى كبير مثل جيش التبابعة ملوك اليمن بعبور المساحات الشاسعة التى تمتد من اليمن الى شمال غرب افريقيا دون أن يتقابل أو يلتحم فى طريقه بقوى معادية على الاقل للحصول على المؤن اللازمة ·

---

(٢٤) المقدمة طبعة وافى ، صفحة ١٠٣٧ .

وفى بحث ثالث استعمل ابن خلدون أسلوب البحث الجغرافى ليفند الاساطير الشائعة عن وجود ما يسمى بوادى الرمل فى المغرب يعجز الانسان عن اختراقه أو الاسطورة الاخرى عن وجود مدينة فى صحراء عدن تشبه الجنة تسمى ارم نقلت الروايات أنها بنيت فى ثلاثمائة عام وانها مدينة عظيمة قصورها من الذهب واعمدتها من الزبرجد والياقوت وفيها أصناف عديدة من الاشجار والانهار · وبعد أن يستقصى ابن خلدون أخبارها ومكانها يدلل على كذب هذه الاساطير بالاستشهاد بأقوال بعض الرواة أنفسهم من أن مدينة ارم غائبة ولا يعثر عليها غير أهل السحر · ولهذا يسميها ويسمى كل هذه الاساطير مزاعم اشبه بالخرافات .

وفى بحث رابع استند ابن خلدون الى أسلوب البحث التاريخى وخاصة فى شرحه لسبب نكبة البرامكة موالى الدولة العباسية فكذب المؤرخين الذين ذهبوا الى ان الرشيد أوقع بهم بسبب سأوك اخته العباسة مع مولاه جعفر بن يحيى ابن خالد واكتشاف علاقة آثمة بينهما ، ويعلق بأن ذلك من قبيل الروايات المثيرة غير المعقولة وأن الاسباب الاكثر منطقية لنكبة البرامكة تكمن فى خوف هارون الرشيد من تزايد قوتهم التى ظهرت فى محاولة فرض سيطرتهم على الدولة العباسية واستئثارهم بالمناصب الرفيعة بعد ابعاد العرب عنها واستيلائهم على أموال الجباية وامتلاك الضياع فى سائر الممالك مما أثار حفيظة منافسيهم فوشوا بهم عند الرشيد . ولعل خير ما يلخص آراء ابن خلدون فى هذه البحوث الاربعة قوله : « فلا تثقن بما يلقى اليك من ذلك وتأمل الاخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه » (٢٥) .

تصور هذه البحوث الاربعة مدى تأثير العنصر العقلانى على كتاباته ويؤكد ذلك النتيجة التى توصل اليها من أن العقل البشرى يمكنه التمييز بين طبيعة ما هو ممكن وبين المستحيل وبذلك يتقبل الاشياء أو الاحداث التى تقع فى حيز الممكن والمعقول ويرفض ما عداها ·

« فليرجع الانسان الى أصوله ، وليكن مهيمنا على نفسه ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته · فما دخل فى نطاق الامكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق .. وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى للشىء · فانا اذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » (٢٦) ·

---

(٢٥) انظر المقدمة طبعة وافى ، صفحات ٢٢٠ ــ ٢٣٠ ، كذلك حسن الساعاتى ، « المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون » ، فى : أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحتى ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٢٦) المرجع السابق ، صفحة ٥٠٦ ، انظر أيضا الراى الحديث فى هذا الموضوع :
Arnold Brecht, Political Theory, Princeton 1959, pp. 419, 425.

ويمكن توضيح الطريقة التى تناول بها ابن خلدون هذا العنصر بالرأى المتطور الذى أبداه عن السبب فى اختلاف القوة الذهنية بين الامم البدوية والامم الحضرية · ففى رأيه أن القدرات الذهنية العالية أو المنخفضة لا ترجع الى أى أسباب عنصرية وانما الى أسلوب الحياة المادى الذى يسلكه الناس فى الحصول على معاشهم · وانتقد فى ذلك أقرانه من أهل المغرب الذين زاروا المشرق العربى وبهرهم تقدمه فعادوا ليروجوا رأيا لا يستند الى أى أساس صحيح مؤداه أن أهل المشرق بشكل عام متفوقون عقليا · ويرد على ذلك بأنه ليس هناك أى فرق بين عرب المشرق وعرب المغرب بالنسبة للقدرات الذهنية أو بالنسبة لطبيعتهم الانسانية · والتفوق الذى قد يلاحظه الانسان فى هذه الحالة يكمن فى الذكاء الذى يضىء الفكر بتأثير اسلوب الحياة الحضرية . أما الاسباب التى يعطيها الاولوية فى اكساب مثل هذا التفوق العقلى فهى الواقع المادى للحياة الحضرية وانتشار الصنائع والتعليم · واذا عقدت مقارنة بين أمم حضرية وأمم بدوية فان الانسان يلاحظ بسهولة مدى ما يتمتع به الحضريون من ذكاء ونفاذ بصيرة ·

« حتى أنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب الى المشرق فى طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة ·· وليس كذلك ·· وانما الذى فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل فى النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم فى الصنائع ·· وذلك أن الحضر لهم اداب فى أحوالهم فى المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيـــا .. ولاشك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل لسرعة الادراك للمعارف .. وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية يزيد الانسان ذكاء فى عقله واضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » (٢٧) .

