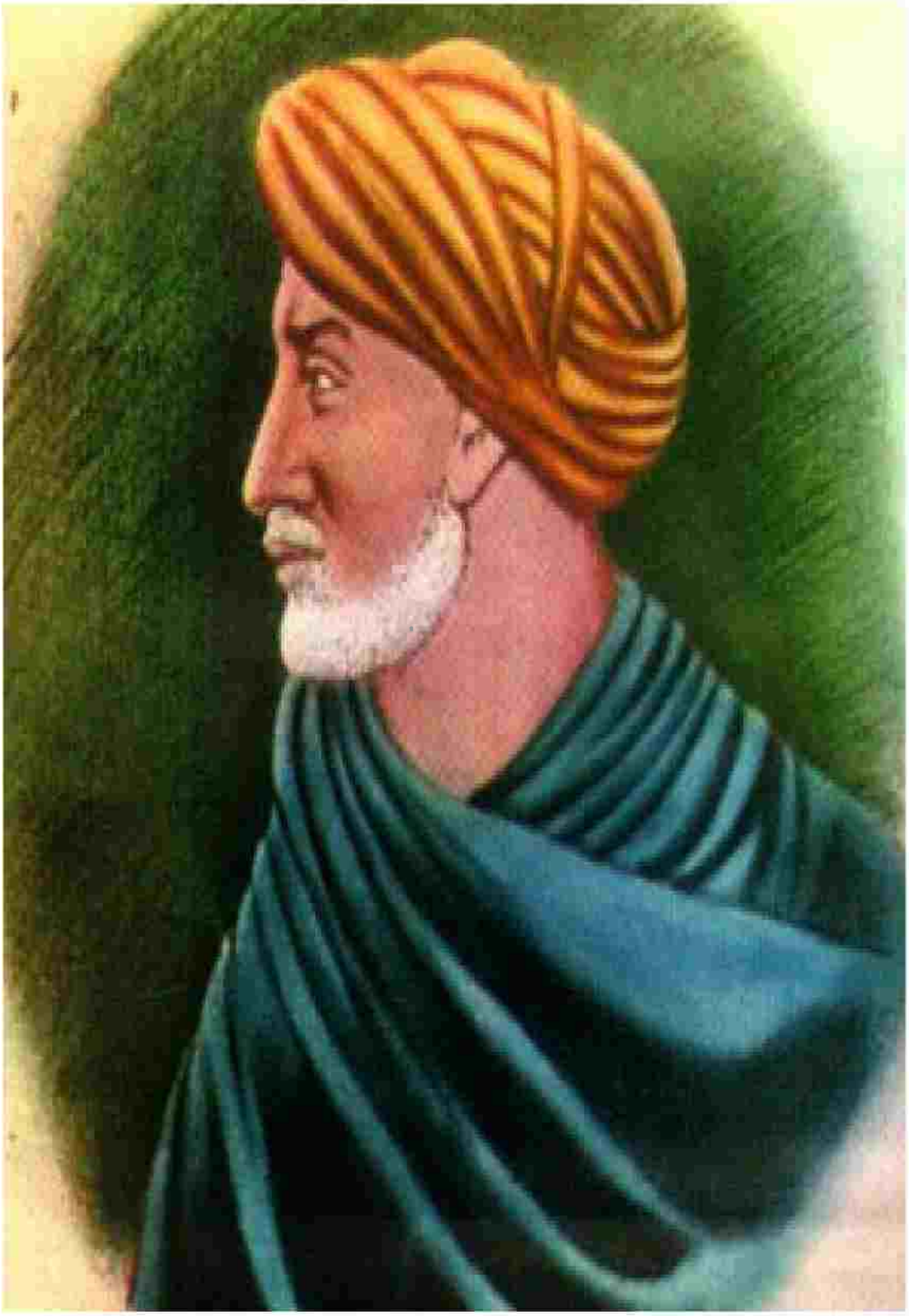
الدكتـــور جميـــل حمـــداوي

ابـن خـلـدون المؤسس الأول لعلـــم الاجتمـــاع



المؤلف: جميل حمداوي

العنوان : ابـن خلــدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع

الطبعة الأولى: ٢٠١٥م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الإهـــــداء

إلى أمي وأبي

إلى أهلي وعشيرتي

إلى أساتذتي

إلى زملائي وزميلاتي

إلى الشموع التي تحترق لتضئ للآخرين

إلى كل من علمني حرفا

أهدي هذا البحث المتواضع راجياً من المولى

عز وجل أن يجد القبول والنجاح

المـــقدمـــــــة

يعد العلامة ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) (٧٣٢-٨٠٨هـ) من أهم المفكرين المسلمين الجهابذة الذين عاشوا مابين القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ومن ثم، فهو أندلسي الأصل، أمازيغي النشأة، تونسي المولد، تخرج من جامع الزيتونة. وقد كان مثقفا موسوعيا ملما بكل المعارف والعلوم والفنون والآداب المعروفة في عصره. وبرع كثيرا في علم التاريخ وفلسفته. بل يعد ، في الحقيقة، مؤسس علم الاجتماع من جهة، ومؤسس علم العمران البشري من جهة أخرى، قبل أن ينسب ذلك العلم، بعد خمسة قرون، إلى سان سيمون أو أوغست كونت أو إميل دوركايم. وقد كان ابن خلدون قريبا من الملوك والحكام والسلاطين في الأندلس، والمغرب، والجزائر، وتونس، ومصر. وقد عانى الكثير من جراء أحابيل السلطة ومكائدها. وقد مارس القضاء المالكي في مصر إبان عهد المماليك. وعايش فترة المغول ، واستوعب تاريخ العصور الوسطى بشكل جيد؛ مما ساعده ذلك على طرح نظرية العمران البشري، واستجلاء نظرية أطوار الدولة .

وقد ألف ابن خلدون مجموعة من الكتب والمصنفات أهمها كتاب (**مقدمة ابن خلدون**)[١]، وكتاب (**تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**)[٢]، و(**التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**)[٣]...

إذاً، إلى أي مدى يمكن الحديث عن فكر سوسيولوجي عند ابن خلدون؟ وما أهم تصوراته النظرية والمنهجية في مجال علم الاجتماع أو العمران

---

[١]- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار ابن الهيثم، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.

[٢]- ابن خلدون:**تاريخ ابن خلدون**، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

[٣]- ابن خلدون: **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩م.

البشري؟ وما أهم القراءات التي انصبت على التراث الخلدوني بالدرس والتحليل والتقويم والتصنيف؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إلى الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون؟

هذا ماسوف نرصده في كتابنا هذا الذي عنوناه بـ(**ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع**)، على أساس أن ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ويمتلك منهجية علمية تجريبية واستنباطية في فهم الظواهر المجتمعية وتفسيرها وتأويلها. كما تعرض هذا العالم المتنور لتشويه كبير على مستوى القراءات لتراثه الاجتماعي، إلى جانب تزييف فكري وإيديولوجي مقصود أو غير مقصود من قبل قراء مستشرقين، ومستعمرين، وماديين، وماركسيين، وعلمانيين، وقوميين، وغيرهم كثير... ومن ثم، فكتابنا هذا استعراض لهذه القراءات المختلفة، مع تبيان منطلقاتها النظرية والمنهجية والإيديولوجية.

و نرجو من الله عز وجل أن يوفقنا في هذا الكتاب المتواضع، و يسدد خطانا، ويرشدنا إلى ما فيه صالحنا، ونستغفره عن هفواتنا وكبواتنا وأخطائنا وزلاتنا. كما نستسمح القراء الأفاضل عما في هذا الكتاب من نقص وتقصير ونسيان، فالكمال والتمام من صفات سبحانه وتعالى جل شأنه وعلا، وماتوفيقي إلا بالله.

المبحث الأول: التصـــور النظـــري

يرتبط علم الاجتماع عند ابن خلدون بعلم التاريخ. ويعني هذا أنه لايمكن فهم الوقائع والظواهر المجتمعية إلا بدراسة التاريخ دراسة علمية، لتتبع المجتمعات في تطورها ومسارها الدياكروني لرصد القوانين الكلية التي تتحكم فيها. ونجد هذا المقترب التاريخي عند علماء الاجتماع الوضعيين، وخاصة أوجست كونت، وإميل دوركايم، وسان سيمون، وهربرت سبنسر، وغيرهم...، وحتى عند علماء الاجتماع الماركسي. فلقد "استخدم ماركس المنهج التاريخي في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وفهمه لعملية تقسيم العمل الاجتماعي وتطور المجتمع البشري الذي تم من خلال مجموعة من المراحل التاريخية والاجتماعية، التي بدأها منذ ظهور المجتمعات القبلية أو ما أسماها بالمشاعية البدائية ، مارا بمرحلة العبودية، ثم مرحلة الإقطاع التي مهدت لظهور الرأسمالية التي تحمل الكثير من التناقضات التي يجب تغييرها بواسطة الثورة وقيام الاشتراكية والمجتمع الشيوعي اللاطبقي.لقد ساعده هذا المنهج في دراسة مسيرة التاريخ وديمومة التغير المستمر كبديهية أساسية تفسر عموما طبيعة ميكانيزمات الحياة الاجتماعية.[٤]"

ومن هنا، يقوم علم الاجتماع على التاريخ والمقارنة والتفسير لمعرفة طبيعة المجتمعات والدول والأمم، ومقارنة بعضها ببعض قصد تحديد القوانين التي تتحكم فيها.

لكن لابد أن يكون ذلك التاريخ مبنيا على النزاهة والعلمية والحياد والموضوعية، بعيدا عن الخرافات والشائعات والأساطير والإسرائيليات والروايات الزائفة أو الكاذبة. وبتعبير آخر، يعد علم التاريخ مدخلا

---

[٤]- وسيلة خزار: **الإيدولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال**، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م، ص:١٩٥.

ضروريا إلى علم الاجتماع أو علم العمران البشري، كأنه منطق علم الاجتماع، وأساسه المنهجي.

أضف إلى ذلك أن معرفة التاريخ ممكنة ومهمة للإنسان لبناء الماضي والحاضر معا، واستشراف المستقبل، وخاصة إذا بنيناها على الوثائق المتوفرة، والمشاهدات الصادقة، والأخبار الحقيقية، والمعايشة الميدانية، ونقحنا المرويات بتشذيب زوائدها، وتعميق دواخلها.أي: قراءة هذه المنقولات المروية في ضوء النقد الداخلي (المتن)، والنقد الخارجي (السند). وفي هذا، يقول ابن خلدون في بداية مقدمته:" اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. و الأنبياء في سيرهم. و الملوك في دولهم و سياستهم. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة و معارف متنوعة و حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق و ينكبان به عن المزلات و المغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل و لم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران و الأحوال في الاجتماع الإنساني و لا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور و مزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. و كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين و أئمة النقل من المغالط في الحكايات و الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، و لم يعرضوها على أصولها، و لا قاسوها بأشباهها، و لا سبروها بمعيار الحكمة و الوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق و تاهوا في بيداء الوهم و الغلط ، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال و العساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب و مطية الهذر، و لا بد من ردها إلى الأصول و عرضها على القواعد.

و هذا كما نقل المسعودي و كثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون ويذهل في ذلك عن تقدير مصر و الشام و اتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها و تقوم بوظائفها و تضيق عما فوقها تشهد بذلك العوائد المعروفة و الأحوال المألوفة ثم أن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق مساحة الأرض عنها و بعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين و شيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر و الحاضر يشهد لذلك فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.[٥]"

يتبين لنا ، من هذه القولة، أن ابن خلدون يعتبر علم التاريخ فنا جم الفائدة أو علما من أشرف العلوم وأسماها ؛ والسبب في ذلك أنه يعرفنا بأحوال الأمم والدول وطبائع المجتمعات ، ويساعدنا على فهم تطور المجتمعات الإنسانية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها. ومن ثم، فالتاريخ هو أساس علم الاجتماع أو علم العمران البشري، أو هو الذي يسعفنا في معرفة المجتمع وتفسيره بشكل جيد، في ضوء مجموعة من القواعد العقلية والفلسفية والأصولية، كاستخدام الذهن والفكر والقياس والاعتبار بأحداث الماضي بغية بناء الحاضر، والاستعداد لاستشراف المستقبل.

