الفصل الثالث

تأصيل علم الاجتماع

مقـــدمات

التأصيل الإسلامى بين النفى والإثبات :

التأصيل الإسلامى لعلم الاجتماع يتوقف على التأصيل الإسلامى لابن خلدون، لأنه لا يوجد عالم اجتماع مسلم معترف به قبل أو بعد ابن خلدون، لديه الإبداع العلمى الأصيل المستند إلى مبادئ الإسلام.

ومعلوم أن فى العالم الإسلامى اليوم عشرات من علماء الاجتماع، لكنهم لم يصدروا فى مؤلفاتهم عن الإسلام. ومعظمهم أو الأغلبية الساحقة منهم تعلموا فى الغرب، وأعجبوا بما درسوا من النظريات الحديثة لعلمائه.

ويواجه الباحث صداماً بين الدارسين فى مجال علم الاجتماع حول أصالة ابن خلدون، فينفى بعضهم أصالته نفياً قاطعاً، ويثبتها بعضهم ويؤكدها ويشرح عناصرها بفخر واعتزاز[1].

وعلى رأس الفريق النافى لأصالة ابن خلدون، الدكتور طه حسين، والأستاذ محمد فريد وجدى.

وفى مقدمة المؤكدين لأصالته الدكتور على عبد الواحد وافى والأستاذ ساطع الحصرى والدكتور مصطفى الشكعة، وعدد من كبار المفكرين الأجانب، على رأسهم المؤرخ البريطانى الشهير أرنولد توينبى.

وقد ذهب الأستاذ محمد فريد وجدى إلى أن ابن خلدون مقلد للمسعودى والطرطوشى، وأن "مقدمته" إنما هى مجموعة أخطاء.

وسجل الدكتور طه حسين ملاحظات نقدية عنيفة إن صحت تسلب ابن خلدون شرف إبداع علم الاجتماع الحديث، وتنفى أصالته تبعاً لذلك ويصبح التأصيل الإسلامى لعلم الاجتماع بلا سند أو أساس.

---

(١) راجع : ساطع الحصري ؛ دراسات عن مقدمة ابن خلدون ؛ ص ٥٩٧ – ٦٠٠ .

وفى هذا البحث المحدود لا يستطيع المرء أن يعرض كل الملاحظات النقدية وكل الردود عليها. وأظن أن مثالاً واحداً يكفى لبيان مستوى النقد ومستوى الرد.

يأخذ الدكتور طه حسين على ابن خلدون تنقله من بلده فى تونس إلى المغرب والأندلس و مصر، بوصف ذلك نقيصة أخلاقية، كان الوطن فى نظر ابن خلدون: "هو حيثما استطاع العيش فى رغد واعتبار." يشير بذلك إلى إقامة ابن خلدون فى جوار الملوك والأمراء الذين احترموه، وقلدوه الوظائف المرموقة، والنعم السابغة.

ويرد الأستاذ ساطع الحصرى بقوله: "إننا نعتقد أن قياس أخلاق رجال القرون الماضية – من وجهة السلوك السياسى والشعور الوطنى– بمقاييسنا الحالية، لا يتفق مع مقتضيات البحث العلمى بوجه من الوجوه، لأن مفهوم الوطن من المفهومات التى تطورت تطوراً كبيراً على مر الأزمان"(١).

وقد كان الوطن فى عصر ابن خلدون هو مسقط الرأس، وكان الوطن الأكبر هو الذى يشمل ديار الإسلام. فما النقيصة الأخلاقية التى اقترفها ابن خلدون حين تنقل من بلد إلى بلد؟

وحتى اليوم يلجأ بعض العلماء هرباً من الاضطهاد فى أوطانهم إلى بلاد مسلمة أو غير مسلمة تجيرهم وتوفر لهم فرص العمل والأمن . ويعمل مئات العلماء خارج الوطن بحثاً عن الأمن أو الرزق، أو البيئة العلمية المواتية . والدكتور طه حسين نفسه سافر إلى فرنسا وهى دولة أجنبية، لكى يتعلم.

وعلى نقيض ما ذهب إليه الأستاذ محمد فريد وجدى، يؤكد الأستاذ ساطع الحصرى أن الأسس القويمة التى أرساها ابن خلدون لعلم العمران (علم الاجتماع: "لم تجد من يقدر أهميتها، ويعمل لإتمامها فى حينها، فأهملت لذلك، وتنوسيت بمرور الزمان") ... ولم تذكر إلا بعد مرور مدة تناهز خمسة قرون على تاريخ كتابتها"(٢).

---

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ؛ ص ٥٧٩ .
(٢) ساطع الحصري؛ السابق ؛ ص ١٣٩

ويذهب الدكتور على عبد الواحد وافى فى تفسير الإهمال الذى لقيته: "مقدمة" ابن خلدون إلى سبق مؤلفها لزمانه بعدة مراحل فهو يقول إنه: "لم يتح لمقدمة ابن خلدون من بعده ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار، وما كان يعوزها من التنقيح والتكملة ومتابعة البحث العلمى. ويظهر أن ابن خلدون فى مقدمته كان سابقاً لتفكير عصره بعدة مراحل، لذلك لم يستطع معاصروه ولا من جاءوا من بعده فى مَدَى القرون الأربعة التالية أن يتابعوه فى تفكيره، فضلاً عن أن يحاولوا تكملة بحوثه وتنقيحها. بل إن المقدمة نفسها قد ظلت طوال هذه الحقبة مجهولة لدى كثير من الباحثين فى الشرق والغرب"(١).

هذان التوجهان المتناقضان فى النظر لابن خلدون استمرا إلى اليوم. وبدأت تظهر البواعث الأيديولوجية الكامنة وراءهما. فكما انقسم المثقفون المعاصرون حول ابن رشد والغزالى انقسموا فى تقديرهم لابن خلدون. فالفريق العلمانى يحمل على ابن خلدون وينفى عنه الأصالة ويتهمه بالسطو على فكر السابقين. والفريق العروبى والإسلامى يؤكد أصالته ويعتبرها مفخرة للعرب والمسلمين.

وقد كان الخلاف فى عصر طه حسين وساطع الحصرى رصيناً، لكنه الآن هبط إلى مستويات مؤسفة، حتى كتب أحدهم كتابا بعنوان: أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا"(٢).

ومعلوم أن رسائل إخوان الصفا منشورات سرية تطعن فى الإسلام، وفى العرب، وتروج للإلحاد وتزين الردة للمسلمين. فيقول دى بور:

"إنهم نقلوا – كغيرهم من الفلاسفة العرب – عن اليونان، لكنهم تميزوا بقلة المحصول الذى جنوه، وبإخفاقهم الذريع فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وبحملتهم على الأديان من غير أدنى احتياط، وبنزعتهم التلفيقية الشاذة التى اعتبرت الإنسان

---

(١) د. على عبد الواحد وافي؛ عبد الرحمن بن خلدون؛ ص ١٧١وقد قام بطبع المقدمة المستشرق كاترمير سنة ١٨٥٨ م؛ وطبعه مصطفي فهمى الكتبى سنة ١٣٢٩ هـ؛ وطُبعت في بولاق سنة ١٢٨٤ هـ – ١٨٦٨م.

(٢) د. محمود إسماعيل؛ والناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع؛ سنة ٢٠٠٠ م.

الكامل الخلق: "فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الآداب، عبراني المخبر، مسيحي المنهج"(١).

فكيف يستفيد فيلسوفنا أية فكرة من أولئك الملاحدة المشوَّشين؟ ! لكن الصدام بين الإسلام والعلمانية أجاز لكثيرين استباحة الغش، لنصرة الإلحاد، وهزيمة الإسلام.

وابن خلدون عالم مسلم، دارس للإسلام دراسة عميقة واسعة؛ وآيات القرآن الكريم تزين صفحات "المقدمة" وحملته على الحكم العلماني شديدة، وتأييده لحكم الخلافة والشريعة قوي وواضح(٢). فهو جدير بغضب العلمانيين عليه ونفيهم لأصالته، وسلبه شرف إنشاء علم الاجتماع وفلسفة التاريخ .

يقول د. سالم حميش إن البعض يريد إغلاق باب البحث في فكر ابن خلدون، كأنه ملف قضية صدر فيها حكم نهائي، والحق أن: "نصوص هذا "المؤرخ – المفكر" الكبرى ستظل قابلة لاسترسال القراءات وتراسلها، وذلك لأنها – كأمهات النصوص– حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المؤرخين المؤولين"(٣). ويطعن أحد العلمانيين المتأخرين في فكر ابن خلدون، بوصفه فكراً قديماً لم يعد له مكان في عصرنا. ويصف المقدمة بانها مجموعة مقالات ليس بينها وحدة. ويضني نفسه بجمع أقوال النقاد من معاصري ابن خلدون من أمثال ابن الأزرق وابن الركراكي(٤).

وأنا أرد على هذا النقد بإيجاز شديد فأقول إن الفكرة المركزية عند ابن خلدون مطلقة، خالدة، وليست نسبية ولا تاريخية، وأعني بها مبدأ خضوع الظواهر الاجتماعية لسنن الله في خلقه أو لقوانين العمران حسب تعبير ابن خلدون. وهي أساس العلوم الاجتماعية والطبيعية جميعاً.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ ط٢ القاهرة ؛ سنة ١٩٤٨م .

(٢) المقدمة ؛ الفصل الخامس والعشرون ؛ ص١٦٩– طبعة الشعب .

(٣) انظر كتابه: الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ؛ دار الطليعة؛ بيروت؛ ط ١ سنة ١٩٩٨ م؛ ص ١٦٣

(٤) عزيز العظمة؛ ابن خلدون وتاريخيته؛ دار الطليعة ؛ بيروت ؛ ط ٢سنة ١٩٨٧ م؛ ص ٢٣٠

ولكن هناك أفكاراً وآراء لابن خلدون ظاهرة الخطأ، مثل أحاديثه عن السحر والطلسمات [١] وكلامه عن أصناف المدركين للغيب من البشر [٢].

وأذكر القارئ بأن التأثر بالسابقين حقيقة علمية تاريخية، وهي ثابتة في حق كبار المبدعين، ولا تقدح في أصالتهم، ويجب النظر في كل كلام عن التأثر بالسابقين في ضوء هذه الحقيقة. وابن خلدون ابن ثقافته الإسلامية، وقد نهل من مائدة القرآن الكريم والحديث الشريف الذي درسه ودرَّسه سنوات عديدات في المغرب وفي مصر.

ومن المؤسف أن معظم الذين كتبوا عن ابن خلدون من العلمانيين أغفلوا صلة الرجل بثقافة أمته إغفالاً تامًّا، لكي يظل مقطوعاً عن جذوره وكأنه لم يدرس الكتاب والسنة وعلومهما، ولم يجلس قط على مائدتهما. هذا على الرغم من أن "المقدمة" حافلة بالآيات القرآنية، وبالفصول التي حددت ما كان يُدرس في عصره من علوم القرآن والحديث والفرائض وأصول الفقه وعلم الكلام والتصوف وغير ذلك [٣]. ثم إن ابن خلدون استلهم فكرته المركزية الموجهة من الآيات التي قررت أن الظاهرات الاجتماعية تحكمها "سُنَن" ثابتة مطردة، شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وكرر تلك الآيات حوالى ١٣ مرة في المقدمة.