ومعنى هذا انه اذا استبعدنا سكان المناطق المتطرفة المناخ ــ كما ذكرنا فى فقرة أخرى ــ فان النظريات المبنية على التصورات الخاطئة عن احتمال تفوق أمة من الامم فى الاستعداد الطبيعى أو القدرات الذهنية هى فروض لا يمكن اثباتها علميا .

٣ ــ ان تأثير الاسلوب العلمى على كتابات ابن خلدون يمكن العثور عليه فى الامثلة التى ذكرناها حتى الان وفى كل فروضه الاساسية سواء تلك التى تتناول أساليبه المنهجية الجديدة أو ميادين البحث التى اكتشفها وخاصة فى مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع ·

ولا تختلف الطريقة التى تناول بها العلم عن مثيلاتها بالنسبة لعناصر العمران الاخرى ونعنى بها تفرقته الاساسية بين البداوة والحضارة · وحيث

---

(٢٧) المقدمة طبعة وافى ، صفحتى ٩٨٨ ، ٩٨٩ ·

انه اثبت أن التعليم من المهن التى تتقدم فى المدن فقط فانه يتبع ذلك أن العلوم لا تزدهر الا فى ظل عمران مستبحر وحضارة متطورة . فمثلا اذا كانت أمة تعيش فى عيشة بدائية حيث ينشغل الناس بالكد من اجل اشباع حاجاتهم الاولية من الغذاء والمأوى فان العلوم فى مثل هذه البيئة والظروف ستكون مختلفة بالتبعية · وبالعكس فان الارتفاع المادى لمستوى المعيشة والاستمتاع بالرفاهية يسمح لهذه الامة بتحويل جانب من الاهتمام والجهد نحو العمل على تقدم العلوم بهدف مواجهة الحاجات المتزايدة للعمران ·

« والسبب فى ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع ، وقد كنا قدمنا أن الصنائع انما تكثر فى الامصار ، وعلى نسبة عمرانها فى الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع فى الجودة والكثرة لانه أمر زائد على المعاش · فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف فى خاصية الانسان وهى العلوم والصنائع » (٢٨) ·

٤ ــ تأثرت كتابات ابن خلدون بمفهومه عن الاخلاق وخاصة تلك التى تناول فيها الشروط اللازمة لتحقيق تماسك العصبية واستقرار نظام الحكم · فرغم أنه شرح كيف أن نظام الملك يمكن أن ينشأ على أساس زمنى وبتدعيم قوة العصبية فقط فانه أكد أن مثل هذا الملك لا يمكن استمراره اذا تخلى عن الفضائل السياسية والقيم الاخلاقية · وتمشيا مع تفسيره المادى لعناصر العمران الاخرى فانه لاحظ أن التغير الذى يحدث فى مجتمع بدائى بالتحول من حياة البساطة الى نوع آخر من الحياة الحضرية المرفهة لا يقل تأثيرا على أخلاقيات الجماعة . فالانتقال الى المدن والمعيشة فى أمان وراء الاسوار التى تحرسها الحامية يضعف الصفات الطبيعية للجماعة مثل الشجاعة والخشونة والاعتماد على النفس · وتخليهم عن حياتهم البسيطة الاولى يميل بهم الى التخلق بعادات وطباع جديدة تتلاءم مع ظروف الحياة السهلة والافراط فى الرفاهية التى تولد الرذيلة ·

« وبالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات ·· فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال فى انتقاص الى أن يخرج الملك من أيديهم » · « وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف ·· فقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ·· وأهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الا أنه فى المقدار الضرورى لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات ·· فهم أقرب الى الفطرة الاولى » (٢٩) ·

---

(٢٨) المرجع السابق ، صفحتى ٦٩٠ ، ٦٩١ ·

(٢٩) المرجع السابق ، صفحات ٤٤٦ ، ٤١٤ ، ٤٨١ ، ٤٨٣ ، كذلك :
Muhammad Mahmoud Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, op. cit., p. 69.

ويجدر بالذكران حقل ملاحظات ابن خلدون ــ الذى استقى منه افتراضه بأن نمط الحياة المادية يشكل عادات وقوانين العمران ــ لم يكن قاصرا على مسرح بيئته العربية وانما استشهد بالتجارب التاريخية والدينية للامم الاخرى ليدعم فرضه · من ذلك ما توصل اليه من دراسته العلمية لتاريخ اليهود والصفات الذميمة التى يشتهرون بها والعداء الذى يثيرونه حولهم أينماحلوا حيث كشف بطريقة موضوعية أن كل ذلك غيرمرتبط بهم كجماعة بشرية تتبع دينامعينابقدر ما هو نتاج الظروف السياسية وأسلوب الحياة التى يحيونها · وأعطى أمثلة لذلك بالاضطهاد الذى تعرضـــوا له وفترات الاسر الطـــويلة التى عـــانوا منها (٣٠) ·