وما يدعو إليه ابن خلدون هو تنقيح الأخبار والروايات التاريخية ، واستخدام العقل والتأمل في عملية النقل، وافتحاص المرويات في ضوء علم الجرح والتعديل، وسبر تلك الروايات وضبطها بناء على مقاييس المقارنة والمنطق والواقع.لذلك، انتقد ابن خلدون المؤرخين السابقين الذين كانوا ينقلون الأخبار الكاذبة، دون فحصها أو نقدها أو غربلتها أو تقويمها

---

[٥]- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص: ٩.

بطريقة علمية نزيهة، كما هو حال المسعودي والبكري وكثير من المؤرخين والمفسرين الآخرين الذين استسلموا للترهات والأباطيل والإسرائيليات والخزعبلات، ينقلونها في كتبهم دون أن يحللوها ويناقشوها بالعقل والمنطق والتجربة الواقعية. وقد يكون ذلك التزيد في الأخبار أو تزييفها مرده إلى بواعث ذاتية وأهواء شخصية وموضوعية مقصودة أو غير مقصودة، أو سببها الرغبة في تحقيق المنافع أو المصالح الشخصية أو الدنيوية، أو يكون ذلك لدواع سياسية وحزبية وطائفية أو دينية. وفي هذا السياق، يقول ابن خلدون:"اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ **أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم** و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشأ عن ذلك من الملك و الدول ومراتبها و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش والعلوم و الصنائع و سائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. و لما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته و له أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء و المذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص و النظر حتى تتبين صدقه من كذبه، و إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. و كان ذلك الميل و التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد و التمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. و من الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل و التجريح. و منها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، و ينقل الخبر على ما في ظنه و تخمينه فيقع في الكذب.

و منها توهم الصدق و هو كثير و إنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين و منها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس و التصنع فينقلها المخبر كما رآها و هي بالتصنع على غير الحق

في نفسه. و منها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة و المراتب بالثناء و المدح و تحسين الأحوال و إشاعة الذكر بذلك فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء و الناس متطلعون إلى الدنيا و أسبابها من جاه أو ثروة، و ليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل و لا متنافسين في أهلها. و من الأسباب المقتضية له أيضاً و هي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث و الأحوال في الوجود و مقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. و هذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض و كثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة و ينقلونها و تؤثرعنهم ."[٦]

ويلاحظ أن ابن خلدون يرادف بين التاريخ وعلم الاجتماع، حتى يصعب الفصل بينهما، فموضوعهما واحد هو التجمع الإنساني، ودراسة العمران البشري، وتبيان أحوال هذا العمران في توحشه وتأنسه، في بداوته وتحضره، ورصد طبيعة هذا الانتقال من حالة إلى أخرى، أو من طبع إلى آخر. وهذا ما يقوم به علم التاريخ. ومن ثم، فالتاريخ هو دراسة تطور المجتمعات من حالة إلى آخرى .وبهذا، يكون ابن خلدون من أصحاب النظرية التطورية في علم الاجتماع، مادام الهدف منه هو استكشاف عمليات التطور التي تتعرض لها القبائل والدول والأمم والبوادي والحواضر ...

ومن جهة أخرى، يعلن ابن خلدون عن تأسيس علم جديد لم يكن عند الشعوب السابقة ، سواء أكانت أعجمية أم عربية، وهذا العلم هو علم الاجتماع أوعلم العمران البشري الذي يدرس المجتمع الإنساني في تآلفه وتوحشه، في تفرقه وتجمعه، في انعزاله وتضامنه، في أنانيته وتعاونه،

---

[٦]- ابن خلدون: نفسه، ص:٢٨.

في سلمه وحربه، في بداوته وحضارته، في جفائه وتمدنه، في مجده واضمحلاله. ومن ثم، يهتم هذا العلم بأحوال المجتمعات البشرية وطبائعها وأعراضها وعلومها ومعارفها وفنونها وعاداتها وأعرافها وتقاليدها وصنائعها وبداوتها وتمدنها الحضاري. ومن ثم، يعنى هذا العلم برصد ماهو ثابت أو متغير في هذه المجتمعات البشرية ، باستخدام العقل والتأمل والحكمة والفلسفة والتجربة والخبرة والمعايشة، واستقراء الواقع التاريخي كليا أو جزئيا. والهدف من ذلك كله هو استخلاص القوانين والأعراض التي تخضع لها الدول والأمم والقبائل والحواضر والتجمعات الإنسانية. وبتعبير أرسطي، التمييز بين الجواهر المعقولة الثابتة في الماهيات، والعوارض الشكلية التي تتغير في الزمان والمكان. وفي هذا يقول ابن خلدون:"و إذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان و الاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته و بمقتضى طبعه و ما يكون عارضاً لا يعتد به و ما لا يمكن أن يعرض له، و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار و الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه و حينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه **و هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع و هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني ، يقول و ذو مسائل و هي بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.**

و اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه البحث و أدى إليه الغوص و ليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل

أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق و الحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع و بقاؤه فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه و كأنه علم مستنبط النشأة و لعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ما أدري ألغفلتهم عن ذلك و ليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض و استوفوه و لم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة و الحكماء في أمم النوع الانساني متعددون و ما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضى الله عنه بمحوها عند الفتح، و أين علوم الكلدانيين و السريانيين و أهل بابل و ما ظهر عليهم من آثارها و نتائجها، و أين علوم القبط و من قبلهم و إنما وصل إلينا علوم أمة واحدة و هم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم و اقتداره على ذلك بكثرة المترجمين و بذل الأموال فيها و لم نقف على شيء من علوم غيرهم و إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن نبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم و حقيقة علم من العلوم يخصه لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات و هذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت و إن كانت مسائله في ذاتها و في اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار.[٧]"

ويعني هذا أن ابن خلدون قد أعلن عن ريادته لعلم جديد هو علم الاجتماع، و تأسيسه لعلم العمران البشري، ولم يكن هذا العلم موجودا عند الشعوب الأخرى، سواء أكانت أعجمية أم عربية، على الرغم من تطورها العلمي والأدبي والفني والثقافي، كما هو حال اليونان والفرس والروم - مثلا-. وبهذا، يكون ابن خلدون أول من وضع لبنات هذا العلم، وأرسى دعائمه المنهجية عن وعي وبصيرة وخبرة، ووضع ميادينه، إذ تحدث عن المورفولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم

[٧]- ابن خلدون : نفسه، ص:٣٠-٣١.

الاجتماع المعرفي، وغيرها من المجالات والمواضيع الهامة التي تزخر بها مقدمته الموسوعية.

هذا، وقد قسم ابن خلدون علم الاجتماع أو علم العمران البشري إلى أبواب ستة هي:

❶ الباب الأول في العمران البشري على الجملة و أصنافه و قسطه من الأرض؛

❷ الباب الثاني في العمران البدوي، و ذكر القبائل و الأمم الوحشية؛

❸ الباب الثالث في الدول و الخلافة و الملك و ذكر المراتب السلطانية ؛

❹ الباب الرابع في العمران الحضري و البلدان و الأمصار؛

❺ الباب الخامس في الصنائع والمعاش و الكسب و وجوهه؛

❻الباب السادس في العلوم و اكتسابها و تعلمها.

ويقول ابن خلدون : " وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد و كذا تقديم الملك على البلدان و الأمصار. وأما تقديم المعاش، فلأن المعاش ضروري طبيعي و تعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي و جعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه و من حيث العمران كما نبين لك بعد و الله الموفق للصواب والمعين عليه.[٨] "

ويعني هذا كله أن علم الاجتماع عند ابن خلدون هو الذي يدرس أحوال المجتمع الإنساني، في توحشه وأنسه، وفي حالتي السلم والحرب، وفي حالتي العصبة والتفرق، وفي حالتي الانتصار والهزيمة، وفي حالتي البداوة والتحضر، برصد طبائع الناس في علاقتهم بمجتمعاتهم، وذكر

---

[٨]- ابن خلدون: نفسه، ص:٣٣.

فنونهم وعلومهم ومعارفهم وصنائعهم وأرزاقهم، وتبيان الطريقة التي بها ينتقل الحكم من القبيلة إلى السلطنة أو المملكة. وبهذا، يكون ابن خلدون مولعا بدراسة البيئة المناخية والجغرافية، والمورفولوجيا السكانية ، ومؤسسا حقيقيا لعلمي الاجتماع البدوي والحضري.

ومن هنا، فعلم الاجتماع عند ابن خلدون هو الذي يدرس التجمع البشري أو الإنساني، ويتحقق هذا التجمع بالتعاون والتضامن والتآزر. بمعنى أن الإنسان مدني بطبعه. ويعني هذا أنه غير قادر ، بمفرده، على تدبير حياته الدنيوية الطبيعية، وضمان عيشه، أو الدفاع عن نفسه، فلابد من التعاون مع الآخرين ، والاندماج في المجتمع لمدافعة العدو، ومواجهة الظروف، باستخدام الفكر واليد والتكتل مع الآخرين . أضف إلى ذلك أن الاجتماع الإنساني هو ضمان للجنس والنوع ، وأساس لبقائه والحفاظ عليه، وإلا اندثر الكائن البشري أمام قوة الحيوان المفترس وبطشه الشديد. علاوة على ذلك، يتقوى الوجود البشري بالحكم والنبوة والسلطة والسياسة وقوة العصبية والشكيمة. وفي هذا، يقول ابن خلدون:"إن الاجتماع الإنساني ضروري و يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع. أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء و هداه إلى التماسه بفطرته و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه و لو فرضنا منه أقل ما يمكن فرصة و هو قوت يوم من الحنطة - مثلاً- فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن و الطبخ، و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد و نجار و فاخوري وهب أنه يأكله حباً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة و الحصاد و الدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، و يحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة

وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير و يستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بإضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها و قسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس - مثلاً- أعظم بكثير من قدرة الإنسان و كذا قدرة الحمار و الثور وقدرة الأسد و الفيل أضعاف من قدرته. و لما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره و جعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر و الصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة و السيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك و غيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة و لا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه و ما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت و لا غذاء، و لا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته و يبطل نوع البشر و إذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء و السلاح للمدافعة و تمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني و إلا لم يكمل و جودهم و ما أراده الله من اعتمار العالم بهم و استخلافه إياهم و هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم ."[٩]

---

[٩]- ابن خلدون: نفسه، ص:٣٤-٣٥.