وهذا الوضع عجيب جدًّا، في ضوء ما هو معروف للكافة من كثرة الدراسات التي نشرت عن ابن خلدون و"المقدمة" بالذات، وغرام الباحثين بالكشف عن المصادر والمؤثرات في فكره بقصد تجريده من الأصالة والإبداع!

وفي المقابل نجد الفريق الإسلامي حريصاً على بيان التأثير الإسلامي في فكر ابن خلدون، وتفصيل المؤثرات القرآنية والحديثية في عناصر "المقدمة" وفصولها. ولعل أوضح مثال لذلك ما كتبه الدكتور مصطفى الشكعة عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس الأسبق في كتابه: "الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته" [٤]

---

(١) المقدمة؛ ٢٩ – علوم السحرة والطلسمات؛ ط. الشعب؛ ص ٤٦٧ .
(٢) نفسه؛ المقدمة السادسة – الكتاب الأول ؛ ط. الشعب؛ ص ٨٥ .
(٣) المقدمة؛ من ص ٤٠٠ – ٤٤٩ .
(٤) نشر الدار المصرية اللبنانية؛ بالقاهرة؛ ط ٣ سنة ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م.

والعنوان يوضح الموضوع . ويأخذ الدكتور الشكعة على دارسي ابن خلدون أننا: "لا نكاد نجد فيما كتبوا شيئاً يتصل بالعنصر الأساسي في فكر ابن خلدون وهو ثقافته الإسلامية ذات الآفاق الواسعة والأعماق البعيدة"(١).

وأشار مؤلف آخر، لا أجد فيما كتب ما يسوِّغ إلحاقه بالفريق الإسلامي، وتغلب عليه الصفة الأكاديمية، إلى واجب الربط بين ابن خلدون وبيئته الإسلامية. لكنه لم يهتم ببيان هذه الرابطة إلا بعد ٢٩٣ صفحة من كتابه(٢). ذلك أنه بحكم موضوعه الاقتصادي لم يتعمق تلك الرابطة إلا عندما شرع في بيان قانون "الترف مهلكة" وهو قانون قرآني، اقتبسه ابن خلدون من قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾[الإسراء: ١٦] هنا لمس الكاتب الفكرة المركزية في فكر ابن خلدون الاجتماعي، ثم واصل الحديث عن أشياء أخرى، دون أن يتعمقها.

ابن خلدون يطلب النقد:

ومن المؤسف أن ابن خلدون نفسه طلب من: أهل اليد البيضاء والمعارف المتَّسَعَة الفضاء ... النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، لأنه: "موقن بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المَضَاء في مثل هذا الفضاء"(٣).

وهذا هو تواضع العالم الكبير ورغبته المشروعة في أن يجد من يرده إلى الصواب إذا أخطأ، ولابد لكل عالم أن يخطئ، لكنه للأسف لم يجد تلك الأيادي البيضاء الشريفة، الموضوعية. وبدلاً من ذلك اندلعت المعارك الكلامية الحامية، وذهب فريق إلى أقصى اليمين، والآخر إلى أقصى اليسار، لكي تندرس الحقيقة بين السطور الغاضبة والسطور الغالية!

---

(١) نشر الدار المصرية اللبنانية؛ بالقاهرة؛ ط ٣ سنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٨٤ .

(٢) د. عبد المجيد مزيان؛ النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون؛ نشر المؤسسة الوطنية للاتصال؛ ١ سنة ٢٠٠١

(٣) المقدمة ؛ ص ١٠

هكذا تناول الباحثون العرب فكر ابن خلدون برؤاهم الأيديولوجية، فغابت الصلة الأساسية بينه وبين القرآن الكريم والحديث الشريف، أو غُيبت، عند فريق، وظهرت جزئيًا وعلى استحياء، عند الفريق الآخر. وبيانها بكل وضوح هو الذى يحسم الجواب على السؤال الكبير: من الذى أنشأ علم الاجتماع الحديث؟ وتبعاً للجواب تثبت – أو تنتفى– الأصالة الإسلامية، ويستحيل التأصيل الإسلامى لعلم الاجتماع الخلدونى.

ولقد زعم بعض الأوربيين أن "فيكو Vico" (١٦٦٨ ١٧٤م) هو الذى أنشأ علم الاجتماع، وادعى بعض البلجيكيين أنه" كتليه Quetellet (١٧٩٦ – ١٨٧٤م) وزعم الفرنسيون أنه " أوجست كونت". وقال آخر إنه مكيافيللى؛ وقال غيرهم إنه "ماركس"(١) وبعد أكثر من أربعين عاماً، الآن حصحص الحق، وثبت أن ابن خلدون هو مبدع علم الاجتماع الحديث، ثبت ذلك لدى الشرقيين والغربيين، وصدرت عشرات الكتب بجميع اللغات العالمية عن ابن خلدون منشئ علم الاجتماع الحديث، وتبعاً لذلك ثبتت أصالته.

يقول الدكتور على عبد الواحد وافى: "والحقيقة اننا لم نعثر إلى الآن على سابق لبحوث ابن خلدون قد تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها، وعلى أنها شعبة مستقلة، ودرسها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية ظواهرَها، أى للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين"(٢).

وهذا حق، لكن ابن خلدون لم يخترع فكرة خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين مطردة، وإنما التقطها من آيات القرآن الكريم. فهو ابن ثقافته الإسلامية، وقد تغذى على مائدة القرآن. ولا يمكن بحال إنكار هذه الحقيقة. وهى لا تقدح فى أصالة ابن خلدون بحال. ولقد مَرَّ على آيات كتابنا العزيز مئات العلماء، فلم يفطن أى منهم لما فطن إليه العبقرى المسلم ابن خلدون. وعلى كل من تساوره الشكوك فى هذه الحقيقة أن يرجع إلى "المقدمة" ولسوف يراها هناك بارزة للعيان.

---

(١) د. على عبد الواحد وافي ؛ عبد الرحمن بن خلدون ؛ ٢٠٦ .
(٢) نفسه؛ ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

وقد وردت عبارة ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ﴾ ثلاثة عشر مرة فى القرآن الكريم، نسجل منها ثلاث:

١ – قال تعالى: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً ﴾ [الأحزاب: ٣٨]

٢ – وقال – عز وجل –: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [الأحزاب: ٦٢].

٣ – وقال جل شأنه: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾[فاطر: ٤٣].

فهذه السنن قوانين مطردة ماضية إلى يوم القيامة، بلا تبديل أو تحويل.

تقدير علماء الغرب لإبداع ابن خلدون

وبعد أن فصل ساطع الحصرى القول فى تاريخ إنشاء علم الاجتماع، انتهى إلى توكيد أن ابن خلدون أحق بلقب" مؤسس علم الاجتماع من حق "كونت" لأنه أتم تأسيس ذلك العلم قبل أن يكتب" فيكو" دراساته بما يزيد على أربعمائة عام(١).

وتقدير علماء الغرب لابن خلدون هو الذى حملهم على ترجمة "المقدمة " إلى اللغات الأوربية، وعلى رأسهم البارون دوسلان. وكان اهتمام الأتراك بالمقدمة سابقاً على اهتمام الأوروبيين بها، وعنهم عرفها الأوربيون.

وأورد ساطع الحصرى ما قاله بعض علماء الغرب عن عظمة ابن خلدون وسبقه العلمى وإسهامه العظيم فى إنشاء علم الاجتماع وعلم التاريخ (أو فلسفة التاريخ). من ذلك قول العالم الاجتماعى "لود ويك غومبلوفيتش": "فى الحقيقة إن ما كتبه ابن خلدون هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع." ومن ذلك قول "كولوزيو": "ليس لأحد أن ينكر أن ابن خلدون اكتشف مناطق مجهولة فى عالم الاجتماع ...

---

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٣٥ .

إنه سبق مكيافيللى ومونتسكيو وفيكو إلى وضع علم جديد، هو النقد التاريخى" وقول المؤرخ أمارى: "إن ابن خلدون قد سبق أفذاذ الدنيا إلى فلسفة التاريخ والكلام عليها. ولى أن أقول: إنه لم يشق أحد منهم له غباراً." وقول المؤرخ توينى:

"إن ابن خلدون قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هى بلا شك أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل بشرى فى أى زمان ومكان[1].

وقد سبق أن اقتبست شهادة توينى بالإنجليزية من دائرة المعارف البريطانية، فلا داعى للإعادة[2].

ويقول هارى بارنس Barnes H . أحد مؤرخى علم الاجتماع إن ابن خلدون هو أول كاتب يتعرض لفكرة التقدم ووحدة العمليات الاطرادية الاجتماعية. وأهم ما يميز هذا المفكر هو: فصله بين ما سماه بالتاريخ القصصى المملوء بالخرافات والأوهام وبين التاريخ العلمى الذى يقوم على تحرى الحقائق ورفض المسائل التى تتنافى مع طبائع الأشياء وتسلسل الأحداث، كما أنه وجد أن الحياة الاجتماعية لا تسير وفق أهواء المؤرخين، وإنما تسير على أساس قوانين ثابتة. ونادى لذلك بضرورة قيام علم لدراسة المجتمع سماه: "علم العمران".

ويعتقد "بارنس" أن أهم تجديد لابن خلدون هو عرضه المتقن لوحدة العمليات التاريخية واستمرارها، كما أنه توصل إلى فكرة المراحل التى تمر بها المدنية.

ويقول "بارنس" إن ابن خلدون يعتبر بحق مؤسس فلسفة التاريخ لأنه سبق "فيكو" بحوالى ثلاثة قرون.

ويقول" سوروكين – "Sorokin . P "وهو أحد كبار علماء الاجتماع المعاصرين: إن ابن خلدون ناقش – تقريباً – جميع المسائل التى ترد دائماً فى موضوعات علم الاجتماع العام وفروعه المختلفة، فى ضوء اصطلاحاته عن الحياة البدوية والحياة الحضرية.

---

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٥٥ – ٢٦٠

(٢) انظر ص ٥٧ من هذه الدراسة .

وكثير من آرائه تبدو حديثة إذا نظر إليها من وجهة نظر علم الاجتماع الحديث.

ويمكن وضع ابن خلدون جنباً إلى جنب مع أفلاطون وفيكو وأوجست كونت، على أنه أحد مؤسسى علم الاجتماع، كما أنه فى مجال التاريخ العلمى يعتبر مؤسس التاريخ العلمى(١).

وأنا أقول إنه الرائد الأول لعلم الاجتماع الحديث.

وقد أورد الدكتور وافى آراء أخرى للعلماء الأجانب الذين اعترفوا بأصالة ابن خلدون. منهم "لودفيج جمبلوفيتش "L.Gumplowiez" الذى يقول - بعد أن حلل كثيراً من نظريات ابن خلدون: "لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل "أوجيست كونت" بل قبل "فيكو" الذى أراد إيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوربى فى علم الاجتماع، جاء مسلم تقى فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن وأتى فى هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع"(٢).