وباختصار ، لقد نجح ابن خلدون فى عقد مقارنة علمية واضحة بين البداوة والحضارة كشكلين مختلفين من أشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية · فعلاوة على ما سبق ذكره فى هذا الموضوع فى فرضنا المنهجى الاول نلاحظ أن الجماعات البشرية التى تعيش عيشة بدائية تتميز بالبساطة والامانة والشجاعة والاستقلال وان كانت فى نفس الوقت تتصف بالخشونة وتعانى من سوء النظام والتخلف · فاذا تغير الاسلوب الاقتصادى لحياتهم تغيرت بالتالى مميزاتهم الحضارية بمعنى أن تلك الجماعات البشرية التى تحولت الى حضرية تصبح حياتها أكثر تعقيدا وتكتسب صفات جديدة منها الذكاء والكيس وان صارت أكثر اعتمادا على حماية الدولة القائمة · وتتقدم العلوم وترتقى الفنون بالقياس الى مستواهما فى ظل الحياة الساذجة لمجتمع البداوة · ويحدث هذا على حساب بعض القيم حيث تعانى المبادىء الدينية والاخلاقية كثيرا من هذا التحول · ويمكن أن نستشف من مناقشات ابن خلدون فى هذا الموضوع نوعا من التناسب العكسى بين تطور القوى الاقتصادية وبين تدهور بعض عناصر العمران مثل المبادىء الاخلاقية والدينية · ومن ناحية أخرى هناك تناسب طردى بين نفس ظاهرة تطور القوى الاقتصادية وبين بعض عناصر العمران الاخرى مثل العلوم والفنون والحياة السياسية المستقرة (٣١) ·

والخلاصة أن مناقشة هذا الفرض المنهجى الثانى تظهر أن العوامل الاقتصادية ليست وحدها المؤثرة فى دراسات ابن خلدون وانما أثر فيها أيضا بعض عناصر العمران وخاصة الدين الذى رغم كونه أكبر مؤثر بينها فان

---

(٣٠) يمتدح المستشرق فيشل موضوعية ابن خلدون فى دراسته لمشكلة اليهود بقوله : « ان شرحه لهوان اليهود بهذه الطريقة الاجتماعية السيكولوجية تعكس رأيا لم يظهر الا فى القرن الثامن عشر من هؤلاء الذين نادوا بعتق اليهود وتحريرهم من الاضطهاد السياسى والاجتماعى » .

W.J. Fischel, «Ibn Khaldun on the Bible, Judaism and the Jews». in : Goldziher Memorial Volume, Part 2, Jerusalem 1958, pp. 162, 163.

(٣١) M.M. Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, op. cit., pp. 41, 42

الحقيقة الواضحة هى أن ابن خلدون تناول كل عناصر العمران هذه على ضوء معياره المادى فى التمييز بين البداوة والحضارة · وبالمثل فقد أظهرت المناقشة مدى اهتمامه بتتبع أثر التغير من الشكل الاول الى الشكل الثانى على عمل وتطور عناصر العمران ·

الفرض الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج

يلاحظ الدارس للمقدمة أن ابن خلدون لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد . ولاثبات ذلك سنستشهد بتحليله للظواهر الى اسباب ونتائج،واحدمن أساليبه الجديدة التى طبقها فى دراسة العمران البشرى والحياة السياسية. ورغم ان تحليله كان رائدا فى هذا المجال،فانه لم ينظر الى الاسباب والنتائج نظرة استاتيكية كأن يظن مثلا بان الاسباب تظل دائما أسباب والنتائج دائما نتائج . ان المغزى الحقيقى لمنهج ابن خلدون لايمكن فهمه تماما ما لم يتم الكشف عن علاقة عامل اضافى وديناميكى بموضوع البحث . ولا نعنى بهذا العامل مجرد الاعتراف بفضل ابن خلدون فى اكتشاف أسلوب التحليل الى أسباب ونتائج · ان ما يجتذب الاهتمام حقيقة الى المقدمة هو أننا لا يمكن أن نجد فيها الاسباب فى جانب والنتائج فى جانب آخر · فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر ابن خلدون الذى لا يعرف هذا التجريد الاجوف · وبالعكس فقد بدت له العلاقة بين الخلفية الاقتصادية وتأثيرات عناصر العمران كعملية مرتبطة تمام الارتباط تتحرك باستمرار على شكل سلسلة من ردود الفعل المتبادل · بالاضافة الى ذلك فانه لم يعامل عناصر العمران كقوى ذات فعل متساو لها نفس الاثر فى سير الاحداث وهو ما يمكن ملاحظته على وجه الخصوص بالنسبة لارائه فى الدين التى تشغل فى بعض الاحيان قلب المناقشة · وفى الواقع فان الميزة الكبيرة لمنهجه هى طابعه العلمى الذى يستبعد امكان تمتع أى عامل بمفرده بطبيعة أو صفة مطلقة ويفترض بدلا من ذلك وجود تأثير نسبى وردود فعل متبادلة .