ومن جهة أخرى، قدم ابن خلدون جغرافيا اجتماعية، فقد قسم المعمور إلى سماء، وأرض، وجبال، وأنهار، وبحار، وبحيرات، وتلال، وهضاب، وسهول...وبعد ذلك، قسم هذا المعمور إلى نطاقات مناخية وهوائية وبيئية لتحديد أثر المناخ في العمران البشري إيجابا وسلبا. وقد ربط العمران بالمناطق المعتدلة والمناخ المعتدل. ويعني هذا أن التجمع البشري مرتبط بالأراضي الخصبة ، والمياه الجارية، واعتدال المناخ. وفي هذا، يقول ابن خلدون:" قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه و البرد في الشمال. و لما كان الجانبان من الشمال و الجنوب متضادين من الحر و البرد وجب أن تندرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً فالإقليم الرابع أعدل العمران و الذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال و الذي يليهما و الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال و الأول و السابع أبعد بكثير فلهذا كانت العلوم و الصنائع والمباني و الملابس و الأقوات و الفواكه بل و الحيوانات و جميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال و سكانها من البشر أعدل أجساماً و ألواناً و أخلاقاً و أدياناً حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها و لم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية و ذلك أن الأنبياء و الرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى:" كنتم خير أمة أخرجت للناس"، و ذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله و أهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجده على غاية من التوسط في مساكنهم و ملابسهم وأقواتهم و صنائعهم يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة و يتناغون في استجادة الآلات والمواعين ويذهبون في ذلك إلى الغاية وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب و الفضة و الحديد و النحاس و الرصاص والقصدير و يتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين و يبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم و هؤلاء أهل المغرب و الشام و الحجاز واليمن و العراقين و الهند و السند و الصين و كذلك الأندلس و من قرب

منها من الفرنجة والجلالقة و الروم و اليونانيين و من كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة و لهذا كان العراق و الشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات. و أما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول و الثاني والسادس و السابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبناؤهم بالطين و القصب و أقواتهم من الذرة و العشب و ملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود و أكثرهم عرايا من اللباس و فواكه بلادهم و أدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف و معاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف و الغياض و يأكلون العشب و أنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً و كذا الصقالبة و السبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم و أخلاقهم من عرض الحيوانات العجم و يبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك و كذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوةً و لا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال و هو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام و ما بعده لهذا العهد و مثل أهل مالي و كوكو و التكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد يقال أنهم دانوا به في المائة السابعة و مثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة و الإفرنجة و الترك من الشمال و من سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً و شمالاً فالدين مجهول عندهم و العلم مفقود بينهم و جميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم و يخلق ما لا تعلمون و لا يعترض على هذا القول بوجود اليمن و حضرموت و الأحقاف و بلاد الحجاز و اليمامة و ما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول و الثاني فأن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا فكان لرطوبتها أثر في

رطوبة هوائها فنقص ذلك من اليبس و الانحراف الذي يقتضيه الحر وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر. "[١٠]

وقد بين ابن خلدون تأثير المناخ والهواء في أخلاق البشر، فهناك من تكون أخلاقه أخلاق طيش وفرح وطرب وزهو وكسل وخمول مثل ساكنة المناطق الحارة من السودان. وهناك من تكون نفسيته منقبضة حزينة كما في المناطق التي تغلب عليها البرودة. وفي هذا، يقول ابن خلدون:" قد رأينا خلق السودان على العموم الخفة و الطيش و كثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر و السبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني و تفشيه و طبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه و تكاثفه. و تقرر أن الحرارة مفشية للهواء و البخار مخلخلة له زائدة في كميته و لهذا يجد المنتشي من الفرح و السرور مالا يعبر عنه و ذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة العزيزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح و تجيء طبيعة الفرح وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها و اتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك حدث لهم فرح و ربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور. و لما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار و استولى الحر على أمزجتهم و في أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم و إقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً فتكون أسرع فرحاً وسروراً و أكثر انبساطاً و يجيء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلا أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر و أشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح و الخفة موجودة أكثر من بلاد التلول و الجبال الباردة و قد نجد يسيراً من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة

---

[١٠]- ابن خلدون: نفسه، ص:٦٧-٦٩.

فيها و في هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف و التلول و اعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها كيف غلب الفرح عليهم و الخفة و الغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم و لا شهرهم و عامةً مأكلهم من أسواقهم. و لما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن و كيف أفرطوا في نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة و يباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره وتتبع ذلك في الأقاليم و البلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء و الله الخلاق العليم و قد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان و طيشهم و كثرة الطرب فيهم و حاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس و يعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم و ما نشأ عنه من ضعف عقولهم و هذا كلام لا محصل له و لا برهان فيه و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم."[١١]

وأكثر من هذا فقد بين ابن خلدون أن طبيعة العمران، من خصوبة وجفاف وجوع ، يؤثر في طباع الناس وأحوالهم وأجسادهم وأبدانهم. فأهل البوادي والصحارى والقفار الجافة يتعودون على الجوع والصبر والتكيف مع الطبيعة، وتكون أجسامهم قوية وخشنة وصلبة، ويميلون إلى العبادة والتقشف، وتحدي الظروف المناخية والطبيعية والمعيشية بقوة وصلابة وشجاعة. في حين، يعيش سكان المدن والأراضي الخصبة في بحبوحة العيش، ونعيم الحياة، وبريقها اللامع، ويتلذذون بما طاب من الطعام والشراب والنساء، ويميلون إلى الترف واللهو والمجون ، ويكونون أكثر عرضة للهلاك من أصحاب البوادي والنجود القاحلة. وفي هذا ، يقول ابن خلدون:" اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب و لا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من

[١١]- ابن خلدون: نفسه، ص:٧٠.

الحبوب و الأدم و الحنطة و الفواكه. لزكاء المنابت و اعتدال الطينة و وفور العمران و فيها الأرض الحرة الترب لا تنبت زرعاً و لا عشباً بالجملة فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز و جنوب اليمن ومثل الملثمين من صنبهاجة الساكنين بصحراء المغرب و أطراف الرمال فيما بين البربر و السودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب و الأدم جملةً و إنما أغذيتهم و أقواتهم الألبان و اللحوم و مثل العرب أيضاً الجائلين في القفار فإنهم و إن كانوا يأخذون الحبوب و الأدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين و تحت ربقة من حاميتها و على الإقلال لقلة وجدهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلاً عن الرغد و الخصب و تجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان و تعوضهم من الحنطة أحسن معاض و تجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب و الأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم و أخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى و أبدانهم أنقى و أشكالهم أتم و أحسن و أخلاقهم أبعد من الانحراف و أذهانهم أثقب في المعارف و الإدراكات هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم فكثير ما بين العرب و البربر فيما وصفناه و بين الملثمين و أهل التلول يعرف ذلك من خبره و السبب في ذلك و الله أعلم أن كثرة الأغذية و كثرة الأخلاط الفاسدة العفنة و رطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئةً تنشأ عنها بعد افظارها في غير نسبة و يتبع ذلك انكساف الألوان و قبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلناه و تغطي الرطوبات على الأذهان و الأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الردية فتجيء البلادة و الغفلة و الانحراف عن الاعتدال بالجملة و اعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال و النعام و المها و الزرافة و الحمر الوحشية و البقر مع أمثالها من حيوان التلول و الأرياف و المراعي الخصبة كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها و حسن رونقها و أشكالها و تناسب أعضائها و حدة مداركها فالغزال أخو المعز و الزرافة أخو البعير والحمار و البقر أخو الحمار و البقر و البون بينها ما رأيت و ما ذاك إلا

لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الردية و الأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره و الجوع لحيوان القفر حسن في خلقها و أشكالها ما شاء و اعتبر ذلك في الآدميين أيضاً فإنا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع و الضرع و الأدم و الفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم و الخشونة في أجسامهم و هذا شان البربر المنغمسين في الأدم و الحنطة مع المتقشفين في عيشهم المقتصرين على الشعير أو الذرة مثل المصامدة منهم و أهل غمارة و السوس فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم و جسومهم و كذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسين في الأدم و البر مع أهل الأندلس المفقود بأرضهم السمن حملةً و غالب عيشهم الذرة فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقول و خفة الأجسام و قبول التعليم مالا يوجد لغيرهم و كذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر و الأمصار فأن الأمصار و إن كانوا مكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها و يرق قوامها و عامة مآكلهم لحوم الضأن و الدجاج و لا يغبطون السمن من بين الأدم لتفاهته فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم و يخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الردية فلذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم البادية المخشنين في العيش و كذلك تجد المعودين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظةً و لا لطيفةً. و اعلم أن أثر هذا الخصب في البدن و أحواله يظهر حتى في حال الدين و العبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع و التجافي عن الملاذ أحسن ديناً و إقبالاً على العبادة من أهل الترف و الخصب بل نجد أهل الدين قليلين في المدن و الأمصار لما يعمها من القساوة و الغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان و الأدم و لباب البر و يختص وجود العباد و الزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي ..."[١٢]

---

[١٢]- ابن خلدون: نفسه، ص:٧١-٧٤.

ويرى ابن خلدون أن أهل البدو يعيشون على شضف العيش وعسره، ويهتمون بالفلاحة والزراعة والرعي. لكن كلما توسعت ممتلكاتهم وأرزاقهم، وانتقلوا من الحاجي إلى الكمالي ، وتحسنت أحوالهم ومعاشهم، مالوا إلى بناء القصور والمنازل والدور الفخمة ، ومالت حياتهم أيضا إلى الترف والمجد واللهو والبذخ، وأصبحوا بدورهم عرضة لانقضاض الأعداء، عندما تضيع وحدتهم، وتضيع عصبيتهم، وتفشل ريحهم، وينحرفون عن دينهم. وفي هذا، يقول ابن خلدون:" إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله و الابتداء بما هو ضروري منعه و نشيطه قبل الحاجي و الكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة و الزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز و النحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها و هؤلاء القائمون على الفلح و الحيوان تدعوهم الضرورة و لا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع و الفدن و المسارح للحيوان و غير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضروريا لهم و كان حينئذ اجتماعهم و تعاونهم في حاجاتهم و معاشهم و عمرانهم من القوت و الكن و الدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة و يحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك إلى السكون و الدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة و استكثروا من الأقوات و الملابس والتأنق فيها و توسعة البيوت و اختطاط المدن و الأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه و الدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت و استجادة المطابخ و التقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير و الديباج و غير ذلك و معالاة البيوت و الصروح و إحكام وضعها في تنجيدها و الانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور و المنازل و يجرون فيها المياه و يعالون في

صرحها و يبالغون في تنجيدها و يختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون و هؤلاء هم الحصر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار و البلدان و من هؤلاء من ينتحل معاشه الصنائع و منهم من ينتحل التجارة و تكون مكاسبهم أنمى و أرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري و معاشهم على نسبة و جدهم فقد تبين أن أجيال البدو و الحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه."[١٣]

ويعني هذا أن البداوة أسبق من الحضارة، وأن البدوي هو أصل الحضري، وأن البادية هي أصل المدينة والحاضرة. أي: إن البوادي هي التي تحولت إلى المدن والحواضر والأمصار بفعل التوسع والتمدن والترف، والانتقال من الضروري إلى الحاجي والكمالي.وفي هذا النطاق، يقول ابن خلدون " قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه و أن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم و عوائدهم و لا شك أن الضروري أقدم من الحاجي و الكمالي و سابق عليه و لأن الضروري أصل و الكمالي فرع ناشىء عنه فالبدو أصل المدن و الحضر، و سابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري و لا ينتهي إلى الكمال و الترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة و لهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها و ينتهي بسعيه إلى مقترحه منها و متى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف و عوائده عاج إلى الدعة و أمكن نفسه إلى قياد المدينة و هكذا شأن القبائل المتبدية كلهم و الحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته و مما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر و متقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار و جدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر و عدلوا إلى الدعة و الترف الذي في الحضر و ذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة و أنها أصل لها فتفهمه. ثم إن

---

[١٣]- ابن خلدون: نفسه، ص:٩٨.

كل واحد من البدو و الحضر متفاوت الأحوال من جنسه فرب حي أعظم من حي و قبيلة أعظم من قبيلة و مصر أوسع من مصر و مدينة أكثر عمراناً من مدينة فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار و أصل لها بما أن وجود المدن و الأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضروري المعاشية و الله أعلم."[١٤]

علاوة على ذلك يتميز أهل البادية عن أهل المدر بمجموعة من الصفات والشيم، مثل: الخير، والصبر، والوفاء، والإباء، والكرم، والشجاعة، وكثرة العبادة... وفي هذا، يقول ابن خلدون:" و السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة و الدعة و انغمسوا في النعيم والترف و وكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم و أنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم و الحامية التي تولت حراستهم و استناموا إلى الأسوار التي تحوطهم و الحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيعة و لا ينفر لهم صيد فهم غازون آمنون، قد ألقوا السلاح و توالت على ذلك منهم الأجيال و تنزلوا منزلة النساء و الولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة و أهل البدو لتفردهم عن التجمع و توحشهم في الضواحي و بعدهم عن الحامية و انتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم و لا يثقون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح و يتلفتون عن كل جانب في الطرق و يتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس و على الرحال و فوق الأقتاب و يتوجسون للنبات و الهيعات و يتفردون في القفر و البيداء فدلين بيأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً و الشجاعة سجنةً يرجعون إليه متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ و أهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون منهم شيئاً من أمر أنفسهم و ذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي و الجهات و موارد المياه و مشاريع السبل و سبب ذلك ما شرحناه و أصله أن الإنسان ابن

---

[١٤]- ابن خلدون: نفسه، ص: ٩٩.

عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته و مزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً و ملكة و عادة تنزل منزلة الطبيعة و الجبلة و اعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً و الله يخلق ما يشاء."[١٥]

أما على صعيد الحكم والسياسة، فلايمكن تأسيس الدولة إلا بالقوة والاتحاد والعصبية القبلية ومراعة النسب، والتشبث بالعقيدة. وكلما تقوت العصبية بالعقيدة كانت أكثر قوة وهيمنة وشكيمة. ولايتحقق هذا إلا لسكان البادية الذين يعيشون على شضف العيش، وبؤس الحياة ، ووعورة الطبيعة ، فتتقوى أبدانهم، وتتحد كلمتهم، فيغيرون على أهل المدن، فينتزعون منهم حكمهم وملكهم وسلطتهم.ثم، تتهاوى عصبيتهم، وتتفرق مع الزمان، ثم يميلون بدورهم إلى حياة البذخ والمجد والرفاهية، فتضمحلل مملكتهم لتكون من نصيب متوحشي الوبر وفرسانه. وهكذا، دواليك. ويعني هذا أن الدولة تسير بمراحل معينة مثل مراحل الإنسان. فهناك مرحلة النشأة والطفولة، ومرحلة الشباب والقوة والمجد والازدهار، ومرحلة الشيخوخة والانهيار والاضمحلال، فمرحلة الموت والاندثار. وهذه نظرية تاريخية وسوسيولوجية في مجال العمران البشري، استنبطها ابن خلدون من تاريخ الدول الإسلامية في العصر الوسيط. وهي بمثابة قوانين اجتماعية وتاريخية تتحكم في تطور الدول ودورانها. وفي هذا، يقول ابن خلدون:"اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو اخوة بني أب واحد لا مثل بني الممم الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص و يشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص و من أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة و الرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم و لا تكون في الكل و لما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون

---

[١٥]- ابن خلدون: نفسه، ص: ١٠١.

عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها و تتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم إذ لو خرجت عنهم و صارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تفت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع و لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه لما قلناه من سر الغلب لأن الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج للمتكون و المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها و إلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية و منه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه."[١٦]

وعليه، لايمكن تحصيل الملك إلا بالقوة والعصبية والنبوة والعقيدة ، وسيطرة البدو على سلطان ملوك الحضر. وفي هذا الصدد، يقول ابن خلدون:" اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب و انتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار فكلما نزلوا الأرياف و تفننوا النعيم و ألفوا عوائد الخصب في المعاش و النعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم و بداوتهم و اعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء و البقر الوحشية و الحفر إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين و أخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض و الشدة حتى في مشيتها و حسن أديمها و كذلك الآدمي المتوحش إذا أنس و ألف و سببه أن تكون السجايا و الطباخ إنما هو عن المألوفات و العوائد و إذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام و البسالة فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة و أكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد و تكافآ في القوة العصبية و انظر في ذلك شأن مضر مع من قبلهم

[١٦]- ابن خلدون: نفسه، ص:١٠٦.

من حمير و كهلان السابقين إلى الملك و النعيم و مع ربيعة المتوطنين أرياف العراق و نعيمه لما بقي مضر في بداوتهم و تقدمهم الآخرون إلى خصب العيش و غضارة النعيم كيف أرهفت البداوة حدهم في التغلب فغلبوهم على ما في أيديهم و انتزعوه منهم و هذا حال بني طيء و بني عامر بن صعصعة و بني سليم بن منصور و من بعدهم لما تأخروا في باديتهم عن سائر قبائل مضر و اليمن و لم يتلبسوا بشيء من دنياهم كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم و لم تخلفها مذاهب الترف حتى صاروا أغلب على الأمر منهم و كذا كل حي من العرب يلي نعيماً و عيشاً خصباً دون الحي الآخر فإن الحي المتبدي، يكون أغلب له و أقدر عليه إذا تكافآ في القوة و العدد سنة الله في خلقه."[١٧]

وبناء على ماسبق، يرى ابن خلدون أن المغلوب دائما متأثر بالغالب في عاداته وتقاليده وأزيائه وأعرافه وقوانينه . وفي هذا، يقول ابن خلدون:" والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها و انقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أولما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك و اتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب و تشبهت به و ذلك هو الاقتداء أو لما تراه و الله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية و لا قوة بأس لم إنما هو بما انتحلته من العوائد و المذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول و لذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه و سلاحه في اتخاذها و أشكالها بل و في سائر أحواله و انظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً و ما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم و انظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية و جند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى و لها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه و الاقتداء حظ كبير كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجدهم يتشبهون

---

[١٧]- ابن خلدون: نفسه، ص:١١١-١١٢.

بهم في ملابسهم و شاراتهم و الكثير من عوائدهم و أحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدان و المصانع و البيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء و الأمر لله. و تأمل في هذا سر قولهم العامة على دين الملك فإنه من بابه إذ الملك غالب لمن تحت يده و الرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم و المتعلمين بمعلميهم و الله العليم الحكيم و به سبحانه و تعالى التوفيق[١٨]."

وهكذا، فقد ركز ابن خلدون ، في مقدمته، على العمران البشري، ولاسيما العمران العربي الإسلامي في العصر الوسيط، حيث قسمه إلى عمران بدوي وعمران حضري.ومن ثم، فالتاريخ هو عبارة عن حركة انتقالية من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة. ومن هنا، فالدولة تعيش مجموعة من الأطوار من نشأتها إلى موتها وفنائها واضمحلالها، وقد لاتتعدى الدولة في حياتها مائة وعشرين سنة أو ثلاثة أجيال متعاقبة. ويتخذ هذا المسار طابعا هرميا دوريا ، وليس خطا مستقيما.

أضف إلى ذلك أن الدولة تنتهي مع مرحلة البذخ والترف والمجون والانحلال الأخلاقي، وخاصة عندما تغير قبيلة ما على أطراف الدولة في مرحلة التضعضع والسقوط والاضمحلال، فتنتصر على تلك الدولة، ثم تؤسس ملكها وسلطانها ، وتخضع للمراحل نفسها التي مرت بها الدولة السابقة إلى أن تنهزم أمام قبيلة أخرى، وهكذا دواليك. ومن هنا، تتقوى الدولة بقوة العصبية والشوكة، والتمسك بالدين والعقيدة والنسب والولاء. ويتم هذا التحول من طور البداوة إلى طور الحضارة أو من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة بمقتضى طبع العمران أو الدورة العصبية . ومن ثم، فهذا غير خاضع لقوانين التفسير العلي أو السببي.

---

[١٨]- ابن خلدون: نفسه، ص:١١٨.

المبحث الثاني: التصـــور المنهجـــي

يستند ابن خلدون إلى منهجية جديدة في دراسة التاريخ والظواهر المجتمعية ، تقوم، بالأساس، على استخدام العقل في فحص المرويات والأخبار والمنقولات، وإخضاعها للتأمل الفلسفي والتجريب الواقعي، والتريث جيدا في قبول الروايات ، واستعمال النقل كلما كان الأمر ملزما لذلك.ومن ثم، فمنهجية ابن خلدون استقرائية تهدف إلى استنباط القوانين التي تتحكم في مجرى التاريخ وتطور المجتمعات، مثل: قوانين العمران البشري(النشأة، والمجد، والاضمحلال، والموت). ومعناها أن الدولة تنشأ مثل الإنسان، وكلما وصلت الدولة مبلغ القوة والمجد، فإن لم تحافظ على ذلك بقوة العصبية والنسب والولاء والعقيدة، ومالت إلى حياة الترف والرفاهية والمجون والخنوع والتقاعس عن العمل والجهاد، إلا وكان مصير هذه الدولة الاضمحلال والفناء والموت، وهذه سنة الحياة تجري على الإنسان، كما تجري على حياة الدول والممالك.

أضف إلى ذلك فقد طبق ابن خلدون مناهج علوم الطبيعية والفيزياء والحيوان والنبات على الظواهر المجتمعية، بهدف كشف القوانين والعوارض التي تخضع لها وقائع التجمع الإنساني. علاوة على ذلك، فقد وظف ابن خلدون مجموعة من الآليات والمقاييس العلمية، مثل: مقياس التفسير أو التعليل الذي يقوم على ربط الظواهر المجتمعية بعللها وأسبابها، ومقياس التحقيق والجرح والتعديل في نقل الأخبار وتمحيصها وغربلتها وفحصها، ومقياس الجبر التاريخي، ومقياس التشابه، ومقياس التباين[١٩]، ومقياس المقارنة والموازنة، ومقياس الملاحظة الحسية أو الواقعية أو التجريبية، ومقياس التقنين والتقعيد للظواهر الاجتماعية، ومقياس التأمل العقلاني، ومقياس الاستدلال والتجريب، ومقياس الاستقراء، ومقياس التعميم، ومقياس التمثيل، ومقياس الاستنتاج، ومقياس

---

[١٩]- طه حسين: نفسه، صص:٥٠-٥٦.

النقل، ومقياس الحتمية الاجتماعية، ومقياس الاتزان، ومقياس العمق، ومقياس القياس، ومقياس التطور، ومقياس التغير والتبدل، ومقياس المعايشة، ومقياس التاريخ، ومقياس النظر، ومقياس المشاهدة والمعاينة، ومقياس طبائع العمران، ومقياس التثبت...

وفي هذا الصدد، يقول علي عبد الواحد وافي :" اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية ، وماتؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والعلاقات التي تربطها بماعداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين.

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين: تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ؛ وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين.

هذا هو قوام منهجه في بحثه. وهو قوام المنهج الذي لايزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع."[٢٠]

---

[٢٠]- علي عبد الواحد وافي: **علم الاجتماع**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص: ٨١-٨٢.

ويعني هذا أن ابن خلدون يعتمد على المنهج التجريبي الوضعي الاستقرائي الذي يسير عليه دوركايم في أبحاثه السوسيولوجية، متتبعا الخطوات التالية:

❶ التشكيك في الآراء السابقة أو الشائعة بفحصها ونقدها وتحقيقها والتثبت منها؛

❷ ملاحظة الظواهر المجتمعية أو المجتمعات التي رآها وزارها وعايشها ملاحظة علمية دقيقة قائمة على الخبرة والواقعية والاستقراء والتأمل العقلي؛

❸ صوغ الفرضيات والقضايا الاجتماعية الكبرى في شكل عناوين فرعية للبرهنة عليها منطقا واستدلالا؛

❹ تفسير الفرضيات والقضايا الكبرى بشرحها وتوضيحها والاستدلال عليها تمثيلا ومقارنة وموازنة وتعليلا وتثبتا ومشابهة وتباينا؛

❺ استنتاج القوانين والعوارض وتعميمها في شكل نظريات مجردة عامة مستقاة من الواقع التجريبي الملاحظ والمرصود بالرؤية والخبرة والمعايشة؛

❻ تتبع الظواهر المجتمعية في مختلف مراحلها التاريخية المتعاقبة، وتفسير آثارها بعللها وأسبابها وحتمياتها؛

❼ استعمال منهجية المقارنة والمماثلة والموازنة والمقايسة لإيجاد أوجه التشابه والاختلاف بين الشعوب التي احتك بها أو التي لم يحتك بها؛

❽ ربط المتغيرات المستقلة والتابعة بعللها وأسبابها بغية استخلاص القوانين، وتعميمها في شكل نظريات وعوارض (قوانين).

❾ الانطلاق من الجبرية أو الحتمية التاريخية في قراءة المجتمعات البشرية، وخاصة أثناء انتقالها من حالة البداوة إلى حالة الحضارة؛

⑩ التأرجح بين الاستنباط والاستقراء في تحصيل النتائج أو تثبيتها والبرهنة عليها.

