

الفيلسوف الثائر

ابن خلدون

الفيلسوف الثائر

ابن خلدون

يوسف أبو الحجاج الأقسري





## مقدمة الكتاب

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

وبعد،

هذا إصدار موجز مختصر عن حياة وفكر رائد من رواد الفلسفة العربية إنه  
الفيلسوف العربي المبدع ابن خلدون.

**مولده ونشأته: «٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ»**

اسمه عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر محمد بن الحسن. ولد ابن خلدون  
في تونس عام 732 هـ لأسرة عربية يتصل نسبها إلى الصحابي وائل بن حجر،  
ويمتد أصلها إلى قبيلة يمانية بحضرموت، ولقد هاجر أجداده إلى قرمونة  
بالأندلس، وأول من دخلها من أجداده خالد بن عثمان، ولقب بابن خلدون  
بزيادة واو ونون إلى اسمه كعادة أهل الأندلس. كان والده فقيهاً وهب حياته  
للفقه والأدب. وفي تونس نشأ ابن خلدون وبدأ في حفظ القرآن الكريم  
وتجويده، كما درس العلوم العربية والشرعية واللغة العربية على يد والده  
وحرص والده على أن يتلقى ابن خلدون العلوم من أئمة العلم في وقته.



عمل ابن خلدون في بداية حياته في الوظائف الحكومية فترة طويلة. كانت هذه الفترة هي فترة الإعداد العقلي والفكري لذلك الفيلسوف العربي المبدع ترك ابن خلدون تونس ورحل فاستقر في بسكرة بالجزائر ثم رحل منها إلى قسطنطينة بالجزائر أيضاً، ثم هاجر إلى فاس تاركاً أهله في قسطنطينة. استقر ابن خلدون في فاس وكانت آنذاك عاصمة العلم في الغرب الإسلامي. عكف ابن خلدون أثناء مقامه بفاس على النظر والقراءة ولقاء أهل العلم من أهل المغرب وأهل الأندلس، وكان يذهب إلى مكتبات فاس ليوسع من قراءته وتحقيق رغبته العلمية، فوضع في هذه الفترة مقدمة كتابه العبر قبل التنقيح والتهذيب. ورحل ابن خلدون إلى الأندلس ثم عاد إلى الجزائر فولى فيها منصب الحجابة وكان خطيباً في جامع القصبة، وعمل بالتدريس بالجامع إلى جانب عمله السياسي. ارتحل بعد سبع سنوات إلى تلمسان هو وأسرته ثم إلى فاس فأقام بها وعكف على قراءة العلم والتدريس، ثم ارتحل مرة أخرى إلى الأندلس تاركاً أسرته في فاس، ودخل غرناطة ثم غادرها عائداً إلى المغرب. اجتمع ابن خلدون بأسرته مرة أخرى في تلمسان فعكف فترة على التأليف والقراءة ثم غادرها إلى قلعة بني سلامة بالجزائر ف قضى بها أربع سنين وخلال تلك الفترة من الهدوء والاستقرار صنف كتابه العبر، ثم نقحه بعد ذلك وهذبه وألحق به تواريخ الأمم، ثم عاد إلى تونس. ولم يستقر ابن خلدون طويلاً في تونس حيث عزم ابن خلدون على حج بيت الله الحرام عام 784هـ فركب البحر أربعين يوماً حتى قدم الإسكندرية فوصلها بعد تولى الملك الظاهر برقوق العرش



بعشرة أيام، ولم يتمكن من الحج في هذا العام فارتحل إلى القاهرة. وفي القاهرة انهار عليه طلبة العلم وجلس للتدريس بالجامع الأزهر وعظمت منزلته فيه وأكرمه السلطان برقوق، وبعد استقراره بالقاهرة أرسل في طلب أهله ولكن السلطان في تونس رفض ذلك طمعاً في عودته إلى تونس، فاستشفع السلطان برقوق، فكتب برقوق إلى السلطان في تونس. عين ابن خلدون مدرساً بالمدرسة القمحية التي كانت بجوار مسجد عمرو ابن العاص ثم قاضي المالكية في مصر، وفي تلك الفترة عاد أهله من تونس في سفينة فأصابها قاصف من الريح فغرقت فمات أهله جميعاً، فحزن لذلك حزناً شديداً وعظم المصاب عنده فاعتزم الخروج من منصبه، ولم يجد عزاء له إلا العودة إلى العلم والتدريس والقراءة والتأليف. أقام ابن خلدون في مصر قرابة 24 عاماً، لم يغادرها إلا للحج ومرة أخرى لزيارة بيت المقدس والثالثة للقاء تيمورلنك في الشام. ومع ابن خلدون وأفكاره أتمنى لكم قراءة ممتعة والله موفق والمستعان

### المؤلف

يوسف أبو الحجاج الأقصري

الإسكندرية - الهانوفيل مصر





## الفصل الأول

بطاقة تعارف

وموجز سيرته





## بطاقة تعارف

الاسم بالكامل: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي  
الدين الحضرمي الإشبيلي

الميلاد: - الأربعاء غرة رمضان 732 هـ الموافق 27 مايو  
1332 م

مكان الميلاد: - تونس

الوفاة: - الجمعة 28 من رمضان 808 هـ الموافق 19 من مارس  
1406 م

مكان الوفاة: - القاهرة - مصر.

المذهب والديانة: - مسلم - المذهب المالكي

المدرسة الأم: - جامعة الزيتونة

أشهر مؤلفاته: - العبر

ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر





## موجز سيرته

يعد «ابن خلدون» عبقرية عربية متميزة، فقد كان عالماً موسوعياً متعدد المعارف والعلوم، وهو رائد مجدد في كثير من العلوم والفنون، فهو المؤسس الأول لعلم الاجتماع، وإمام مجدد في علم التاريخ، وأحد رواد فن «الأتوبيوجرافيا» (فن الترجمة الذاتية) كما أنه أحد العلماء الراسخين في علم الحديث وأحد فقهاء المالكية المعدودين، ومجدد في مجال الدراسات التربوية، وعلم النفس التربوي والتعليمي، كما كان له إسهامات متميزة في التجديد في أسلوب الكتابة العربية.

### نشأة «ابن خلدون» وشيوخه:

ولد «ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر ابن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد «خلدون» الحضرمي» بتونس في «غرة رمضان 732هـ - 27 من مايو 1332م»، ونشأ في بيت علم ومجدد عريق، فحفظ القرآن في وقت مبكر من طفولته، وقد كان أبوه هو معلمه الأول، كما درس على مشاهير علماء عصره، من علماء الأندلس الذين رحلوا إلى تونس بعدما ألم بها من الحوادث، فدرس القراءات وعلوم التفسير والحديث والفقه



المالكي، والأصول والتوحيد، كما درس علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة وأدب، ودرس كذلك علوم المنطق والفلسفة والطبيعة والرياضيات، وكان في جميع تلك العلوم مثار إعجاب أساتذته وشيوخه.

ومن أبرز هؤلاء الأساتذة والمشايع: محمد بن عبد المهيمن الحضرمي، ومحمد بن سعد بن برال الأنصاري، ومحمد بن الشواشي الزرزالي، ومحمد بن العربي الحصائري، وأحمد بن القصار، ومحمد بن جابر القيسي، ومحمد بن سليمان الشطي، ومحمد بن إبراهيم الأبلي، وعبد الله بن يوسف المالقي، وأحمد الزواوي، ومحمد بن عبد السلام وغيره.

وكان أكثر هؤلاء المشايخ تأثيراً في فكره وثقافته: محمد بن عبد المهيمن الحضرمي، أمام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن إبراهيم الأبلي الذي أخذ عنه علوم الفلسفة والمنطق والطبيعة والرياضيات.

### وباء الطاعون يعصف بشيوخ «ابن خلدون»:

وعندما حدث وباء الطاعون الذي انتشر عام «749هـ-1348م» وعصف بمعظم أنحاء العالم شرقاً وغرباً، كان لهذا الحادث أثر كبير في حياة «ابن خلدون» فقد قضى على أبويه كما قضى على كثير من شيوخه الذين كان يتلقى عنهم العلم في «تونس» أما من نجا منهم فقد هاجر إلى المغرب الأقصى سنة «750هـ-1349م» فلم يعد هناك أحد يتلقى عنه العلم أو يتابع معه دراسته، فاتجه إلى الوظائف العامة، وبدأ يسلك الطريق الذي سلكه أجداده من قبل.



والتحق بوظيفة كتابية في بلاط بني مرين، ولكنها لم تكن لترضي طموحه، وعينه السلطان «أبو عنان» - ملك المغرب الأقصى - عضواً في مجلسه العلمي بفاس، فأتيح له أن يعاود الدرس على أعلامها من العلماء والأدباء الذين نزحوا إليها من «تونس» و «الأندلس» و «بلاد المغرب».

### ابن خلدون في بلاط أبي سالم:

ولكن سرعان ما انقلبت الأحوال بابن خلدون حينما بلغ السلطان «أبو عنان» أن «ابن خلدون» قد اتصل بأبي عبد الله محمد الحفصي - أمير «بجاية» المخلوع - وأنه دبر معه مؤامرة لاسترداد ملكه - فسجنه أبو عنان، وبرغم ما بذله ابن خلدون من شفاعاة ورجاء فإن السلطان أعرض عنه، وظل «ابن خلدون» في سجنه نحو عامين حتى توفي السلطان سنة «759هـ = 1358م». ولما آل السلطان إلى «أبي سالم أبي الحسن» صار «ابن خلدون» ذا حظوة ومكانة عظيمة في ديوانه، فولاه السلطان كتابة سره والترسيل عنه، وسعى «ابن خلدون» إلى تحرير الرسائل من قيود السجع التي كانت سائدة في عصره، كما نظم الكثير من الشعر في تلك المرحلة التي تفتحت فيها شاعريته.

### طموح ابن خلدون:

وظل «ابن خلدون» في تلك الوظيفة لمدة عامين حتى ولاه السلطان «أبو سالم» خطة المظالم، فأظهر فيها من العدل والكفاية ما جعل شأنه يعظم



حتى نفس عليه كثير من أقرانه ومعاصريه ما بلغه من شهرة ومكانة، وسعوا بالوشاية بينه وبين السلطان حتى تغير عليه.

فلما ثار رجال الدولة على السلطان أبي سالم وخلعوه، وولوا مكانه أخاه «تاشفين» بادر «ابن خلدون» إلى الانضمام إليه، فأقره على وظائفه وزاد له في رواتبه. ولكن طموح «ابن خلدون» كان أقوى من تلك الوظائف، فقرر السفر إلى «غرناطة» بالأندلس في أوائل سنة «764هـ - 1362م».

### ابن خلدون في غرناطة:

وفي «غرناطة» لقي «ابن خلدون» قدراً كبيراً من الحفاوة والتكريم من السلطان «محمد بن يوسف بن الأحمر» - سلطان «غرناطة» - ووزيره «لسان الدين بن الخطيب» الذي كانت تربطه به صداقة قديمة وكلفة السلطان بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة بطرة بن الهنشة بن أذقونش لعقد الصلح بينهما وقد أدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير، فكافأه السلطان على حسن سفارته بإقطاعه أرضاً كبيرة، ومنحه كثيراً من الأموال، فصار في رغد من العيش في كنف سلطان «غرناطة».

ولكن لم تدم سعادة «ابن خلدون» طويلاً بهذا النعيم، إذ لاحقته وشايات الحاسدين والأعداء، حتى أفسدوا ما بينه وبين الوزير «ابن الخطيب» الذي سعى به بدوره لدى السلطان، وعندئذ أدرك «ابن خلدون» أنه لم يعد له مقام بـ«غرناطة بل و«الأندلس» كلها.



وفي تلك الأثناء أرسل إليه «أبو عبد الله محمد الحفصي» - أمير «بجاية» الذي استطاع أن يسترد عرشه - يدعوه إلى القدوم إليه، ويعرض عليه أن يوليه الحجابة وفاء لعهد القديم له، فغادر ابن خلدون الأندلس إلى بجاية فوصلها في منتصف عام «766هـ = 1365م» فاستقبله أميرها وأهلها استقبالاً حافلاً في موكب رسمي شارك فيه السلطان وكبار رجال دولته، وحشود من الجماهير من أهل البلاد.

### الفرار من جديد:

وظل ابن خلدون في رغبة من العيش وسعة من الرزق والسلطان حتى اجتاحت «أبو العباس أحمد» - صاحب «قسطنطينة» - مملكة ابن عمه الأمير «أبي عبد الله» وقتله واستولى على البلاد فأقر «ابن خلدون» في منصب الحجابة حيناً، ثم لم يلبث أن عزله منها.

فعرض عليه الأمير «أبو حمو» - سلطان «تلمسان» - أن يوليه الحجابة على أن يساعده في الاستيلاء على «بجاية» بتأليب القبائل واستمالتها إليه، لما يعلمه من نفوذه وتأثيره، ولكن ابن خلدون اعتذر عن قبول الوظيفة وعرض أن يرسل أخاه يحيى بدلاً منه، إلا أنه استجاب إلى ما طلبه منه من حشد القبائل واستمالتها إليه.

ولكن الأمور انتهت بهزيمة «أبي حمو» وفراره، وعاد «ابن خلدون» إلى الفرار من جديد بعد أن صار مطاردًا من كل حلفائه.



## مولد «المقدمة» في «قلعة ابن سلامة»

ترك ابن خلدون أسرته بفاس ورحل إلى الأندلس من جديد، فنزل في ضيافة سلطانها «ابن الأحمر» حيناً ثم عاد إلى «المغرب» مرة أخرى، وقد عقد العزم على أن يترك شئون السياسة ويتفرغ للقراءة والتصنيف.

واتجه «ابن خلدون» بأسرته إلى أصدقائه من «بني عريف» فأنزلوه بأحد قصورهم في «قلعة ابن سلامة» بمقاطعة - «وهران» بالجزائر - وقضى «ابن خلدون» مع أهله في ذلك المكان القصي النائي نحو أربعة أعوام، نعم خلالها بالهدوء والاستقرار، وتمكن من تصنيف كتابه المعروف «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» والذي صدره بمقدمته الشهيرة التي تناولت شئون الاجتماع الإنساني وقوانينه، وقد فرغ «ابن خلدون» من تأليفه وهو في نحو الخامسة والأربعين بعد أن نضجت خبراته، واتسعت معارفه ومشاهداته.

## ابن خلدون في مصر:

وأراد «ابن خلدون» العودة إلى «تونس» فكتب إلى أبي حمو يستأذنه ويرجو صفحه فأذن له السلطان، فعاد إلى مسقط رأسه، وظل عاكفاً على البحث والدراسة حتى أتم تنقيح كتابه وتهذيبه، وخشي ابن خلدون أن يزج به السلطان إلى ميدان السياسة الذي سئمه وقرر الابتعاد عنه، فعزم على مغادرة تونس، ووجد في رحلة الحج ذريعة مناسبة يتوسل بها إلى السلطان ليخلي



سبيله، ويأذن له في الرحيل.

وصل «ابن خلدون» إلى الإسكندرية في « غرة شوال 784هـ = 8 من ديسمبر 1382م » فأقام بها شهراً ليستعد لرحلة السفر إلى «مكة» ثم قصد - بعد ذلك - إلى «القاهرة» ، فأخذته تلك المدينة الساحرة بكل ما فيها من مظاهر الحضارة والعمران، وقد وصف «ابن خلدون» وقعها في نفسه وصفاً رائعاً فقال: «فرأيت حضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانك والمدارس بأفافة، وتضيء البدور والكواكب من علمائه وقد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيمه، ويحيى إليهم الثمرات والخيرات ثجة، وممرت في سكك المدينة تغص بزحام المارة وأسواقها تزجر بالنعم»..

### حفاوة المصريين بابن خلدون:

ولقد لقي «ابن خلدون» الحفاوة والتكريم من أهل «القاهرة» وعلمائها، والتف حوله طلاب العلم ينهلون من علمه، فاتخذ «ابن خلدون» من «الأزهر» مدرسة يلتقي فيها بتلاميذه ومريديه، وقد تلقى عنه عدد كبير من الأعلام والعلماء، منهم «تقي الدين المقريزي» و«ابن حجر العسقلاني».

ولقي «ابن خلدون» تقدير واحترام «الظاهر بركات» - سلطان «مصر» - الذي عينه لتدريس الفقه المالكي بمدرسة القمصية، كما ولاه منصب قاضي قضاة المالكية، وخلع عليه ولقبه «ولي الدين» فلم يدخر «ابن خلدون» وسعاً



في إصلاح ما لحق بالقضاء - في ذلك العهد - من فساد واضطراب، وقد أبدى صرامة وعدلاً شهد له بهما كثير من المؤرخين، وكان حريصاً على المساواة، متوخياً للدقة، عازفاً عن المحاباة.