ومن الامثلة المتعددة التى يمكن أن تشرح مثل هذا التفاعل هو العلاقات المتشابكة التى تربط بين طريقة المعيشة وأسلوب الفكر وانتشار العلوم · فكل تطور مادى يأتى معه برد فعل مماثل فى العلاقات الاجتماعية ، ومناهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية .وقد سبقت الاشارة الى أن هذا التطور المادى سيؤدى الى زيادة فى المهن وفى تقسيم العمل ، وكل مهنة تؤثر فى النفس والذهن وتفتح آفاق العقل · ويشجع هذا على زيادة انتشار العلوم وازدهارها الذى يزيد الانسان بالتالى « ذكاء فى عقله واضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » · ولا نستطيع أن نعثر فى هذا التحليل الديناميكى على أى فصل تعسفى بين السبب والنتيجة · فاذا كان تقدم العلوم والمعرفة هو نتيجة لسبب مادى ، فان نفس هذه النتيجة تلعب دور السبب فى مرحلة أعلى هى تغيير وتهذيب أسلوب التفكير . ولا تتوقف سلسلة ردود الفعل المتبادلة عند هذا الحد لان الفكر المتطور الذى جاء نتيجة لتفاعل سابق يلعب الان دور السبب فيصير حافزا على اشباع حاجات مادية جديدة وحياة مرفهة تتناسب مع ما وصل اليه صاحب هذا الفكر من تطور (٣٢) .

(٣٢) المرجع ، ٤٣ .

وهناك مثال آخر يمكن أن يعزز هذا الفرض المنهجى وهو وضع العصبية فى كل من مجتمعى البداوة والحضارة • ففى مجتمع البداوة نلاحظ أن طبيعة الحياة الخشنة وشظف العيش يطبع العصبية بعدة صفات أهمها أنها قوة موحدة كلها نشاط وحيوية قادرة على الدفاع عن الجماعة والسعى من أجل تحقيق أهدافها ضد العصبيات الاخرى والقضاء على الخلافات الداخلية بين أفرادها ، والعمل كأداة من أجل دفع عجلة التطور نحو شكل أرقى من أشكال الحياة المادية • وبينما تعتبر العصبية بهيكلها القوى وخصائصها التى تتسم بالحيوية ودورها الكبير فى احداث التغييرات نتيجة مترتبة على هذا النوع من الحياه الصعبة فى ظل البداوة ، فان العصبيه نفسها وعندما تتهيأ الظروف المادية تلعب دور السبب وتصبح أداة للتغير وذلك بالقضاء على نفس هذه الظروف التى خلقتها عندما تقوم الجماعة بفضل عصبيتها بالقضاءعلى دولة مجاورة واقامة ملك جديد محلها يتخلى عن الحياة البدوية وينتقل الى الحياة الحضرية •

وفى ظل الحضارة تبدأ مرحلة جديدة من التأثيرات المتبادلة ـ وان كانت أقل حدة ـ بين ظروف المعيشة الحضرية ومكونات العصبية وخاصة دورها الذى يفقد كثيرا من مبررات وجوده • ففى الدفاع تؤدى الحياة الجديدة للجماعة فى المدن التى تحميها الاسوار والحراس ـ بدلا من المعيشة فى العراء ـ الى تولد مشاعر جديدة غير مألوفة لديها هى مشاعر الامن والطمأنينة والاعتماد على الدولة فى الحماية • وتحل النظم والإجراءات الجديدة للهيئة الحاكمة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة فى حل المشاكل الداخلية ومعاقبة الخارجين على النظام • وعلاوة على ذلك فان التشبه بالمدنيات السابقة وانتحال مهن وطرق سهله للحصول على الرزق يحل محل وسائل السلب والنهب والغزو التى كانت الجماعات البدائية تلجأ اليهاللحصول على ضرورات الحياة.وبذلكتقوم سلطة الملك بعد استتباب الحياة الحضرية بالمهام التى كانت تضطلع بها العصبيةكما يتأثر هيكلها وتنحل الروابط التى كانت تجمع بين أفرادها وتفقد خصائصها المميزة لها مثل النشاط والحيوية وحب النزال (٣٣) . ورغم أن الاضمحـــلال الكبير الذى يعترى هيكل وخصائص ودور العصبية هو ايضا نتيجة لاسلوب الحياة السائد ـــ فى هذه الحالة الحياة الحضرية ـــ فان رد فعل العصـــبية الضعيف لهذه التأثيرات لا يقارن برد الفعل الديناميكى للعصبية فى الحياة البدوية . وبغض النظر عن دورها فى نقل السلطة السياسية بين فروع مختلفة من نفس الجماعة ـــ وهى تغيرات غير ذات بال ـــ فان العصبية التى ضعفت شوكتها تصبح عمليا غير قادرة على احداث تغيير سياسى أساسى على النمط الذى قام تبه من نقل حياة الجماعة من البداوة الى الحضارة .

فاذا طبقنا ما قلناه فى بداية هذا الفرض المنهجى عن الطبيعة الديناميكية لمناقشات ابن خلدون فاننا لن نجد أيضا استقطابا جامدا للاسباب والنتائج فى دراسته لظاهرة العصبية فى كل من مجتمعى البداوة والحضارة • ان العصبية

---

(٣٣) المقدمة طبعة وافى ، صفحات ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ .

فى طورها البدائى النشط وبخصائصها التى سبق شرحها هى نتيجة لاسلوب الحياة الخشن فى ظل البداوة · وعندما تتهيأ الظروف المادية نلاحظ أنها تصبح السبب فى تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية الىلونآخر تماما فى ظل الحضارة · ويستمر التفاعل وتبادل المراكز بين الاسباب والنتائج فى ظل نعومة ورفاهية الحياة الحضرية التى تكون سببا هذه المرة فى ممارسة العديد من التأثيرات الضارة على كافة أوجه العصبية بالشكل الذى شرحناه آنفا · ولكن بعد أن يخرج الترف عن الحد ويسود الفساد والظلم فان فرعا آخر من فروع العصبية الذى لا يزال يحتفظ بالصفات الاولى من صلابة وحيوية قد يلعب دور السبب مرة أخرى فى احداث صراع صغير على السلطة بين الاجنحة المتنازعة للعصبية ويولى حاكما جديدا مكان الحاكم الضعيف (٣٤) ·

يتضح من هذا استحالة اتخاذ موقف جامد من العلاقة بين العصبية والعمران البشرى ـ سواء كان بدويا أو حضريا ـ بمعنى أن أيا منهما لا يمكن اعتباره سببا مطلقا أو نتيجة مطلقة ·

وأخيرا نستنتج أن ابن خلدون كان يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الاسباب والنتائج لا نترك أيا منها فى مكانها بتبدل جامد. فالأسباب لا تصل دائما أسباب وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وانما هناك حركة وتغير دائمين وحلول للاسباب محل النتائج وبالعكس وذلك فى سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل ·

الفرض الرابع : القيود المفروضة على التعليل الفنوى والميتافيزيقى :

(أ) القيود المفروضة على التعلل الفنوى أو الثنائى

حتى نستطيع اثبات النصف الاول من هذا الفرض المنهجى نشير بداءة ذى بدء الى ظاهرتين يمكن ملاحظتهما من خلال مناقشاتنا السابقة · الاولى أنه يبدو أن ابن خلدون فى تناوله للمسائل الايمانية ودور الدين فى العمران كان يلجأ الى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهما الاجابة على ما يعن له من موضوعات . والثانية أنه فيما خلا هذا الميدانكانيطبقالاسلوبالعقلانى ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيعة الزمنية · ولكن الاهم فى نظرنا هو أنه لم يطبق هاتين الطريقتين من طرق المعالجة بشكل جامد أو فى عزلة تامة عن بعضهما وانما استعان أحيانا بهما معا وفى نفس الوقت لاثبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين أشرنا اليهما الان · وفى المقدمة أمثلة كثيرة على ذلك منها مثلا رأيه حول عودة المسيح أو المهدى وهو رأى لا يمكن ادراجه تحت أى من الطريقتين المشار اليهما · فمن ناحية يسلم ابن خلدون بوجهة نظر الدين بشأن

---

(٣٤) M. M. Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, op. cit. pp. 54, 55.

عودة المسيح ويعتبرها حقيقة غير قابلة للمناقشة · ومن ناحية أخرى فهو لا يكتفى بمجرد التعليل الدينى للموضوع ، بل يعبر عن عدم رضائه على الخرافات التى يلصقها البعض به ويطبق نتائج دراساته فيضع ثلاثة شروط مادية يرى أنه لابد من توافرها لعودة المسيح وهى:ضرورة ظهوره بين جماعة قويةتلمشملها قوة العصبية لتشد أزره ، وأن يكون متمتعا بصفات الزعيم حتى يستطيع تحقيق أهدافه ، وأن يولد فى ظروف تؤدى الى بناء دولة قوية (٣٥) ·

وهناك مثال آخر فى هذا الشأن هو وجهة نظره فى قيمة ودور العمل الانسانى · وقد سبق الاستشهاد برأيه فى نهاية مناقشتنا للفرضالاول أعلاه اذ يقول : « فالكل من عند الله ، فلا بد من الاعمال الانسانية فى كل مكسوب ومتمول ·· » ·

(ب) القيود المفروضة على التعليل الميتافيزيقى :

لاثبات النصف الثانى من الفرض المنهجى قد يكفى أن نسـترجع بعض الاساليب الهامة التى ابتكرها ابن خلدون وناقشناها فى فروضنا السابقة وذلك لتبيان مدى الاختلاف بين منهجه والمنهج الميتافيزيقى · وفى الواقع تكمن الخلافات الاساسية بين الاثنين فى عدة نقاط أهمها :

ــ ايمانه بحتمية التغيير الاجتماعى الدائم .

ــ العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .

ــ الاهتمام الكبير الذى أولاه لدور المتناقضات فى حياة الجماعة .

وحتى نتلافى تكرار ما سبق اثباته سنناقش بايجاز بعض الامثلة الهامة لتلك الخلافات وخاصة ما يتعلق منها بدور المتناقضات فى النتائج التى توصل اليها ·

١ ــ اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى فى شرحه لظواهر مثل العمران ، البداوة ، الحضارة والعصبية · فقد كشفت كتاباته أنه يعتبر كلا منها ظاهرة مركبة قابلة للتغير والانتقال من شكل الى آخر · فالعمران مثلا قد يكون بدويا أو حضريا · والعمران البدوى (أو البدائى) نفسه ليس له شكل محدد لان نوع الحياة المتخلفة التى يعبر عنها قد توجد فى الصحراء أو الجبال أو القرى الصغيرة · وبالمثل فان ظواهر مثل العمران الحضرى والعصبية ليس لها شكل مفرد أو محدد · هذا علاوة على أنه بتغيير أسلوب الحياة المادية فان الملامح المميزة لهذه الظواهر ووظائفها ــ كما فى حالة العصبية ــ تتغير بالتبعية (٣٦) · فالتغيير من شكل الى آخر أو من مرحلة الى أخرى كثير الحدوث ويخضع للتغيرات البيئية المحيطة التى تحدث فى العمران البشرى.