لكن محمد عابد الجابري يرى ، عكس ذلك، أن ابن خلدون لم يكن تجريبيا ، بل كان فكره أصوليا أرسطيا على غرار طريقة المتأخرين الذين كانوا يمزجون طريقة الفقهاء والمتكلمين بالمنطق الأرسطي والمفاهيم الأرسطية. وفي هذا، يقول محمد عابد الجابري في كتابه (**نحن والتراث**):" لم يكن صاحب المقدمة ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة، إن المنهج التجريبي إنما قام على أنقاض المفاهيم الأرسطية وكل القوالب القديمة التي حل محلها مفاهيم جديدة تماما انطلاقا من جاليلو. صحيح أن ابن خلدون قد اعتمد الاستقراء، ولكن لا لاستخلاص النتائج، بل لتأييد النتائج التي يضعها أولا: هناك ملاحظات جزئية يصوغها ابن خلدون في صورة حكم عام يضعه أولا، والغالب ما يكون ذلك عنوانا لفصل، ثم تأتي بعد ذلك استقراءات جزئية أخرى تحاول أن تبرهن على صحة ذلك الحكم العام .إن الأمر يتعلق إذاً بالقياس الأصولي (قياس الغائب على الشاهد، قياس الجزء على الجزء) الذي كان الطريقة الاستدلالية السائدة في مختلف العلوم العربية الإسلامية. والشيء الجديد عند ابن خلدون هو صياغته لهذا القياس في صورة براهين هندسية أضفت عليه طابعا استنباطيا شكليا.ذلك ما جعل منهج ابن خلدون يبدو في الظاهر تجريبيا استقرائيا وهندسيا استنباطيا ولكن دون أن يفي بشروط أي منهما.

هذا المنهج الاستقرائي التاريخي- الاستنباطي التجريبي قد أدخل كثيرا من التشويش وغير قليل من الغموض على الخطاب الخلدوني، وجعله لايعطي ما فيه مباشرة بل يقدم نفسه للتأويل منذ الوهلة الأولى .ومن هنا كانت آراء ابن خلدون هي دوما تأويلات يحتملها النص الخلدوني ويقبلها حتى ولو كانت متباينة متناقضة.إن الجانب الاستقرائي التجريبي في منهج ابن خلدون قد أفقد الصياغة الاستنباطية التي اعتمدها تماسكها وفكك جانب

الشمول والعموم فيها، مثلما أن الصياغة الهندسية في نفس المنهج قد عملت هي الأخرى على تجميد الحياة في الجانب الاستقرائي فيه وتحميله مالايطيق.[٢١]"

لكن الباحث المصري أحمد الخشاب ينفي عنه ذلك الطابع الأرسطي بقوله:" على أن أهم ما يمكن أن نسجله كنزعة تجديدية في الفكر الإسلامي هو المحاولة المستترة لابن خلدون لتخليص الفكر الإسلامي من سيطرة المنطق الصوري الشكلي الأرسطي الذي كان يعتمد على الطلبات والماهيات ومايعرف بقوانين العقل الأساسية .ومما يجمل عنه أيضا أنه لم يخرج عن الإطار الواقعي فيما يتعلق بالفطريات التي عالجها دون أن يتورط في اتجاهات تجريبية إلا بالقدر الذي كانت تعكسه التجربة الاجتماعية التي كان يعيشها في المرحلة الحضارية التي عاصرت آراءه."[٢٢]

وعليه، فقد استند فكر ابن خلدون، على مستوى المنهج العلمي، إلى مجموعة من المصادر التي يمكن حصرها في : القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، و التأمل العقلاني، والخبرات التجريبية، والمعايشة الصادقة، وعلم الكلام والفلسفة، والفقه والأصول، والمنطق، والتاريخ...

أما فيما يخص منهجية عرض بحوثه وأفكاره، فيعتمد ابن خلدون على طريقة علمية تبدأ بتقسيم الكتاب إلى أبواب كبرى، وتفريع كل باب إلى عناوين فرعية في شكل قوانين وفرضيات ومسلمات ونتائج توصل إليها الباحث بمحض التجربة والتأمل الفلسفي والاختبار العقلاني. وبعد ذلك، ينتقل ابن خلدون إلى الشرح والتوضيح والاستدلال المنطقي والتاريخي

---

[٢١]- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م، ص:٣١٩-٣٢٠.

[٢٢]- أحمد الخشاب: **التفكير الاجتماعي**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م، ص:٣٣١.

والواقعي، بغية تثبيت فرضيته أو استنتاجه الذي وضعه في العنوان. كما يبدو ذلك جليا في هذا النص: "الفصل السابع عشر في أطوار الدولة واختلاف أحوالها و خلق أهلها باختلاف الأطوار .

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متجددة و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه و حالات الدولة و أطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار. الطور الأول طور الظفر بالبغية و غلب المدافع و الممانع و الاستيلاء على الملك و انتزاعه من أيدي الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد و جباية المال و المدافعة عن الحوزة و الحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها. الطور الثاني طور الاستبداد على قومه و الانفراد دونهم بالملك و كبحهم عن التطاول للمساهمة و المشاركة و يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال و اتخاذ الموالى و الصنائع و الاستكثار من ذلك لجدع الموت أهل عصبيته و عشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه فهو يدافعهم عن الأمر و يصدهم عن موارده و يردهم على أعقابهم، أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر في نصابه و يفرد أهل بيته بما يبني من مجده فيعانى من مدافعتهم و مغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم و هذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلا الأقل من الأباعد فيركب صعباً من الأمر. الطور الثالث طور الفراغ و الدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال و تخليد الآثار و بعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل و الخرج و إحصاء النفقات و القصد فيها و تشييد المباني الحافلة و المصانع العظيمة و الأمصار المتسعة و الهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم و وجوه القبائل و بث المعروف في أهله

هذا مع التوسعة على صنائعه و حاشيته في أحوالهم بالمال و الجاه واعتراض جنوده و إدرار أرزاقهم و إنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم و شكتهم و شاراتهم يوم الزينة فيباهي بهم الدول المسالمة و يرهب الدول المحاربة و هذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم. طور القنوع والمسالمة و يكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك و أقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل و يقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء و يرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره و أنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف و التبذير و يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات و الملاذ و الكرم على بطانته و في مجالسه و اصطناع أخدان السوء و خضراء الدمن و تقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها و لا يعرفون ما يأتون منها يذرون منها مستفسداً لكبار الأولياء من قومه و صنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه و يتخاذلوا عن نصرته مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته و حجب عنهم وجه مباشرته وتفقده فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون و هادماً لما كانوا يبنون و في هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم و يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه و لا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض كما نبينه في الأحوال التي نسردها و الله خير الوارثين."[٢٣]

وفي هذا السياق أيضا، يقول علي عبد الواحد وافي:" وأما طريقة عرضه في المقدمة لما انتهت إليه بحوثه فتشبه من وجوه كثيرة الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم.فهو يعنون كل فقرة في بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها كما يفعل علماء الهندسة المحدثون، إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنوانا

[٢٣]- ابن خلدون: نفسه، ص: ١٤٠-١٤١.

للفصل، ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، أي يأخذ في الاستدلال عليها، كما يفعل علماء الهندسة المحدثون في الاستدلال عن نظرياتهم. ولايقتصر في هذا الاستدلال على ماشهده أو اطلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية تدل على صحة القانون الذي هو بصدده، بل يلجأ كذلك أحيانا إلى الاستدلال المنطقي الخالص إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي وإلى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق...

ولايظهر ابتكار ابن خلدون ولاتتحقق أغراضه من دراساته في علم العمران إلا في البحوث الأصلية من مقدمته.أما بحوثها الاستطرادية أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض...وما إلى ذلك."[٢٤]

هذا، ويستعمل ابن خلدون مصطلحات اجتماعية متميزة خاصة به، مثل: الصراع، والتعاون، والتكيف، والبدو، والحضر، والعمران، والعوارض الذاتية، وعلم العمران البشري، وعلم السياسة المدنية، والاجتماع الإنساني، والأمم الوحشية، والعصبية، والمراتب السلطانية، والدول العامة، والملك، والخلافة، والمعاش، والصنائع، والكسب، والطبائع، والأحوال، والتوحش، والتأنس، والتغلبات...

بيد أن هذه المصطلحات غير كافية عند البعض لقيام علم اجتماع خلدوني حقيقي. وفي هذا، يقول منصف وناس:" ولكن ابن خلدون لم ينشىء منظومة مفاهيمية خاصة به، تستجيب للحاجات النظرية للعلم الجديد، وقاعدة إبستمولوجية لعلم الاجتماع الجديد؛ ولعل ذلك ما قد يعتبر مجال جدل نظري كبير.

---

[٢٤]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٨١-٨٣.

ومع كل هذا، فإن المصطلح الخلدوني يمكن أن يساعد على استقراء التاريخ السياسي وخصوصيات التشكيلات الاجتماعية المغربية، باعتبار أن المقدمة تراكم معرفي يمكن أن يساعد على تصحيح مفاهيم بقيت غامضة ومتوترة مثل مفهوم الدولة والعصبية والأمة، احتارت تجاهها النظريات المعاصرة؛ كما أن المجتمعات المغربية الحالية تحتاج إلى ربط جدلي بين الماضي والحاضر، لأن جزءا من سلبيات الحاضر ناتج عن ثغرات الماضي.

ولهذا، يمكن أن يكون العمل الخلدوني منطلقا لاستكناه الماضي، واستثمارا علميا لحل مكامن الغموض في الماضي، وعملا ذا جدوى معاصرة !"[٢٥]

وخلاصة القول، لقد استعمل ابن خلدون منهجا تجريبيا قائما على الافتراض، والاستدلال، والاختبار، والفحص، والتثبت من الروايات المنقولة، ثم الاستنتاج، ثم استخلاص القوانين والنظريات العامة. ولاينطلق ابن خلدون من أخيلته والأخبار الموجودة، بل يستعمل تأملاته الفلسفية، ويستقري التاريخ، ويوظف تجاربه وخبراته في الحياة، بهدف بناء نظرياته وأحكامه العامة. ويعني هذا أن ابن خلدون كان مرتبطا ببيئته التاريخية والجغرافية، ومنفتحا على الظروف السياسية التي كان يعرفها المغرب الكبير إبان العصر الوسيط. بيد أن استقراءه التجريبي ليس استقراء كليا أو شاملا، بل كان استقراء ناقصا ؛ لأنه لم يشمل باقي التجارب السياسية الأخرى كتاريخ العجم - مثلا-.

ومن جهة أخرى، وظف ابن خلدون الطريقة الاستنباطية بالانتقال من الكل والعام إلى الجزء والخاص، أو الانتقال من العناوين الافتراضية

---

[٢٥]- المنصف وناس: (المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٧٨.

الكلية إلى الشروح والتفسيرات الجزئية، بغية التثبت والاستدلال وإقناع الغير بصحة الفرضية أو صحة الرأي المعروض، بناء على الوقائع والتجارب والأحداث التاريخية والظواهر المجتمعية المختلفة.

ومن هنا، تنبني منهجية ابن خلدون على مجموعة من المراحل والخطوات الإجرائية، مثل: عملية تحديد الموضوع، وعملية التحقيق(الجرح والتعديل)، وعملية المعايشة، وعملية الملاحظة، وعملية الافتراض، وعملية الاستدلال والاستقراء والاستنباط، وعملية التأريخ، وعملية المقارنة والموازنة، وعملية الوصف والتحليل، وعملية التصنيف، وعملية التقويم، وعملية الاستنتاج، وعملية التقنين والتقعيد، وعملية التعميم...

هذا، وقد اعتمد ابن خلدون على ترسانة من المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية، متأرجحا ، في تحليله الاجتماعي، بين النقل والعقل، بين التأمل والتجربة، بين الوحي والواقع الميداني، بين الاستقراء والاستنباط، بين التاريخ والعمران البشري...

المبحث الثالث: هل ابن خلدون عالم اجتماع؟

هناك سؤال مهم مازال يؤرق الباحثين والدارسين للفكر الخلدوني. وهذا السؤال نصوغه على النحو التالي: هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع أم أنه مجرد فيلسوف للتاريخ أو أنه صاحب فلسفة اجتماعية؟

هناك فئة من الباحثين تثبت أن ابن خلدون عالم اجتماع كعلي عبد الواحد وافي في كتابه (**علم الاجتماع**)، حيث يقول الباحث:" اتجهت بحوث ابن خلدون في مقدمته إلى دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.فقد هدته مشاهداته وتأملاته لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لاتشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف نواحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ماعداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات.

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة وضعية كما تدرس ظاهرات العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها ومايحكمها من قوانين.وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة.