وقد جلب له ذلك عدااء الكثيرين فضلاً عن حساده الذين أثارتهم حظوته ومكانته لدى السلطان، وإقبال طلاب العلم عليه، ولم يبد «ابن خلدون» مقاومة لسعي الساعين ضده، فقد زهدت نفسه في المناصب خاصة بعد أن فقد زوجته وأولاده وأمواله حينما غرقت بهم السفينة التي أقلتهم من «تونس» إلى «مصر» بالقرب من «الإسكندرية»، وقبل أن يصلوا إليها بمسافة قصيرة.

### ملاحقة الوشاة لابن خلدون:

وترك «ابن خلدون» منصبه القضائي سنة «787هـ = 1385م» بعد عام واحد من ولايته له، وما لبث السلطان أن عينه أستاذاً للفقهِ المالكي بالمدرسة «الظاهرية البروقية» بعد افتتاحها سنة «788هـ = 1386م».

ولكن وشايات الوشاة ومكائدهم لاحقته حتى عزل له السلطان، واستأذن «ابن خلدون» في السفر إلى فلسطين لزيارة بيت المقدس، وقد بجّل ابن خلدون رحلته هذه ووصفها وصفاً دقيقاً في كتابه التعريف.

### ابن خلدون يقابل تيمورلنك:

وحينما جاءت الأنباء بانقضاض جيوش تيمورلنك على الشام واستيلائه



على «حلب» وما صاحب ذلك من ترويع وقتل وتخريب، خرج الناصر فرج في جيوشه للتصدي له، وأخذ معه ابن خلدون فيمن أخذهم من القضاة والفقهاء.

ودارت مناوشات وقتال بين الفريقين، ثم بدأت مفاوضات للصالح، ولكن حدث خلاف بين أمراء «الناصر فرج»، وعلم السلطان أنهم دبوا مؤامرة لخلعه، فترك دمشق، ورجع إلى القاهرة.

وذهب ابن خلدون لمقابلة «تيمورلنك» يحمل إليه الهدايا، ويطلب منه الأمان للقضاة والفقهاء على بيوتهم وحرمتهم.

### العودة إلى القضاء:

وعندما عاد «ابن خلدون» إلى «مصر» سعى لاسترداد منصب قاضي القضاة، حتى نجح في مسعاه، ثم عُزل منه بعد عام في « رجب 804هـ = فبراير 1402م»، ولكنه عاد ليتولاه مرة أخرى في « ذي الحجة 804هـ = يناير 1402م»، انتهت بوفاته في « 26 من رمضان 808هـ = 16 من مارس 1405م» عن عمر بلغ ستة وسبعين عاماً.

### ابن خلدون.. مؤسس علم الاجتماع:

يعد ابن خلدون المنشئ الأول لعلم الاجتماع، وتشهد مقدمته الشهيرة بريادته لهذا العلم، فقد عالج فيها ما يطلق عليه الآن «المظاهر الاجتماعية» - أو



ما يطلق عليه هو «واقعات العمران البشري» أو «أحوال الاجتماعي الإنساني». وقد اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها، وتعقب تلك الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة.

وقد كان «ابن خلدون» - في بحوث مقدمته - سابقاً لعصره، وتأثر به عدد كبير من علماء الاجتماع الذين جاءوا من بعده مثل: الإيطالي «فيكو»، والألماني «ليسنج»، والفرنسي «فوليتير»، كما تأثر به العلامة الفرنسي الشهير «جان جاك روسو» والعلامة الإنجليزي «مالتس» والعلامة الفرنسي «أوجيست كانط».

### ابن خلدون «وعلم التاريخ»:

تبدو أصالة ابن خلدون وتجديده في علم التاريخ واضحة في كتابه الضخم «العبر وديوان المبتدأ والخبر» وتتجلى فيه منهجيته العلمية وعقليته الناقدة والواقعية، حيث إنه يستقرئ الأحداث التاريخية، بطريقة عقلية علمية، فيحققها ويستبعد منها ما يتبين له اختلاقه أو تهافته.

أما التجديد الذي نهجه «ابن خلدون» فكان في تنظيم مؤلفه وفق منهج جديد يختلف كثيراً عن الكتابات التاريخية التي سبقتة، فهو لم ينسج على منوالها مرتباً الأحداث والوقائع وفق السنين على تباعد الأقطار والبلدان، وإنما اتخذ نظاماً جديداً أكثر دقة، فقد قسم مصنفه إلى عدة كتب، وجعل كل كتاب في عدة فصول متصلة، وتناول تاريخ كل دولة على حدة بشكل متكامل، وهو يتميز



عن بعض المؤرخين الذين سبقوه إلى هذا المنهج كالواقدي، والبلاذري، وابن عبد الحكم، والمسعودي بالوضوح والدقة في الترتيب والتبويب، والبراعة في التنسيق والتنظيم والربط بين الأحداث، ولكن يؤخذ عليه أنه نقل روايات ضعيفة ليس لها سند موثوق به.

### ابن خلدون رائد فن الترجمة الذاتية:

كذلك فإن ابن خلدون يعد رائداً لفن الترجمة الذاتية (الأوتوبيوغرافيا) - ويعد كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» - من المصادر الأولى لهذا الفن، وبرغم أنه قد سبقته عدة محاولات لفن الترجمة الذاتية مثل «ابن حجر العسقلاني» في كتابه «رفع الإصر عن قضاة مصر» ولسان الدين ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» وياقوت في كتابه «معجم الأدباء». فإنه تميز بأنه أول من كتب عن نفسه ترجمة مستفيضة فيها كثير من تفاصيل حياته وطفولته وشبابه إلى ما قبيل وفاته.

### ابن خلدون شاعراً:

نظم ابن خلدون الشعر في صباه وشبابه وظل ينظمه حتى جاوز الخمسين من عمره، فتنفرغ للعلم والتصنيف ولم ينظم الشعر بعد ذلك إلا نادراً. ويتفاوت شعر ابن خلدون في الجودة، فمنه ما يتميز بالعدوبة والجودة ودقة الألفاظ وسمو المعاني، مما يضعه في مصاف كبار الشعراء، وهو القليل من شعره، ومنه ما يعد من قبيل النظم المجرد من روح الشعر، ومنه ما يعد



وسطاً بين كلا المذهبين، وهو الغالب على شعره.  
وبعد، فلقد كان ابن خلدون مثلاً للعالم المجتهد والباحث المتقن، والرائد  
المجدد في العديد من العلوم والفنون، وترك بصمات واضحة لا على حضارة  
وتاريخ الإسلام فحسب، وإنما على الحضارة الإنسانية عامة وما تزال مصنفاته  
وأفكاره نبراساً للباحثين والدارسين على مدى الأيام والعصور.



## مؤلفات ابن خلدون

لم يكن ابن خلدون غزير الإنتاج بل كانت مؤلفاته متتقاه وذكر له حاجي خليفة في كشف الظنون 5/ 529 المؤلفات التالية: -

1 - تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي.

2 - رحلة.

3 - شرح الرجز لابن الخطيب في الأصول.

4 - شرح قصيدة ابن عبدون.

5 - شرح قصيدة البردي.

6 - طبيعة العمران.

7 - «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر في التاريخ». وفي آخر هذا الكتاب «كتاب التعريفات» «بابن خلدون» وهو الذي بين أيدينا الآن.

واشتهر ابن خلدون بين الفلاسفة والعلماء والمفكرين بكتاب واحد، بل بجزء من هذا الكتاب وهو «المقدمة» أما كتابه فهو «كتاب العبر وديوان



المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

وما يهمننا هنا هو كتابه الأول التاريخ أو «كتاب العبر» وما يهمننا من هذا الكتاب المقدمة، فقد وضع ابن خلدون في هذه المقدمة عصارة فكره وفلسفته، فقد أتى بمباحث كانت جديدة في عصره حيث سماها هو «في العمران» بينما تسمى في عصرنا الحالي، بالعلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصاد السياسي والاقتصاد الاجتماعي وفلسفة التاريخ والقانون العام.

فقد سبق ابن خلدون بمباحثه هذه معظم كتاب أوروبا، حتى إن الكثير من الكتاب والباحثين يعتبرون «هيجل» الألماني و «مكيافيلي» الإيطالي و «مونتسكيو» وأوغست كومت «الفرنسيين»، و «جيبون» الإنجليزي من تلامذته.

وقد قسم ابن خلدون مقدمته إلى ستة فصول.

الفصل الأول: في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.

الفصل الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل، وما يعرف في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة والفرق بينهما من حيث الأنساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة.



الفصل الثالث: في الدول العامة، والملك والخلافة والمراتب السلطانية وأسباب السيادة وتشديد الدول وكيف تحفظ الإمارة وشروط السلطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها.

الفصل الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران والمدن والهياكل ونسبتها إلى الدول، وما يجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر، وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها إلى الدولة الإسلامية.

الفصل الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات، وفي مسائل الرزق والكسب وأنه قيمة الأعمال البشرية، وفي أصناف المعاش ومذاهبه ونسبة ذلك إلى طبيعة العمران، ووصف أمهات الصناعات كالزراعة والعمارة والنسيج والتوليد والطب والوراقة والغناء وغيره.

الفصل السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، ونسبة التعليم إلى الحضارة، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه.





## الفصل الثاني

ابن خلدون وعلم الاجتماع





## ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع السياسي الحديث

نعم هناك إجماع على أن ابن خلدون يعتبر مؤسس علم الاجتماع السياسي الحديث ولعل ابن خلدون قد وضع أسس علم جديد هو علم الاجتماع السياسي المعاصر، وتعد الظواهر والمفاهيم السياسية من أكثر الظواهر والمفاهيم شمولاً واتساعاً وتعبيراً عن جوهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري في مقوماته الثابتة وفاعليته الحركية من ناحية، وفي التعبير عن كافة جوانب العمران بالبناء والهدم أو بالتشييد والفساد من ناحية أخرى.

فالسياسة ظاهرة حاضرة في كل ظاهرة، ضاغطة على كل مفهوم، محشورة في كل فعل وحركة، لهذا لا يمكن قراءة التراث الخلدوني دون التوقف عند انجازه وما أضافه في هذا المجال، بل يمكن القول إن إسهامات «ابن خلدون» في علم السياسة هي أحد أبرز إنجازاته كمفكر وهي الإنجازات التي يمكن اتخاذها مجالاً للتعرف على مدى عالمية «ابن خلدون» وإدراك مدى أصالته العلمية فيما خطه من فصول في المقدمة عن الدول وأحوالها وتطورها والتملك والتغلب وأنواع الملك وكيف يسري إليه الانحلال، فقد امتاز عن سائر مَنْ سبقوه في الكتابة السياسية عن الدولة - مثل أفلاطون وأرسطو والفرس -



بأنه انتقل بالكتابة عن السياسة عن مستوى الواجب أو المفترض إلى مستوى الواقع المعاصر أو المعاش في التجربة التاريخية، ولهذا كان بحث «ابن خلدون» بمثابة العلم الوضعي بالمعنى الحديث للفظ، فحتى عصر «ابن خلدون» كانت السياسة عند العرب تنقسم إلى ثلاثة أقسام مختلفة، يمكن تسمية أولها بالخلقي وموضوعه العلائق بين السلطان والرعية، والثاني عملي ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد وفيما يتعلق بالمسائل العامة، ويكون جزءاً من التشريع، والثالث نظري ويختص بنظام الخلافة وضرورتها وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين في وراثته السلطة وأسرة الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، حيث يمثل كل ذلك جزءاً من علم الكلام. ويعد «ابن خلدون» أول من استطاع أن يستخلص الأبعاد السياسية من الاعتبارات الدينية، وأول من استطاع أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية، ولغاية ليست عملية من وجهة ما، ولو أن «ابن خلدون» لم يرد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظري لكان شأنه في هذا أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذا لم يكن له رسوخها.

كما أنه لم يعرف إلا شكلاً واحداً للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً عن النظم اليونانية، إلا أن «ابن خلدون» كان يرمي من وراء كتابته في السياسة إلى غاية أخرى أوسع بكثير من ذلك، فقد كان يريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معاني الكلمة، وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية. على أنه لا يجب أن نستنتج من ذلك أن «ابن خلدون» قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم، أو أن أوحثها إليه عبقرية خارقة، ولئن لم يع الأقدمون



فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة، فإن السبب الجوهرى في ذلك بلا ريب هو نقص معارفهم عن الخليفة، وهى المعارف التى أخذت تظهر بشكل واسع فى مصر فى عصر «ابن خلدون» حيث عاش بها فترة طويلة أدخل خلالها الكثير من التطوير على كتابته، وحيث بدأ منذ القرن السابع الهجرى الميل نحو التعليم العام، وفيها عرف التاريخ الإسلامى لأول مرة مؤلفاً - هو النويرى - حاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره، من أدبية وعلمية وجغرافية وتاريخية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلفه «نهاية الأرب» الذى يتكون من واحد وثلاثين مجلداً.

ثم عرفت بعده القلقشندى فى صبح الأعشى وغيرها. ومن المحتمل أن «ابن خلدون» قد اطلع على هذه الموسوعات وكانت عوناً له فى توسيع فكرته الجوهريّة ودعمها.

ولعل هذا هو ما جعله يفخر قائلاً عن هذا العلم الذى أبدعه أو على حد تعبيره أطلعه الله عليه «من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان».... حيث إن كل من سبقه «حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسأله».

فالسياسة لدى «ابن خلدون» ينتظم بها أمر العمران على حسب تعبيره، وهو يميز بين أنواع السياسات حسب طبيعة الأسس التى تستند إليها والمصالح التى تقوم على رعايتها ما بين سياسة «طبيعية» وسياسة «عقلية» وسياسة «شرعية». وهكذا تدلنا قراءة المقدمة على رؤيته عن عموم السياسات



وأنواعها الموجبة للعمران البشري كمفاهيم عامة عالمية تخرج عن الإطار التطبيقي للمقدمة في علاقتها بتاريخ المغرب العربي. بتعبير آخر يجب عند تحليل رؤيته ودراستها ألا نقتصر على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب العبر؟ فما طرحه «ابن خلدون» من أبعاد معرفية ورؤى منهجية تتجاوز بكثير طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن ثمّ يمكننا سحب «ابن خلدون» إلى مجال العالمية في الرؤية والمنهج والقضايا، وهنا يبرز الإسهام العلمي الحقيقي له.

ويقتضي التعرف على موقع السياسة من الظاهرة العمرانية في فكر «ابن خلدون» التوقف عند ثلاث نقاط مترابطة ومتتابعة على النحو التالي:-

أولاً: ما يتصل بالشروط والمقتضيات الطبيعية والبشرية التي تميز الاجتماع الإنساني ونقود إلى ظهوره ابتداء «نشأة الاجتماع السياسي».

ثانياً: ما يتصل بالتقاء الشروط الطبيعية والبشرية من انفتاح على العمران البشري «دور السياسة النازمة للعمران، ودور العصبية المحركة لفاعليته».

ثالثاً: ما يتصل بالعلاقة بين مكونات الاجتماع البشري عموماً، خاصة علاقات الخاص / بالعام.

أولاً: نشأة الاجتماع السياسي:

بداية لماذا يتحدث «ابن خلدون» عن المعمور من الأرض؟!، فرغم أنه يستند إلى المعارف الجغرافية السائدة في عصره، بما لا يشكل نوعاً من التفرد



ولا الإبداع في عرض تلك الأمور الجغرافية، فإنه لا يفعل ذلك لمجرد التمهيد للتركيز على معمور الإقليم الرابع موضوع دراسته باعتباره أوسط الأقاليم وأعدلها طبيعية وأغناها عمراناً وفنوناً وصناعة وأنها أرض الفكر والرسول والديانات، بل كان استخدامه للمدخل الجغرافي هذا مبرراً للحديث عن أي اجتماع بشري تتوافر فيه خصائص العمران. فهو من خلال إشارته إلى اختلاف العمران من إقليم لآخر، من حيث الكثرة والقلّة والازدهار والضعف، مع بيان العوامل التي أدت إلى ذلك الاختلاف، وهي العوامل التي سيجعل منها - مع قليل من التعديل - أساساً لاختلاف أحوال العمران في الإقليم الواحد والمنطقة الواحدة. يؤكد «ابن خلدون» عالمية الاجتماع الإنساني وتنوع نماذجه وأنماطه، استناداً إلى اختلاف طبيعة العوامل التي تقود إلى العمران من حيث الخصب والجذب والتي أدت إلى اختلاف وتنوع شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر ومن منطقة لأخرى، تأكيداً على منطق التعدد والافتقار ومن ثمّ الحاجة والضرورة للاجتماع والانفتاح على أنواع متدرجة من العمران البشري.

