

٨ - ابن خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي. وأصله من أسرة أندلسية توطنت في أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل اليمن ويردون هجرة جدهم الأعلى من اليمن إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجري نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هوارة حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرم وفادته وأعانته على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقربه واستكتبه ورفاهه وقد كان في تربيته وترقيته ما يدعو إلى حسده فحسده أقرانه الذين لم يبلغوا شأوه وسموا فيه وأنهموه بالنامر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الحلفاء في مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعوضه خيراً واحتفظ به .

واتفق أن السلطان أبا سالم المريني قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بني مرين من الاخلاص والمحبة فجاز ودخل فاس وابن خلدون في ركابه سنة ٧٦٠ هـ فعينه كاتب السر، فأجاد ابن خلدون وبرع في اداء تلك الوظيفة التي اسندت اليه

ولكن الخطيب ابن مرزوق تغلب بمكره ودسه على هوى السلطان ، وسعى في ابن خلدون ، فاتقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحنقوا وتغيروا على السلطان وانقضوا عليه فمات ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فمنعه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجاء فأذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بنى الأحمر فاهتز السلطان لمقدمه وبالغ في الأكرام وفادته وأعد له داراً في أعلا قصوره .

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاستيل » (قشتالة) وتقدم إلى حاكمها وتوسط في عقد الصلح بينه وبين ملوك « العدو » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعتذر فأركبه بغلة فرهة بلجام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة ولجامها إلى السلطان أبي عبد الله فأنزله على الرحب والسعة وأقطعها بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا بهمة ابن خلدون عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن (نوستالجيا) وهو خلة كل أديب وشاعر وليب ، فرحل إلى (بجاية) فقيه سلطانها أبو عبد الله مرحباً وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه قفله السلطان أعمال دولته وأسند اليه رئاسة حكومته ، فخدمه بعلمه ونفوذه وقلمه مخلصاً في ذلك الاخلاص كله ، دأبه في سائر الأعمال التي أسندت اليه

ولكن أبا العباس أمير (قسنطينة) شهر الحرب على أبي عبد الله صاحب (بجاية) وملك بلده ، واستبق ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعائيات والوشايات في حقه لدى أبي العباس فاستأذنه في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب اليه أبو حمو صاحب (تلمسان) يستقدمه ليتولى الحجابة والعلامة (منصب كبير الأمناء) فاعتذر اليه بأنه رغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبو حمو في ذلك فأذن له وحمّله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر، وعلم السلطان عبد العزيز المرييني صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستمانه على (بجاية)

ثم استقرت بابن خلدون النوى في (تلمسان) فأقام بها مع أهله وولده ونزل بهم في قلعة بني سلامة من بلاد « بني توجين » فأقام بها أربع سنين

وفي أثناء تلك المدة شرع في تأليف تاريخه فأكمل المقدمة، ودون بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً، وقد شارف على الخمسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأذن، فأذن له فبلغها سنة ٧٨٠ هـ فأكرمه سلطانها واختصه بأسراره وأخذ بناصره واستحثه على اتمام تأليفه، فاطمان وواصل العمل في التاريخ حتى أحس بالسعايات والوشايات، فصحت عزيمته على النزوح إلى مصر، فاستأذن في السفر إلى الاسكندرية فبلغها سنة ٧٨٤ هـ وانتقل منها إلى القاهرة وجلس للتدريس في الأزهر، قرأ الفقه على مذهب مالك، واتصل خبره بسلطان مصر إذ ذلك وهو برقوق العظيم فقر به وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦ هـ فقام بعمل القضاء خير قيام، واشتهر أمره عالمًا، وقاضياً، ومدرسًا، ومؤرخًا، وأديبًا، وكثير المعجبون به وكثير أيضاً عدد حساده فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بحث يستقدم أهله وولده من تونس ليقبوا معه في القاهرة ففرقوا جميعاً في أثناء الطريق، فعظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستتمل من منصب القضاء، وانقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين، فلما كانت سنة ٧٨٩ هـ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد في السنة التالية إلى مصر وأكب على العمل في كتابه حتى أتمه سنة ٧٩٧ هـ وهو في الخامسة والستين من عمره، وقد قضى في تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقبلاً بمصر وهي ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفي بها سنة ٨٠٨ هـ ودفن بأحدى مقابرها في قبر غير معلوم لابناء هذا الزمان

مؤلفات ابن خلدون

١ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد ، بل بجزء واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو (مقدمة ابن خلدون) أما التاريخ فاسمه (العبر ، وديوان المبتدا والخبر ، في أيام العرب والمعجم والبربر ، ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سبعة مجلدات

الكتاب الأول : في العمران ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع في نحو أربعائة صفحة وبها وحدها نال ابن خلدون القدر المعلي ، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعى ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا شك عندنا في أن « هيجل » الألمانى و « مكياڤلى » الايطالى و « جيبون » الانجلىزى هم من تلاميذ ابن خلدون .