فمن بحوث ابن خلدون في (المقدمة) يتألف إذن علم مستقل.وقد سماه ابن خلدون علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني وهو العلم الذي نسميه السوسيولوجيا أو علم الاجتماع، لأن قوام هذا العلم هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها...

والحقيقة أننا لم نعثر إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلدون قد تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها، وعلى أنها شعبة مستقلة، ودرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية والرياضية ظواهرها، أي للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.[٢٦]"

وهناك أيضا موقف محمد سعيد فرح الذي يعد ابن خلدون رائد علم الاجتماع في كتابه (**ما... علم الاجتماع؟**):"إن فضل ابن خلدون المفكر الإسلامي على علم الاجتماع كبير إلا أن كتابات المفكرين الغربيين كثيرا ما تتجاهل فضله ومجهوداته في تأكيد دراسة العمران البشري وقد نالت كتاباته أهميتها لأنها كانت نتيجة تجاربه ومشاهداته وملاحظاته ولم تكن أبدا من وحي خيال[٢٧]."

ويعترف مجموعة من الأجانب بريادة ابن خلدون لعلم الاجتماع، مثل: لودفيج جملوفيتش(Gumplowicz):" لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجيست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة . وماكتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع."[٢٨]

وقال العلامة كولوزيو (S.Colisio) في مجلة(**العالم الإسلامي**) التي تصدر باللغة الفرنسية :" إن مبدأ الحتمية الاجتماعية (أي الجبرية في ظواهر الاجتماع، وهو المبدأ الذي يقوم عليه الاجتماع) يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية (Positivisme) (يقصد أوجيست كونت ومدرسته)".[٢٩]

ويقول كذلك العالم الأمريكي فارد (Vard) في كتابه (**علم الاجتماع النظري**):" كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدإ الحتمية في الحياة

---

[٢٦]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٦٧-٦٩.

[٢٧]- محمد سعيد فلرح: **ما...علم الاجتماع؟**، منشأة المعارف بالاسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٢م، ص:١٧٣.

[٢٨]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٩٣.

[٢٩]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٩٣.

الاجتماعية هو مونتيسكيو (Montesquieu)أو فيكو(Vico) ، مع أن ابن خلدون قال بذلك وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة. فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر."[٣٠]

ومنهم كذلك العلامة شميث (M.Schmidt) الذي يقول في كتابه (**ابن خدلون: عالم الاجتماع والمؤرخ والفيلسوف**) سنة ١٩٣٠م:" إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، فاستعانوا بالحقائق التي قد اكتشفها والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به."[٣١]

ومن جهة أخرى، هناك طائفة من الباحثين تنكر على ابن خلدون أن يكون عالم اجتماع، بل هو مجرد مؤرخ أو فيلسوف التاريخ أو لديه مجرد فلسفة اجتماعية كما يقول طه حسين في كتابه (**فلسفة ابن خلدون الاجتماية**). [٣٢]

وعليه، فابن خلدون عالم اجتماع عن جدارة واستحقاق، وقد سبق أوجست كونت وسان سيمون ودوركايم إلى تأسيس هذا العلم الجديد، ويعترف ابن خلدون نفسه أنه لم يجد هذا العلم عند أية أمة من الأمم السابقة لعهده، وأنه كان السباق إلى تسخير هذا العلم الذي يعنى بالتجمع الإنساني أو البشري. وأكثر من هذا فقد وضع ميادينه، ورتب أغراضه، وحدد مواضيعه، وبين منهجية التعامل مع الظواهر المجتمعية بشكل علمي دقيق.

---

[٣٠]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٩٣.

[٣١]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٩١-٩٢.

[٣٢]- طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، طبعة ٢٠٠٦م.

المبحث الرابع: قراءات في التراث الخلدوني

ثمة مجموعة من القراءات المتنوعة والمختلفة والمتعارضة التي انصبت حول التراث الخلدوني؛ إذ يمكن الحديث عن قراءة استشراقية، وقراءة استعمارية (كولونيالية)، وقراءة عنصرية، وقراءة أمازيغية، وقراءة سلفية، وقراءة علمانية، وقراءة فلسفية، وقراءة مادية جدلية، وقراءة تاريخانية، وقراءة إيديولوجية مقارنة، وقراءة عربية - أوروبية، وقراءة قومية...[٣٣]

هذا، وقد صنف الباحثون والدارسون العرب والأجانب العلامة ابن خلدون تصنيفات تأويلية عديدة إلى درجة التشويه والتزييف والادعاء. لذلك، وجدنا وجوها وصورا متعددة لابن خلدون. فهناك ابن خلدون المادي الماركسي (سفيتلانا باتسييفا [٣٤]، وإيف لاكوست[٣٥]، وأحمد ماضي[٣٦]، ومهدي عامل[٣٧]...)، وابن خلدون العلماني(ساطع الحصري[٣٨]...)، وابن خلدون المحافظ الرجعي(علي عبد الرزاق جلبي[٣٩] وعبد الباسط عبد

---

[٣٣]- محمد أحمد الزعبي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ١١-٣٨.

[٣٤]- سفيتلانا باتسييفا: **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس/طرابلس طبعة ١٩٧٨م.

[٣٥]- إيف لاكوست: **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

[٣٦]- أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، **مجلة دراسات تاريخية**، العدد٣ ديسمبر ١٩٨٠م، ص:٦٥-٦٨.

[٣٧]- مهدي عامل: **في علمية الفكر الخلدوني**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٥م، ص:٧٩.

[٣٨]- ساطع الحصري: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م.

[٣٩]- علي عبد الرزاق جلبي: **قضايا علم الاجتماع المعاصر**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٤م.

المعطي[٤٠]...)، وابن خلدون العنصري والقومي (ظاهر الحميري[٤١])، وابن خلدون الموضوعي المتوازن(وسيلة خزار[٤٢]...)، وابن خلدون الواقعي(ناصيف نصار[٤٣]...)، وابن خلدون الفقيه الأصولي (محمد محمد أمزيان...)، وابن خلدون الغيبي الخرافي، وابن خلدون العقلاني (محمد عابد الجابري[٤٤])...

وهكذا، نجد الباحث الجزائري محمد أحمد الزعبي يقرب ابن خلدون من التيار الماركسي المادي بقوله:"إن بعضا من أقوال ابن خلدون تنطوي بالفعل على بذور المفهوم المادي للتاريخ. ولكن مثل هذه الأقوال لايمكن ولا ينبغي فصلها عن سياقها المعرفي العام.ومن زاوية هذا السياق، فإنه لايمكن توأمة ولا حتى مقارنة ابن خلدون بماركس أو العكس.ذلك أنه لكل منهما إشكاليته النظرية والسياسية الخاصة، المرتبطة أساسا ببيئته التاريخية الإقطاعية أو حسب البعض أسلوب الإنتاج الآسيوي- بالنسبة لابن خلدون، والرأسمالية بالنسبة لماركس.ولكننا نترك الباب مفتوحا أمام إمكانية أن يعد ابن خلدون سلفا بعيدا لهيجل وماركس فيما يتعلق بالمادية الجدلية .وتحضرني الرسالة التي بعث بها مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي ف.أ.أنوتشين (١٩١٢) والتي يقول فيها:" إنك تنبئنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية

---

[٤٠]- نقلا عن محمد محمد أمزيان: **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م، ص:٤٣٢.

[٤١]- ظاهر الحميري: **نظرة في مقدمة ابن خلدون**، طبعة ١٩٣٦م.

[٤٢]- وسيلة خزار: نفسه، ص:١٢٩-١٣٠.

[٤٣]- ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١م، صص:٢٩٧-٢٩٨.

[٤٤]- محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

وعلاقات الإنتاج.إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير، واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماما خاصا."[٤٥]

وهذا الرأي نفسه نجده عند أحمد ماضي :" وإن كنت أتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائد للمادية التاريخية إلا أنني لا أتردد في القول بأنه وضع مقدمات الانتقال إليها، ولايساورني أدنى شك في أن المقدمة تمثل مدخلا عربيا لفهم المادية التاريخية وما أستخلصه من ذلك هو أن التفكير التاريخي ليس مقتصرا على شعب دون آخر ولاعقل دون آخر.

وهكذا، نخلص إلى أن مفكرنا العربي لعب دورا في وضع مقدمات معينة تمثل مدخلا عربيا إلى المادية التاريخية...، ومهما قيل في ابن خلدون فلابد بناء على أدلة قوية لايرقى إليها الشك أنه يعتبر رائدا للاتجاه المادي في علم الاجتماع ومقدماته."[٤٦]

أما الباحث المصري أحمد الخشاب ، فيقربه من المفكرين الجدليين الماديين. وفي هذا، يقول الباحث:" وهناك ملاحظة وهو أن ابن خدلون أشاد بفكرة الصراع وغيرها أساسا اجتماعيا وضروريا لنشأة القانون ونشأة الضوابط الاجتماعية وهو في هذا المجال قد قدم الكثير إلى الاتجاهات الجدلية، دون أن يفصل القول بطريقة منهجية يمكن معها تكوين بناء فكري متكامل يمثل الاتجاهات الجدلية المعاصرة."[٤٧]

في حين أدرجه عبد القادر عرابي ضمن التيار العقلاني:"حقا، لقد كان ابن خلدون فيلسوفا، ورائدا من رواد العقلانية ، ومما عضد هذه النزعة اعتماده الشديد على المطابقة بين الفكر العقلاني والعمران، وفي هذا

---

[٤٥]- محمد أحمد الزعبي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، ص: ٣٢-٣٣.

[٤٦]- أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، **مجلة دراسات تاريخية**، عدد٣، صفر ١٤٠١- دجنبر ١٩٨٠م، ص:٦٥-٦٨.

[٤٧]- أحمد الخشاب: **التفكير الاجتماعي**، ص:٣٣١.

الصدد يرى بعض المفسرين أن علم العمران إذاً مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته[٤٨]."

ويعتبره عبد الباسط عبد المعطي من المفكرين المحافظين المهادنين للسلطة. وفي هذا، يقول:" وحصاد هذه الآراء والأقوال يوضح أنه كان في بحثه ساعيا إلى تدعيم النظام القائم وتبريره، مؤيدا الفوارق بين الناس، لأمور ليست بأيديهم، ومطالبا الناس بالطاعة " الناس على دين ملوكهم" ومبرزا لأهمية القهر والحكم الفردي والطغيان. ولولا وقوعه في هذا المأزق لكان علم الاجتماع لديه أكثر اكتمالا علميا واجتماعيا، لأنه وإن كان قد أقر التغير في الاجتماع الإنساني، فقد رفض كل تغير مقصود تاركا إياه فقط لتلقائية وقوعه، ولإرادة الملوك والحكام.وهذا يعني ضمنا المحافظة على ماهو قائم وبالتالي تكريس التخلف.زد على هذا إشارته إلى خضوع المجتمع لقوانين طبيعية تعني في مضمونها الاجتماعي أن البشر مهما حاولوا فلن يغيروا شيئا، وفي ذلك إهدار فاعلية الإرادة الإنسانية عبر التاريخ."[٤٩]

ويدرجه ساطع الحصري ضمن الفكر العلماني:" إن ابن خلدون يفصل الدين عن شؤون الاجتماع، ويعترض بشدة على الذين يقولون: إن الحياة الاجتماعية لاتقوم إلا بالدين وأن السياسة لاتنهض إلا بالشرع..."[٥٠]

وتعتبره وسيلة خزار مفكرا موضوعيا متوازنا:" لهذا أقول لم يكن فكر ابن خلدون راديكاليا على طريقة ماركس ، ولامحافظا على طريقة كونت ودوركايم وفيبر، وغيرهم من علماء الاجتماع المحافظين. لقد كان فكرا

---

[٤٨]- عبد القادر عرابي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٦٦.

[٤٩]- عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، عالم المعرفة، الكويت، العدد:٤٤، ص:٥٨.

[٥٠]- ساطع الحصري: **دراسات في مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧م، ص:٤٩٠-٤٩١.