بتعبير آخر فإن حديث «ابن خلدون» عن المعمور من الأرض يرتبط باختلاف أحوال البشر والجماعات استناداً إلى اختلاف نحلتهن في المعاش، وهو أمر ضروري في تأكيد منطق الافتقار والتبادل المؤسس للاجتماع الإنساني من ناحية، وتحويل العمران من ناحية أخرى إلى ظاهرة متحركة ترتبط بالضرورة بنمط حياة الجماعة البشرية ونمط حركتها على الأرض، فالقيام على



رعي الإبل - على سبيل المثال - يتطلب التوغل في الصحراء، بما يجعل الاجتماع ضيقاً حرجاً غير قابل للتوسع أو الانفتاح لأن اجتماع بسيط ضروري راكد. وهو الأمر الذي يعد من بشارات العمران عند «ابن خلدون».

ولما كان «ابن خلدون» يؤسس منطق العمران وبشاراته على مفهوم الانفتاح على العمران الإنساني من خلال نموذج افتراض للاجتماع الإنساني الأول الذي يقوم على ظاهرتين متكاملتين هما التبادل والمدافعة، تفرز أن ظاهرة ثالثة هي الحاجة إلى الوازع أو السلطة كواقع اجتماعي، حيث يفترض في الظاهرة الأولى منطق الافتقار. التبادل في أدنى درجاته - الذي يقود إلى تبادل المنافع والخدمات عن طريق الانفتاح على الآخر.

لكن التبادل يحتاج إلى نوع ما من الضبط والمدافعة الذي يقوده إلى غايته ولا يخرجها عنها ظلماً ولا عدواناً، ومن ثمَّ حاجة الاجتماع البشري في أدنى درجاته إلى آلية ما لضبط التبادل ومدافعة ما يعوق الانفتاح على الآخر، من أمور تخرجه عن غايته من الاستعمار وخلافة الأرض.

ومن ثمَّ فهو يؤكد تلك المقدمات من خلال افتراض ضرورات الاجتماع العمراني الأول على النحو التالي:

- \* أن كل وجود اجتماعي لابد أن ينطوي على علاقات تعاون وتعايش.
- \* أن كل وجود اجتماعي لابد أن ينطوي على علاقات تفاوت وتدرج.
- \* أن السلطة واقع اجتماعي لكونها التعبير الواقعي عن التفاوت الملازم



للعمران البشري.

\* أن وجود السلطة استناداً إلى جدلية التعاون / التفاوت يطرح مسألة تسويقها ومشروعيتها.

ذلك لأن وجود السلطة يعني بداهة - أول ما يعني - الحمل على قبول أنها قائمة على أساس، وهذا الأساس لتسويق السلطة يبدو من خلال جانبين متلازمين: -

- أنها تعبير عن إحدى مسلمات الطبيعة البشرية وتظهر في كل الجماعات البشرية على كافة مستويات تطورها.

- أنها تنشأ لغاية اجتماعية تضيفي على تلك العلاقة السلطوية الطابع السياسي، وتبرر عنصر القرم الملائم لطبيعتها من خلال المقصد الذي تشكلت من أجله في المجتمع.

وهو ما يؤكد مرة ثانية من باب المقابلة من خلال البرهنة على مبررات وعلل عدم انفتاح الأمم الموعلة في التوحش على العمران، لعدم الوعي وإدراك منطق التبادل أو التعارف بين الجماعات ولا الحاجة إلى ضبط ذلك التبادل حتى لا يخرج عن نطاق المعتاد إلى ما يسميه «ابن خلدون» بالفوضى، حيث يسود مفهوم الاستغناء عن الآخر، وعدم إدراك الحاجة إلى منطق التبادل - ولو في حدوده الدنيا - لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم، ثم غلبة منطق «الانتهاز» والأخذ دون مقابل أو عوض لعدم وجود ما يبادل به



من حاجات ومعارف أو لعدم أهمية التبادل.

هكذا يفسر «ابن خلدون» نشوء أسباب الصراعات بين الجماعات البدوية أو المتخلفة نتيجة لعدم القيام بواجب المرافقة الملازمة للعمران البشري، على أساس عدم تحقيق فكرة الوازع أصلاً «داخل القبيلة لاحتياج الرئيس إليهم أو بين الأفراد والجماعات الأخرى لتجافي عما سوى الانتهاب من الأحكام بين الناس ودفع بعضهم عن بعض» أو لشكالية الوازع لعدم القصد «اختزال عنصر الجزاء في العقوبات المالية». ويشير ابن خلدون لفكرته هذه موضحاً أن «السبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في الفقر، وأغنى عن حاجات التلؤلؤ وحبوبها لاعتيادهم الشطف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصية التي بها المرافقة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم مترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم». ثم ينتقل «ابن خلدون» موضحاً جوهر السلطة في تلك المجتمعات مؤكداً أن سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته. وأيضاً فإن من طبيعتهم. كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض، فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم.



وربما جعلوا العقوبات على المفسد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعاً وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه. فتمنوا المفسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعاً شأن الفوضى». ومن ثمَّ يمكن وفقاً لرؤية «ابن خلدون» تأسيس العمران البشري على الإطلاق من خلال المنطق الإيجابي الذي يقوم على التبادل ابتداءً من الحاجات المادية الأولى المفترضة في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على مجرد تبادل الضروري المقيم لأود الجماعة البشرية والحفاظ عليها حياتها، مروراً بتبادل المنافع والقيم والثقافات والعلوم، وصولاً إلى منطق التعارف الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات الاستخلاف في الأرض، وذلك لأن منطق التبادل يفترض أن يسود في اقتصاد إنتاجي طبيعي يقوم فيه كل فرد وجماعة وأمة بدور ما في إدراك وإنتاج ما يحتاجه الآخر. وعلى حين أن الآخر حاضر منذ البداية في تحديد إنتاج ما يقوم عليه التبادل، فالعكس سنجد في الاقتصاد القائم على الغزو والنهب، حيث هناك درجة متدنية من الوعي بأهمية الحفاظ على ما يكفل ويقود إلى منطق التبادل، هنا يبرز المنطق السليبي الذي يقوم على التدافع، ويخلق الحاجة الطبيعية للمدافعة «سلطة تمارس قدراً مقبولاً من القهر» كشرط لازم لضبط التبادل حول طلب مشترك حتى لا يخرج عن أغراضه وأهدافه إلى فساد المطلوب، تلك المدافعة «السلطة» التي تستند



إلى رؤية محددة للقوانين والشرائع الموضحة لطبيعة الحق والواجب في منطق التبادل، لأن عدم إدراك الحاجة إلى ما يضبط منطق التبادل يقودنا حتماً إلى جعل الكلمة العليا في العلاقات داخل الدولة الواحدة أو بين الدول المختلفة للقوة الغاشمة غير المستندة إلى منطق المدافعة بما يعني ذلك من عدم إدراك أهمية المحافظة على المنجزات الحضارية للآخر «سياسات النهب والتدمير للبيئة والعلوم والثقافات والقيم والرموز»، أو التعامل مع الآخر بمنطق الشيء «بمعنى تحويله هو ذاته إلى أداة للإنتاج وليس طرفاً في عملية التبادل»، أو بمنطق الإلحاق والتبعية بزعم سمو ما يعبر عن الذات من قيم وثقافات، وهو أسلوب يسعى المغلوب إلى تقليده. بل قد يستند إلى منطق التبادل كمبرر لغزو الآخر وإخضاعه كما في ظاهرة الاستعمار الأوروبي.

والمدافعة هنا - كما يراها «ابن خلدون» - هي آلية متدرجة لضبط الصراع المفترض في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على تبادل الضرورات، مروراً بتدافع العصبية والجماعات في نماذج متسامية من العمران البشري، وصولاً إلى منطق التدافع الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات عدم الإفساد في الأرض وعدم الإكراه الذي تندرج تطبيقاته، حفاظاً على ما هو إنساني في الوجود البشري، ابتداء من عدم المحاكاة وتقليد الآخر - ولو من قبيل الغلبة - وانتهاء بعدم الإكراه في الدين المحافظ على حرية الإرادة الإنسانية في أسمى درجاتها وعبر مؤسساتها المجسدة لها «صوامع وبيع ومساجد».



## دور السياسة النازمة للعمران، ودور العصبية المحركة لفاعليته: -

المنطق الجامع بين صورتني العمران البشري والحافظ لانتظام أمره من خلال إحداث توازن دقيق وهش ومتغير وقابل للانهياب بين حقيقة تنوع الإرادات المكونة للاجتماع الإنساني بما فيه من عصبيات وقوى وتفاعلات وبين ضرورة إيجاد أساس وقاعدة اجتماعية متفق عليها تستند إليها السلطة على نحو تتجاوز من خلاله منطق الصراع حولها، ومن ثمَّ تتحول إلى سلطة مشروعة تجدد أساسها في تحقيق الصالح العام، بسياسات متدرجة تراعى مصلحة السلطان ثم المصالح العامة وصولاً إلى خلافة الحق وكفالة الخلق ومراعاة الأحكام والمصالح لمجتمع على درجة ما - تتفاوت حسب متغيرات عدة - من التجانس. إن التأكيد على محددات وبشارات العمران البشري على الجملة لا تتناقض ما تعارف عليه فلاسفة وفقهاء الإسلام من خصوصية الاجتماع البشري الإسلامي، بما له من خصائص فريدة تميزها من حيث المقصد والنشأة وطبيعة التفاعلات العمرانية في إطاره وذلك من خلال التأكيد على عدة أمور تلاحظها عند «ابن خلدون» وغيره من مفكري الإسلام مثل:-

❖ إلحاق العمران البشري بأصوله الأولى، المتضمنة للبداية والمنهج والغاية والاستخلاف والاستعمار والعبادة، فهي غاية حكمت البداية وضبطت المنهج، والاستخلاف عند «ابن خلدون» يطرح من خلال حامله على ثلاثة مستويات تشكل الجماعة العمرانية بكل عناصرها وفعاليتها، فهو مفهوم



إنساني يتوجه إلى الفرد «الإنسان المستخلف في الأرض» ومفهوم جماعي يتوجه إلى الأمة صاحبة العالمية والشهود الحضاري، ومفهوم سياسي يتوجه إلى السلطة «الخلافة»، ولعل توافق حركة عناصر الأمة الثلاثة تلك «الفرد / الأمة / السلطة» هو المؤشر الواقعي لفاعلية الجماعة السياسية.

\* التأكيد على أن غاية العمران البشري هو الحفاظ على ما هو إنساني في الوجود البشري، وهو ما يتضح لنا من خلال الجمع بين المواضيع التي يطرح فيها «ابن خلدون» فكرة الإنسانية داخل المقدمة، ويصفها أبو يعرب المرزوقي بمقومات الاستخلاف الخمس، فالإنسان سيد في الأرض، ومن أجله خلق كل شيء فيها، وهو أعلى من كل القيم المادية، فلا يجوز أن يعتدي على أي مقوم من مقومات إنسانيته ولا أي قيمة من قيمة لقاء كسب مادي، فكل الماديات مسخرة من أجل إنسانيته ومن أجل تقرير وجوده.

\* أن القيام بأعباء الخلافة وعمارة الأرض لا يمكن أن يتحقق بعيداً عن فقه التسخير وعلومه، بمعنى القدرة على اكتشاف قوانين الكون ومعرفة الأسباب والعلل والتحقق بمعرفة سنن الله التي تحكم الكون وملاحظة إطرادها، لأن غياب أو عدم وضوح هذه العلاقة يجعلها مقصداً في حد ذاتها بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان معاً، حيث يقود غياب تلك العلاقة إلى انقلاب نظام القيم وتحول الأدوات إلى غايات ومقاصد بحد ذاتها، وتضخم التقنيات على حساب سائر القيم الأخرى، فلا يمكننا الحكم على تطور العلوم والتقنيات في نطاق حضارة ما دون مراعاة الحاجات التي ينبغي إشباعها ومقاصدها



وعلاقتها بمنطق الاستخلاف أو التملك، والدور الحيوي للإنسان أو تبعيته في الاستصلاح والعمارة.

\* أن وحدة الشريعة في تلقيها عن الله تعالى تشكل ذلك الإطار المتكامل للحركة البشرية في عموميتها وجزئياتها وفي كافة أبعادها ومستوياتها المختلفة انطلاقاً من دلالات التنظيم الإلهي المسبق والمنهاج الواضح للحركة، كما أنها باستقلالها من حيث المصدر وربانيتها تمثل معيار التقويم والحكم على تلك الحركة ولو في إطارها الكلي. فإن مناط الشرعية للفعل الحضاري عموماً يكمن في التوافق ومقتضيات الاستخلاف مبدأً ومساراً ومقصدًا، وبما يجعل الحركة بما يوافق الشرع جوهرًا للسياسة الجامعة على نحو طلق بين السياسة والشرع، وبحيث يصبح مناط الشرعية للحركة السياسية هو مفهوم الشرع المؤكد لتمييزها مبني ومعنى والمحدد لخصائصها على نحو منضبط.

### السياسة النازمة لأمر العمران البشري:

يفرد «ابن خلدون» في المقدمة فصلاً بعنوان «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» فكأن مقصد السياسة هو انتظام أمر العمران، ومن ثمّ فهي سياسة «موجبة» للعمران، يخرج منها بداهة ما فهمه «ابن خلدون» عن «السياسات المدنية» لأن السياسات الموجبة للعمران البشري هي «تلك التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة». وتعبير آخر فإن النوع الطبيعي من العمران البشري ينبنى على العصبية، لكن النوع الذي يتطور إليه العمران ويسعى إليه يمكن أن يكون عقلياً أو شرعياً بحيث



إن العصبية تحتاج إلى مشروعة تستمدّها من القوانين سواء كانت قوانين عقلية أم قوانين دينية، الأمر الذي يجعل العمران البشري ينبنى على مبدأين: مبدأً طبعي وهو العصبية، لكن هذا المبدأ الطبيعي لا يستقر ويصبح عمرانياً إلا إذا انتظم أمره سياسة عقلية أو دينية. فهل يمكننا التعرف على موقع السياسة في الإطار العمراني الأشمل المؤكد لدورها وحيويتها من خلال: المقصود بالسياسة، أنواع السياسات المفتوحة على العمران البشري، الدور المنوط بالسياسة في الاجتماع الإنساني، فاعليات السياسة ومدى صدق تعبيرها من طبيعة الاجتماع الذي تنتظم أمره.

يرى «ابن خلدون» أن السياسة المفتوحة على العمران البشري نوعان:

**النوع الأول:** سياسة مستندة إلى شرع منزل من الله تعالى يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه.

**النوع الثاني:** سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعون من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، وهي كذلك نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي تلك التي تراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وسياسة مبنية على القهر، وهي التي يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك والقهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه السياسة تابعاً. من ثَمَّ فإن السياسة المفتوحة على أمور العمران البشري عند «ابن خلدون» ثلاثة أنواع: -

1 - سياسة «طبيعية»: وتعني حمل الكافة على مقتضى «الفرض» و«الشهوة».



2 - سياسة «عقلية»: وتعني حمل الكافة على مقتضى «النظر العقلي» في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

3 - وسياسة «شرعية» وتعني حمل الكافة على مقتضى «النظر الشرعي» في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. والتي يضعها الجابري على شكل جدول واضح عبر فئات نوع السلطة، ونوع الاستجابة والوسيلة، الهدف، والمرتكز، ومجال التطبيق، على النحو التالي.

كما يدلنا تأمل هذا الشكل على عالمية هذه الأنواع الثلاثة السياسات وذلك من خلال إشارة «ابن خلدون» إلى:

\* أن النوع الأول تشترك فيه جميع الشعوب التي لا يستند فيها الحكم إلى سياسة عقلية أو سياسة شرعية.

\* أن نماذج السياسة العقلية مما عرف عن الفرس الذين كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها.