ويقول كراتشكوفسكى إن: "مقدمة ابن خلدون تمثل فى مجموعها أثراً لا مثيل له لا بالنسبة لعصره فحسب، بل وبالنسبة للأدب العربى بأجمعه. وفيها يفسر ابن خلدون التاريخ - لا على ضوء تطور النظم السياسية كما فعل اليونان - بل عل ضوء تطور الأوضاع الاقتصادية للمجتمع البشرى فى صورته البدوية والحضرية والمدنية"(٣).

وهذا التقدير لا يعطى ابن خلدون حقه كاملاً ولكننا نعذر كراتشكوفسكى لأنه مهتم بالعناصر الجغرافية فى المقدمة، لا بمبادئ علم الاجتماع.

علم الاجتماع قبل ابن خلدون:

ونحن لا نستطيع أن نقدر إسهام ابن خلدون فى إنشاء علم الاجتماع إلا إذا أحطنا علماً بما كان معروفاً عن الظواهر الاجتماعية، قبل زمانه. ونحن نعلم أن نقاد

---

(١) د. محمد عاطف غيث؛ علم الاجتماع؛ نشر دار المعارف؛ سنة ١٩٦٦ ص ٧، ٨.
(٢) د. على عبد الواحد وافي؛ عبد الرحمن بن خلدون؛ ص ٢٠٧.
(٣) تاريخ الأدب الجغرافي العربي؛ ص ٤٤١.

التاريخ العلمي، قد دأبوا على تقليد الإغريق القدماء الفضل فى إنشاء كل علم وأدب وفن وخصوصاً أفلاطون وأرسطو.

فهل اقتبس ابن خلدون فكرة علم الاجتماع منهم ؟

يقول الدكتور. على عبد الواحد وافى إنه: "لم يفطن أحد من قبل ابن خلدون إلى جبرية حوادثها (= الظواهر الاجتماعية) وخضوعها لقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التى تخضع لها ظواهر الطبيعة والرياضة، وبالتالى لم يُعْنَ أحد من قبله بالكشف عن هذه القوانين"(١).

ويقول الدكتور حسن شحاته سعفان إنه كان لأفلاطون وأرسطو دراسات اجتماعية مهمة، "غير أن البحوث كلها لم تكن مستقلة (عن الفلسفة) : كما إنها لم تكن تشوبها الروح العلمية الخاصة. وكان لابد من الانتظار حتى يأتى ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف والاجتماعى العربى (بين سنتى ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)، الذى كتب مقدمته المشهورة، ونقد فيها أخطاء المؤرخين، وقد رد معظم أسباب هذه الأخطاء: "إلى أن هؤلاء لم يحاولوا دراسة المجتمعات وما يسودها من قوانين، ووضع بذلك أسس علم الاجتماع، أو "علم العمران" كما يسميه، موجهاً النظر إلى ضرورة دراسة المجتمع فى ذاته وما به من وقائع اجتماعية دراسة عملية تحليلية، مع استخلاص ما تخضع له هذه الوقائع من قواعد وقوانين، ومشيراً إلى أن طبيعة الاجتماع ليست إلا جزءاً من الطبيعة العامة. ثم انتقل من ذلك إلى دراسة اجتماعية للمجتمعات التى زارها أو قرأ عنها مستنبطاً بعض القواعد والقوانين التى سبق بها المفكرين الأوربيين مثل منتسكيو وفولتير، بأجيال"(٢).

هنا أيضاً تغيب الصلة الوثيقة بين السُّنن الاجتماعية التى جاءت فى آيات التنزيل وقوانين الاجتماع الخلدونى. وهذا شىء طبيعى، طالما أنها غابت عن الأستاذ الكبير الدكتور وافى.

---

(١) د. على عبد الواحد وافي ؛ عبد الرحمن بن خلدون ؛ ص ١٤٨ .
(٢) د. حسن شحاته سعفان؛ أسس علم الاجتماع؛ ص ١٢٦ .

وبمقارنة يسيرة سوف نرى أن ابن خلدون لم يتأثر بفلسفة أفلاطون فى النفس.

فعند أفلاطون قوام المجتمع ثلاث طبقات:

الأولى طبقة الحكام: وهم يُوَازُون القوة العاقلة فى الفرد.

والثانية طبقة الحراس أو الجند: وهم يوازون القوة الغضبية فى الفرد.

والثالثة طبقة الصناع والزراع والتجار: وهى توازى القوة الشهوية لدى الفرد(١).

وفى رؤيته للمجتمع وما فيه من أصناف الناس، لا يجد الباحث أى أثر لفلسفة أفلاطون وتقسيمه الثلاثى لطبقات المجتمع. لقد تكلم ابن خلدون عن الملوك وكيف يصلون إلى الملك، كما وصف أحوال الأمراء والوزراء والعلماء والتجار، وأهل الحرف المختلفة، بلغة بعيدة كل البعد عن التراث الأفلاطونى المعروف(٢).

وفى نهاية الفصل الذى لخص فيه مذاهب الفلسفة، حذر القارئ المسلم من مضارها، ونصحه بأن يكون متحرزاً جهده من معاطبها، كما نصح المسلم بألاَّ يدرس الفلسفة إلا: "بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولايُكبَّنَّ أحد عليها وهو خِلْوٌ من علوم الملة؛ فَقَلَّ أن يسْلَم لذلك من معاطبها"(٣).

(وعلى هذا يظهر أن ابن خلدون لم يستفد من الفلسفة اليونانية لدى الثلاثة الكبار: سقراط وأفلاطون وأرسطو، على الرغم من دراسته لفكرهم الذى كان قد تُرجم إلى العربية).

أرسطو:

لقد عاش أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م) فى مجتمع علمانى، يخضع فى

---

(١) جمهورية أفلاطون؛ ترجمة د.فؤاد زكريا؛ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر؛ ص ١٤٠ (دون تاريخ).

(٢) راجع الباب الخامس من "المقدمة"؛ ص ٣٤٣ إلى ص ٣٩٨.

(٣) الفصل رقم ٣٢ ص ٤٨٢ من "المقدمة".

دساتيره لحكمة الحكماء وآراء الفلاسفة والمصلحين. ولذلك وجدناه فى الكتاب الثانى من كتابه "السياسة" يستعرض نظريات السابقين ونقدها. لكن الجانب النقدى لدى ابن خلدون ينصب على القبول غير النقدى للأخبار من قبل المؤرخين السابقين، الأمر الذى سمح للمتطفلين على علم التاريخ بخلطه: "بدسائس من الباطل، وَهِمُوا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المُضعَفَة لفَّقوها ووضعوها"(١).

ويلوم المؤرخين على قلة التحقيق"(٢).

وأداة فحص الأخبار عنده "طبائع العمران": "تُرجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار"(٣).

لكن أرسطو يبدأ بنقد نظرية شيوعية الأموال ورفضها(٤). وعند ابن خلدون المفكر المسلم مبدأ الملكية الخاصة للأموال راسخ رسوخ الجبال بحكم القرآن الكريم والسنة النبوية، فلم يخطر بباله شيوعية ولا اشتراكية. وكتابه يشهد بذلك.

ويرفض أرسطو شيوعية النساء التى اقترحها أفلاطون: "لأنه من الفضيلة احترام امرأة الغير بدافع الحكمة"(٥). وهذه الشيوعية لم يكن لها ذكر أصلاً فى المجتمع المسلم. فهى ليست موضع نظر فيلسوفنا المسلم.

ويعترض أرسطو على تقسيم أفلاطون المجتمع إلى: حكام، ومحاربين، ومزارعين(٦).

ولم يخطر ببال أحد فى عالم الإسلام مثل هذا التقسيم الأفلاطونى الخيالى ولذلك لا نجد لهذه القضية أثراً لدى ابن خلدون الذى ألزم نفسه حين يقتبس عن أحد بذكر ذلك بوضوح(٧).

---

(١) المقدمة؛ ص ٧.
(٢) نفسه؛ ص ٨.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) السياسة؛ ك ١، ص ١٣٤.
(٥) نفسه؛ ص ٧.
(٦) نفسه؛ ك ١ – ب ٣ – ف ١.
(٧) المقدمة؛ ص ٣٨، ٤١، ٤٩، ٤٦٤.

رفض الدولة العلمانية:

وكلام أرسطو عن الدستور لا مكان له فى الثقافة الإسلامية. ويرفض ابن خلدون الدولة العلمانية التي تقوم على دساتير وأفكار بشرية: "لأنه نظرٌ بغير نور الله ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [النور: ٤٠] إن الشارع أعلمَ بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم من أمور آخرتهم .. وأحكام السياسة إنما تُطْلِعُ على مصالح الدنيا فقط .. ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم." فكان ذلك سبباً لغضب العلمانيين عليه!

وهذه هى الخلافة الإسلامية التى تتخذ القرآن دستوراً لها. أما "الملك الطبيعى، فهو: "حَمْلا على مقتضى الغرض والشهوة.

و"الملك السياسى هو حَمْل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة: هى حَمْل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"(١).

هذا هو العالم السياسى الذى عاش فيه ابن خلدون. وذاك هو العالم السياسى الذى عاش فيه أرسطو. والخلاف بين العالَمَيْن جذرى، وشاسع، ومن ثم كان من المستحيل أن يستفيد ابن خلدون من أرسطو شيئاً.

وإذا كان اليونانيون الثلاثة الكبار – سقراط وأفلاطون وأرسطو– قد أنشأوا علم اجتماع بصورة أو بأخرى، فهو علم اجتماع علمانى، بشرى، مادى، فى حين أسس ابن خلدون علم اجتماع إسلامى، بإيحاء من القرآن الكريم ومن علوم الحديث.

ولم يلتزم اليونانيون بدين سماوى ولا كتاب منزل، ولذلك طالبوا بشيوعية النساء وشيوعية الأموال لإصلاح حياة دولتهم (أو مدينتهم). وكان ابن خلدون عالماً مسلماً مؤمناً بكتاب الله تعالى وبسنة نبيه. فلم يخطر بباله مطلقاً بناء مجتمع على أسس مخالفة لهما ولا هو روَّج لعلم اجتماع علمانى، مادى ولا هو ذَكَر قانوناً

(١) المقدمة؛ الباب الثالث من الكتاب الأول – الفصل ٢٥ ص ١٦٩.

أو قاعدة اجتماعية مضادة لمبادئ القرآن الكريم، بل كان يستشهد بالقرآن وبالأحاديث النبوية.

إبطال الفلسفة:

إن من المؤكد أن ابن خلدون درس الفلسفة اليونانية، والفلسفة العربية التى كانت أصداء لها؛ وشرح ابن خلدون فلسفة اليونان فى ملخص جيد (فى الباب السادس – رقم٣٢)[١] وعنوان الفصل هو: "فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها": "لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن، وضررها فى الدين كثير فوجب أن يُصدع ويُكشف عن المعتقد الحق فيها".