موضوعيا إلى حد كبير، اتصف بالدقة والحياد، والاحتكام إلى الواقع وتقديم الأدلة والبراهين العقلية، وإن كان لم يخل من مؤثرات إيديولوجية دينية طبعت منطلقاته، وتركت بصماتها على آرائه وتحليلاته."[٥١]

وهناك من يعتبره فقيها أصوليا كمحمد محمد أمزيان:" إن ابن خلدون لم ينفرد بنظريته وتحليلاته الواقعية، وأسلوبه القائم على الاستقراء والتجربة والملاحظة لم يكن فيه مبتكرا، وهو في ذلك متبع وليس مبتدعا.وأبعد من ذلك أن ابن خلدون يعتبر نفسه خلفا لطبقة الأصوليين والفقهاء الذين أعرضوا عن المناهج الصورية، وركزوا اهتماماتهم على الواقعات الحسية المرتبطة بحياة الناس ومعاشهم وعوائدهم."[٥٢]

ومن جهة أخرى، اختلف الباحثون كذلك حول موضوع مقدمة ابن خلدون، " فطه حسين يذهب إلى أن الدولة هي موضوع المقدمة، أما الوردي[٥٣] ، فيرى أن الصراع بين البداوة والحضارة هو محور النظرية الخلدونية . في حين، يؤكد عبد الرحمن بدوي[٥٤] أن المقدمة مزيج من السياسة والعمران والتاريخ...

في المقدمة وضع ابن خلدون دورية العمران البشري، وسلك فيها مسلكا جديدا، حيث إنه يعنون البحث ثم يشرع بشرحه واستقراء القوانين."[٥٥]

ويذهب التونسي محمود الذوادي إلى أن موضوع المقدمة هو الطبيعة البشرية [٥٦]. في حين، يرى محمد عزيز الحبابي أن موضوع المقدمة هو العصبية القبلية[٥٧]...

---

[٥١]- وسيلة خزار: نفسه، ص:١٢٩-١٣٠.

[٥٢]- محمد محمد أمزيان: نفسه، ص:٤٥٦.

[٥٣]- علي الوردي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م، ص:٢٧٣.

[٥٤]- عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م، ص:٦٤.

[٥٥]- عبد القادر عرابي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)،ص:٧٠.

ويمكن القول أيضا بأن موضوع المقدمة هو التجمع البشري أو الإنساني بدراسته وتبيان أحواله وطبائعه ، في مختلف تجلياته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، والدينية، والحضارية، والثقافية ، والعلمية...

وفي الأخير، أقول: إن ابن خلدون **كان مفكرا حداثيا** سبق أبناء عصره بفكره التنويري القائم على العقلانية، والتجريب، والتأمل الاستدلالي المنطقي، وفلسفة التاريخ، وعلمنة العمران البشري، والتأرجح بين الاستنباط والاستقراء، والاستعانة بالمنظور العقدي والديني والفقهي والأصولي في التعامل مع الظواهر فهما وتفسيرا وتأويلا.

وما أشد حاجتنا إلى الفكر الخلدوني لتجاوز مثبطات الواقع العربي الإسلامي، بإعادة قراءة مجتمعنا قراءة جديدة ومعاصرة، في ضوء المفاهيم السوسيولوجية الخلدونية، مع استيعاب تاريخ الماضي لبناء حاضرنا ومستقبلنا، بتمثل إيجابيات روح الفلسفة الخلدونية ، وترك سلبياتها وعوائقها الإبستمولوجية والإيديولوجية !

---

[٥٦]- محمود الذوادي: (أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص:٩٩.

[٥٧]- محمد عزيز الحبابي: (الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون)، ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٨٥-٩٧.

المبحث الخامس: نقـــد وتقويـــم

يعد ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع والعمران البشري، وقد سبق إلى وضع لبنات علم الاجتماع القروي ، وعلم الاجتماع الحضري. كما وضع أسس الديمغرافيا والجغرافيا السكانية ، وربط أحوال الناس بالمناخ وطبيعة الجو، بل كانت له آراء وجيهة في علم الاجتماع السياسي. علاوة على ذلك، فقد ركز ابن خلدون، في الباب الرابع المخصص لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنساني، على شعبة سماها إميل دوركايم بالمورفولوجيا الاجتماعية (La morphologie sociale) أو علم البنية الاجتماعية " وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين في مقدمته."[٥٨]

ولا ننسى أن نقول بأن ابن خلدون قد استفاد من الكتابات الاجتماعية السابقة، كما يبدو ذلك واضحا عند الفارابي، والبيروني، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن طفيل، وابن رشد، والغزالي، والبيروني، وأبي بكر الرازي، وابن أبي الربيع صاحب كتاب(**سلوك المالك في تدبيرالممالك**)، وغيرهم...

ويكفيه فخرا أنه أرسى دعائم علم الاجتماع تصورا وتطبيقا، ونظر للعمران البشري، وفرع علم الاجتماع إلى أغراض ومواضيع وميادين ومجالات، واستجلى منهجية اجتماعية في التعامل مع الظواهر المجتمعية، واستفاد أيضا من علم التاريخ لبناء نظريته في علم الاجتماع والعمران البشري...كما ساهم في تفسير نشأة الدولة بالتركيز على العصبية والعقيدة،

---

[٥٨]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٧٣.

وحدد أطوار الدولة وعمرها الزمني والسياسي، وفصل كثيرا في طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين الراعي والرعية...

هذا، ومن " الأفكار الأساسية التي تعد من خصائص الفكر الخلدوني هو نظريته السياسية، وكيفية تغير أشكال السلطة وممارساتها وآثار ذلك على مسيرة المجتمع وعملية تطورها، من خلال طبيعة العلاقة السائدة بين الحاكم والشعب(الرعية).وكيف يتحول النظام السياسي من المشاركة والتعاون بين جملة الناس، إلى انفراد أحدهم بالحكم والرأي والسلطة، رابطا كل ذلك بعمليات التحول التي تصيب المجتمع خلال أطواره المختلفة[٥٩]."

علاوة على ذلك، فقد تناول ابن خلدون معظم الظواهر الاجتماعية التي ترتكز عليها السوسيولوجيا، ولاسيما الظواهر السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية، والدينية، والثقافية، والعلمية، والتربوية. ويعني هذا أن كتاب المقدمة يتضمن مجموعة من فروع علم الاجتماع العام، مثل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، وعلم التنبؤ البشري(الإيكولوجيا)، وعلم الاجتماع الريفي، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم اجتماع المعرفة [٦٠].

ومن هنا، " تعتبر مقدمة ابن خلدون بحق عملا موسوعيا قدم لنا فيه صورة بانورامية كاملة للحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي-الإسلامي الوسيط. وهذا ما جعل العديد من العلماء يعترفون صراحة بقيمة كتابات ابن خلدون وتأثيرها في تحليل قضايا سوسيولوجية مهمة لاتزال تشكل اهتمامات العديد من علماء الاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والأنتروبولوجيا وغيرهم، إلى المدى الذي

---

[٥٩]- كلثم علي الغانم وآخران: **موجز تاريخ الفكر الاجتماعي**، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني، الأهالي للتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م، ص:١٨٨.

[٦٠]- حسن الساعاتي: **علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٧٤م، ص:٦٣ وما بعدها.

أصبح هناك اعتراف عالمي الآن بدور ابن خلدون في الدعوة إلى إنشاء علم الاجتماع[٦١]."

وعلى الرغم من أهمية مقدمة ابن خلدون في إرساء علم الاجتماع، فإنها لم تترك أثرا في الباحثين اللاحقين الذين عادوا إلى الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة التاريخ ، كما يتضح ذلك جليا عند مكيافيلي، وفيكو، وكانط، وهيجل، وكارل ماركس. ولم ينطلق السوسيولوجيون الغربيون(سان سيمون، وأوغست كونت، ودوركايم، وسبنسر...) من نظريات ابن خلدون لتوسيعها وتعميقها وشرحها وتفسيرها، بل لاحظنا قطيعة معرفية مع كتابات ابن خدلون، كأنه غير موجود في تاريخ الإنسانية . في حين، كان هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع.

بيد أن أهم انتقاد يوجه إلى ابن خلدون هو تركيزه المبالغ فيه على العصبية باعتبارها أساس الدولة، إذا كان هذا يمكن تطبيقه على بعض دول العصور الوسطى، فمن الصعب تعميمها على باقي الدول الأخرى، وخاصة الأجنبية منها. إضافة إلى أهمية المعتقد الديني الذي لم تأخذ به كثير من الدول المتقدمة التي سارت أشواطا كثيرة في مجال التنمية. كما أنه أغفل أهمية التجارة الخارجية في بناء الدول وتدعيمها سياسيا واقتصاديا، وهذا العامل ليس أقل أهمية من العصبية . وثمة دولتان عاصرهما ابن خلدون قامتا على العصبية ولم تقوما على العقيدة، مثل: دولة المرينيين بفاس، ودولة بني عبد الواد بتلمسان...

ومن أهم مايؤخذ على ابن خلدون كذلك " أن كثيرا من القوانين والأفكار التي انتهى إليها في شؤون السياسة وقيام الدول لاتكاد تصدق إلا على الأمم التي لاحظها، وهي شعوب العرب والبربر والشعوب التي تشبهها في التكوين وشؤون الاجتماع، بل لاتصدق على هذه الأمم نفسها إلا في

---

[٦١]- وسيلة خزار: **الإيديولوجيا وعلم الاجتماع**، ص:١٢٣.

مرحلة خاصة من مراحل تاريخها.وهي المرحلة التي شاهدها أو انتهى إليه علمها.

فالخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في شؤون السياسة وقيام الدولة يرجع إلى نقص كبير في استقراء الظواهر.فهو لم يستقرىء هذه الظواهر إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن أنها عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان.

وإليك مثالا آراءه في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك عليهما ، وآراءه في علاقة الدين بقوة الدولة وسعتها...وآراءه في أعمار الدولة، وأن عمر الدولة لايعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال أي مائة وعشرين سنة.

فإن هذه الحقائق وأشباهها لاتصدق إلا على طائفة من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها.وليست قوانين عامة كما تبادر إلى ذهنه.فقد تكونت من بعد ابن خلدون، بل من قبله كذلك، دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان طويلة الأمد بدون أن يكون للعصبية ولا للدين دخل في نشأتها ولافي بقائها.وتكونت من بعده، بل من قبله كذلك، دول كثيرة لم تسر في الأدوار التي ظن أن المرور بها ضربة لازب لجميع الدول، وعاشت أضعاف المدة التي ذكر أن الدولة لاتتجاوزها في الغالب.

صحيح أن الاستقراء الكامل متعذر ...ولكن يجب أن تكون الظاهرات المدروسة ممثلة لماعداها حتى يستطاع استخلاص قانون عام. وهذا ما لم يفعله ابن خلدون، فقد درس ظاهرات لاتمثل إلا أوضاعا خاصة من شؤون الاجتماع الإنساني."[٦٢]

وقد بالغ ابن خلدون كثيرا حينما ربط أحوال المجتمع الإنساني بالتغيرات المناخية والبيئة الجغرافية .بمعنى أن لماهو بيئي وجغرافي ومناخي أثرا كبيرا في طبائع التجمع الإنساني وأحواله إيجابا وسلبا. و" إلى مثل هذا،

---

[٦٢]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٨٦-٨٧.

بل إلى أبعد منه، ذهب جماعة في العصور الحديثة على رأسهم مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) في كتابه الشهير(**روح القوانين/ L'esprit des lois**). فقد بالغ في آثار البيئة الجغرافية في أحوال العمران والتقاليد والعادات، ومستوى الحضارة، وشكل الحكومة، ونظم السياسة والاقتصاد والحرب والأخلاق، ومبلغ تكاتف السكان وتخلخلهم، ومدى ما ينعم به الشعب من حرية واستقلال أو يعانيه من تبعية وخضوع، ونسب إلى هذه البيئة الفضل في نشأة النزعات الديمقراطية في التشريع ورسوخها في نفوس الأفراد، كما حملها الوزر في إشاعة نظام الطبقات ونظم الاستعباد والتبعية بمختلف مظاهرها، سواء في ذلك استعباد الشعوب بعضها البعض (الرق السياسي) ، واستعباد الأفراد بعضهم لبعض (الرق المدني)، واستعباد الرجال لنسائهم (الرق العائلي).