\* أن نظام السياسة الشرعية الخاص بالاجتماع الإسلامي قد تطور فأصبح ملوك المسلمين يجرون سياستهم على قوانين مجتمعة من الأحكام الشرعية والآداب الخلقية والقوانين الطبيعية للاجتماع وضرورات مراعاة الشوكة والعصية، فهي «تغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح» على أن هناك فارقاً مهماً بين التأكيد على عموم السياسات وأنواعها الموجبة للعمران البشري على الإطلاق وبين خصوصية السياسات التي قام عليها الاجتماع والعمران الإسلامي.



ذلك أن الإقرار بخصوصية ما عرضه «ابن خلدون» وقصر مواد استدلاله عليه لا يقدح في تكريس عموم تلك الأنواع وإمكانية مد تحليله لأبعاد ومسائل تتجاوز ما طرحه من نماذج تطبيقية. فعلينا من ناحية أخرى الإقرار بأن تأكيد عموم السياسات وأهميتها لنظم العمران الإنساني لا يعني تساويها، إذا يظل لكل نوع منها من المقومات والأسس ومواضع فاعليتها وحركتها ما يميزها ويرفعها درجة على غيرها من السياسات، ومن ثمَّ يمكننا الإشارة إلى عدة ملاحظات عن موقع السياسة من العمران الإنساني: -

(1) أن الإصلاح وعدم الفساد في الأرض يضيفي على السياسة وعلى العمران النازمة لأمره منطق الوحدة عبر تعدد مستويات الحركة والممارسة، فهي تتعدد دون اختلاف وتتفاوت دون تناقض، وأن علينا أن نركز على هذا الخط الناظم للعمران عبر التفاعلات التي وصفها «ابن خلدون» بالدوائر المتدرجة والمتقاطعة والمتشابكة الناجمة عن إلقاء حجر في بركة ماء، وعلينا أن نتلمس موقع السياسة باعتبارها فاعلية حركية تقوم على الاستصلاح في ارتباط بمقصد لا تنقل عنه.

وحيث الحكم على سبب وجودها وشرعيتها، وما إذا كانت محققة للعمران أم مدمرة له ومفسدة، إنما يكون بقدر تأكيدها على مقاصدها، فلا سياسة دون إصلاح ولا سياسة إن لم تسع للإصلاح مقصداً ووسيلة ومنهاجاً.

(2) والسياسة سعى لتحقيق الصالح العام، والمصلحة عماد السياسة وجوهرها، وغالباً ما تعرف السياسة بالمقاصد التي تتوخاها «مصلحة السلطان



- المصالح العامة في الدنيا - المصلحة الشرعية»، مع تأكيد «ابن خلدون» على ما للسياسة من جوهر إنساني، وأن على كل سياسة - مهما كانت طبيعتها أو تباينت أطرها المعرفية - واجباً مستمراً بتحقيق جوهر الوجود الإنساني.

(3) إن ما يجمع كل أنماط السياسات العمرانية أنها نوع من الإلزام «حمل الكافة» بما يعينه ذلك من دلالات القاعدة القانونية في عرفنا: عموم الخطاب، الإلزام، الجزاء على المخالفة، فهي تحمل المعنى العام للإلزام للكافة، إذ هي قوانين مفروضة وموضوعية يسلم بها ويلزمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، تتولى عملية التنظيم الوضعي لسلوك الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتبادلة، سواء اتصلت تلك العلاقات بمصالح فردية أو عكست ما هو مرتبط بالمصلحة العامة. «وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: «سنة الله في الدين خلو من قبل». كما أنها تراعى درجة معينة من المصلحة العامة، سواء بصفة أساسية وأولية «السياسات العقلية التي تراعى المصلحة العامة ابتداء» أم بصفة تبعية «السياسات العقلية التي تراعى مصالح السلطان أصلاً وتحقق هامشاً من المصلحة العامة تبعاً لها، أم بصفة شرعية «السياسة الشرعية التي تراعى مطلق المصلحة الإنسانية». وتقوم كل سياسة منها على مقتضى النظر والاجتهاد، وإن اختلفت مناهجها فيما تقوم عليه من نظر عقلي محقق لمصلحة السلطان ابتداء أو المصالح الدنيوية للعاق ودفع المضار أو المصالح الأخروية والدنيوية المراجعة إليها. وأن كان ما يجري عليه العمل في عصره هي أمور جامعة مجموعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين



الاجتماع طبيعية ومراعاة أحكام الشوكة والعصبية، وهي كلها مفاهيم مركزية ودلالات تحتاج إلى دراسة مفصلة للتعرف على الطبيعة الحركية. للسياسات في العمران الإنساني العام.

(4) على رغم الحديث عن جوانب التفاضل بين الأنواع الثلاثة من السياسات، فإنها كلها - وبلا استثناء - «مما لا يقوم عمران إلا به»، فهي كلها سياسات - رغم اختلافها فيما تراعيه من مصالح وتحفظه من مقاصد - مما تنضبط به أمور العمران، وهذا ما يبعدها بكل فئاتها عما تعارف عليه الناس بالسياسة المدنية، وسنجد «ابن خلدون» هنا يذم السياسة الطبيعية أصلاً لتعلقها بالآهواء والقهر والتغلب وإهمال القوة العصبية وفي مرعاها فجور وعدوان، فهي مما لا يقوم عليه عمران دائم، وكذلك يذم السياسة العقلية، «لأنها نظر بغير نور الله» لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم» وأحكام السياسة إنما تطلع مصالح الدنيا فقط «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا» ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

إلا أن «ابن خلدون» رغم ذلك يقر بارتفاع مرتبة السياسة العقلية رغم ذمها، لأهميتها لتنظيم العمران وملازمة ملوك العالم لها، حتى ملوك المسلمين،



وذلك بالنظر إلى ثلاثة أمور مترابطة هي مراعاة المصلحة العامة، التزام العدل والنصفة بين الخاضعين لأحكامها رغم أنها موضوعة على الجور وأنها لخدمة أحكام وأغراض ليس على شيء منها برهان، وأن الجور المرتل أقوى من العدل المهمل، فهي سياسات تراعى درجات متفاوتة من المصالح العامة أو ما يطلق عليه الخير العام، وهو نتاج اتفاق الإدارات المتعارضة وتعبير عن توازن المصالح في وقت ما، الأمر الذي يقود إلى جعل الصراع حول السلطة. باعتبارها أداة تحقيق الخير المشترك. محوراً للسياسات العقلية وتكويناً لجوهرها.

ويدور اهتمام «ابن خلدون» بالعصبية حول دورها العمراني للعصبية، ولا يتناول من عناصرها التكوينية إلا بالقدر الذي تشكل فيه عناصر دافعة للعمران أو معوقة له. حيث يرى أن عناصر الوجود الطبيعي للعصبية لا تكتمل إلا من خلال «خلال الخير» من قبيل مكارم الأخلاق وإنزال الناس مكانهم والعدل والإنصاف الأمر الذي يحول دون ازدواج المعايير وتحول النعرة والنصرة إلى مفهوم وتطبيق داخلي يقتصر على العصبية أو الدولة أو الجماعة البشرية، بينما هي قوة غاشمة تسعى إلى إفناء الأمر المختلف تحت أي مسمى «النسب - الدين - الأمة - العرق - الجنس - الدولة - الانتهاء الفكري والثقافي»، وإفساد العمران.

فلكل عصبية وقوم وفئة - مهما كانت موعلة في التوحش والبدائية والانعزال - مدخلها إلى المشاركة في العمران الإنساني، سواء من خلال مقوماتها الوجودية الطبيعية أم ما تحمله من خلال الخير أم - وهو الأهم - من



أمانة الدعوة الدينية. فلكل عصبية - إن شئت القول - لحظة استبصارها التي تدفعها إلى الانفتاح على العمران البشري، في لحظة فارقة ومحددة لماهية العمران اللاحق على الإنفاق على المطالبة.

وهكذا يكون للعصبية وجود فاعل في كل أنماط الاجتماع الإنساني، وإن اختلفت فاعليتها في العمران البدوي «دلالات الرياسة» عن العمران الحضري «دلالات الملك»، حيث تكتفي العصبيات الواهنة وضيقة الإدراك بالبقاء داخل عمرانها البدوي، ولا ترتضى العصبيات القوية إلا بالملك والمجد والدول العامة، ومن ثمَّ علينا ملاحظة أوجه الاختلاف من حيث الطبيعة والآليات بين أوجه العمران تلك. حيث من الخطأ المبين فهم العلاقة بين العصبية والملك على أنها صراع بين عمران بدوي وعمران حضري، فقد نظر «ابن خلدون» إلى العمران البدوي لا على أن نقيض العمران الحضري، بل على أن أصل له وماءه، فالمسألة بالنسبة له مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية، لا مسألة صراع بين نمطين للحياة.

وهذه أمور خاضعة للملاحظة التجريبية والبرهان العملي، «فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم التغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقوي للضيوف، وحمل الكل وكسب المعدم، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد...



علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأن خير ساقه الله تعالى إليه مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثاً منهم».

على حين أن التخلي عن تلك الفاعليات يترتب عليه منطق زوال الدولة وعدم استحقاق العصبية لخلافة الحق وكفالة الخلق وهو جوهر فكرة المسؤولية عن تعهد العمران ورعايته، «وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، ففتقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعيماً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول، فدمرناها تدميراً» وهو كذلك أمر يخضع للملاحظة والتجربة والبرهان، «واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه، والله يخلق ما يشاء ويختار».

ويمكن أن نستخلص من رؤية «ابن خلدون» أن هناك معيارين ضابطين يحكمان طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حركة العصبية، التي يمكننا من خلالها الحديث عن أطوار الدولة ونمط وآليات وأسباب الانتقال من طور لآخر وصولاً إلى سقوط الدولة وخراب العمران.





## الفصل الثالث

ابن خلدون

فيلسوف العلاقات الدولية





## «ابن خلدون يرصد العلاقات الدولية»

تحدث الباحثون عن «ابن خلدون» مؤرخاً وفيلسوفاً ورجل اقتصاد وعالم اجتماع، ولكنهم لم يهتموا بجانب هام من الجوانب التي أخذت بلب «ابن خلدون» وهي تعلقه برصد العلاقات الدولية، التي كان يتبعها تلمساً منه للمحطات التي كانت تهدف إلى صلة المغرب بالشرق، وصلة كل من هذين الجناحين بالعالم المسيحي من الغرب والتتر من الشرق.

هذا الجانب البارز في مقدمة «ابن خلدون» وتاريخ «ابن خلدون» يشكل وحده مرجعاً ذا أهمية كبرى حول العلاقات الإسلامية، أو العلاقات الإسلامية المسيحية، وكذلك بدء الاحتكاك بجحافل التتر، ونمط التفاعلات السياسية بين الدول والإدارات التي عاصرها، خاصة أنه كان على صلة جيدة بهذا الجانب من التاريخ فقد عمل مع عدد من الملوك والسلاطين، حيث وجدناه في بلاط تونس، وبلاط فاس، وقصد غرناطة وقصد أشبيلية وفي بجاية وقسطنطينة، ومع أمير تلمسان وملك مصر وزعماء دمشق وأخيراً مع التتري «تيمورلنك» وقد أتاح له ذلك المشاركة في عدد كبير من الاستقبالات والاحتفالات واللقاءات التي تخصص عادة لعلية القوم، بل حضر عدداً



كبيراً من اجتماعات القمة بين الملوك والقادة والزعماء، وشارك في مجالس على مستوى مجال من التفكير والتدبير، وكانت وراء السياسة والقرار.

بل عمل «ابن خلدون» دبلوماسياً ورسولاً بين الكثير من الحكام بهدف عقد الاتفاقيات وإقامة التحالفات، ولعل من أبرز ما قام به في هذا المجال مفاوضته للقائد التتري «تيمورلنك» الذي اجتاحت بلاد الإسلام، وأوقع فيها من التخريب والفظائع ما لم يبق له مثيل. عندما أغار بجحافل على شمال بلاد الشام، ورأى السلطان المصري أن يسير للقائه، واصطحب معه عدداً من مشاوريه ومن الفقهاء، ومنهم «ابن خلدون» فلما قرب من حلب رأى نفسه عاجزاً عن مواجهة القائد التتري فأراد أن يعقد الصلح معه، وأوكل هذه المهمة إلى وفد من العلماء كان «ابن خلدون» من أبرزهم. ويصف لنا مؤرخنا لقاءاته مع «تيمورلنك» في سيرته الذاتية ومجالسه المتعددة معه، ويذكر أن تفاوضه معه أعان على تخفيف وطأته على المسلمين، وإن لم يمنعه ذلك من تخريب مدن الشام ولا سبياً دمشق تخريباً شديداً.

هذه الخبرة المتراكمة لدى «ابن خلدون» فتحت له أفاقاً ما كان يمكن أن تفتح لغيره من مطلق الناس، وكان يكفي - نتيجة لذلك - أن يتحدث إلى جلسيه لحظات قليلة ليكتشف فيه هذا المجلس منجماً ثرياً لخبر في التطورات العالمية والصلوات الدولية، إلى جانب أن الجالس إليه يشعر بأنه أمام تحفة في باب المفاكهة والمؤانسة والمصانعة والمكايسة والمحاورة والمراجعة.



ولم يقف اهتمام «ابن خلدون» عند حدود رصد وتحليل العلاقات الدولية التي كانت الدولة الإسلامية طرفاً فيها كما يزعم البروفسور بوتول Bouthoul الذي يذكر أن «ابن خلدون» لهم يهتم أبداً بما يخرج عن نطاق العالم الإسلامي والديانة الإسلامية مستحقراً كل ما يعود إلى أوروبا النصرانية، بل أن قارئ المقدمة يجد اهتماماً من كاتبها بمدينة روما عندما يصفها بالعظمى ويذكر أنها كانت كرسي الملك الفرنجة ومسكن البابا بطيركهم الأعظم، ويشير إلى ما فيها من المباني الضخمة والهياكل الهائلة والكنائس العادية، بالإضافة إلى حديثه عن مدينة القسطنطينية كرسي القياصرة، وعن شارات الملك والسلطان في الأمم النصرانية هذا إلى حديثه عن الأساطيل النصرانية في نهاية الأمر وعن اهتمامات «هيلانة» أم «قسطنطين» بالإضافة إلى حديثه المسهب عن اسم البابا في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهودية، ومما تجب ملاحظته أن هذا الحديث عن «البابا» و«الكوهن» يأتي مباشرة عقب فصول الخلافة الإسلامية وإمارة المؤمنين، ويتضمن هذا الحديث مقارنة بين الخلافة في الإسلام وبين رئيس الملة عن النصارى. واستمد «ابن خلدون» جزءاً كبيراً من معلوماته تلك من مشاهداته خلال رحلته إلى القدس سنة 789 هـ / 1387 م. وتظهر تلك الرحلة سماحة «ابن خلدون» ونظراته العلمية في رحاب الإنسانية جمعاء حيث يسرد ما شاهده خلال رحلته تلك من زيارته لمدفن الخليل عليه السلام ومروره عليه أثناء ذهابه إلى بيت لحم حيث زار كنيسةها.

إن إعادة قراءة تراث «ابن خلدون» والدراسات الخلدونية تشير إلى إسهام تراث



«ابن خلدون» في مجال العلاقات الدولية نظيراً وحركة، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة وسواء من داخل علم العلاقات الدولية أم من خارجه. إلا أن إعادة قراءة هذا التراث يجب أن تتم من خلال المداخل المقارنة - الحضارية منها على وجه التحديد - مواقع التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة، أضحي يفسح مجالاً لتعدد المنظورات، الاقترابات، المدارس، وذلك على ضوء المراجعة التي جرت وما زالت تجرى لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية.

وتتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارنة في إعادة قراءة التراث الخلدوني لاعتبار آخر، وهو تطبيق الإسهام الذي حققته الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسية على صعيد مجال الدراسات والمنظورات الحضارية المقارنة وبالذات في مجال العلاقات الدولية، خاصة أن التطور في واقع العلاقات الدولية خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل الداخلية والعلاقات البيئية، والعلاقات غير القومية والعلاقات العالمية التي تشهدها مناطق العالم، وقد أبرز بدوره صعود وتجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، في تشابكها مع نظائرها السياسية الاقتصادية - العسكرية. خاصة أن علم العلاقات الدولية «الغربي» تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى «النموذج الموافي الغربي» أي النموذج المعرفي للحداثة «المادي، العلماني، النفعي، المطلق» مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي «الحضاري أو الإنساني أو القيمي» «ومن أمثلة الإسلام»، أو ما يسمى



«النموذج المعرفي المتأرجح» مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي.