وبعد عرض موجز بديع للفلسفة اليونانية، وبعد إشارة إلى مَنْ أَخَذَ بها فى عالم الإسلام: "وأتبع فيها رأيه، حذو النعل بالنعل إلا فى القليل" قال: واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه"[٢].

وقد ختم الفصل كله بقوله: "فَلْيكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وَلْيكن نظر من ينظر فيهابعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يُكبَّنَّ أحد عليها وهو خِلْوٌ من علوم الملة، فَقَلَّ أن يسلم لذلك من مَعَاطبها"[٣].

شهادة ابن خلدون:

وينفى ابن خلدون انه تعلم شيئاً من أرسطو أو غيره فى موضوع "الدول" و"المَلك" – أى فى علم الاجتماع السياسى، ويقول: "وأنت إذا تأملت كلامنا فى فصل الدول والمَلك" وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت فى أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوف بيِّناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا اللهُ عليه من غير تعلم أرسطو، ولا إفادة مُوبذَان. وكذلك تجد فى كلام ابن المقفع وما يستطرد فى رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا،

---

(١) المقدمة؛ ص ٤٨٢ – ٤٨٦.
(٢) نفسه؛ فصل ٣٢ – ص ٤٨٣.
(٣) نفسه؛ ص ٤٨٦.

غيرَ مبرهنة كما برهنَّاه، إنما يجليها في الذكر على مَنْحَى الخطابة في أسلوب الترسُّل وبلاغة الكلام. وكذلك حَوَّم أبو بكر الطرطوشي في كتاب "سراج الملوك" وبوَّبه على أبواب تقرُب من أبواب كتابنا هذا ومسائله. لكنه لم يصادف فيه الرَّمْية، ولا أصَابَ الشَّاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوِّب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات مُتَفَرِّقة لحكماء الفرس .. ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً .. ونحن ألهمنا اللهُ إلى ذلك إلهاماً وأعثرنا على علم جعلنا سِنَّ بَكِره وجهينة خَبره".

والحق أن من غير الممكن أن يستفيد ابن خلدون من أرسطو بسبب تناقض المرجعية. فأرسطو درس آراء الحكماء والسياسيين والشعراء والفلاسفة، ثم صاغ نظرياته السياسية والاجتماعية والتربوية. لكن ابن خلدون مفكر مسلم، وقد درس الإسلام، قرآناً وسُنة، وانطلق منهما ومن التراث العلمي الإسلامي. وكلامه مُزيَّن بآيات القرآن الكريم وفكرته الاجتماعية خاضعة لسُنن إلهية ماضية، مطردة، لا تتخلف. واستقراء "المقدمة" يبين أن ابن خلدون لم يقتبس فيها شيئاً من كتابات أفلاطون أو أرسطو. فهو صادق في نفي التعلم من أرسطو وموبذان.

وموضوعية ابن خلدون هي التي حملته على الاعتراف بوجود تشابه بين كلامه وكلام ابن المقفع، وبين تبويب أبي بكر الطرطوشي. وهذا يزيد من قيمته في نظر الباحث الحديث.

لقد ألهمه اللهُ تعالى لإنشاء علم جديد بتأثير آيات القرآن التي ذكرت السُّنن الحاكمة للظواهر الاجتماعية. ولقد مَرَّ بهذه الآيات علماء كثيرون، لكنهم لم ينتبهوا إلى أنها تؤسس علماً اجتماعيًّا قادراً على تفسير الظواهر الاجتماعية. وهنا يكمن إسهام ابن خلدون العلمي. ولا ينتقص من فضله أنه اقتبس الفكرة من آيات القرآن، وتأثر فيها بعلوم الحديث، لأن العلم كله على امتداد تاريخ البشرية عبارة عن تنمية التراث، والبناء على المواريث.

توقف وجمود:

ومن المؤسف أن أحداً من علماء المسلمين لم يواصل تنمية علم الاجتماع الخلدونى، وينقد "المقدمة" ويصفِّيها من الأخطاء، ويفصِّل القول فى العناصر الصحيحة – وخصوصاً القول إن الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانين مُطَّردة كالظواهر الفيزيائية.

ولقد احتل ابن خلدون ذروة التقدم العلمى الاجتماعى، فى حين توقف علم العالم الإسلامى، والعالم كله، عند تلك الذروة، إلى أن جاء علماء الغرب فى العصر الحديث – من أمثال فيكو وأوجست كونت، وطوروا علم الاجتماع الحديث.

المنهج التاريخى ودور ابن خلدون فيه:

ويستخدم ابن خلدون المنهج التاريخى فى البحث فى مجال علم الاجتماع، كبديل للمنهج التجريبى فى مجالات العلوم الطبيعية: "فإذا كان من الصعب دراسة الظاهرة السياسية عن طريق إجراء التجارب، فإن فى الإمكان النظر إلى التاريخ على أنه مجموعة من التجارب الطبيعية."

"والمنهج التاريخى قديم قدم الكتابات السياسية وإن كان الاستخدام المنظم له يرجع إلى العالم العربى الكبير ابن خلدون الذى يعتبر من رواد ذلك المنهج. فقد استخدمه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر الميلادى للوصول إلى قواعد عامة تحكم الظواهر السياسية والقوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى شكلت تلك الظواهر فى التاريخ. ولقد طالب ابن خلدون بتعقب الظاهرة الواحدة فى تاريخ الشعب الواحد فى مختلف الفترات التاريخية مع تحرى صدق الروايات التاريخية وقياس الأخبار على أصول العادة وطبائع العمران، ومحاولة استخلاص القوانين العلمية التى تخضع لها تلك الظواهر"(١).

ويقول "بارتلمى سانتهلير": "فى علم السياسة – كما فى كل علم آخر –

---

(١) د. فاروق يوسف أحمد؛ ضمن كتاب: " دراسات في العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي " تأليف د. عبد الهادى الجوهرى؛ ص ٢٢٦، ٢٢٧.

لا يوجد إلاّ منهجان ممكنان: فَإمّا أن يصدر المرء عن المبادئ العقلية ليحكم على الحوادث وينظمها، وإمّا أن يصدر عن الحوادث المفسرة تفسيراً مناسباً ليضع منها مبادئ"(١).

تمحيص الأخبار:

ومنهجه العلمي يمحص الأخبار بأن " تُحَكَّم اصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى". وقد أخذ على المؤرخين عدم تمحيص الاخبار: "ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب". وبغير هذا المنهج النقدى: "ربما لم يُؤمَنْ فيها من العثور وَمَزلة القدم، والحيْد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثًّا أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا فى بيداء الوَهْم والغَلَط، ولا سيّما فى إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر".

وأصول العادة، وقواعد السياسة وأصول العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى هى: السنن الإلهية المطردة التى تحكم الظواهر الاجتماعية. والمؤرخ يجب أن يمحص الأخبار ولا ينقلها على علاتها دون أن يعرضها على السنن أو القوانين التى تحكمها. فإذا جاء خبر عن عدد جيش – مثلاً – وأحَسَّ المؤرخ بأن فيه مبالغة، قاسه على أعداد الجيوش المعروفة فى عصره، وفى غيره من العصور، مع مراعاة تناسب أعداد الجيوش مع عدد الأمم التى تنتسب إليها وإمكاناتها ومساحتها. وإذا وردت أخبار تصف إنساناً بالضخامة المفرطة، رفضه المؤرخ الناقد لأنه ضد طبائع البشر. وهذا المنهج هو أعظم إسهامات ابن خلدون الاجتماعية.

وفى مجال التفسير وردت أخبار يستحيل قبولها فى ضوء مبادئ الإسلام، فمحصها المفسرون وردوها.

---

(١) انظر مقدمة كتاب " السياسة " لأرسطوطاليس ؛ الترجمة العربية ؛ ص ٧ .

وفي مجال الحديث النبوى وردت أحاديث موضوعة، وتصدى لها العلماء، ونشأ علم الجرح والتعديل لتصفية السُّنة المطهرة من تلك الأكدار. فكان علماء الحديث رواداً لابن خلدون. ولا يمكن إغفال هذه الحقيقة بحال[1].

تطبيقات نقدية:

ويطبق ابن خلدون منهجه النقدى على ما أورده المسعودى وغيره من المؤرخين عن عدد جيش بنى إسرائيل فى التيه حيث أحصاهم موسى عليه السلام فبلغوا ٦٠٠,٠٠٠ (ستمائة ألف) أو يزيدون. (كم كان عدد بنى إسرائيل؟).

وعند ابن خلدون أن مساحة مصر والشام لا يمكن أن تسع ذلك العدد. فهناك تناسب بين عدد الجيش وسعة الدولة: "تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة" والمقصود تمويله بالغذاء والسلاح، ثم إدارته.

وعند ابن خلدون يبعد أن يقع قتال بين هذا الجيش وغيره لضيق مساحة الأرض، وعدم إمكان رؤيته إذا اصطف، وبعضه لا يشعر بالجانب الآخر!.

ولابد أن نتذكر أن ابن خلدون يتحدث عن الجيوش فى عصره حيث كانت تصطف أحدها فى مواجهة الآخر، وكل جيش لابد أن يكون على دراية بما يقع لأطرافه، ولابد للقيادة أن ترى جيشها. والعدد ٦٠٠٠٠٠ (ستمائة ألف) لا يسمح بذلك.

ثم إن جيش الفُرس الذى كان ينتمى إلى دولة أكبر من مملكة بنى إسرائيل بكثير، والذى التهم دولة بنى إسرائيل وخَرّب بيت المقدس بقيادة بختنصَّر، لم يبلغ عدده ٦٠٠٠٠٠: "وأعظم ما كانت جموعهم بالقادسية ١٢٠٠٠٠ (مائة وعشرون ألفاً)"[2].

ثم يؤكد ابن خلدون صحة ما ذهب إليه استناداً إلى "طبائع الكائنات" بتتبع

---

(١) تلقى ابن خلدون علوم الحديث على يدي محمد بن عبد المهيمن - إمام المحدّثين بالمغرب. (انظر د. وافي؛ ص ٢٦٢٧).

(٢) المقدمة؛ ص ١٢، ١٣.

تاريخ بنى إسرائيل، ليصل إلى دحض الفرية الكبرى عن عدد جيشهم فى عهد موسى.

وبعد، فإن أى ناقد منصف لابد بعد هذا العرض الموجز لإنجازات ابن خلدون أن يسلم له بالريادة فى مجال علم الاجتماع الحديث، وأن يقرَّ دون تردد بأن أصول هذا العلم هى أصول قرآنية. وفى ضوء الحقائق التى أوردتُها لم يعد هناك مجال لإنكار إبداع أمتنا وسبْقها فى مجال علم الاجتماع، فهى "أم" هذا العبقرى الرائد، وعلى مائدتها الثقافية تغذَّى، ومن دينها الحنيف اقتبس، فكانت أصالته من أصالتها، وإسهامه الكبير نَبْت طبيعى فى تربتها الثقافية. وكل ما يقال عكس هذه الحقائق مكابرة لا مسوِّغ لها، أو تعصب لا مجال له فى عالم العلم والعلماء.