---

(٣٥) Ibid., pp. 37, 43, 44.

(٣٦) المقدمة طبعة وافى ، صفحة ٤٠٧ وما بعدها ؛ لدراسة أشمل لتأثير مثل هذا التغير على وظائف العصبية . أنظر مؤلفنا
The Political Theory of Ibn Khaldun, op. cit., p. 52.

٢ ـ اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى أيضا فى تحليله لجوهر كل ظاهرة على حدة وكشف أن كلا منها قد تحتوى على صفات الخير والشر فى نفس الوقت (٣٧) . أى أن الشىء الواحد أو الظاهرة الواحدة يمكن أن تتضمن صفات وعناصر متناقضة . فمثلا يتميز الناس الذين يعيشون فى ظل البداوة بالشجاعة والفضيلة وعدم الالتواء ولكنهم فى نفس الوقت أجلاف متخلفون وينقصهم الاخذ بأسباب الحياة المنظمة .

وبالاضافة الى تحليل جوهر كل ظاهرة تعرض ابن خلدون لاشكال هامة أخرى من التناقض تتولد من العلاقات المتشابكة للقوى الاجتماعية . من ذلك النظريات التى وضعها عن نمو واضمحلال الامبراطوريات ، وعن أسباب دورات هذا النمو أو الاضمحلال (٣٨) . ويمكن ملاحظة فكرة التناقض فى خلفية كثير من آرائه . مثال ذلك التناقض الرئيسى بين أسلوب الحياة البدائية وأسلوب الحياة الحضرية وهو التناقض الذى ينبع منه متناقضات كثيرة فرعية . فالجماعات البدائية تتصارع حتى تستطيع الجماعة التى تعيش أكثر أنواع الحياة خشونة ـ وبالتالى تتمتع بأقوى مشاعر العصبية ـ التغلب على الجماعات الاخرى وفرض سيطرتها عليها . وينشأ التناقض التالى بين هذه الجماعة الموحدة القوية الشكيمة وبين دولة حضرية مجاورة آيلة للتحلل ويتمخض الصراع بينهما ان آجلا أو عاجلا عن انتصار الجماعة البدوية الموحدة واستيلائها على الدولة الضعيفة . الا أن الاطماع الشخصية والظروف السياسية الجديدة التى لم يألفوها تمثل خطرا بالنسبة لنظام حكمهم الجديد ويتولد عن ذلك صراع قوى داخل الجماعة التى كانت يوما ما موحدة وذات عصبية قوية . ويتزايد العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذى استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم . ولتدعيم سلطته وتقويتها فى وجه أبناء عصبيته يستورد الحاكم مرتزقة لمساندته عسكريا . ويؤدى الموقف الجديد الى تناقض آخر بين العصبيه التى أقصيت عن الحكم وبين المرتزقة الجدد وهو تناقض ينذر بالخطر ليس فقط لان أهل العصبية يتطلون عن قائدهم وعن مسانده الهدف المشترك الذى جاء بهم الى الحكم وانما أيضا لاشتراكهم فى مؤامرات من أجل احداث تغيير قد يكون فى صالحهم . ويزيد تدهور الموقف بسبب الفوضى الاقتصادية والاضطرابات السياسية وهى ظروف مناسبة تعطى الفرص لجماعة بدوية جديدة تبحث عن حياة الراحة والرفاهية فى المدن . ويصل التناقض الى مرحلة الصدام

---

(٣٧) كذلك : على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٧٨ ـ ٨١ .

(٣٨) يدرج بعض العلماء المعاصرين ابن خلدون ضمن المفكرين الذين تشكل فكرة صراع المتناقضات ركنا أساسيا فى نظرياتهم . أنظر فى ذلك

H. Becker and H. Barnes, Social Thought from Lore to Science, New York 1961 (first published in 1938) pp. 706 - 708; Don Martindale Community Character & Civilization, London 1963, pp. 119 ff.

وتسقط الدولة بتكتلاتها المتصارعة وينشأ نظام حكم جديد وتبـــدأ دورة أخرى من حلقات العمران بتناقضات جديدة ٠