ومن ناحية أخرى كان من أهم مخرجات مراجعة حالة العلم في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية أمران أولهما تلك الدعوات إلى تجدد الاهتمام بالفلسفة والاجتماع والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية كسبيل لعلاج قصور وعيوب السلوكية الإمبريقية المفرطة التي فشلت في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وثانيهما هو تجدد الاهتمام بالقيم على نحو يساهم في التخفيف من غلواء الوضعية الساعية لعلم خال من القيم، ومن غلواء علمانية العلم وماديته الساعية لعلم بعيد عن الدين والثقافة والحضارة، مستغرقاً في الأبعاد المادية السياسية منها والاقتصادية والعسكرية، وهي الغلواء المركبة التي كانت تجسد وتتطابق مع اتجاهات الهيمنة والسيطرة على أرض الواقع. بعبارة أخرى: كان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور التقليدي القضايا والأبعاد العسكرية - الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الأمبريقي - الوضعي - السلوكي الذي رفع شعار «علم خال من القيم» - وهب المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم - على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو كما يقول «هاليداي» و«هولستي» على سبيل المثال، هو إهمال القيم، التاريخ، الفلسفة.



لهذا كان الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية السابقة موضع فقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية أيضاً، إذا إن عمق وامتداد واستمرار الجدل «فقد منتصف الثمانينيات» حول هذين الأمرين تبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية ما زالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن «إعادة تعريف السياسي» فالداخل القيمي والثقافية والحضارية «إلى جاني الدينية» ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيداً عن المستوى التقليدي «الدولة والنظام الدولي»، وإعادة تحديد نطاق موضوعات العلم نحو موضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضاً إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تستجيب وتسمى لتجاوز الإهمال السابق للمتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة. لكل تلك الاعتبارات هناك أهمية لتقديم من قلب الثقافة الإسلامية عن العلاقات الدولية، خاصة أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، كما أن الوصول إلى «عالمية» علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية، وهو الأمر الذي يتيح إعادة قراءة تراث «ابن خلدون» الذي وضع نظرية العمران البشري، فالمساحة التي توقف عندها «ابن خلدون» في نظرية العمران تحمل مواطن قدم كثيرة للبعد الدولي، تساهم في مجموعها في



تحديد ملامح أبعاد منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية، خاصة وأن التراث الخلدوني في مجموعه هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها. ولعل هذه الكلية، دون الأجزاء أو الجزئية أو الاستقلالية هي من أهم سمات «التأصيل الإسلامي للظواهر أو العلوم»، وهي الكلية التي تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشئ جديداً. وبذا يتشابك ويتفاعل - ولا يتضاد أو يتواجد - السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراع مع التعاوني، والفكري مع الحركي، فكيف انعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحات العلاقات الدولية في فكر «ابن خلدون» الذي قدم إسهاماً في التنظير للتغير الدولي من مدخل حضاري.

على امتداد المقدمة يمكن رصد رؤية «ابن خلدون» للمنهج الحاكم لقواعد ونمط العلاقات بين الدول والذي وضعه من خلال تحليل مضمون فصوله التالية:

\* الفصل الحادي والعشرون من الباب الثاني تحت عنوان: «إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع».

\* الفصل السابع من الباب الثالث: «كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها».

\* الفصل الثامن من الباب الثالث: «في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدتها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة».



✽ الفصل الثامن والأربعون من الباب الثالث: «في اتساع نطاق الدولة أولاً ثم تضايقه طوراً بعد طور».

✽ فصل من الباب الثالث: «في أن الدولة المستجدة إنما تستولى على الدولة المستقرة بالمطاوله لا بالمناجزة».

وهو بالتحليل الذي يشير إلى ما يمكن أن يقال عن نظرية متكاملة في العلاقات الدولية عند «ابن خلدون» يتطلب تحديد معالمها قراءة مغايرة للنص الخلدوني تتجاوز القراءات السائدة والتي تتراوح بين:

✽ قراءة أوروبية كولونيالية تعتمد على جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين وعن ظروف حياتهم ونشاطهم الاقتصادي.

✽ قراءة عنصرية تعتمد على التشابه الظاهري لأفكار «ابن خلدون» وآخرين، من أمثال «ماركس، كونت، دانتى، مونتسكيو» وغيرهم.

✽ قراءة أوروبية من كاتب عربي: مثل قراءة «طه حسين» الذي اعتبر المثل الغربية هي المثل العليا، ونزل بها على أفكار «ابن خلدون» الرجل الذي عاش قبل النهضة الأوروبية في العصور الوسطى، وبكل تأكيد فقد حمل في ذهن مفاهيم تختلف دلالاتها الثقافية عن تلك المستخدمة من جانب «طه حسين».

✽ قراءة قومية ترى أن أفكار «ابن خلدون» هي النواة الحقيقية للقومية العربية، التي شهدت ذروتها ومجدها في فترة الستينيات من القرن الماضي.



ومعظم هذه القراءات وقعت بين الإفراط والتفريط، فهناك من قول «ابن خلدون» ما لم يخطر بباله وهناك من هبط على أفكاره بمفاهيم حضارية تختلف عن الحضارة والمفاهيم التي كان يتبناها «ابن خلدون» وهناك من سيطرت عليه فرضية معينة أراد أن يثبتها أفقده الموضوعة في تحليله لإثبات هذه الفرضية، وهناك من تعاطف معه، فمنعه هذا التعاطف من التحليل الموضوعي ووضع عليه هالة قديسين تمنعه من الخطأ، مما حجب النظر عن بعض أخطاء وقع فيها «ابن خلدون» في تحليله للأحداث التاريخية، على الرغم من أن «ابن خلدون» ذاته أكد في نهاية المقدمة أن ما قام به في هذه المقدمة إنما هو اجتهاد لشخصه، ويناشد كل من يأتي بعده ويدقق النظر في هذا العمل أن يصلح ما به خلل، لهذا يمكن القول إن البعض كان خلدونياً أكثر من «ابن خلدون» نفسه.

ويؤكد «ابن خلدون» في نظريته -التي يمكن رصدها بشكل متكامل- على الدور الحاسم «لقوة الدولة» في تحديد نمط وطبيعة علاقاتها مع الدول الأخرى، وعوامل بقائها وفنائها، فقد أكد أن لكل دولة حدوداً طبيعية تتطابق مع نصيبها من الممالك والأوطان الذي يتم تحديده بناء على قوة العصبية «بمعنى كثرتها عند «ابن خلدون»». ففي حالة وجود عصبية قوية في دولة ما، فإنها تتوسع في حدودها وتغير على نصيب جيرانها من الممالك والأوطان، وقد أعطى أمثلة كثيرة على ذلك.

ولم تكن قوة العصبية هي الفيصل في اتساع نصيب الدولة من الممالك والأوطان، لكن أيضاً وحشية الأمة فقد أكد «ابن خلدون» أن الأمم الوحشية



لها نصيب أكبر من الممالك، ويغرد «ابن خلدون» ذلك إلى أنهم يكونون مثل الحيوانات المفترسة التي تنقض على فريستها، كذلك فهم أقل ارتباطاً بوطن معين أو بلد بعينها، ويجنحوا إلى أوطان أطراف البلاد والأقاليم البعيدة، مع تأكيده أنه بنفاد توزيع العصبية على هذه الممالك تكون قد تحددت الحدود الطبيعية للدولة، وتوزيع العصبية على الممالك والأوطان بغرض إمضاء أحكام الدولة «الجبابة والردع» وتجاوز الحدود الطبيعية للدولة أو الاعتداء عليها يعني عدم وجود عصبية لإمضاء أحكام الدولة في الممالك الجديدة، وبالتالي يتم تعريض هذه الممالك للإغارة من العدو، وتكون البداية لنهاية الدولة.

وبغض النظر عما إذا كانت الدولة التزمت بحدودها الطبيعية لتأدية وظيفتها المتغلغلة أو لم تلتزم، فإن لكل دولة أجلاً محتملاً مثل الإنسان، لأن الدولة بعد أن تستقر لعصبيتها الأمور وتزداد جباياتها وأموالها، ينتقل أهل عصبيتها من طور البداوة إلى طور الترف والحضارة، فترق أخلاقهم ويميلون للكسل والجبن، فيبدأ كل أمير ينظر لما في يد أخيه، فيتنازعون الرياسة، ويقتل بعضهم بعضاً شأن قابيل وهابيل، ويقل عدد الأمراء وتنكسر شوكة الدولة ويصيبها الخلل الأول، كذلك تقود الحضارة والترف عند «ابن خلدون» لزيادة المصروفات عن الإيرادات والبذخ، فيحاول القوائم على الأمر أن يوازن بين الدخل والمصرف، فيشعر أهل الأطراف بقوتهم وضعف مركز الدولة التي يتسبون إليها وتقوم الدولة المستجدة على حساب الدولة المستقرة.

لكن لعصبية الدولة المستجدة حالان، الأولى أن يكونوا على أطراف الدولة



وعصبيتهم الضعيفة لا تتطلع لأكثر مما تملك على الأطراف، أي أنها لا تتطلع لمركز الدولة، أما الثاني حال الدعاة الخوارج على مركز الدولة وقلبها فهم يتطلعون للسيطرة على القلب، لكنهم سرعان ما يرتدون لأن الدولة المستقرة في تصورهم لا زالت أقوى لما لها من جباية ثابتة وجذور راسخة وإن ضعفت. عندئذ يلجأ أهل عصبية الدولة المستجدة إلى المطاولة والركون، حتى يتمكن الهرم من الدولة ويقضي الله أمراً كان مفعولاً، فيكشف حال الدولة المستقرة لأهل المستجدة الذين عزلوا المعارضتهم ولما تبين منهم من الخروج على الحاكم فتنبعث همه الدولة المستجدة لتقضي على ما تبني من الدولة المستقرة بالقتال.

كذلك فالعصبية تحدد عمر الدولة بطريق غير مباشر، حيث إن قوة العصبية تحدد نصيبها من الممالك، ومن ثمّ اتساع الدولة، فالعصبية القوية تعني دولة منسقة، وعند انتهاء عمر الدولة طبقاً لدورة «ابن خلدون» تبدأ بفقدان الأطراف، وإذا كان فقدان كل طرف يعني بنقصان الزمن، أي يتخذ قدراً من الزمن، فالدولة المتسعة يطول عمرها عن الدولة محدودة الرقعة، هذا إذا ما كان أهل عصبية الدولة المستجدة في أطراف الدولة، أما إذا كانوا من الخوارج والدعاة في قلب الدولة، فتكون نهاية الدولة المستقرة بنهاية مركزها.

في وسط ما سبق طرح «ابن خلدون» فكرة قوة ووظيفة الدولة في المركز والأطراف، ففي البداية قال: إن هزيمة مركز الدولة تعني النهاية الفورية لها، بينما هزيمة الأطراف تعني اللجوء للمركز، ثم عاد مستبعداً أو قائلاً إن نادراً ما يهزم مركز الدولة لأن قوة المركز في الدولة أكثر كثيراً من أن تهزم، وأن الأطراف هي



التي قد تهزم بسهولة ويتم سلبها من الدولة سواء من الولاة الموكلين من جانب الدولة في مركزها، حيث إن بعدهم عن المركز يشجعهم على الخروج عليه، أو يسهل على العدو الإغارة على الطرف وسلبه من الدولة عن المركز.

نما سبق نستقي عدة أفكار عن «ابن خلدون» التي تحدد رؤيته لطبيعة العلاقات الدولية فيما يلي:

- أ- للدولة حدود طبيعية تحددها قوة عصبيتها، ووحشية أهل العصبية.
- ب- للدولة عمر محدد تحدده قوة عصبيتها، وقد تطرق لعمر الدولة في فصل آخر واضعاً عمر الدولة في قالب ضمنية خلدونية حيث يتراوح من 100 : 120 سنة، سواء قامت بوظيفتها التغلغلية أم لا.
- ج- للدولة وظيفة في ممالكها وأوطانها، تقوم عليها العصبية، وإذا غفلت عنها تصبح الممالك مطمعاً للأعداء، هذه الوظيفة هي «الجباية والردع».
- د- تمر الدولة - ما إن تستقر - بمراحل الترف والحضارة بعد أن كانت في مرحلة البداوة والخشونة.
- هـ- تتغلب الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاوله في البداية ثم المناجزة فيما بعد.
- و- عمر الدولة هو - بالأساس - سنة الله في خلقه.

هنا يجب التنبيه إلى أن عند البحث عن العلاقات الدولية في فكر «ابن خلدون» لا بد أن نحترس جيداً، بحيث لا نسقط على «ابن خلدون» وعصره



معنى العلاقات الدولية الحالية، فمعنى الدولة لدى «ابن خلدون» يختلف شكلاً ومضموناً عن الدولة القومية التي نعيشها اليوم، والتي تحكمها قواعد القانون الدولي كما هو مفترض. فكما رأينا إن يتعامل معها كإنسان بنظراته العضوية لها، وأن القانون الحاكم لها في علاقاتها مع الدول الأخرى هو قانون الغاب والقوة. ملاحظة أخرى أن «ابن خلدون» نبه في عصره إلى العلاقة الواضحة بين القوة الذاتية للدولة وأمنها، فمفهوم القوة الذاتية لديه المتمثل في قوة العصبية كثيرة العدد ذات المال والسلاح، التي تعيش طور البداوة هو العامل الحاكم فيما يتصل بقصد وطول عمر الدولة، وفي مفهومه للعصبية أشار إلى تماسك العصبية الواحدة وعدم التنزع والصراع بين قادتها، وأكد دور الإيمان في حالة بداية الدولة الإسلامية، وتأثيره على اختراق المسلمين لأحد قواعده فيما يخص استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة، فقد كانت أداة المسلمين المناجزة وليست المطاولة لما لديهم من إيمان وقوة وعزم.

لهذا فإن القراءة الجامعة لأفكار «ابن خلدون» يجب أن تسعى إلى البحث عن تطور هذه الفكرة عند مفكرين آخرين في «جامعية الفكرة» وهي الأفكار التي تطورت عند من جاء بعده، حيث يرى بعض الباحثين أن أفكار «ميكيافيلي» عن القوة والاستعمار هي صدى لأفكار «ابن خلدون» عن القوة في العلاقات الدولية.

فمفهوم القوة عند «ابن خلدون» يركز على قوة الدولة، وقوة الدولة هي قوة مزاجها وقوة المزاج هي قوة العصبية وقوة عددها قلة وكثرة، إلا أن هذا لا يعني عدم تداول «ابن خلدون» للجانب المعنوي للقوة وتأثيره، حيث يرى أن



هناك أيضاً معنى دينياً للعصبية، وكتابته فصل تحت عنوان «لن يكون للعرب ملك إلا بالدين».. أبلغ دليل على هذا، لذلك فمفهوم العصبية «المفهوم الأساسي عنده» مفهوم حضاري محمل بالقيم».

وإذا حاولنا متابعة تطور مفهوم القوة في المدرسة الواقعية، بمعنى أن القوة «علاقة سببية يقوم فيها فاعل معين بالتأثير في ملوك واتجاهات ومعتقدات فاعل آخر حتى في قدرته»، إلا أن العديد من منظر في المدرسة الواقعية الأحدث رفضوا هذا التعريف منهم «كينيث والتر» مثلاً، الذي اعترض على هذا التعريف بسبب فكرة السببية، ويقترح تعريفاً آخر يرى فيه أن «القوة هي أن الفاعل أقوى بمقدار ما يؤثر على الآخرين أكثر مما يؤثرون عليه واقترح مقومات القوة للدول بناء على مجموعة عوامل: حجم المكان - المساحة - الموارد الطبيعية - المقومات الاقتصادية - القوة العسكرية - الاستقرار - الكفاءة».

تلاحظ أن «ابن خلدون» عند حديثه عن العصبية أكد إمكانية الانتساب لعصبية لم يكن الأفراد منتسبين لها، وأن العصبية الضعيفة قد تعضد نفسها بالانتساب إلى عصبية أخرى في إشارة منه إلى التحالف، كذلك يجب أن تفرق بين القوة الساكنة والديناميكية، فالبعد الساكن هو المتعلق بتحديد مقوماتها وركائزها ومقارنتها بين أكثر من فاعل، أما البعد الديناميكي فهو المتعلق بتعبئة القوة عبر خلق هدف محدد أو مسألة استراتيجية.