فان هذا الفيلسوف الاسلامى الذى عاش في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر المسيحى) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوربا في غفاهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى توفى متفرقة لا قيمة لها ، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه من الأسباب والنتائج بمعارضة الحوادث ودرسها ، والبحث في عللها ، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابد به باختباره الشخصى .

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة الى مملكة ، وارتحاله في طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطنة ، ومن امارة الى بلاط ، واحتكاكه بالأأم المختلفة ، وممارسته بعض شئون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيفاء بحثه ، ولا ريب أيضاً في أن الفكرة كانت كامنة في رأسه فأفضجها الاختبار والتنقل فاختمت وظهرت في حيز الوجود .

١ - الكلام على مقدمة ابن خلدون

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

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوربا في نظرية النشوء والارتقاء بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثاني في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ، وما يمرض في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذي ظهر في أوربا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم (سوسيولوجيا)

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشديد الدول ، وكيف تحفظ الامارة وشروط الساطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً ، وقد كتب « جييون » المؤرخ الانجاييزي كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سالكاً الخطة التي رسمها ابن خلدون في مقدمته .

والفصل الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهياكل ونسبتها الى الدول ، وما تجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحربية .

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات وفيه مسائل في الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ، وفي المعاش وخصائفه ومذاهبه ونسبة ذلك الى

طبيعة العمران ، وفيه مباحث مسمبهة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والعمارة ، والنسيج (الحياكة والخياطة) والتوليد والطب ، والوراقة ، والغناء وغيره وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوتة « كارل ماركس » الاسرائيلي الألماني في كتاب (رأس المال) (Das Kapital)

والفصل السادس في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقهاء ، فالعلوم اللسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالأدب والشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم السحرية .

وهذا المبحث من قبيل علم (البيداجوجيا) التربوية ، ومن فطاحله في أمريكا « وليم جيمس » وفي أوروبا « سبنسر » و « فروبيل » وغيرهم .

وسياتي الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة .

أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عند المفكرين من الافرنج ، فنقلها العلامة « كاترمير » الى اللغة الفرنسية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطبعت تلك الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ونقلت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والابيطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوربية نسخ منها خطية ومطبوعة

ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فانه منطوق في الكتابين الثاني والثالث ، في ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثاني على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليفة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذي عاش فيه المؤرخ ، مع الاملاء الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والنبط والحباشان والسريان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما تضمنه من المقدمات الفلسفية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فإنه يصدر ذلك غالباً بالاسباب والعلل، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهلية وللبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من النقاد في الشرق في الحظ من قدر هذا الكتاب ونسبوا الى ابن خلدون في تأليفه التعقيد والعموض والحقيقة ان علماء المشرقيات في أوروبا جعلوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا بتقدمته ونقلوا الى لغتهم منه ما ينفعهم وينفع ممالكهم وسياستهم، فأشتغل « دى سلان » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً في مجلدين كبيرين يبلغ عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسماه (كتاب الدول الاسلامية في المغرب) ثم قضى خمس سنين في نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢م واقتطف المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بني الأغلبي في أفريقية وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ « دفرجييه » سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأحرر

(٢) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد انفرد ابن خلدون بين مؤلفي العرب باتخاذ (يوميات) ومذكرات شخصية يدونها يوماً فيوماً (اجنده) وأطلق عليها اسم (التعريف بابن خلدون) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق اوروبي، وشرح في خلالها ما عاناه في حياته ويتخلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهي حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ . أى قبل وفاته بعام واحد وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكرات في مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص في ذيل بعض النسخ من تاريخه المطول .

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذي لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً في جانب المقدمة فإن مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قلباً وقالباً فهو منظم ومنسق شكلاً وجليل الفائدة جديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربي المغربي الأفريقي هو من واضع أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة والى الظواهر الداخلة في الاجتماع وهي التي تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها . وبنى ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع بفطرته وهذه هي نظرية حكما. الأفرقيق والعرب التي عاجلها بعد ذلك أوجست كومت نفسه في الجزء الرابع من فلسفته الوضعية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان في أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو الرأي الذي نشره وقواه هربرت سبنسر في مذهبه الفلسفي . وقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة في نقط لم يسبقه اليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الانسانية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالفطرة أما اجتماع الانسان فالمدافع اليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