* * *

قوانين الاجتماع الإنسانى

تمهيـد

لم يكتب ابن خلدون تاريخ العرب والبربر ومصر فى القرن السابع الهجرى استناداً إلى مؤلفات المؤرخين أو شهادة الشهود المعاصرين، ولكنه شاهد الأحداث بعينيه، واكتوى بنيران المؤامرات والدسائس فى قصور الملوك ودواوين الوزراء. وأحياناً كان مشاركاً فى اتخاذ القرارات وتوجيه الأحداث بحكم منصبه السياسى، أو بحكم مكانته العلمية الرفيعة، ووزن رأيه وفتاواه.

ولم يكن ليستطيع أن يكتب " المقدمة " بهذا العمق وبهذا الشمول بدون تلك الخبرات الواسعة التى مر بها. وما كان بوسعه أن يكتب عن المغرب والأندلس ومصر بتلك الدقة بدون الاقتراب الحميم من ملوكها وسلاطينها وعلمائها وقضاتها، والانغماس فى حياتها.

لم يكتب ابن خلدون عن قيام الدول وسقوطها استناداً إلى أوراق أو وثائق، ولكنه شاهدها تقوم، وتتعملق، ورآها تنهار وتذهب أدراج الرياح، ووجد نفسه غير مرة يسقط مع الساقطين، وشبح الموت يلوح له بالليل والنهار!

لقد كتب ابن خلدون عن جيوش سار معها عبر الوديان والقفار وصادق الحكام والسلاطين وجالسهم ووعظهم وخطب فيهم، ونَعِم بخيراتهم وجوائزهم، ثم اكتوى بغضبهم وسخطهم، وامتُحن وذاق ويلات السجون![1].

حياة قلقـة:

هكذا يصور ابن خلدون حياته فى أجواء الدسائس والمؤامرات فى القصور

---

(١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ؛ نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة في مصر؛ تحقيق محمد بن تاويت الطنجى .

الملكية بين الوزراء والأمراء والفقهاء والقضاة وقادة العسكر والمماليك، مع إغفالهم المصالح الوطنية، ونسيانهم الشرائع الإسلامية التى يتشدقون بها.

وشارك ابن خلدون فى صُنع السياسات واتخاذ القرارت بوصفه عالماً وسياسيًّا. وتقلد الوظائف لدى السلطان أبى عنان فى "فاس" ولدى السلطان أبى سالم فى وظيفة "كاتب سِرّه" و"خطة المظالم". وارتكب ما يشبه الخيانة فى حق السلطان أبى عنان حين اتصل بعدوّه الأمير محمد صاحب "بجاية" من دولة الموحدين. وقد انكشفت اتصالاته، فسُجن وامتحن، ولم ينج من القتل إلا بفضل رحمة ربه.

وتصادم ابن خلدون مع الوزير "عَمَر" وقاسى العزلة من جراء ذلك. وفى الأندلس اصطدم بالوزير ابن الخطيب بسبب التنافس على القربى من السلطان وبطانته وعطاياه.

وفى "بجاية" لقِى حفاوة بالغة من سلطانها، لكنه لم يتوان عن التقرب من أعدائه الذين هزموه. وهنا أيضاً أدى التنافس على السلطة إلى غضب السلطان عليه، والشك فى ولائه.

وتكرر الفشل لدى السلطان "أبوحَمُّو"، فَلاَذَ ابن خلدون برباط الشيخ أبى مدين. وفى مصر جاءته القلاقل من غَيْرة الفقهاء والقضاة وتنافسهم. ومما لاشك فيه أن ابن خلدون كان يتفوق عليهم فى كثير من النواحى بحكم خبراته السياسية، وموسوعيته العلمية. وكان ذلك سبباً فى غَيرتهم منه وفى عَزْله غير مرة من منصب القضاء.

ومن حسن حظنا نحن المسلمين أن اضطرت الظروف فيلسوفنا إلى العزلة والفراغ من المشاغل السياسية والقضائية فترات طويلة، استغلها فى الاطلاع والدرس والتأليف. ولولا التفرغ لما كتب كتابه الكبير "العبر" وربما "المقدمة" المبدعة الرائعة التى وضعته فى قمة المؤرخين وطليعة لعلماء الاجتماع المبرزين.

والآن نعرض فى إيجاز عشرة قوانين اجتماعية صاغها ابن خلدون بتطبيق المنهج التاريخى ومبادئ علم الاجتماع. ومن البدهى أن تكون قوانين احتمالية كسائر القوانين العلمية باستثناء الرياضيات.

ويجب أن نتذكر دائماً أن فيلسوفنا الاجتماعى الكبير ابن خلدون قد شيد نظرياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية استناداً إلى المعارف التى كانت متاحة فى عصره. ولهذا لا يمكن أن يقارن بـ"هيجل" أو "إشبنجلر" أو "سارتون" الذين أتيحت لهم معارف واسعة على قاعدة عالمية من المعلومات والمعارف ومع ذلك لم يصل أحدهم إلى الاستقراء التام. فلا مسوغ لنقد ابن خلدون لاستناده إلى استقراء ناقص[1].

والآن، إلى القوانين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى جاءت فى "المقدمة". والمجموعة المختارة لا تضم كل قوانين ابن خلدون، لأن حجم الدراسة لا يسمح.

وأنا أتعجب: كيف تخلو الدراسات الاجتماعية الحديثة من محاولات لصوغ هذه القوانين وتقويمها ونقدها وتعديلها، بعد صدور عشرات الدراسات حول ابن خلدون ومنهجه العلمى وإبداعه الاجتماعى!

قانون تطور المجتمع البدوى:

هذا أحد القوانين التى جاءت فى "مقدمة" ابن خلدون فهو يشرح تطور المجتمع البدوى إلى مجتمع حضرى فيصف ذلك بأنه "طبيعى". ومعنى هذا أن التطور يخضع لقانون اجتماعى. فالمجتمع البشرى يبدأ بتعاون أفراده لتحصيل ضرورات المعاش. وهم يمتهنون الرعى والزراعة. فإذا حصلوا من الأرزاق ما يزيد على الضرورى "دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة". "ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة"[2]. وهذا هو المجتمع الحضرى الذى فيه تظهر الصنائع والتجارة: "فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منها كما قلناه"[3].

ومعنى هذا أن قانون تطور المجتمعات البشرية يسير فى خط لا يمكن الخروج عليه، فهو قانون، أو سُنة إلهيه لا تتخلف.

---

(١) د. على عبد الواحد وافي؛ عبد الرحمن بن خلدون؛ ص ٢١٠.
(٢) المقدمة؛ ص ١١٠.
(٣) الموضع نفسه.

لكن ابن خلدون حين يصف أحوال البدو وأحوال الحضر يقف عند حدود الأغلب، ولا يقطع فى تقريره فالقطع مستحيل فى الحقيقة.

ولقد وجدنا ابن خلدون يقول إن: "أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر." ويفسر ذلك فيقول إن: "أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف .. قد تلوثت انفسهم بكثير من مَذْمُومات الخُلُق والشر.. حتى لقد ذَهَبَتْ عنهم مذاهب الحشمة فى أحوالهم، فتجد الكثيرين منهم يُقذعون فى أقوال الفحشاء فى مجالسهم"(١). ومعنى هذا أن تطور المجتمع الحضرى لابد أن يبلغ نهايته التى هى الحضارة أو "نهاية العمران"، وهذا يعنى فساد المجتمع، وخلوه من الخير.

وفى اعتقادى أن المجتمع البدوى له مساوئه من الجهل والفقر وغلظة الطباع وضيق الأفق لدى الأفراد، وتحكم العصبية الممقوت، وذيوع الخرافات والخزعبلات، وكذلك لا يشك منصف فى وجود مزايا كثيرة جداً للمجتمع الحضرى. ولكن من البدهى أن تطور الحياة البشرية هو من فعل المجتمع الحضرى. ولو عاش ابن خلدون فى البادية لما استطاع أن يكتب "المقدمة" وأن يصبح فيلسوفاً عظيماً وعالما اجتماعيًّا فذًّا. وبالحساب الموضوعي الدقيق يظهر أن المجتمع الحضرى أقرب إلى الخير من المجتمع البدوى، وأكثر التزاماً بفضائل الأخلاق وشرائع الدين من المجتمع البدوى وهذا يناقض رأى ابن خلدون.

ويشرح ابن خلدون وجهة نظره فيقول إن أهل الحضر يَفْسَدُون بسبب الحكم الفردى المستبد وقهره، لأنه يكسر من سَوْرة بأسهم: وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل فى النفوس المضطهدة "(٢).

ومن هذه الجهة ابن خلدون على صواب. وأحوال العالم اليوم شاهدة على ذلك، خصوصاً فى البلدان الشيوعية التى عانت من الاستبداد والقهر إلى أن انهارت النظم وسقط المعسكر الشيوعى. ولا يستثنى من هذا القانون أحد. وعلينا أن ننظر إليه بعين

---

(١) المقدمة؛ ص ١١٢.
(٢) نفسه؛ ص ١١٤، ١١٥.

الاعتبار، فنحترم الشورى الإسلامية والبيعة الحرة، ونمنع الاستبداد والقهر، ونُوَطد الحريات فى حدود شريعتنا لأن هذا هو الطريق السديد للنهضة الإسلامية.

قانون قيام الدول الكبرى:

يقول ابن خلدون إن: "اتفاق الأهواء على المطالبة، وجمعها وتأليفها، إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه قال تعالى: ﴿ **لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ [الأنفال: ٦٣].

وسرُّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وَقَلَّ الخلاف"(١).

وواضح هنا أن القرآن الكريم، وتاريخ نشأة الدولة الإسلامية هما اللذان يمليان القانون الخلدونى، فمن العسير أن تنشأ دولة كبرى، مثل الدولة الإسلامية، بقيادة قبيلة وبأهداف قبائلية. لكن وحدة الدين والمساواة التى يفرضها بين القبائل والأمم هى التى تربطهم معاً فى دولة كبرى، لهم فيها حقوق متساوية، دون تفرقة عنصرية أو قبائلية أو ثقافية.

وهذا القانون لا يزال إلى اليوم مطبقاً إلى حد ما. حتى العالم الإسلامى الممزق سياسيًّا، لا يزال يرتبط بروابط متنوعة. ورابطة العالم الإسلامى مظهر لتلك الوحدة، والرغبة الدفينة لتوثيقها. وفى هذه الرابطة يلتقى العربى مع الباكستانى، مع الأفريقى والتركى دون أية صعوبة. فهناك وشائج تنبع من وحدة الدين ووحدة القبلة تتمثل فى وحدة المشاعر والأفكار والشرائع والتقاليد والعادات الإسلامية.

واليوم تثير مظاهر الأخوة الإسلامية والإرادة الشعبية فى التقارب والتعاون قلق الدول الكبرى التى لا تريد التعامل مع دولة إسلامية كبرى. وكل حركات الوحدة الإسلامية والعربية لقيت الرفض والمقاومة من دول الغرب الاستعمارية. فهى تشجع

---

(١) المقدمة؛ ص ١٤٢.