وفي عودة مرة أخرى للمقدمة ومحاولة قراءة إنجاز «ابن خلدون» في مجال العلاقات الدولية، سنجد أن «ابن خلدون» كان مصدراً أساسياً للمعلومات



عن العلاقات المتوسطة الأوروبية اعتمد عليه كل الذين كتبوا عن العلاقات بين الغربي والإسلامي في تلك الحقبة. نموذج ذلك الموسوعة الشاملة التي أصدرها الكونت De mas latrie في تأليفه الموثق عن العلاقات التجارية سواء في «المدخل» أو «المتن» أو «المختصر»، كما كانت مقدمته مصدراً غنياً للمعلومات عن أنواع الهدايا المتبادلة بين قادة الدول على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، وهي الهدايا التي كانت بشكل ما تعبر عن المظاهر الحضارية لمختلف الدول التي كانت تقيس حول البحر المتوسط الذي كان يطلق عليه «ابن خلدون» اسم البحر الرومي أو البحر الشامي، وعن طريق «ابن خلدون» أيضاً عرفنا أسماء السكة «العملات» التي كانت رائجة في هذا الوقت بمختلف الجهات. وما من شك في أن العملات تكون وحدها عنصراً مهماً في دراسة التواصل الاقتصادي بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوروبي.

ومن المهم التأكيد على أن «المقدمة» ومعها كتاب التاريخ كانت تحترم ثقافات وعقائد الدول الأخرى، فلم ينل «ابن خلدون» من أحد، بل على العكس من ذلك كان يعرف الملة الإسلامية بما توجد عليه الملل الأخرى، متعمداً تعريف هذه بأولئك، إيماناً منه بأن ذلك مما يساعد على معرفة الغير واحترامهم. وكان مما استفادته أوربا من «المقدمة» و «التاريخ» ما كانت تقوم عليه أحوال الدول المتجاورة من إبرام اتفاقيات ومعاهدات تقوم على بنود مرقمة منظمة جعلت الدول الأخرى تستفيد من فقهها وقوانينها، وهو ما يؤكد أن الأمة الإسلامية كان لها إسهامها في القانون الدولي. كذلك تعمد «ابن خلدون» الإتيان ببعض



النوازل التاريخية ليس من أجل مجرد السرد، ولكن لثبوت ضرورة الحوار من أجل الوصول إلى وفاق، ول يؤكد أن الفكرة التي تقوم على أحادية القرار فكرة «مارقة» مصيرها إلى الفشل، حيث إن جميع إفاداته كانت تصب في ضرورة إنصاف الإنسان للإنسان ومعرفة الإنسان لأخيه!! لهذا كان «ابن خلدون» في صدر المفكرين الذين يؤمنون بجدوى وحدة «القيادة» من أجل عالم أفضل، قرأنا هذا عنده وهو يتحدث عن أن أمر الحكم لا يمكن أن يقوم على رأسين اثنين.. ومن هنا لم نجد له حول تعدد الحكم في الأقطار الإسلامية ما يدل على أن يرسم حدوداً للقضاء الذي يحكم فيه هذا الحاكم أو ذاك، بل إننا وجدناه يتصور أن بلاد المغرب مثلاً بجميع شرائحها تكون أمة واحدة عليها أن تتألف ولا تتخالف. وقد ظل يعمل على استتلاف هذا الفريق من أجل أن يعيش مع الفريق الآخر. لقد عاش «ابن خلدون» بعض فتراته في محنة أن يشهد عدداً من الحكام، كل منهم يرى أنه الأول بالحكم، وكان يختار حول أيهم يختار! كان لا يرى مبرراً لكي تختلف مصر مع طرابلس وتونس وبجاية وتلمسان وفاس، وأن الخلاف من أجل أمر لا يليق بالعقلاء، فقد كان شعوره وتعاملاته - سواء أكان يعيش بتونس أم تلمسان أم فاس أو القاهرة - أن ينتمي إلى وطن واحد... إلى أمة واحدة.... كان يرى أن الخلافات رؤية قاصرة، ولهذا فإن أحكامه كلها كانت نتيجة ما كانت عيونه تقع عليه. كان «ابن خلدون» يرى أن الديانات لا يجب أن يخاف بعضها من بعض، ولهذا تحدث عن اليهود وكأنه كان يعيش معهم في بيعتهم، وتحدث عن النصاري وكأنه كان يعيش معهم في الكنيسة فكان مصدراً ومرجعاً لكل



الديانات في كل الجهات. وقد أكد هو ضرورة نشر هذا الوعي عندما وصل به المطاف إلى أن يلاحظ بأمر عينه كيف أن ملامح هذا العالم أخذت تتغير أثناء القرن الثامن الهجري «الرابع عشر الميلادي»، بحكم الكوارث التي نزلت بالمنطقة فتغيبت كثيراً من الشخصيات لا فرق بين يهودي ومسيحي ومسلم. وقد كان في رؤيته لا ينطلق من موقف ضيق محدود ولكن من منطلق فضاء يعرفه ويعيشه هو فضاء البحر المتوسط بكل الشرائح التي تعيش من حواليه، لا فرق بين دين ودين ولا كنيسة وبيعة ومسجد، ومن هنا كانت «مقدمته» صالحة لكي تكون مرحباً للكل، ومصدراً للجميع لا فرق بين نخلة ونخلة.

إن استعراض التراث الخلدوني في مجال العلاقات الدولية يشير إلى أن «ابن خلدون» استطاع أن يقدم نموذجاً معرفياً مغايراً في العلاقات الدولية يخالف نموذج المدرسة الواقعية، وهو ما يمكن تلمسه من الجوانب الأساسية التي تشكل ملامح هذا النموذج وهي: -

\* الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة، القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي.

\* معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين، أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه «دول عظمى، كبرى، صغرى، غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة....».



\* ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.

\* عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهارها، وأن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي «هدف الدولة من استخدامها ودوافعها بالنظر إلى قيمة الجهاد ونشر الدعوة وكذلك حماية وتحقيق المصالح» أسباب الصراع والتنافس، أسباب التحالف، التسلط، والهيمنة.

\* أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها، والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات «العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية».

\* موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب، لأن الانتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة العلاقات الدولية وقصرها على جانب واحد.

العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية «انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي» وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة «فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي».

ليس هذا فقط، بل إن استطاع في منهجه هذا أن يخلق حالة من التكامل بين معطيات التاريخ الاجتماعي المتعددة السياسية الاجتماعية والاقتصادية، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس المناهج الغربية. لهذا فالاتجاهات المتنازعة



في نسبة قل و «ابن خلدون» نحو المادية والعلمانية، التي تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونية في نطاق نظرية العمران - أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية، تقع عند التحليل في إشكالية الثنائيات المتضادة، ناهيك عن انفصالها عن السياق الثقافي الإسلامي الذي حكم فكر «ابن خلدون». وهو ما تسعى الاتجاهات الساعية للتأصيل الإسلامي لنظريات «ابن خلدون» لتجاوزه بالقفز على هذه الثنائيات واصفة الفكر الخلدوني بالرؤية الحضارية الشاملة، بالمنهج الحضاري وأن الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية، ذلك لأنه:-

\* فرق بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية، ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله ولكن أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلامية. ولذا كان قادراً على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصل، حيث يبقى الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث، ولكن بأسلوب تجديدي يكسر الجمود ويجتهد في التفسيرات «بالتركيز على عوامل مادية» في ضوء الرصيد الثقافي والثوابت الحضارية ودون تجاهل معطيات الواقع.

\* قدم منهجية شمولية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجاً كاملاً، وتبدأ من الإنسان إلى الجماعة إلى الدولة إلى الحضارة، كما تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال. كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوعه العمران يرشحان ويلتقيان، فلقد أصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع، وأضحت منهجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما



عن «ابن خلدون» حضاريان شاملان وليسا ماديين أو دنيويين فقط، فهو لا ينفصل في فهمه لهما عن الدين.

\* لم تكن قوانين الحركة الاجتماعية - لدى ابن خلدون - مجرد تنفيذ لأوامر إلهية «كما يعتقد القديرون والخبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ، تفسيراً أحادياً بسيطاً»، كما لم تكن قوانين الحركة تلك ذات استقلالية وإرادة ووعي «كما يرى الماديون والطبيعيون»، ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا تستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب، لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب، وهو إرادة الله. وبذا، فإن «ابن خلدون» لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني، وإن بدت تحليلاته غير ذلك في نظر البعض، الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

لهذا يجب النظر إلى الإسهام الخلدوني باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ ولم يكن هذا إلا تعبيراً عن الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتصافر على صعيدها جميع المناحي، أي أن الجوانب الحضارية تتكامل وتتعاون ولا تتضاد. ولهذا - وكما يخلص هذا التحليل - فإن منظومة «ابن خلدون» تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل «الدين». أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي. وهذا الترتيب ضروري يتعين الالتزام به لأنه مقصود وليس مجرد جمع، إذ إن يعكس مدى أولوية العوامل، وإن كان لا يفصل بينها أو يضع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة.



## الفصل الرابع

### رؤية ابن خلدون للكون والوجود





## سمات رؤية ابن خلدون للكون والوجود

ومن واقع رؤية «ابن خلدون» للعالم والعلم والمعرفة والإنسان والمجتمع والتاريخ تتحدد سمات رؤيته للكون والوجود بكونها: -

\* إيمانية: يظهر فيها «ابن خلدون» كعالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري ولذا فيتوقع أن تتصف رؤيته بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الدينية الإسلامية.

\* موسوعية: لأنه عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصر السابق له.

\* كلية: حيث اعتمد نظره كلية وشمولية لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. ولذا فإن تفسيره للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنما أكد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.

\* تطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة، ولكن رأى العالم في حالة تغير دائم تختلف باختلاف الأزمنة وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

\* تكاملية: تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي مثلاً، ولذا فهو لم ينحصر في المحسوس أو المدارك المباشرة، لأن هناك عالماً نفسانياً وعالماً



روحانياً إضافة إلى العالم المادي.

هكذا نجد أن المنهجية الخلدونية تتسم بخصائص تجسد منظوراً إسلامياً حضارياً إلى التاريخ مقارنة بخصائص المنظورات الأخرى. وتتلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة «التغير الدولي» فيما يلي: -

1 - طبيعة الإطار المرجعي أو النسق القياس الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي «أو مصدر الرؤية» على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات: -

الحالة الأولى: حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام أول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركيتيلي أو الفكر الليبرالي.

ومن ثمَّ يبرز ويتم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائمة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائمة من خلال نموذج تنافس متداخل.



الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج «النظام العالم» والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثمَّ فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

الحالة الثالثة: حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام - الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البيئية الإسلامية ومنطلقاً للتفاعلات مع الآخر، انطلاقاً من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر «هل الحرب أن الإسلام أم الدعوة؟» وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البيئية الإسلامية.

2- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية العوامل المحركة للتحويل الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحويل. فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية «سواء القوة العسكرية أم الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أدانه الحرب أم الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية»، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة كمحرك تتم إدارتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقاً لغايات التدافع الحضاري. ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساساً، في



حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

3 - كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجاً عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركسية قدمتا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم - كما يرى البعض «من خارج الرؤية الإسلامية» - ما أسماه بالنموذج التحسيني بمعنى أن متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور. ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

4 - ويدور هذا المحور في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياس وفقه التاريخ، وبين فقه الواقع وفقه المستقبل. فإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعياً للتنبؤ بالمستقبل، فإنها تفتقد نسقاً قياسياً أو أصلاً يتم - في ضوء غايته وقواعده - التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمى ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يضع فقط مثلاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقوم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل «وحدة الأمة، طبيعة



العلاقة مع الآخر» وإمكانات التغيير ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارن يمكن أن يضيف مزيداً من الضوء على كيفية فك الاشتباك حول مدى إسلامية فكر «ابن خلدون» الذي اهتم بتفسير «واقع التاريخ» المعاصر له والسابق عليه. وعلى ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهجية «ابن خلدون» التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالم يتضح طبيعة إسهامه في «المدرسة التاريخية الاجتماعية» باعتباره مؤسساً لأحد اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ أو الفلسفة الإسلامية للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني، الحضاري في هذا التفسير الإسلامي. ف رؤية «ابن خلدون» للتاريخ تترجم من ناحية خصائص رؤيته للعالم فضلاً، بالطبع عن تمييزه بين التاريخ كرد وذكر الأخبار وبين «النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها» «فلسفة التفسير»، وبذا فلقد كان يهدف إل التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. ولذا فإن الرؤية الكلية لـ «ابن خلدون» انعكست في كتابته التاريخ من خلال منهجية ناقدة تؤرخ للأحداث ولكن بوضعها تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، وكان «ابن خلدون» يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذا كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على أعمال النظر والتدبر وأعمال العقل في ظل «المرجعية» التي شكلت ابتداءً رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلامية.

كان «ابن خلدون» «واقعياً» إلا أنه أيضاً كان «إسلامياً» لأن «الإسلامية»



ليست قيمة مثالية مجردة، ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمة / واقعية، وهي رؤية وإن انطلقت من ثوابت، إلا أنها تستجيب أيضاً للمتغيرات. وهل هذا واحدة من أهم الإشكاليات المنهجية لدراسة العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي «السائد» والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة التي قد تبدو - غير واقعية - لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك «الواقع» ومن ثمَّ فإن تراث «ابن خلدون» يضيف - فيما يتصل بالجدور الفلسفية للمنظورات - تراكمًا يقدم الستمولوجية ومنهجية مادية / قيمية، واقعية / مثالية. وبذا يساهم على هذا الصعيد - من مرجعية إسلامية - مع توجهات أخرى تتجه نحو نفس المنحى المعرفي والمنهجي بعيداً عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات.

فإن «النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية» التي تمثل واحدة من حدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدولية إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات «المثالية / الواقعية، المادية / القيمة». كذلك سبق وقدمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن «الواقعية - المثالية» مما يجعلنا نتساءل ألم تجد هذه الأطروحات جذوراً لها في «الفكر الخلدوني» ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار «ابن خلدون» الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعية الإسلامية؟ ومن ثمَّ من المفيد التذكرة بما سبقت الإشارة إليه من أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ودراسة إسهام «ابن خلدون» بصفة خاصة، بطرح



فرصة لاختبار الإشكاليات المنهجية المشتركة بين الجانبين.

إن مجال دراسة العلاقات الدولية - بحالته الراهنة - يقدم فرصة لتجسيد الفجوة بين المدارس المتنازعة على دراسة «ابن خلدون» لأن «التغير الدولي من منظور حضاري» هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدولية، وهو ما يجد سنده من واقع إسهام دراسات دولية أخرى اقترنت بدورها من «ابن خلدون»، ولو من منطلقات مختلفة.

وبالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات - التي تقع مباشرة في صميم اهتمام منظري العلاقات الدولية - يمكن أن نرصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم أو القضايا أو العمليات أو القواعد العامة والأنماط «السنن»، والتي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدوني ومنها ما يلي: -

\* مفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي.

\* عناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية.

\* مفهوم العصبية بالمقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة.

\* مفهوم التغير الحضاري بالمقارنة بالتغير الدولي.

\* مؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري «على ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون».



\* الحرب وغيرها من أدوات العنف «مثل الثورة» كأدوات للتغيير بالمقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في نظريات تطور النظم الدولية».

\* قضية الاستتباع الفكري وأثرها على علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

بالرغم من أن كل من النقاط السابقة في حاجة لتأصيل تفصيلي، إلا أن يمكن تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدولي في الفكر الخلدوني وتتوالى عناصر هذا التصور كالآتي:-

1 - القاعدة المنهجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عن «ابن خلدون» هي مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، ومنه يشير إلى نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول، ومنه أيضاً سنة التدرج في التغير من حال إلى حال.

2 - التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأحواله ودوله ونحله.

3 - نظرية فقه الواقع عند «ابن خلدون» تتكون من العلم بطبائع «قوانين» العمران وتأسيس الدول وحركتها واستيعاب التغيرات، وتمحيص الأخبار



ومتابعة الأحداث الجزئية، العلم بمقاصد ودلالة المرئي والمسموع.

4 - المدخل المقاصدي نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة عند «ابن خلدون».

5 - ضرورة الجغرافيا لفهم العالم ودوله وأحوالها وإمكانياتها والمحال من أمرها، تحليل الأحوال والنحل والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا.