٣ ــ والنقطة الهامة الاخيرة فى الخلاف بين المنهج الخلدونى والمنهج الميتافيزيقى هى العلاقة التى يمكن تتبعها فى مناقشاته بين عاملى الصراع والتغيير ، وقد تساعدنا آراء ابن خلدون فى تطور العصبية على توضيح ذلك ٠ اذا تتبعناتسلسل دراساته نجد أن العصبية فى العمران البدوى تلعب دورا حاسما وتقوم بمهمة القوة الموحدة للجماعة ٠ ولكن بعد الانتقال الى العمران الحضرى يحدث صراع بين القوى المكونة للعصبية بسبب ما سبقت الاشارة اليه من محاولة زعيمها ــ الذىأصبحملكا ــ الاستئثار بأبهة الحكم لنفسه واستبعاد قوة العصبية التى جاءت به الى السلطة ٠ ويتضافر الاضطهاد الذى يتعرض له افرادها مع التاثيرات الضارة الناجمة عن انغماسهم فى النعيم والملذات على كسر شوكة العصبية وانحلال عقدها تدريجيا ٠ ولكن حيث أن هدف العصبية ــ كما يشرح ابن خلدون ــ هوبناء نظام حكم ملكى والانتقال من شقاء البداوة الى نعيم الحضارة فاننا نستخلص من ذلك النتائج الاتية :

ــ تساعد العصبية على خلق الظروف التى تؤدى الى الصراع ثم الى احداث التغيير .

ــ العصبية تجسيد للعناصر الكامنة التى تعمل على احداث مثل هذا الصراع .

ــ تؤدى العصبية بذلك الى تدمير نفسها بنفسها (٣٩) .

ملاحظة أخيرة حول مغزى المنهج الخلدونى للعلوم الانسانية

شرحنا فى مقدمة هذا البحث كيف أدت التفسيرات الجزئية للمنهـــج الخلدونى ــ والتى استعرضناها فى مستهل بحثنا ــ الى صعوبة التوصل الى حد أدنى من الاتفاق على الملامح الاساسية لهذا المنهج والاسس التى ينبنى عليها رغم الكتابات القيمة التى تعرضت للموضوع وخاصة فى السنين الاخيرة ٠وبعد مناقشتنا للفروض المنهجية الاربعة لعلم العمران نستطيع التقدم باجابات متوازنة عن الاسئلة التى سبق أن وجهناها فى بداية البحث (٤٠) ٠ فقد كان مما يدعو الى القلق أن يؤدى التعارض الشديد فى الاراء حول منهجه أن يظن قارىء المقدمة أن هذا المنهج يفتقر الى التماسك والى خط واضح مميز ٠ وفى الواقع كان من الممكن أن نصل الى هذه النتيجة كما أوضحنا لو أجرى البحث بشكل جامد وعلى أساس التفرقة بين الظواهر بأسلوب الابيض والاسود ٠ولكن مثل هذه الطرق والاساليب غير العلمية فى البحث مضللة علاوة على أن ابن خلدون نفسه عارض التفسيرات الجامدة للاحداث والظواهر كما عارض أيضا التفسير الجامد لبعض المبادىء التى كانت مطبقة فى الخلافة الاسلامية (٤١) ، وفضل على ذلك التفسيرات والمفاهيم النسبية ٠

---

(٣٩) M. M. Rabie, The Political Theory of Ibn Khaldun, op. cit., p. 46.

(٤٠) أنظر أعلاه صفحة ٢١٩ .

(٤١) راجع فى ذلك دراستنا لموقفه من العلاقة بين تدهور الخلافة الاسلامية وظاهرتى تنصيب خليفتين فى آن واحد والتخلى عن مبدأ القرشيه (أى عن شرط أن يكون الخليفة من قبيلة الرسول (ص) وهى قبيلة قريش) . فبالنسبة للظاهرة الثانية مثلا نلاحظ أسلوبه العلمى

فمثلا اذا قصرنا دراستنا لكتابات ابن خلدون على العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع فان النتيجة التى سنخرج بها هى انه مفكر صوفى . وبالمثل اذا قصرناها على تفسيراته الاقتصادية أو حججه المادية الكثيرة التى استعان بها فاننا سنعتقد انه مفكر مادى · وحيث أننا لا نستطيع أن نلجأ الى مثل هذا التكنيك فى تحليلنا لان المفكر الذى نتعرض لمنهجه بالدراسة هو نفسه الذى طبق كلا من الاسلوبين المشار اليهما فانه يصبح من غير المأمون دمغ منهجه بأى من هذين التعميمين المتطرفين المشتقان كل على حدة من أسلوب معالجة يبدو ثنائيا فى الظاهر · لهذا فاننا لا نستطيع القول أن منهجه يستند فقط الى أساس دينى كما لا نقدر على دمغه بأنه مادى · والاستنتاج الصحيح الذى يمكن أن نخرج به من كل مناقشاتنا هو أنه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته واصالته ان ابن خلدون ـ وهو المؤمن الغيور على الدين ـ لم يسبق بأى مفكر من أى عقيدة سياسية أو دينية نجح فى التوصل الى ماتوصل اليه من معالجة علمية مبتكرة للعلاقات المتبادلة بين العوامل الاقتصادية والظواهر الاجتماعية .

والنقطة الاخيرة التى نريد ايضاحها هى أن منهج ابن خلدون كمفكر عبقرى لا يمكن بحثه كظاهرة منعزلة فى ميدان دراسة المناهج وعلاقاتها بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وهو بهذا يستحق منا نظرة شاملة اخيرة قد تلقى الضوء على مكانه فى حقل دراسة المناهج. وسواء ترك علم العمران والمنهج الخلدونى آثارهما على المفكرين السياسيين والاجتماعيين(٤٢) الذين جاءوا بعده أم أن منجزاته العلمية ظلت مجهولة فان هذا لا يقلل بحال من الاحوال من الحاجة الى اعادة النظر فى تطور المناهج العلمية فى العلوم الانسانية والاعتراف بفضله فى هذا المجال .