على التفتيت وتثير النزعات القبائلية، كما حدث فى أفغانستان، والجزائر، والصومال، والسودان مؤخراً، ليظل العالم الإسلامى ضعيفاً عاجزاً عن مقاومة مطامعهم الاقتصادية والعسكرية والعولمية .

والطريق أمام المسلمين واضحة: فالإسلام هو الذى يجمعهم ويوحدهم. وبدون هذه الوحدة سوف يطمع فيهم الطامعون، فنسأل الله تعالى أن يجمع أمتنا على الإسلام.

قانون التناسب بين عدد سكان الدولة واتساعها:

يرى ابن خلدون أن أى دولة لا يمكن أن تتسع إلا بمقدار ما تملك من الأفراد، بحيث يمكنها حماية أطرافها وثغورها من العدو، مع الحفاظ على قلبها أو مركزها قويًا؛ و"كل دولة على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة. وعند نفاد عددهم بالتوزيع، ينقطع لهم الفتح والاستيلاء: سنة الله فى خلقه[1]. فالقرآن الكريم هو مصدر الإلهام هنا لابن خلدون وفى معظم القوانين الاجتماعية.

ويطبق ابن خلدون هذا القانون، أو هذه السُّنة، على الدولة الفارسية: "كان مركزها المدائن؛ فلما غَلَبَ المسلمون على المدائن انقرض أمرُ فارسَ أجمع، ولم ينفع "يزدجُرد" – ملك الفرس – ما بقى بيده من أطراف ممالكه. وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام: لما كان مركزها القسطنطينية وغَلَبَهَم المسلمون بالشام، تحيزوا إلى مركزهم بالقسطنطينية، ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم، فلم يزل مُلكهم مُتصلاً بها إلى أن تأذَّن الله بانقراضه[2].

وهذا القانون يصدق جزئيًا على دول العالم القديم والوسيط. فكانت أعداد الشعوب عاملاً أساسيًا فى قدرة الدولة على التوسع مع بقاء مركزها أو عاصمتها حصينة قوية بأعداد كافية من الجند.

ولا يزال "العدد" مؤثراً فى قوة الدول فى العصر الراهن. فلو كانت أمريكا قليلة

---

(١) المقدمة؛ ص ١٤٥، ١٤٦.
(٢) الموضع نفسه.

العدد – ولم يتجاوز تعداد شعبها عشرة ملايين مثلاً – لما كان بوسعها أن تهيمن على العالم كما هو حاصل اليوم. وكثرة العدد، مع سعة الأراضي، تفرز قوة اقتصادية كبرى. فإذا أضيف إلى ذلك التقدم العلمي والتقني، أصبح بإمكان الدولة أن تسيطر على مناطق شاسعة من العالم، وتُلحقها بسياساتها، وأسواقها، كأنها مستعمرات خاضعة لسلطانها، مع إبقاء تلك الدول التابعة مستقلة شكلاً.

وهذه هي الصورة الجديدة للغزو في الوقت الراهن. وهذا لا يمنع الغزو العسكري إذا لم ترضخ دولة ما لأوامر الدولة المهيمنة، كما حدث في أفغانستان، والعراق، وما يمكن أن يحدث في إيران وسوريا والسودان ولبنان وكوريا الشمالية.

ويساعد الدولة المهيمنة تفتت الأمم التي تواجهها. فالعالم الإسلامي مثلاً قوامه أكثر من مليار مسلم، ولكنه مفتت إلى أكثر من خمسين دولة وإمارة. فالعدد الكبير لا قيمة له مع التشرذم، والتنافر بين مكوناته.

وفي إيجاز أقول إننا لا نستطيع أن نستفيد من قانون ابن خلدون اليوم إلا كمنطلق للبحث عن القانون الصحيح الذي يحكم ظاهرة قيام الدول وتوسعها وانكماشها وزوالها في عصرنا هذا. ولسوف نجد عوامل عديدة يستطيع المسلمون توفيرها للحفاظ على استقلالهم في مواجهة الهجمة الشرسة من جانب أمريكا. وأعتقد أن البداية هي: البحث العلمي الدقيق الواسع عن تلك العوامل، ثم الشروع في تفعيلها. وساعتها سيكون للمليار مسلم وزنهم على الساحة الدولية. وأتمنى أن يتمكن العالم الإسلامي من أخذ المبادرة وتشكيل هيئة علمية مهمتها البحث في إنهاض الأمة وصون استقلال شعوبها ووحدتها.

نظم الحكم إما شرعية وإما بشرية :

وفي حديثه عن أنواع النظم السياسة يميز ابن خلدون ببراعة بين نظام الخلافة الإسلامي، وبين النظم البشرية التي لا تستند إلى دين أو شرع. وكلامه يبدو وكأنه يشرح الفرق بين النظام الإسلامي والنظم العلمانية الحديثة. ويشعر الباحث أنه يعيش هموم أمتنا اليوم، وأنه يقدم الحل المثالي لها.

ويبدأ بتعريفات ما يسميه "الملك الطبيعي" وهو عنده؛ "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة؛ والسياسي هو: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار؛ والخلافة هي: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذْ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"(١).

فهاهنا ثلاثة أنواع من نظم الحكم. وهو يدين النظم غير الشرعية، لأنها: "نظر بغير نور الله ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [النور: ٤٠] والقوانين ضرورية في كل النظم: "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصَرَائها، كانت سياسةً عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويَشْرَعُها، كانت سياسةً دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ذلك أن الخَلْقَ ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، غايته الموت والفناء، والله يقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون: ١١٥] وهو يستشهد بقول الله تعالى: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ﴾ [الأحزاب: ٣٨] فيذكرنا بمصدر الإلهام الذي هداه إلى صوغ هذا القانون السياسي الذي سار عليه البشر الذين خلوا من قبل، والذين كانوا في أيامه، والذين سيأتون من بعد عصره.

وهذا هو عصرنا – بعد وفاة ابن خلدون بأكثر من ستمائة عام – الذي يشهد نظماً سياسية شرعية، إسلامية، ونظماً سياسية عقلية؛ ووصفها هو وصف النظم العلمانية التي تقوم على خبرات بشرية، أو بحسب ألفاظ ابن خلدون نفسها، تقوم على آراء "العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها." وهذه النظم السياسية العقلية – "إنما تُطلعُ على مصالح الدنيا فقط"(٢).

وتشيع في عصرنا نظم مختلطة أو "هجين" يجمع عناصر شرعية إسلامية،

(١، ٢) المقدمة؛ الفصل الخامس والعشرون؛ ص ١٧٠.

وعناصر أخرى علمانية مادية. وغالباً ما تتضارب هذه العناصر وتتناقض. فالنظم الاشتراكية والشيوعية والرأسمالية التى طبقت فى العالم الإسلامى فى العصر الحديث كانت دساتيرها تنص على مبادئ إسلامية، لكنها كانت تنص أيضاً على عناصر شيوعية منها مبدأ أن الشعب يسيطر: "على كل أدوات الإنتاج"(١). ويباح فى كثير منها تعاطى الخمور ولعب القمار وممارسة الدعارة، وأخطر من هذا كله الاستبداد السياسى وانتهاك مبدأ الشورى.

قانون التبدل الخفى فى أحوال الأمم :

ومن القوانين التى بحثها ابن خلدون ما يمكن أن نسميه قانون التبدل الخفى المتصل لأحوال الأمم: "بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهو داءٌ دَوِىٌّ شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة ﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ ﴾ فهذا هو القانون، وسنده الآية الكريمة(٢).

"والسبب الشائع فى تبدُّل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه. كما يقال فى الأمثال الحكمية: الناس على دين الملك"(٣).

وهذا القانون صحيح، مع ملاحظتين :

الأولى أن التبدل فى الأحوال والعوائد لا يعنى التبدل فى العقائد والمبادئ والقيم الثابتة المطلقة. ولقد تبدلت الوسائل وطرق العيش والسفر والاتصالات، – فى قفزات هائلة، كما فى الثورة المعلوماتية الراهنة، وعلى الرغم من ذلك بقيت القيم الأخلاقية والتشريعية ثابتة.

وظهرت مذاهب نسبية لكنها اصطدمت بالمذاهب المضادة لها -ANTIRELA TIVISM. وفى الواقع العالمى اليوم يقوم القانون الدولى على أساس العدالة الراسخ المطلق، وتستند المعاهدات والعقود على قيمة الوفاء المطلقة الثابتة. وظلت عقائد

---

(١) مادة رقم ٢٤ – الفصل الثانى من الدستور المصري الحالى .
(٢) المقدمة ؛ ص ٢٧ ، ٢٨ .
(٣) نفسه ؛ ص ٨ .

الدين عامة والإسلام خاصة على ثباتها المطلق دون أن تهتز أمام المعارف العلمية المتغيرة فى مجالات المعرفة الإنسانية.

ومعلوم أن فى العالم أجمع، ومنه العالم الإسلامى، تيارات تطورية غالية جذرية تروج للفلسفة النسبية الجذرية الشاملة للعقائد والقيم التشريعية والأخلاقية والحقيقة العلمية. والغاية البعيدة لها نبذ ثوابت الدين وإغراق المجتمعات البشرية فى حالة سيولة فكرية وأخلاقية لا شاطئ لها!

وربما يساء استخدام هذا القانون الخلدونى الاجتماعى، ويسخر لنصرة النسبية ولذلك يجب أن نقرن الحديث عنه ببيان الثوابت المطلقة فى العقائد والتشريع والأخلاق والعلم. والحق أنه سُخر فعلاً لذلك الغرض المضاد للإسلام، وتحدث الدكتور. زكى نجيب محمود عن التغير الخفى الذى يصيب كل شيء، وطالب باقتلاع المبادئ من الجذور: "لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مُثلاً عليا جديدة بمثل كانت عليا فى أوانها ولم تعد كذلك"(١). وهو يريد بذلك إحلال مبادئ الثقافة الغربية المادية محل مبادئ الإسلام، وهذا هو الإحلال الثقافى الشامل الذى أسموه الغزو الثقافى، والذى شُرع فى إنجازه منذ الغزو الفرنسى لمصر عام ١٧٩٨ م، ولا تزال قوى عديدة تعمل على استكماله.

قانون حكم الفرد:

أقام ابن خلدون قوانينه الاجتماعية على أساس الأوضاع القبائلية التى كانت سائدة فى عصره. فالقبيلة، أو العصبية، مُسلَّمة مركزية فى فكره. فالقبائل العديدة تخضع للقبيلة الأقوى. وهذه القبيلة لها رئيسها، وهو الذى ينفرد بالحكم: "بكليته ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثانى أو الثالث على قدر مُمَانَعَة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لابد منه فى الدول: ﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾ [غافر: ٨٥] والله تعالى أعلم"(٢).

---

(١) انظر كتابه: تجديد الفكر العربي؛ نشر دار الشروق؛ ٥ سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ويلاحظ أن الباء تلحق بالمتروك.