6 - منظومة مفاهيم: العمران، الاجتماع / المجتمع، الحضارة، البداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، الملك، العصبية، الرئاسة، السياسية، المعاش «التفرقة بين السياسية والنفوذ عن حبا وبين الرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب».

7 - نظرية الصراع السياسي داخل الأمة وبين الأمم، وهو يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة «ومن أخلاق الشر الظلم والعدوان» ومن ثمَّ يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك وكل يحتاج إلى «العصبية»، وهذه هي قاعدته الكبرى.

8 - ونظرية العصبية تتضح في قيام الدول «عصبية النسب وعصبية الدين»، واستمرار الدول «العصبية طبيعة وضرورية»، قوة الدول «العصبية» انتماء قومي ووطني وولاء».

9 - المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس «التدرج الحضاري» من البداوة



إلى الفلحية إلى التحضر الصناعي والتجاري. وفي هذا يثير «ابن خلدون» قضايا: الشخصية القومية لكل دولة / أمة، عناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، الوظائف الحيوية للدولة، المصالح الحيوية القومية.

10 - نظرية الانحدار والتطور السياسي وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، التابع المباشر للسلف، المقلد، الهادم المضيع.

11 - نظرية الصراع الدولي «التغالب بين الأمم» وأساسها العصبية، صراع القوى، توازن القوى.

12 - نظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية يكون الانصهار والمسخ، وفقدان العصبية مؤذن بالانقياد والمذلة والعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد الانقياد، التقليد، الغلبة، الانقلاب، الولع بالافتداء. ويرتبط أيضاً بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدولية، وطبائع سياسات الدول التابعة وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء.

13 - أثر الخارجي على الداخل ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري، ودور الدين السياسة والعلاقات الدولية.

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص «المنهجية الخلدونية». وإذا كانت هذه الخريطة في حاجة لدراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية «ابن



خلدون» عن الامتدادات الدولية للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر هنا طرح السؤال التالي: إذا كان ما سبق سعيًا لاستكشاف الإشكاليات المنهجية للتنظير فماذا عن المردود بالنسبة للحركة؟

بعبارة أخرى إذا كان «ابن خلدون» قد اتجه للتاريخ من أجل «الحركة» وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته» فلماذا نتجه نحن إلى تراث «ابن خلدون»؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟ مما لا شك فيه أن عددًا مهمًا من الدراسات الخلدونية كان يبرر الحاجة لدراسة «ابن خلدون» بمتطلبات تفسير الواقع العربي والإسلامي الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن ألا يجدر لنا أن نسأل أنفسنا الآتي: لماذا فشلت طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية «ابن خلدون» في تشخيص وتفسير أسباب الانحدار لمنع ازدياده؟ وهل ما نحن عليه الآن «وابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمته الحروب الصليبية والحروب المغولية» يناظر حال الأمة منذ 600 عام أي خلال عصر «ابن خلدون» وهل طبيعة التحديات «وليس نمطها» في العصرين «القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري» يمكن المقارنة بينها حتى يمكننا التساؤل كيف نستفيد؟ أم أن نظريات «ابن خلدون» ما زالت صالحة للتفسير؟

تلك كلها أسئلة مفتوحة تحتاج الإجابة في دراسات أخرى تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونية أي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياق الإقليمي. فعصر «ابن خلدون»



لم يكن في مجملته انحذاراً وسقوطاً، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس «مواطن الخبرة المباشرة السياسية الأولى لـ «ابن خلدون»» فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في نفس الوقت الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية وتشكل فيه إرهابات دولة صفوية. فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار «الأندلس» فلقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك عن مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلامي في مجموعه قد بدأ منحني الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدرج عبر القرون الست التي أعقبت «ابن خلدون» بعبارة فإن عصر «ابن خلدون» كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر - إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط. هذا ولقد قولت دراسات جادة مناقشة هذا الأمر أي متى بدأ انحذار الحضارة الإسلامية وتدهور عناصر قوة الدولة الإسلامية؟ وهل يرجع ذلك لأسباب داخلية أم لتأثيرات خارجية أيضاً، وهل بدأ الانحدار من السياسي في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجة المغولية؟

وتتجدد عبقرية «ابن خلدون» - بالنظر إلى عصره - من حيث إن وضع يده على بيت الداء وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل وأن تأثير المادي والقيمي لا انفصالان. وهما أمران ظلا يستحكما بتصاعد تدريجي - في فكر الخلف لـ «ابن خلدون» من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا - ولو بدرجة أقل من



التنظير - لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيها التأثيرات الخارجية، على عكس عصر «ابن خلدون».

وبكفي القول إن «ابن خلدون» حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر ودمشق، والقدس ومكة، ولم يتجه مثل الأفغاني أو محمد عبده وغيرهما إلى أوروبا «إلا فيما يتصل بأعمال منصبه كموفد إلى ملك قشتالة وأشبلييه أو تيمورلنك»، ولم يكن الآخر - لديه - متجسداً في الأوروبي ولكن حديثه عن الغالب والمغلوب كان حديثاً ظل بينياً. فلم يكن تأثير الخارجي «غير الحضاري الإسلامي» سواء العسكري أو السياسي أو الاقتصادي بل والثقافي قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

إن إعادة قراءة الفكر الخلدوني - خاصة في مجال العلاقات الدولية كما نرى - يمكن أن يسهم في بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، منظور يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

نحن إذن بحاجة إلى منظور ذي منهجية تطويرية، فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤية حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره. وهو ما يمكن أن تساعدنا فيه القراءة المتعمقة للتراث الخلدوني، خاصة



وأن توظيف الخبرة التاريخية الغربية - في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها، حيث احتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتماماً كبيراً. ومن ثَمَّ، فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيم الأمريكية العالمية، حيث إن بل الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلو ساكسوني بالأساس. ومن ثَمَّ فإن «الجنوب» بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام العالمي، ولذلك يصبح من المهم بناء منظور جديد للعلاقات الدولية يتجاوز المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية، الواقعية، الليبرالية، الماركسية..» والتي قد تركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، مثل متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعوداً وهبوطاً، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

نحن كذلك بحاجة إلى منظور جديد يعيد الاعتبار إلى المتغيرات غير المادية «القيمية أساساً» التي لم تحز نصيباً بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية / الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية / التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة قطور النظام الدولي. والمقصود هنا بإعادة الاعتبار للأبعاد غير المادية ليس مجرد القواعد المنظمة لتفاعلات النظام الدولي ولكن القيم التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوءها تقييم نتائجها



بعداً أو قريباً من هذه القيم.

إذا كان «ابن خلدون» قد أسس لعلم العمران الذي يسميه البعض «علم الحضارة أو فلسفة الحضارة» قفزاً على مَنْ يسرقون نظرية العمران إلى ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط أو علم الاجتماع فقط، فإن ما هو مطلوب بإلحاح هو استدعاء تراث «ابن خلدون» ذي الطابع الشمولي الحضاري للإسهام في دراسة العلاقات الدولية من مدخل حضاري شامل يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس أي دراسة «التغير الدولي».

وبذا يتحقق التراكم المطلوب على هذا التصعيد أي مشاركة التراث الإسلامي في تحقيق التراكم العلمي على صعيد علم العلاقات الدولية في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات، من أهم سماتها - كما سبقت الإشارة - امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية «المنهجية» مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية أي بالأبعاد المتنوعة «السياسية + الاقتصادية + الاجتماعية..» المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلامي «الخلدوني» ذات خصيصة أساسية تميزها - مقارنة بغيرها من المشاركات الحضارية «الغربية» - وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند «ابن خلدون» ومن ثمَّ موضع الدين في دراسة التغير الدولي من مدخل حضاري أي من دراسة دورة صعود وهبوط الدول والأمم والحضارة.





## الفصل الخامس

### تأثير فكر ابن خلدون وفلسفته





## تأثير ابن خلدون

«في نشاطه الفكري يبدو أن «ابن خلدون» لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد مَنْ يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإن في المقدمة وكتاب العبر، قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي كتاب» كما يقول عشاق ابن خلدون.

في عام 1930م نشر البروفسور شميدت من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية كتاباً عن تاريخ (أوروبا والغرب) وقد استهل كتابه بهذه العبارات «أربعمئة سنة مرت على موت «ابن خلدون» عندما ظهرت بعض القطع من كتاباته ونشرت عام 1806م مترجمة إلى الفرنسية من قبل البارون دي ساسي Sacy وخلال تلك القرون العديدة المديدة كان أعظم مؤرخي العرب يكاد يكون مجهولاً في أوروبا!».

ويعتقد شميدت أن آثار «ابن خلدون» كانت معلومة في أسبانيا خلال القرن الخامس عشر ف «ابن خلدون» نفسه زار الأندلس مرتين، إلا أنه يبدو أن ما تعرضت له المخطوطات العربية من عمليات الإحراق كانت وراء عدم



انتقال آثار «ابن خلدون» إلى أوروبا منذ ذلك الوقت. ولا بد أن نذكر هنا أن أول ذكر لاسم «ابن خلدون» في البلاد الأوروبية جرى بواسطة كتابين الأول الكتاب المشهور باسم «عجائب المقدور في أخبار تيمور» لمؤلفه «أحمد بن عريشاه الدمشقي» وطبع نص العربي عام 1636 م على يد المستشرق الهولندي المعروف «جاكوب كولوس»، ونشرت ترجمته الفرنسية عام 1658 م على يد P. Vatier، وتمت ترجمته إلى اللاتينية عام 1767 م على يد Samuel Mamger. أما الكتاب الثاني الذي نقل اسم «ابن خلدون» إلى الغرب فهو كتاب «كشف الظنون» الذي ترجم إلى اللاتينية والفرنسية.

لكن ذكر «ابن خلدون» في تلك المؤلفات لم يكن كافياً لإخراجه من منطقة الظل والإهمال إلى أن أتى القرن التاسع عشر. ففي عام 1806 م نشر دى ساسي ترجمة فرنسية لأبحاث «البيعة» و «شارات الملك» «كما نشر عام 1810 م بعض الأبحاث الأخرى، لكن كل ذلك لم يكن كافياً للفت النظر إليه كمفكر مسلم مرموق، إلى أن قام المستشرق النمساوي هامر بورجشتال عام 1812 م بنشر رسالة باللغة الألمانية عن بعض النواحي من تاريخ الإسلام أشار فيها إلى بعض آراء «ابن خلدون» ولقبه بلقب «مونتسكيو العرب» ثم نشر بعد ذلك مقالاً في المجلة الآسيوية باللغة الفرنسية عام 1822 م عن المقدمة استلقت به أنظار المستشرقين إليها قائلاً: «إن إصابة الحكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة، تبهر أنظار كل من يطالبها». وأضاف قائلاً: «قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ما يستحق الترجمة. ترجمة تامة - بقدر مؤلف «ابن خلدون» هذا.



وتأييداً لرأيه نشر هامر بورجتال عناوين الأبواب الخمسة الأولى منها. ولم تمض مدة طويلة على نشر مقالة حتى عقب عليها Garc him de Tassy قائلاً إنه وجد في المكتبة الملكية بباريس نسخة كاملة منها ونشر عناوين فصول الباب السادس التي لم تكن موجودة في مقالة هامر.

وفي عام 1825م قام شولتز بدعاية قوية لمقدمة «ابن خلدون» حيث نشر في المجلة الأسبوعية مقالاً حول المؤلف التاريخي الانتقادي الكبير لـ «ابن خلدون» دعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها بكاملها. وانتقد شولتز الخطة التي كان يسير عليها المستشرقون إذ ذاك قائلاً: «إنهم يهتمون بالشعراء بوجه خاص ويهملون المؤرخين والمفكرين، إن أبحاثهم توجه اهتماماً متساوياً نحو أسخف الآثار وأهم الأخبار فلا تميز كثيراً بين الأسطورة التي لا تفيد شيئاً، والفلسفة التي تستحق انتباه جميع الذين ينزعون إلى التعمق والتأمل». ووجدت كتابة شولتز صدقاً عميقاً بين المستشرقين وحملتهم على نقل وترجمة بعض فصول المقدمة. إلا أن هذا لم يتم بالسرعة الكافية إلى أن أقدم المستشرق الفرنسي كاترمير Quatremer على طبع المقدمة في ثلاثة مجلدات سنة 1858م، ثم شرع بعد ذلك في ترجمتها واستكمل مهمته بعد وفاته البارون De Slame وطبع الترجمة مع مقدمة طويل وشروح وتعليقات في ثلاثة مجلدات. ظهر الأول منها سنة 1862م والأخير سنة 1868م.

وعلى امتداد أكثر من قرنين ومنذ اكتشاف إنجاز «ابن خلدون» تم تحقيق كتابه «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» أحد عشر تحقيقاً، بعضها تحقيق كامل لكل



أجزاء الكتاب وبعضها لأجزاء منه. وبالنسبة للمقدمة بمفردها تم تحقيقها ثمانية عشر تحقيقاً بين الكامل والجزئي خلال الفترة بين 1910 : 2005 م. وما زال الباب مفتوحاً حول «ابن خلدون» وإعادة تحقيق أعماله التي طبعت في القاهرة، بيروت، دمشق، مكة، الجزائر، تونس، باريس، خاصة المقدمة التي طبع منها آلاف والتي يوجد منها العديد من المخطوطات محفوظة في أهم مكتبات العالم. هذا الاهتمام بإعادة تحقيق وطبع مؤلف «ابن خلدون» دليل لا ريب على عالمية «ابن خلدون» فهناك عشرات الترجمات للمقدمة بالتركية، وهي الترجمة الأولى وقد تمت في بداية القرن الـ 17. هذا إلى جانب الترجمات الفرنسية والإنجليزية والفارسية والأردية والعبرية والبرتغالية واليابانية والهندسية والألمانية والإيطالية والأسبانية. دليل آخر على عالمية «ابن خلدون» نجده في الأعداد الضخمة من المنشورات والكتب والمقالات التي لا تحصى، وهناك كتب ببلوغرافية متخصصة بأعمال «ابن خلدون» لـ «فيشل» و «جابر بيك» و «بيريز لأزمى» والأخير جمع قائمة تحليلية بـ 800 إشارة ببيلوغرافية حول «ابن خلدون» وهناك الآلاف من الإشارات البيلوغرافية حول «ابن خلدون» على الإنترنت.

كان طبع وترجمة مقدمة «ابن خلدون» وراء إخراجها من دائرة المستشرقين الضيقة إلى دائرة الباحثين والمفكرين والعلماء الأوسع، حيث كانت المقدمة ذات أثر كبير على العلماء والمفكرين الذين اطلعوا عليها وأخذ علماء الاقتصاد والتاريخ والاجتماع يلفتون الأنظار إلى ما يجدره من النظريات القيمة حول العديد من المسائل التي لم يفرغوا هم من دراستها وبحثها إلا مؤخراً، وهو



ما استدعى قيامهم بتغيير كثير من المعلومات على ضوء الحقائق والآراء والاستخلاصات الفكرية العميقة التي وجدوها في المقدمة. فقد كانوا يزعمون قبلاً أن «فيكو» هو أول من فكر في فلسفة التاريخ، ولكنهم اكتشفوا أن «ابن خلدون» فعل ذلك قبله بمدة تزيد على ثلاثة قرون. نفس الشيء بالنسبة لـ «كونت» وعلم الاجتماع، إذ أن «ابن خلدون» وضع أسسه قبل ذلك بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف. ووجدوا أن الكثير من الآراء والمبادئ التي قال بها علماء الاقتصاد والاجتماع مثل «جان باتيست ساي» و «كارل ماركس» و «باكوفين» في أواسط القرن التاسع عشر كانت مسطورة في المقدمة التي كتبها «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر تارة في حالة بذور مسائل صغيرة، وطوراً في حالة أغراس نامية كاملة.

كذلك يمكن أن نجد تشابهاً واضحاً بين كثير من أفكار «مكيافيلي» عن الاستعمار في كتابه «الأمير» وأفكار «ابن خلدون» على نصيب الدول من الممالك والأوطان. و «مكيافيلي» هو الذي بذر البذور الحقيقية للمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، و «ابن خلدون» كان سابقاً عليه، فقد كانت أفكار «ابن خلدون» لها علاقة قوية بالمدرسة الواقعية في السياسة الدولية، خاصة نظرية «ابن خلدون» عن مفهومه لقوة الدولة «قوة العصبية» كمفهوم محوري لديه، تتصرف الدولة بموجبه بشكل أحادي.