ويعتنق هذا المذهب في العصور الحالية كثر من الباحثين في علم الجغرافيا البشرية، ومنهم العلامة برون (Jean Brunhes) في كتابه (**الجغرافيا الإنسانية**).[٦٣] "

وعلى الرغم من هذه الانتقادات الوجيهة، يبقى ابن خلدون علما بارزا في الثقافة الإنسانية، وخاصة في الكتابات السوسيولوجية، فقلما تجد كتابا في علم الاجتماع لايشير إلى ابن خلدون باعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع أو فيلسوفا اجتماعيا. بل ثمة كتابات أخرى لاتشير إليه إطلاقا، وذلك من باب الجهل أو الغفلة أو النسيان أو الحقد أو التعصب للسوسيولوجيا الغربية.

ومن يتأمل أبواب المقدمة، فسيندهش لما تحمله أبوابها وصفحاتها وعناوينها من قضايا اجتماعية باهرة، في مختلف الميادين والمجالات والنظم، فإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على أن ابن خلدون هو المؤسس الفعلي والحقيقي لعلم الاجتماع بلامنازع.

---

[٦٣]- علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص:٨٨.

الخـــاتـــمـــة

وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. وأكثر من هذا، فقد كان مفكرا وعالما وفيلسوفا موضوعيا متزنا ، ورجلا عقلانيا يتعامل مع الظواهر المجتمعية المختلفة والمتنوعة، في ضوء رؤية مزدوجة تجمع بين فقه النص (الوحي) وفقه الواقع(المجتمع). ومن جهة أخرى، فقد كان رجلا حداثيا سبق أبناء عصره إلى كثير من الحقائق العلمية التي لم تكتشف إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة إلى فكر ابن خلدون، سواء أكانت ذاتية أم موضوعية، فحداثته التنويرية مازالت راسخة ضمن مشروع نهضوي كبير يسمى عند محمد عابد الجابري بالنظرية أو الفلسفة الخلدونية. وفي هذا الصدد، يقول الجابري:" إننا نقصد بالخلدونية هنا ماكان صالحا في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة، ومن ثمة فإن ما نعنيه بماتبقى من الخلدونية هو العناصر التي تنتمي إلى الخلدونية بهذا المعنى والتي مازالت تحتفظ- بشكل أو بآخر- بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين.

...وبالفعل فنحن ننطلق هنا من أن إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا، أي قابلة لأن ندمج في إشكاليتنا الراهنة، وقابلة لأن تتفاعل معها وتساهم في توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها."[٦٤]

ومن هنا، يرى الجابري أن الخلدونية توجه إلى الماضي، وما يهمنا نحن هو تغيير مسارها نحو المستقبل، بأخذ إيجابياتها، وترك سلبياتها وعوائقها. وفي هذا، يقول الجابري:" الخلدونية مشروع نظري وواقع حضاري.إنها في آن واحد نظرية في التاريخ العربي وجزء من هذا

---

[٦٤]- محمد عابد الجباري: **نحن والتراث**، ص:٣١٠.

التاريخ نفسه. وعلى الرغم من أننا أكدنا ونؤكد، أن ما يستهوينا ويبهرنا في الخلدونية هو أنها تتحدث إلينا عما لم نستطع نحن الكلام فيه بعد، فلا بد من التأكيد من جهة أخرى على أنه لايمكن أن نحققها نظريا إلا إذا ألغيناها واقعيا. وبعبارة أخرى، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا.وهذا ما لن يتم لنا إلا إذا تحررنا من عوائقها الإبستمولوجية وجعلناها ترى في حاضرنا نحن ما لم تكن تراه في حاضرها هي.إنه البعد الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب رصده وراء النزعات الطائفية والتحركات العشائرية ، في الماضي والحاضر. إن إبراز هذا البعد معناه كسر عوائق التطور في مجتمعنا وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول. إن دعوة المستقبل بل رسالته تطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير.

إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته."[٦٥]

وعليه، فمازال ابن خلدون، إلى يومنا هذا، صورة مضيئة ومتوهجة في تاريخ الفكر العربي. وبالتالي، لم تكن فلسفته التاريخية، ولاتصوراته الاجتماعية، جزءا من ماض عربي - إسلامي قد انتهى، بل مازال ابن خلدون يعيش معنا في الحاضر بأفكاره الاجتماعية النيرة، ومازال حيا معنا بتصوراته النظرية والمنهجية والتطبيقية المتجددة، ومازال العمران الخلدوني حاضرا ببداوته وحضارته في واقعنا العربي المعاصر.وأكثر من هذا فكتابات ابن خلدون مازالت تحمل رسائل مستقبلية ضمنية وغير مباشرة، تحثنا على الاجتهاد والإبداع والابتكار والإضافة والتطوير. وبالتالي، تنصحنا رسائل المقدمة بالوحدة المتينة، والعروة الوثقى، والاندماج في التجمع الإنساني على أساس التعاون والعمل والتضامن

---

[٦٥]- محمد عابد الجابري: نفسه، ص:٣٢٩-٣٣٠.

والتكامل. وكذلك، تدعونا إلى الحفاظ على الدولة بالتشبث بالدين والعقيدة والاعتصام بحبل الله، مع نبذ التفرقة والفتن والحروب البينية الواهية.

ثبـــت المصادر والمراجع

المصادر العامة:

١- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار ابن الهيثم، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.

المراجع باللغة العربية:

٢- أحمد الخشاب: **التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م.

٣- إيف لاكوست: **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

٤- حسن الساعاتي: **علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٧٤م.

٥- ساطع الحصري: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م.

٦- سفيتلانا باتسييفا: **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس/طرابلس طبعة ١٩٧٨م.

٧- طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، طبعة ٢٠٠٦م.

٨-عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م.

٩- علي عبد الرزاق جلبي: **قضايا علم الاجتماع المعاصر**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٤م.

١٠- علي عبد الواحد وافي: **علم الاجتماع**، نهضة مصر، القاهرة،مصر، د.ت.
١١- علي الوردي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م.
١٢- كلثم علي الغانم وآخران: **موجز تاريخ الفكر الاجتماعي**، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني، الأهالي للتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م.
١٣- محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

١٤- محمد عابد الجباري: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م.

١٥- محمد محمد أمزيان: **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م.

١٦- مهدي عامل: **في علمية الفكر الخلدوني**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٥م.
١٧- ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١م.
١٨- وسيلة خزار: **الإيدولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال**، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م.

المقـــالات:

١٩- أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، **مجلة دراسات تاريخية**، العدد٣ ديسمبر ١٩٨٠م.

٢٠- عبد القادر عرابي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
٢١- محمد أحمد الزعبي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
٢٢- محمد عزيز الحبابي: (الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون)، ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
٢٣- محمود الذوادي (أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
٢٤- المنصف وناس: (المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) ، **الفكر الاجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

الفهرســـــة

الإهـــداء	٣
المقدمة	٥
المبحث الأول: التصور النظري	٧
المبحث الثاني: التصور المنهجي	٣٠
المبحث الثالث:هل ابن خلدون عالم اجتماع؟	٤٠
المبحث الرابع: قراءات في التراث الخلدوني	٤٣
المبحث الخامس: نقد وتقويم	٤٩
الخاتمة	٥٤
ثبت المصادر والمراجع	٥٧
الفهرسة	٦٠

الســـــيرة الذاتيـــــة:

- جميل حمداوي من مواليد مدينة الناظور (المغرب).

- حاصل على دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٩٦م.

- حاصل على دكتوراه الدولة سنة ٢٠٠١م.

- حاصل على إجازتين:الأولى في الأدب العربي، والثانية في الشريعة والقانون.

- أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالناظور.

- أستاذ الأدب العربي، ومناهج البحث التربوي، والإحصاء التربوي، وعلوم التربية، والتربية الفنية، والحضارة الأمازيغية، وديداكتيك التعليم الأولي...

-أديب ومبدع وناقد وباحث، يشتغل ضمن رؤية أكاديمية موسوعية.

- حصل على جائزة مؤسسة المثقف العربي (سيدني/أستراليا) لعام ٢٠١١م في النقد والدراسات الأدبية.

- حاصل على جائزة ناجي النعمان الأدبية سنة٢٠١٤م.

- رئيس الرابطة العربية للقصة القصيرة جدا.

- رئيس المهرجان العربي للقصة القصيرة جدا.

- رئيس الهيئة العربية لنقاد القصة القصيرة جدا.

- رئيس الهيئة العربية لنقاد الكتابة الشذرية ومبدعيها.

- رئيس جمعية الجسور للبحث في الثقافة والفنون.

- رئيس مختبر المسرح الأمازيغي.

- عضو الجمعية العربية لنقاد المسرح.

-عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

- عضو اتحاد كتاب العرب.

-عضو اتحاد كتاب الإنترنت العرب.

-عضو اتحاد كتاب المغرب.

- من منظري فن القصة القصيرة جدا وفن الكتابة الشذرية.

- خبير في البيداغوجيا والثقافة الأمازيغية.

- ترجمت مقالاته إلى اللغة الفرنسية و اللغة الكردية.

- شارك في مهرجانات عربية عدة في كل من: الجزائر، وتونس، ومصر، والأردن، والسعودية، والبحرين، والعراق، والإمارات العربية المتحدة،...

- مستشار في مجموعة من الصحف والمجلات والجرائد والدوريات الوطنية والعربية.

- نشر العديد من المقالات الورقية المحكمة وغير المحكمة، وعددا لا يحصى من المقالات الرقمية. وله (١١٤) كتاب، وأكثر من ستين كتابا رقميا منشورا.

- ومن أهم كتبه: الشذرات بين النظرية والتطبيق، والقصة القصيرة جدا بين التنظير والتطبيق، والرواية التاريخية، تصورات تربوية جديدة، والإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ومجزءات التكوين، ومن سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التوتر، والتربية الفنية، ومدخل إلى الأدب السعودي، والإحصاء التربوي، ونظريات النقد الأدبي في مرحلة مابعد الحداثة، ومقومات القصة القصيرة جدا عند جمال الدين الخضيري، وأنواع الممثل في التيارات المسرحية الغربية والعربية، وفي نظرية الرواية: مقاربات جديدة، وأنطولوجيا القصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصيدة الكونكريتية، ومن أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا ، والسيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، والإخراج المسرحي، ومدخل إلى السينوغرافيا المسرحية، والمسرح الأمازيغي، ومسرح الشباب بالمغرب، والمدخل إلى الإخراج المسرحي، ومسرح الطفل بين التأليف والإخراج، ومسرح الأطفال بالمغرب، ونصوص مسرحية، ومدخل إلى السينما المغربية، ومناهج النقد العربي، والجديد في التربية والتعليم، وببليوغرافيا أدب الأطفال بالمغرب، ومدخل إلى الشعر الإسلامي، والمدارس العتيقة بالمغرب، وأدب الأطفال بالمغرب، والقصة القصيرة جدا بالمغرب،والقصة القصيرة جدا عند السعودي علي حسن البطران، وأعلام الثقافة الأمازيغية...

- عنوان الباحث: جميل حمداوي، صندوق البريد١٧٩٩، الناظور٦٢٠٠٠، المغرب.

- الهاتف النقال:٠٦٧٢٣٥٤٣٣٨

- الهاتف المنزلي:٠٥٣٦٣٣٣٤٨٨

- الإيميل:Hamdaouidocteur@gmail.com

Jamilhamdaoui@yahoo.fr

كلمات الغلاف الخارجي:

كان ابن خلدون **مفكرا حداثيا** سبق أبناء عصره بفكره التنويري القائم على العقلانية، والتجريب، والتأمل الاستدلالي المنطقي، وفلسفة التاريخ، وعلمنة العمران البشري، والتأرجح بين الاستنباط والاستقراء، والاستعانة بالمنظور العقدي والديني والفقهي والأصولي في التعامل مع الظواهر المجتمعية فهما وتفسيرا وتأويلا.

وما أشد حاجتنا إلى الفكر الخلدوني لتجاوز مثبطات الواقع العربي الإسلامي، بإعادة قراءة مجتمعنا قراءة جديدة ومعاصرة، في ضوء المفاهيم السوسيولوجية الخلدونية، مع استيعاب تاريخ الماضي لبناء حاضرنا ومستقبلنا، بتمثل إيجابيات روح الفلسفة الخلدونية ، وترك سلبياتها وعوائقها الإبستمولوجية والإيديولوجية !