(٢) المقدمة؛ ص ١٤٩.

هذه هى طبيعة الحكم المبنى على تغلب قبيلة على غيرها من القبائل. فهو حكم السيف أو القوة، ولا مجال فيه للشورى أو المشاركة حتى من أفراد القبيلة الحاكمة نفسها: إنه لابد أن ينتهى إلى حكم فردى مطلق.

لكن هذا النوع من الحكم ليس النوع الوحيد. وقد عرف اليونان القدماء الحكم الديموقراطى؛ وفصل أرسطو القول فيه فى كتابه " السياسة"(١) وعرف المسلمون حكم الشورى والبيعة الحرة فى عهد الراشدين – رضى الله عنهم – وأنا أستغرب عدم وجود إشارة فى "المقدمة" إلى حكم الشورى الإسلامى، ناهيك عن نظام اليونان الديموقراطى. ولا أظن أن ابن خلدون كان يجهل كل شىء عن تلك النظم، وهو المعروف بثقافته الموسوعية.

لكن لابد أن نتذكر دائماً أن حكم الفرد قد وُجد فى البلاد التى لا توجد فيها قبائل، فى العصور القديمة والحديثة. ففى مصر القديمة كان الفرعون يدعى الألوهية، ويحكم البلاد حكماً فرديًا مستبدًا بوصفه الإله المعبود.

وفى المعسكر الشيوعى كان رئيس الحزب أشبه بالإله الفرعونى المعبود.

وإن مستقبل أمتنا المسلمة مرهون بقدرتنا على ممارسة الشورى والبيعة الحرة فى ظل التطبيق الكامل للإسلام عقيدة وشريعة نصًا وروحاً.

وهذه هى القضية الإسلامية الأساسية الشاملة التى يجب أن نسعى بكل جد واجتهاد لحلها بما يحقق لأمتنا العزة والقوة، فى مواجهة النظم التى يراد فرضها علينا، وهى نظم أفرزتها الفلسفة المادية العلمانية والنسبية الجذرية الشاملة، وتطبيقها يعنى القضاء على ثوابتنا كلها.

قانون الظلم يفضى إلى الخراب:

وهذا قانون اجتماعى وسياسى واقتصادى له وثاقته العلمية. وانطباقه ليس مقصوراً على بلد أو عصر. إنه قانون كل بلد وكل عصر. وقد عَرَّفَ ابن خلدون الظلم

---

(١) الكتاب السادس – الباب الرابع.

فقال: "كلُّ من أخَذَ مِلْكَ أحد، أو غَصَبَهُ في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فَرَضَ عليه حقًّا لم يفْرضه الشرع، فقد ظلمه"(١).

وهذا التعريف صحيح في حكم الإسلام. ومن المؤسف أنه لم يستطع أن يطرد التعريف الخاطئ للظلم على أنه "وضع الشيء في غير موضعه". ولا يزال التعريف الخاطئ متداولاً في بعض المؤلفات الحديثة والأحاديث والخطب الإذاعية.

ولم يعرِّف ابن خلدون "العدل". وقد كان في متناول يده، وهو القارئ الدارس للقرآن الكريم، والمتبحر في العلوم الإسلامية. والله تعالى يقول: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[النجم: ٣٨، ٣٩]. فلكل إنسان الحق في أن يحوز ثمار أعماله، لا يتجاوزها إلى ثمار سعي غيره؛(٢) وعلى كل إنسان أن يتحمل تبعة أخطائه، ولا يحل له أن يلقيها على غيره.

وتعريف ابن خلدون للظلم يستهدي المفهوم القرآني للعدل وللظلم. ونظرته إلى ما يفضي إليه الظلم صحيحة. وفيها تحذير شديد للمسلمين.

ومن المؤسف أن الأغلبية الساحقة من السلاطين والخلفاء والأمراء والحكام المسلمين لم تحترم العدل، وتورطت في الظلم، ولذلك عَمَّ الخراب الدول والدويلات والإمارات التي ظلمت واندلعت الثورات والتمردات فيها من حين إلى حين.

ولكن كيف يؤدي الظلم إلى خراب المجتمع ؟

يقول فيلسوفنا الكبير: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهبٌ بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعْي في ذلك .. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران. وانتقضت الأحوال، وابذعّر الناس في الآفاق (يعني فروا من البلاد)، من غير تلك

---

(١) المقدمة؛ الفصل رقم ٤٣ – ص ٢٥٥، ٢٥٦

(٢) انظر كتابي: الفضائل الخلقية في الإسلام؛ نشر مكتبة دار العلوم بالرياض؛ سنة ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م ص ١٠٤ ص ١٢١ – والآيتان رقم ٣٨، ٣٩ من سورة النجم.

الإيالة فى طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخّف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره . . . "(١).

وفى عصرنا هذا رأينا تطبيقات هذا القانون الاجتماعى والاقتصادى فى البلاد الاشتراكية والشيوعية، حتى خربت، وسقطت، وتحولت إلى دول مفلسة عاجزة عن إطعام شعوبها، ثم ارتمت فى أحضان الغرب الرأسمالى الذى طالما ناصبته العداء. وكان نصيب العالم الإسلامى جسيماً فى هذه الكارثة، لأن معظم بلدانه طبقت الاشتراكية.

ولم تختلف كيفية حدوث الخراب عما قرره ابن خلدون كثيراً. فقد قالت الشيوعية للعاملين: "خذ على قدر حاجتك، واعمل على قدر طاقتك." ففترت إرادة العمل، لأن العامل لن يأخذ إلا على قدر حاجته سواء اجتهد أم لم يجتهد. وهكذا "انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك" كما قال ابن خلدون؛ وحاول بعضهم الفرار خارج نطاق الستار الحديدى، إلى البلاد الغربية، لكن الحراسة الشديدة لم تمكن أعداداً كبيرة من الهرب. وقد هاجرت الخبرات والمهارات العربية إلى الغرب، وهو ما يسمى "نزيف العقول". وهذا هو أحد الأسباب فى ظهور الأقليات العربية والإسلامية فى دول الغرب والولايات المتحدة الأمريكية. وتلك كانت خسارة كبرى للبلاد المسلمة التى تحتاج إلى الأطباء والمهندسين والمحاسبين والصيادلة والكيميائيين، لكنها بعد أن أنفقت عليهم الكثير، تسربوا إلى الغرب فراراً من الاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى.

وليتنا نعود إلى العدل القرآنى، ونطبقه، لكى ننعم بالاستقرار الاجتماعى، وتنطلق قوى الشعب الحر فى حقول التنمية دون عوائق. والحق أننا لا نملك حلاً آخر: فإما العدل، وإما الخراب الشامل.

قانون الترف :

يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا**

---

(١) المقدمة ؛ الفصل رقم ٤٣ – ص ٢٥٥ .

فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً ﴾ [الإسراء: ١٦] هذا قانون قرآني إلهي ينص على أن الترف يفضي إلى الفسق وهو جماع العديد من المعاصي والآثام. فحين يبلغ الفسق غايته من الذيوع، ينطبق القانون الإلهي على الأمة فيدمرها الله تعالى بطريقة أو بأخرى، وهذا القانون تحذير رهيب لنا!

وقد ربط ابن خلدون في قانون هرم الدولة بين حكم الفرد والترف والهرم، فجعل الاستبداد الفردي سبيلاً إلى الترف، ومن ثم إلى الهرم، أو انهيار الدولة. ولم يستشهد بنص الآية الكريمة، والسببية الواردة فيها: من الترف إلى الفسق، إلى الدمار.

عند ابن خلدون أن استبداد الفرد يضعف شكيمة قبيلته؛ ثم تزيد نفقات الدولة على دخلها، فيضعف جيشها ويقل عدده، ثم يفسد الخُلق بفعل الترف. وفي هذا السبب الأخير تلمس صَدَى الآية الكريمة، ثم تصاب القبيلة بالرخاوة والدعة، وتفقد الخشونة والشراسة والشجاعة والفروسية، وهذا يضعف المُلك، وهو ما يبين صحة القاعدة التي تقول إن الترف عائق للملك(١).

والمهم هنا هو ورود نص قانون هلاك الأمم بالترف المفضي إلى الفسق في القرآن الكريم. وعلم الاجتماع ليس سوى قوانين من هذا القبيل. وكلام ابن خلدون هنا توسع وشرح للقانون القرآني(٢). ولفظ "فسق" يمكن أن يشمل الاستئثار بالسلطة والمال. وبحسب القرآن الكريم أسباب هلاك الدول عديدة: من الكفر بالله تعالى، وتكذيب رُسُله، والظلم، وذيوع المعاصي، وقتل الأنبياء، والطغيان والاستبداد.

ويدمر الله تعالى تلك الدول بالصواعق، والغَرق، والقحط، ونقص الثمرات. وقد شهد عصرنا كيف ضَرَبَ الله تعالى إمبراطورية الإلحاد السوفيتية بالاستبداد، ثم الجوع، ثم الفوضى والدمار. وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يذهب بعيداً بشروحه لقانون الترف.

---

(١) د. عبد المجيد مزيان؛ النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون؛ ص ٢٨٣.
(٢) المقدمة؛ الباب الرابع: فصل ١٨ – ص ٣٣٦.

ثم تحدث ابن خلدون عن أعمار الدول مستنداً إلى معارفه الواسعة بأحوال الدول فى عصره. وقد قرر أن: "الدولة – فى الغالب – لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال؛ وقَدَّرَ عُمُر الجيل لِعُمُر الشخص البشرى فى المتوسط، فيكون عُمُر الدولة ١٢٠ سنة غالباً.

وقد تحفظ العالم الكبير بقوله "فى الغالب" لإحساسه بافتقار القوانين الاجتماعية لليقين، فهى ليست حقائق هندسية، ولكنها قوانين راجحة الصواب. والخطأ فيها وارد. وقدَّر عُمُر الشخص البشرى بأربعين سنة "فى المتوسط. وبهذا افتقر قانونه إلى الصحة، وتراجع إلى مجرد ترجيح محتمل الصدق فى عصره.

قانون النصر فى الحرب

وفى عرضه لقانون النصر دافع ابن خلدون عن الإمام المهدى– "صاحب دولة الموحدين – ونفى نسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعى على أهل البغى قبلَه وتكذيبهم لجميع مُدَّعَيَاته فى ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون اتِّباعه من انتسابه فى أهل البيت. "وقد انتصرت دعوته حتى علت على الكل، ودالت بالعُدْوَتين من الدول، وهو بحالة من التقشف والحَصَر والصبر على المكاره والتقلُّل من الدنيا حتى قبضه اللهُ وليس على شىء من الحظ والمتاع فى دنياه. حتى الولدُ الذى ربما تجنح إليه النفوس، وتخَادَعَ عن تمنيِّه. فَلَيْت شعرى يقول ابن خلدون ما الذى قصد بذلك، إن لم يكن وجه الله وهو لم يحصل له من حظ من الدنيا فى عاجله ؟ ومع هذا، فلو كان قصده غير صالح لما تَمَّ أمرُه وانفسحت دعوته ﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾ [غافر: ٨٥][1].