كذلك أثر «ابن خلدون» على أحد أهم العلماء الذين أثروا على معظم المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث وهو الإمام «محمد عبده»، ونجد



التشابه بينهما عند الحديث عن التربية كمنظومة فكرية.

أيضاً تسبب «ابن خلدون» بشكل غير مباشر في مشكلة منهجية لازلنا نعاني منها حتى اليوم في عالمنا العربي في التحليل الاجتماعي والسياسي للظواهر، وهي «مركزية ظاهرة الدولة كوحدة للتحليل» وإهمال الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع كوحدات للتحليل. وإذا كان ذلك مبرراً بالنسبة لعصر «ابن خلدون» فإنه أصبح حقيقة نعيشها، فالتاريخ الإسلامي مقسم طبقاً للدولة «راشدة، أموية، عباسية..» على عكس التاريخ الأوروبي الذي يعكس في مسمياته حال المجتمع الأوروبي «عصر النهضة والتنوير، عصور الظلام».

ورغم أن المقدمة لم تثر اهتمام المستشرقين إلا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تخرج من ساحة الاستشراق إلى ساحة أبحاث العلماء إلا بعد العقد السابع من نفس القرن، إلا أن علماء الغرب استطاعوا عبر دراساتهم المتنوعة لمقدمة «ابن خلدون» التعرف عن قرب على حقيقة إنجازاته العلمي وتعيين منزلته في مسيرة علمي التاريخ والاجتماع على وجه الخصوص حيث اعتبر - وعن جدارة - بمثابة الأب المؤسس لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع.

ويمكن تقسيم ما كتبه الغربيون عن «ابن خلدون» ومقدمته إلى ثلاثة أنواع

رئيسية:

1 - الدراسات التي تستهدف تحليل آراء «ابن خلدون» وعرضها عرضاً مباشراً، على شكل كتاب قائم بذاته أو في صورة مقالة في مجلة علمية، ومن



أهم الدراسات المنشورة في هذا المجال تلك التي كتبها شميدت، وروزنتال Rosemthal، وفون كريمر Von Kremer، ولوين Lewime، وبوتول G. Bouthoul، وجابريللي Gabrilli، ومونييه R. Maunier، وجمبلو فيتش وغيرهم، التي نشرت باللغات الإنجليزية والألمانية والروسية والفرنسية والإيطالية.

2 - الأبحاث التي تخص «ابن خلدون» ومقدمته في الكتب التي تناولت الفلسفة الإسلامية أو تاريخ البلاد الإسلامية أو تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام مثل دراسة كارادي فو Garra de Vauy التي حملت اسم «مفكرو الإسلام» ودراسة دي بوى De Boer التي كان عنوانها «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وكتاب ريشتر G. Richte «مؤرخو العرب» بالإضافة لكتاب هوارت Cl. Huavt «الأدب العربي»، ونيكولسون Nicholson عن «تاريخ الأدب العربي»، وكذلك كتاب G. Faure - Bigue عن «تاريخ أفريقيا الشرقية في عهد الحكم الإسلامي».

3 - الأبحاث الواردة عن آراء «ابن خلدون» ونظرياته في الكتب العلمية العامة عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو عن تاريخ هذه العلوم، ومن أهمها ما كتبه فليمت R. Flimt في كتابه عن «تاريخ فلسفة التاريخ» وكذلك ما كتبه F.L.Vard عن «علم الاجتماع النظري» ورابا بورت Ch. Rappoport عن «فلسفة التاريخ» وتوينبي في مؤلفه الكبير دراسة في التاريخ.



ولا حاجة لبيان أن الأبحاث المدونة في النوع الأول من الكتابات والمؤلفات هي الأكثر أهمية، لأنها الأكثر توسعاً والأعمق تحليلاً والأدق بحثاً لاختصاصها بدراسة المقدمة بهيئتها المجموعة أو من ناحية من نواحيها المختلفة. غير أن ما يكتب عن المقدمة في النوع الثالث من الكتب يكون أكثر قيمة منها لها لأنها تعيق منزلة «ابن خلدون» في العلم وتاريخ العلم بصورة أهم وأتم من غيرها، فهي الأعمال التي تمنح «ابن خلدون» مكانته التي يستحقها في تاريخ العلوم والأفكار، خاصة وأن مؤلفات النوع الأول لا تخرج كثيراً عن نطاق مطالعة الاختصاصيين على عكس النوع الثالث الذي ينتشر بين المفكرين والمثقفين بوجه عام.

ففي بحث مهم للعالم الاجتماعي جمبلو فيتش Gumplovitz عن نظريات «ابن خلدون» بعنوان «مفكر اجتماعي عربي في القرن الرابع عشر» أكد جمبلو فيتش Gumplovitz على أن «ابن خلدون» يجوز أن يعتبر مفكراً عصرياً بكل معاني الكلمة من وجوه عديدة حيث «إن لم يقع في الخطأ الذي وقع فيه مفكرو القرن الثامن عشر في صدد تقرير منشأ الفروق التي تشاهد بين الأقسام».... كما أن درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ ورزين، وأبدى في هذا الموضوع آراء عميقة جداً ليس قبل «أوجست كونت» فحسب، بل قبل «فيكو» أيضاً «... ويضيف» في الحقيقة أن ما كتبه «ابن خلدون» هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع، وهو ما أكد عليه كولسيو في دراسته التي نشرها عام 1914م في مجلة العالم الإسلامي الفرنسية، والتي أشار فيها إلى أن «ليس لأحد أن ينكر أن «ابن خلدون» اكتشف مناطق مجهولة في علم الاجتماع»..



وأضاف على ذلك أنه سبق لميكا فيلي و «منتسكيو» و «فيكو» إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي. «وتشير دراسة كولسيو السابقة إلى أن «ابن خلدون» وضع يده على مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل كوندرسية وماركس وباكوفين بخمسة قرون، حيث يؤكد كولسيو Colosio أن «إذا كانت نظريات «ابن خلدون» في حياة المجتمع المعقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن ما يغروه من شأن كبير إلى دور العمل والملكية والأجرة تجعله إماماً وسلفاً لاقتصاد في هذا العصر».

كما كان له سبق اكتشاف تبعية حركة المجتمعات وتطورها إلى قوانين ثابتة قبل كل من «منتسكيو» و «فيكو» وهو ما أشار إليه بوضوح فارد F.L. Vard في كتابه «علم الاجتماع النظري» وذلك في الباب الخاص بمبدأ التقيتين والاحتمية الاجتماعية، وهو ما فصله وأكد عليه دي بوير De Boer الأستاذ بجامعة أمستردام في بحثه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام، والذي جاء في خاتمته أن «ابن خلدون» كان أول من حاول أن يربط بين تطور المجتمع الإنساني وبين علله القريبة مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها بالأدلة المقنعة.

وكانت الدراسات التي كتبها توينبي - الأستاذ بجامعة أكسفورد - عن فلسفة التاريخ من أشمل الأعمال العلمية التي أعدت في هذا المجال، وقد تناول توينبي فيها عدة مرات آراء «ابن خلدون» وأشار إليها حيث يعده من العباقرة، ويرى في مقدمته دلالة ساطعة على سعة النظر وعمق البحث وقوة التفكير. ويختتم رأيه في «ابن خلدون» ومقدمته قائلاً إن «ابن خلدون» في



المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان.

وتعد أطروحة «طه حسين» للدكتوراه التي نشرت تحت عنوان: «فلسفة ابن خلدون» الاجتماعية تحليل ونقد، من أوائل الدراسات العلمية العربية لفكر «ابن خلدون» التي فتحت الباب أمام مئات الدراسات الأخرى والتي ما زالت تطرح الأهمية المتجددة لإعادة قراءة ودراسة «المقدمة» من قبل المفكرين والعلماء العرب، وهي العملية التي تتجدد مع الاحتفاء بذكر «ابن خلدون» وبمرور ستة قرون على كتابته لهذا العمل الموسوعي، الذي يتميز بثلاث سمات مبدئية، وهي أنه إنجاز فكري ذو طبيعة عالمية وموسوعية ومعاصرة متداخلة ومتراطة وهو إبداع فكري احتضنته واعتزت به كل الأقاليم التي انتسب إليها «ابن خلدون» أو عبر عنها وعن تفاعلاتها الحضارية.

وما يسترعى الانتباه في الدراسات العربية الحديثة التي احتفت بفكر «ابن خلدون» سعيها الملح وراء البحث عما إذا كان ما يطلق عليه تيار «الخلدونية» لا زال يمثل أحد روافد علم الاجتماع العربي الإسلامي أم لا؟ وهل الإشكاليات التي فكر فيها وتحرك من داخلها «ابن خلدون» ما زالت قائمة؟ فالرجل شهيد الحضارة الإسلامية في آخر لحظاتها قبل الانحطاط، وهو مشهد شبيه لما نعاصره الآن، وبالتالي فإن رؤيتنا لفكر «ابن خلدون» وإعادة قراءته بشكل خلاق قد يمثل مخرجاً لإيضاح ما نحن فيه، وتوفير الشروط الضرورية للتجاوز والحل؟ ولو من قبيل إحصاء ما لم يحصد صاحب فن العمران من مسائل.



ولعل من نافلة القول إن سمات العالمية والمعاصرة كانت حاضرة عن «ابن خلدون» مرتين، أولاهما في وعيد بوجود إشكالية عالمية، والثانية في شعوره بالمسئولية عن إيضاح الأزمة التي رصدها، وإيجاد حلول لها تتناسب مع طبيعتها. ففي رأيه أن الأزمة عالمية لم تقتصر على المشرق ولا المغرب، وهي أزمة عامة تعددت في أسبابها ودوافعها، وإن تمازجت وانتهت إلى نتائج متشابهة إن لم تكن واحدة «فساد العمران». وهي - من ثم - أزمة فارقة ليست من قبيل الأزمات التي سبق لغيره التعرض لها - من قبيل تداعي الدول والمجاعات والحروب - وإنما اجتمعت لها من الأسباب والدوافع ما جعل منها أزمة مستحكمة. فكانه كان على فقر من طرق، حيث يؤكد في مقدمته «على ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تخيف الأمم وذهب بأهل الجليل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاهها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالتها، وقل من صدها، وأوهن من سلطتها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالن، وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنها نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها».

والأهم من ذلك هو الشعور بالمسئولية عن ملاحظة تلك الأزمة إذ



(تبدلت الأحوال جملة، فكأنها تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث).

ورغم تبارى المفكرين العرب في تبيان واستيضاح طبيعة إسهام «ابن خلدون» العلمية والفكرية فإن هناك العديد من الدراسات التي وقعت في فخ العمل على تطويعه بغية الوصول إلى أبعاد تتناسب مع ما يرون من نظريات من ناحية، أو ما يعتقدون أن يمثل تطوراً غير متناقض مع رؤيته من ناحية أخرى، وهو ما يطرح على المفكرين العرب مسئولية إعادة قراءة ودراسة الفكر الخلدوني بما لا يشكل التفافاً أو إسقاطاً لجوانب معرفية أو واقعية راهنة على تراث «ابن خلدون» أو الاقتصار في رؤية «ابن خلدون» على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب العبر. فما طرحه «ابن خلدون» من أبعاد معرفية ورؤى منهجية تتجاوز بكثير طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن ثمَّ يمكننا سحب «ابن خلدون» إلى مجال العالمية في الرؤية والمنهج والقضايا.

هذا الإبداع والجهد العلمي العربي الإسلامي المطلوب في إعادة قراءة وبحث فكر «ابن خلدون» يجب أيضاً أن يتجنب الوقوع في منزلق آخر، فكثيراً ما تشهد بأن التوق إلى المعاصرة قد أعطى للخطاب الخلدوني أبعاداً غير أبعاده الحقيقية، وطوعه تطويعاً ليتحمل أدواراً لم يتهيأ لها من قبل، وأن قد جرى بالمعاصرة إلى الخطاب الخلدوني، رغم أنها لم تكن هاجسه الرئيسي، فأصبح أول عالم اجتماع ومؤسس المادية الجدلية إنه عالم استحق التكريم والتخليد.



## المراجع

- 1) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة عام 2006.
- 2) عباس أحمد، ابن خلدون والأنثروبولوجيا الاجتماعية، مجلة شئون اجتماعية، السنة 15، العدد 8، صيف.
- 3) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد 50، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، 1416 هـ.
- 4) عبد الرحمن، ابن خلدون، المقدمة، طبعة بولاق، القاهرة سنة 1320 هـ، وطبق / طبعة لجنة البيان العربي تحقيق على عبد الواحد داني، القاهرة ط. 1960م، 1.
- 5) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.
- 6) عبد السلام شدادى، عالم ابن خلدون / عبد السلام شدادى، ترجمة خالد عزب.



- (7) عبد اللطيف المتدين، إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ما ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، 1998م.
- (8) عبد المجيد شرفي، التحليل الاجتماعي لابن خلدون، ترجمة أحمد نبيل.
- (9) عبد المجيد التازي، جامع القرويين / المجد والجامعة بمدينة فاس، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1973م.
- (10) عبد الواحد ذنون طه، رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي. 5 - 7 ديسمبر 2006م.
- (11) عبد الواحد ذنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب: دراسات أندلسية، دار المدار الإسلامي، بيروت.
- (12) عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في إشكالية التحيز، جزء المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1995م.
- (13) عبد خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1986م.
- (14) علي أولملي، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، المجلة العربية للثقافة السنة 1، العدد 1، سبتمبر 1981م، تونس.



15) على الوردى، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته، وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، 1988م.

16) على فهمي، التحليل الخلدوني في العلوم الاجتماعية بين تقديس التراث وتحديث المحاولة: رؤية فكرية مجلة شئون اجتماعية، السنة 4، العدد 13، ربيع 1987م.

17) فتحي حسن المكاوي، رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة، تونس، فبراير 2006م.

18) قاسم عبده قاسم، ابن خلدون والمؤرخون المسلمون، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون» مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، 5 - 7 ديسمبر 2006م.

19) لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية.  
20) لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي طم، القاهرة، 1973م.

21) لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب، ففاضة الجراب «تحقيق أحمد مختار العبادي».

22) محمد أحمد الزغبى، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2004م.





## فهرس المحتويات

|    |                                      |
|----|--------------------------------------|
| 5  | مقدمة الكتاب                         |
| 5  | مولده ونشأته: «732 هـ - 808 هـ»      |
| 9  | الفصل الأول: بطاقة تعارف             |
| 13 | موجز سيرته                           |
| 13 | نشأة «ابن خلدون» وشيوخه:             |
| 14 | وباء الطاعون يعصف بشيوخ «ابن خلدون»: |
| 15 | ابن خلدون في بلاط أبي سالم:          |
| 15 | طموح ابن خلدون:                      |
| 16 | ابن خلدون في غرناطة:                 |
| 17 | الفرار من جديد:                      |
| 18 | مولد «المقدمة» في «قلعة ابن سلامة»   |
| 18 | ابن خلدون في مصر:                    |
| 19 | حفاوة المصريين بابن خلدون:           |
| 20 | ملاحقة الوشاة لابن خلدون:            |
| 21 | ابن خلدون يقابل تيمورلنك:            |
| 21 | العودة إلى القضاء:                   |



|     |                                            |
|-----|--------------------------------------------|
| 22  | ابن خلدون.. مؤسس علم الاجتماع:             |
| 22  | ابن خلدون «وعلم التاريخ»:                  |
| 23  | ابن خلدون رائد فن الترجمة الذاتية:         |
| 23  | ابن خلدون شاعراً:                          |
| 25  | مؤلفات ابن خلدون                           |
| 29  | الفصل الثاني: ابن خلدون وعلم الاجتماع      |
| 31  | ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع السياسي الحديث |
| 53  | الفصل الثالث: ابن خلدون                    |
| 53  | فيلسوف العلاقات الدولية                    |
| 55  | «ابن خلدون يرصد العلاقات الدولية»          |
| 75  | الفصل الرابع: رؤية ابن خلدون للكون والوجود |
| 77  | سمات رؤية ابن خلدون للكون والوجود          |
| 93  | الفصل الخامس: تأثير فكر ابن خلدون وفلسفته  |
| 95  | تأثير ابن خلدون                            |
| 107 | المراجع                                    |

2018/2136

978-977 - 736 - 227 -6