لقد شبه ماكيافيلي بابن خلدون ويمكننا تشبيهه بموتسكيو فان كلا منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى ابن خلدون حوله أمماً كثيرة تمشي بغير دين منزل وان لها ملكاً واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة أهلة . ورأى أن الأمم التي انتشرت فيها الأديان المنزلة تعد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام .
ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها
ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جداً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على
أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجة عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم
فقسم الأرض الى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيها من البرودة الشديدة الى الحرارة
القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المتتالية وقال بما قال به بعده « بوكلي » الانكايزي
من أن للبرد والحر تأثيراً في جسم الانسان وخلقه وبعبارة أخرى في الأمم والممالك من
حيث المدينة والحضارة .

وقال أن قاطني الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدينة وان الأقاليم الرابع وهو
أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمران والمدينة ونمو العلوم وظهور
الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا
وبلاد العراق واثبت أنها مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن
ابن خلدون ومونتسكيو مسبوكان الى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسطو الحكيمين
الاغريقيين وجان بودان الحكيم الفرنسي

ثم انتقل الحكيم العربي الى العنصر الثاني من العناصر الخارجة عن الاجتماع وهو
الوسط الجغرافي أو البيئة وبحث في تأثير البيئة في الفرد فقال ان البيئة الخصبة تعني
الفرد عن السعي في سبيل العيش وتغريه بالفراغ وتباعد الأهواء وتميت في نفسه صفات
الشجاعة والمحاربة . وان هي جذبت استحثه الفقر على الجد والاجتهاد والثابرة وولد
فيه روح الكفاح والتنازع والمقاومة في سبيل الحياة .

ولكن يظهر ان ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه
لم يسبق الى هذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام في
مجال الطقس .

أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضرورى لكل جماعة انسانية وأفاض فى المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشعب بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الاندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون فى نظرنا لأن استاذة وقدرته ابن رشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفاً إنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو الى اللغة العربية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكيم اسلامى أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفریقين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطوقه وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديناً مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدى الى الالحاد والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبهم من الخذلان كنصيبه ما عدا التنكيل بهم لأن زمن التنكيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مضى وانقضى .

لا يمكننا أن نعد ابن رشد فيلسوفاً ولكنه كان مصلحاً فمثله كمثل مارتين لوثير وقد قضى حياته معذباً لأنه كان يرنو بعين الى الدين وبأخرى الى الحكمة مجبهما ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع . فلا غرابة اذا جاء بحث ابن خلدون فى المسألة الدينية مشوهاً مضطرباً لأن فضل ابن رشد راجع لأنه حكيم بذاته ومباشرة ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً بالواسطة .

وقد انتج حب ابن خلدون الاستطراء أنه أخذ يبحث فى الروح والتصوف والرؤى الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه . ويظهر لنا ان ابن خلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدينة والأمم الوثنية وتأثير العقائد فى المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين

وضده ثم يبحث في ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهداً بمحادثات التاريخ ومستقرتاً الوقائع ومقارناً بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليها نبي ولم يظهر فيها سوى حكما، أمثال هيراقليط وبقراط وسقراط وافلاطون وأرسطو وبين آية أمة أخرى بعث اليها الانبياء، ولم يظهر فيها حكما، ديويون أمثال من ذكرنا ويقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما فى الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الانسانية فى عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شئ، أسهل من النظر فى حال الأمم لهده وتأثير التدين وضده فى كل منها وان مواد مبحث كهذا لم تكن تنقصه لأنه نشأ فى بلاد متدنية وساح فى اسبانيا وهى تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا وآسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها فى قلب القارة التى نشأ فيها وألم باطراف من أخبارها فى تاريخه ثم كان يحسن به أن يعين النظر فى الماضى والحاضر ليحاول الاهتداء الى ما يمكنه المستقبل للأمم المتدنية وسواها .

وان بحثاً كهذا يكون أعظم نفعاً وأجل ثمرة للانسانية والعلم من البحث فى التصوف والاستخارة والروى الصادقة والتجرد وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته على غير جدوى

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجة عن الاجتماع ثم انتقل الى البحث فى العوامل الاجتماعية التى تنشأ فى حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة انسانية تمر بثلاثة أطوار الطور الأول البدوى والثانى الغزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة تنشأ قبيلة تعيش فى الصحراء أو فى الوادى ثم تنهض فتغزو أمماً أضعف منها متحضرة متمدينة وهذا هو الطور الثانى ثم تتحضر هى أيضاً فتمدن المدن وتصر الأمصار وتدون الدواوين وتقن القوانين وتضع العلوم وتنشئ الفنون الجميلة وتميل الى الملاذ والمسررات وتنسى الحرب والكفاح فتضعف شيئاً فشيئاً الى أن تغلب عليها قبيلة غازية فتقهرها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الانسانية تقوم أم وتسقط ، دولة تنهض ودولة تنحط فتقلب