ويقدم بحثنا الموجز هذا بعض المؤشرات الايجابية على أن منهج ابن خلدون يمكن اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجردة التى كانت سائدة قبله فى العصور الوسطى من جانب وبين المناهج الوضعية والمادية لكبار المفكرين الذين ظهروا بعده وخاصة فى أوروبا من جانب آخر · هذا علاوة على أن استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوين ميتافيزيقية أو مادية لهو دليل آخر على أنه يمثل مرحلة انتقال بين الاثنين ·

فى عدم التمسك الجامد بمبدأ جرت العادة على تطبيقه وذلك على أساس أنه ما دامت عصبية العرب عامة وعصبية قريش خاصة قد فقدت القوة التى بها يكون الحكم والمحافظة على المصالح العامة فان مثل هذا الشرط فى رأيه أصبح لا ضرورة له . ويختلف موقفه هـذا عن موقف الفقهاء الذين اتخذوا موقفا جامدا باصرارهم على ضرورة مراعاة شرط القرشية حتى ولو افتقر الخليفة الجديد الى المساندة والقوة اللتين تمكانه من تنفيذ المسئوليات والشروط الاخرى لتولى منصب الخليفة : Ibid., pp. 121 -124.

(٤٢) ينادى بعض العلماء بضرورة القيام بمزيد من الدراسات لبحث بعض أوجه الشبه الهامة بين الافكار التى أوردها ابن خلدون فى علم العمران وآراء بعض المفكرين الذين جاءوا بعده مثل جان بودان وأوجست كومت . أنظر فى ذلك تمهيد الدكتور على عبد الواحد وافى لمقدمة ابن خلدون صفحة ١٧٧ ، كذلك الدكتور عبد العزيز عزت « تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون» ، فى أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٥٢ ، ٥٣ ، كذلك .

H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science, op. cit., p. 349.

مراجـــع البحث

المراجع العربية

عبد الـــرحمن بن محمـــد ابن خلدون — ١ — المقدمـــــــدمة (لكتاب العبر..) تونس ٧٨٤ هـ / ١٣٧٧ م طبعة الدكتور على عبد الواحـــد وافى القاهـــرة ١٩٥٧ — وهى النسخة الوحيدة للمقدمة باللغة العربية التى يمكن الاعتماد عليها للاغراض العلمية

٢ — التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا طبعت تحت أشراف محمد بن تاويت الطنجى — القاهرة ١٩٥١

على الـــوردى — منطق ابن خلدون — القاهرة ١٩٦٢

عبد العزيز عزت — « تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون » فى أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنـــائية » — القاهرة ١٩٦٢

على عبد الواحد وافى — « ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع »فى: أعمال مهرجان ابن خلدون .

محمد حلمى مراد — « ابو الاقتصاد ابن خلـــدون » فى : أعمـــال مهرجان ابن خلدون .

حســـن الساعاتى — « المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون » أعمال مهرجان ابن خلدون .

المراجع الاجنبية :

Ayyad, Kamil — , Die Geschichts — und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Stuttgart and Berlin 1930.

Becker, H. — , Barnes, H.E. — , Social Thought from Lore to Science, New York 1961 (first published in 1938).

Bousquet, G. H. — , Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Mouqaddima, 1375 — 1379, Paris 1965.

Bouthoul, Gaston — , Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris 1930.

Brecht, Arnold — , Political Theory, Princeton 1959.

Durkheim, Emile — , De la Division du Travail Social. Paris 1893.

Fischel, W.J. — , «Ibn Khaldun on the Bible, Judaism and the Jews», in : Goldziher Memorial Volume, Part 2, Jerusalem 1958.

Gabrieli, Francesco — , «Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun», in : Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino, LXV. 1930.

«Asabiyya», in : Encyclopedia of Islam, new edition, Lyden 1960.

Gibb, H.A.R. — , «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», repr. in : Studies on the Civilization of Islam. Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962.

Mahdi, Muhsin — , Ibn Khaldun's Philosophy of History, London 1957.

Martindale, Don — , Community Character & Civilization, London 1963.

Plato, The Republic, «The Penguin Classics», translated by H.D.P. Lee, London 1963 (first published in 1955).

Rabie, Muhammad Mahmoud — , The Political Theory of Ibn Khaldun, Lyden 1967.

Rosenthal, Erwin — , Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Munich and Berlin, 1932.

«Ibn Khaldun : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in : Bulletin of the John Rylands library, vol. 24, 2, 1940.

«Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa», in : Al-Andalus, vol. 20, 2, 1955.

Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2nd. ed. 1962.

Schmidt, Nathaniël — , Ibn Khaldun : Historian, Sociologist and Philosopher, New York 1930.

Sorokin, Pitirim — , Social and Cultural Dynamics, N.Y. 1937.

Society, Culture and Personality, New York 1962.

Toynbee, Arnold — , A Study of History, 12 vols., London 1935 — 1961.

Wensinck, R.A.J. — , The Muslim Creed, Cambridge 1932.