فهذه حالة لقانون أو سُنة مضَتْ فى عباد الله قبل الإمام المهدى، وسوف تمضى باطراد فى كل الحالات المماثلة. فكل داعية لتوحيد الله الحق، زاهد فى الدنيا لا يهتم بمتاعها، ولا قَصْدَ له إلا وجْه الله، لابد أن ينتصر، وتنفسح دعوته كما حدث لدعوة الإمام المهدى صاحب دولة الموحدين.

---

(١) و" المقدمة " ط . الشعب ؛ ص ٢٦ .

والحق أن قانون النصر فى العقيدة القتالية الإسلامية يشمل عناصر أخرى، منها شورى السياسة والحَرب، وعبقرية القيادة، والسلاح، والتعبئة العامة، والإعداد البالغ للقوة والسلاح، والاستخبارات، والقتال فى سبيل الله وحده، وطاعة الله والبراءة من الذنوب[١].

وتعرض ابن خلدون لظاهرة الحرب، وقرر أنها: أمر طبيعى فى البشر لا تخلو عنه امة ولا جيل"[٢]. وتحدث بالتفصيل عن خطط الحرب لدى الأمم المختلفة.

ويقرر فيلسوفنا الاجتماعى الكبير أنه: لا وثوق فى الحرب بالظَّفَر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد، وإنما الظفَر فيها والتغلب من قبيل البخت والاتفاق"[٣].

إذن هذه الظاهرة الاجتماعية لا يحكمها قانون! وقد ثبت لى أن هذا غير صحيح.

لكن ابن خلدون يعرِّف "البخت" بأنه: "وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية." ومعنى هذا أن الظفَر له أسبابه الخفية، وأن البحث يمكن أن يكشف عن بعضها. وابن خلدون نفسه ذكر بعض تلك الأسباب، مثل: الحيل والخداع، وبث الشائعات لتخذيل العدو، وحُسْن اختيار الأماكن المرتفعة؛ و"الأمور السماوية" التى لا قدرة للبشر على اكتسابها، والتى "تلقى فى القلوب فيستولى الرعب عليها لأجلها." واشار إلى عون الله وتوفيقه، (وإن لم يذكر الإمداد بالملائكة صراحة) وإلى الأثر البالغ للإيمان بالآخرة وثوابها[٤].

(وسنرى أن الحرب ليست استثناءً من قوانين الاجتماع البشرى).

ويرى ابن خلدون أن الانتصارات الإسلامية العظيمة لم تتحقق طبقاً للقانون الذى صاغه هو والذى ينص على أن الدول الناشئة تستولى على الدول المستقرة

---

(١) د. أحمد عبد الرحمن؛ قانون النصر فى العقيدة القتالية الإسلامية؛ ص ١١ – ٩٥.
(٢) المقدمة؛ ص ٢٤١ – الفصل رقم ٣٧.
(٣) نفسه؛ ص ٢٤٧.
(٤) الموضع نفسه.

بالمطاولة لا بالمناجزة. لكن الدولة المسلمة الناشئة استولت على دولة فارس العتيدة بالمناجزة. أى بالهجوم عليها واجتياح أراضيها وإنشاء دولة مسلمة فيها تابعة للدولة المسلمة الناشئة فى المدينة المنورة. ولهذا قرر ابن خلدون أنها: "معجزة من معجزات نبينا ﷺ سرُّها استماتة المسلمين فى جهاد عدوهم استبصاراً بالإيمان"(١).

ولو أنه أدخل العوامل الدينية ضمن أسباب الظاهرة لثَبَتَ له أنها "قانونية" أعنى أنها خاضعة لقانون، وأنها لابد أن تحدث إذا تحققت أسبابها أو أهم أسبابها. وعلى ذلك تكون انتصارات المسلمين فى عهد النبوة والراشدين ظواهر "طبيعية" ناتجة عن توافر أسبابها. وبوسع المسلمين أن ينتصروا إذا هم حققوا أسباب النصر الطبيعية الدينية والمادية.

وإذا لم يحققوها، وحققها عدوهم، فسوف يكون النصر لغيرهم. ولقد هُزم المسلمون يوم "أحد" وعلى رأس جيشهم النبى نفسه ﷺ لأنهم أخَلوا بشرط أساسى من أسباب النصر، ألاَ وهو طاعة القائد.

وبوسعنا أن نستفيد اليوم من دراسة ظاهرة النصر، بأن ندرسها كظاهرة اجتماعية خاضعة لقانون، وأن نكشف أسبابها الدينية والمادية، ثم نعمل على تحقيقها، ومن ثم نأمل فى النصر على عدونا الذى يحتل أراضينا ويذل شعوبنا المسلمة.

ويجب بناء على هذا أن نضع حدًّا للجدال العقيم الذى دار ويدور حول أسباب انتصار العاشر من رمضان، حيث يزعم البعض أن هتاف "الله أكبر" هو سر النصر، ويزعم آخرون أنه "السلاح الروسى" ويتشبث فريق ثالث بأنه التضامن العربى. والحق أن مجموعة أسباب دينية وسياسية وعسكرية تضافرت لتحقيق النصر، وليس أحد تلك الأسباب منفرداً. غير أن الغوغائية السياسية لا تعطى منطق العلم اهتماما يذكر.

قانون تهريب الأموال إلى الخارج:

ويصف ابن خلدون ظاهرة هجرة الأموال إلى خارج البلاد هربا من السلطان

---

(١) المقدمة: ص ٢٧٠ – الفصل رقم ٤٧ .

الذى يواجه هرَمَ الدولة، والحاجة إلى الأموال وضعف إيراداتها، فيمد يده إلى أموال الأثرياء من أبناء الحاشية: "وينتزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئًا وواحداً بعد واحد ... ويتقوض بذلك كثير من مبانى المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه"(١). ﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾ [غافر: ٨٥].

وعندئذ يحاول الأثرياء الفرار بأموالهم إلى خارج القطر، وهى محاولة عسيرة: "فإن صاحب هذا الغرض - إذا كان هو الملك نفسه - فلا تمكنه الرعية من ذلك طرفة عين .. وأما إذا كان صاحب هذا الغرض من بطانة السلطان وحاشيته وأهل الرتب فى دولته، فَقَلَّ أن يُخَلى بينه وبين ذلك".

فإذا أفلح أحدهم فى الهرب بماله إلى قطر آخر، كان ملك ذلك القطر فى انتظاره لكى ينتزعه منه بالقوة والقهر والاحتيال"(٢).

وهذه صورة قاتمة لما آل إليه حال البلد المسلم المنكوب، فلم تعد للمال الخاص حُرمة فيه وأصبح الحكام أشبه ما يكونون بقطاع الطرق. وكان ذلك نذيرا بانهيار الدولة وذهاب مجدها.

ومن المدهش أن عصرنا هذا شاهد أمثلة لهذا التهريب. وكانت النظم الاشتراكية تؤمم المصانع والشركات، وتصادر العقارات والأراضى، بحجة منع تحكم رأس المال، وتحقيق العدالة. وقد انتهت إلى انهيار تلك النظم، وخراب المجتمعات وتخلفها.

وحين عادت بعض البلاد إلى النظام الرأسمالى، أخذ تهريب الأموال إلى بنوك سويسرا يتعاظم حتى زاد على مئات المليارات من الدول المسلمة التى يعانى أهلها العوز والفاقة. ولا يُعلم كيف تسترد فى حالة موت أصحابها.

نحن إذن بإزاء ظاهرة اجتماعية سياسية اقتصادية قديمة متجددة. فالأثرياء اليوم

---

(١) المقدمة؛ الفصل رقم ٤١ ص ٢٥٢، ٢٥٣.
(٢) نفسه؛ ص ٢٥٤.

يخشون حكوماتهم، ويفضلون اختزان أموالهم فى البلاد الغربية. وبعد حادثة ١١/ ٩/ ٢٠٠١ بدأ الحديث عن تجميد حسابات عديدة ومصادرة أموال باهظة، لتعويض أهالى القتلى والجرحى، ومنع تمويل الإرهاب. وتطاول بعض الأمريكيين حتى اتهموا بعض الكبراء والأمراء المسلمين بتمويل الإرهاب، توطئة لمصادرة أموالهم.

ولا علاج لهذه الظاهرة الاجتماعية المدمرة إلا العودة الراشدة إلى الشريعة الإسلامية واحترام الملكية الفردية التى يحرزها المالك من طرق مشروعة، لكى يطمئن الملاك ويستغلوا أموالهم داخل بلادهم، أو داخل البلاد المسلمة التى يطمئنون إلى نظامها الدستورى والتشريعى.

* * *

خاتمـــة

بعد العرض الواضح لأصالة علم الاجتماع فى ثقافتنا الإسلامية، لن نحتاج إلى خاتمة مطولة. فانتهاكات الرؤية الإسلامية للعلوم الاجتماعية بوصفها جهوداً عقلية لبلوغ الحقائق هى التى أثارت اعتراض ابن خلدون على مناهج المؤرخين السابقين، الذين سجلوا الأخبار دون التأكد من صحتها.

ولكى يتلاشى ذلك العيب المنهجى الخطير احتكم ابن خلدون إلى "طبائع العمران"، التى هى قوانين حاكمة للظواهر الاجتماعية. أو هى السُّنن الإلهية الحاكمة للظواهر الاجتماعية، الثابتة المطردة. والقرآن الكريم هو المصدر الأول لتلك السنن التى وردت فى عدد من الآيات، والتى استشهد بها ابن خلدون كثيراً. والآية: ﴿ **سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً** ﴾ [الفتح: ٢٣] تتردد كثيراً فى "المقدمة" بحيث لا يمكن أن تخطئها العين.

هذا عن تأصيل هذا العلم والرؤية الإسلامية له.

أما إبداع المسلمين فيه فيكفى أنه نَبَعَ من كتابهم المنزل، وأن مؤسسه الأول عالم مسلم، اغترف من القرآن، وتعلم على أيدى كبار المحدِّثين، فورث عنهم الاحتفال بالحقائق، والتفنن المنهجى فى كشف الكذب والكذابين، والتقنين لبلوغ الحقائق: فهذا الإسهام أعظم من إسهامات علماء الشرق والغرب الذين لم يعرفوا علم الاجتماع إلا فى عصر النهضة الأوربية الحديثة. وقد حَرِصْت على إيراد عينة من القوانين الاجتماعية التى صاغها ابن خلدون؛ كنماذج لأصالته.

وفى ضوء هذه الدراسة القصيرة يمكن دحض أية افتراءات حول الإبداعات الإسلامية فى مجال علم الاجتماع، أو حول الافتقار إلى رؤية إسلامية خاصة متميزة، أو التشكيك فى إسهام أمتنا المسلمة فى بنائه وترقيته، كما أمكن دحض انتقادات طه حسين وفريد وجدى والفريق العلمانى كله.

وعلى الرغم من هذا أعتقد أن القضية تحتاج إلى دراسة أوسع وأعمق.