وأخرى تقوى فتنصر وتسود . هذه سنة الطبيعة في الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أممهم لم تصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر في الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أن الحياة البدوية هي الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تنافي الطبيعة الانسانية ويمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التي يرعونها فإن كانت إبلا عاشوا في الصحراء للملائمة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنماً وأبقاراً عاشوا في الوديان لكونها أشد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وإن عيشة البدو واضطرابهم القناعة بالقوت والنياب وحاجتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هي التي تدفع بالقبيلة إلى الألفة والمحبة وتدفعها أيضاً إلى الاتحاد والوئام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شئنين يقويان العصبية وهما احترام العرف والعادة ، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تفقد صفاتها النبيلة في آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقل أن صفاء الدم وتقواة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تنال القوة أو تستبق العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة إن العصبية هي قوامها وقوتها ، وأنها بدونها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هي وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا في أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الاسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضرة ، وأن لهذا الحكيم الفضل الأول في التفريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعاً ، فهو يعد بحق أول مؤلف سياسي في الشرق ومن الأوائل في الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصبية والفضيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لها من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذي يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية ويعين مورد القوة التي تكتسبها القبيلة بالفتح ، وبعبارة أخرى يريد ابن خلدون أن يقول أنه مهما كانت القبيلة قوية فإنها في حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد إليه وتجعله كعبة آمالها وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الاسلام ثم انتقل إلى الأمم التي دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب في شروط الفتح وظروفه وفي الصعوبات التي يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح في المغلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب .

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هي ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وان لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يمنع الدولة من السقوط في أول أدوار حياتها . تقول أن هذه النظرية وان صدقت على الدول الاسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون في السيادة والتغلب والفتح يذكرنا بكتساب الأمير تأليف ما كيا فيلي الذي نقلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب في أن الفضل في هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا ووزيرها .

وليس هذا المجال مجال نقد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القارىء أن أهم ما حاوله ابن خلدون في مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذي بمقتضاه تكونت المدينة العربية في الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضع أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده بستة قرون أوجست كومت أن حوادث التاريخ هي مصدر الاستنباط والاستنتاج الذي يعتمد عليه العالم الاجتماعي (راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير)

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تجمل الشبه بينه وبين ما كيا فيلي مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما في تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

في عصره وفي المناصب التي تقلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منهما خبرة وعلماً واسعاً بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها كان ابن خلدون في عصره فذاً وأمثاله في كل عصر نادرون لقد تشعب بفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتلمص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضاً أن يسبق أوجست كومت في شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هي علم الموجودات وهذا الرأي لم يقل به ارسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قال به أوجست كومت بعد ابن خلدون بستة قرون فابن خلدون في هذه النقطة أعلى ادراكاً من ارسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسفة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثاني القول بأن الاجتماع الانساني خاضع لقوانين وقواعد تدخله في حيز العلوم المنتظمة وسبق أوجست كومت أيضاً في طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعي بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثاني تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب العقلية والاستنتاج الفكري ولم يقل أوجست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقتي « الستاتستيك والديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعقل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علماً ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتنسيقها لاكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقضى فرض وجود شروط أو ظروف معينة وبعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة في مدينة من المدن حدثت حوادث معينة ، وأي شيء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو أوجست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاضر دليل على الماضي ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هي حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة (الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأزهرية بمصر) . وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التي تنشأ في حضنها وبطيبتها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الغنى والفقر وذهاب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضروا ثم الى انقماش تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجلييلة لا يرتاب لحظة عين في أنه تعقب سير المدينة العربية في غرب أفريقيا وجنوب أوروبا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في العضوية (ص ٧٩ من الطبعة المذكورة) وبمحة في أن نهاية الحسب والمجد والعظمة الانسانية في العقب الواحد أربعة آباء ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربعة في رأيه : بان ، وهو الجيل الأول ومباشر وهو الجيل الثاني ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع (ص ٨٢)

ولا ننسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة يبحث في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحوالهم في الخصب والجوع (ص ٥٢ وما بعدها) وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم في الأخلاق والتمدن وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وفاها حقها من البحث والانتقاص على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافي في ذلك الزمان وأهمية هذه الأبحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربي في رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدتنا .

وما أشد ألمانا عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلما ينبغي استيعابه وتدوينه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الاحاطة بكلها وانه يترك ما بقى لمن يجي . بعده من العلماء الأعلام ! يشتد ألمانا لأن هذا النداء لم يجبه

أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربي الشرقى ونحن لانرتاب في أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وان كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذكر كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المجلة الآسيوية في عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبع سنين وكان كومت اذ ذلك في السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر في باريس وطنه .



معارضة (مقارنة)

بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيا فيلي

نيقولا مكيا فيلي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفي سنة ١٥٢٧ م . تقلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام في أثنائها بثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومئذ في أخرج المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتبر كون في مدنها وأماراتها ، ويتخطفونها تخطف اللصوص بالدهاء أو السيف . غير ما انتشبت من الخصام بين حكومة البابا والناهضين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مديتشي تحارب حزب الشعب تحت طي الخفاء .

عاصر مكيا فيلي هذه الحوادث فاكتسب الحكمة . واعتبر بما رآه وتلمه بالاختبار فوضع علماً أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتتميل والأدب ونظم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب (الأمير) ألفه للأمير « لورنزودي مديتشي » الكبير

واختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والفساد والحياة وغيرها من الوسائل الدنيئة ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لا بد منها لقيام الدولة . والكتاب مؤلف من ٣٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الامارات الموروثة والمختلطة وضروب الحكومات وأنواع الامارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغي على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة . وفصول في واجبات الأمير نحو الجند وما تمدح به الرجال أو تذم من الكرم أو البخل أو القسوة أو اللين . وقارن بين محبة الناس للأمير

وخوفهم منه وكيف يكون وفاء الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمرائية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات الغربية في القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرونين . ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهما في السياسة والعمران ، فان لفياسوفنا الاجتماعي آراء خاصة في طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » (Khaldounisme) كما سميت آراء مكيا فيلي « الفلسفة المكيا فيلية » (Machiavellisme)

كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثبت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكيا فيلي فلسفته في كتاب (الأمير) فيحسن بنا المقابلة بين الكتابين على الاجمال . فكتاب (الأمير) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء في فصول تقدم بيانها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتلخيصها في ما سبق من هذه الترجمة (ص ٢٢٩) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكيا فيلي ومباحث أخرى تصدى لها عرضاً

أوجه المشابهة بينهما

يتفق مكيا فيلي وابن خلدون في ما بعثهما على الكتابة في هذا الموضوع وفي الطريق الذي سلكاه . فان مكيا فيلي انما بعثه على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والعذاب في تدبير الدولة وملافاة الأخطار المحدقة بها . وهو كاتب سر الدولة يطلع على دخالها ويرى ما يحدث بذلك من الأخطار والمفاسد والدسائس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه في كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأتراك .

أما ابن خلدون فعاش في بلاد المغرب وغنى مناصبها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها في مراکش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها بنفسه واطلع على دخالها وأسرارها وتولى كتابة السر في بعضها . ونال مقاماً رفيعاً ونفوذاً عظيماً وتقلبت عليه أحوال شتى ونكب بموت أهله فزادته المصائب عبءة وصقلت قريحته الفلسفية . وكان واسع الاطلاع في التاريخ الاسلامي وما يتعلق به فعنى بوضع تاريخه المشهور . وخطرت له خواطر فلسفية في أحوال العمران دونها في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها . فيشبه مكيا فيلى في أنه بعث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذى نشأ فيه والأحوال التى عاصرتة . ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بما عرفه من تاريخ الاسلام وسائر الشرق، ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلا عرضاً في بعض الأماكن .

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوزارة وأحوال الموالى والمصطنعين وتجنب التملقين . وفي تحليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله هنا . وإنما نكتفى بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأييد السلطة .

أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث مكيا فيلى في السلطة انه قسمها الى جمهورية وملكية كما كانت تقسم بأوروبا في عهده ونسبة ذلك الى الكنيسة والأسر المطالبة بالسيادة في عصره . وأما ابن خلدون فلا تجدد للجمهورية ذكراً في كتابه ولكنه يقسم ضروب السلطة الى الخلافة والملك والسلطنة والامارة مما كان شائعاً في الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصبية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلاً الدين إما من نبوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصبية بين أهل الأنساب (البدو) غير أهل الأمصار (الحضر) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلتهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصية وتدافع عنهم مشايخهم وكبرائهم بما قام في نفوس الكافة لهم من الوقار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب . وأتى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصية .

وأما مكياؤيلي فقد عقد فصلاً في الامارات الدينية (صفحة ١٢٠) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل العادات والرسوم القديمة وهي التي تسهل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشئ دولة من نفسها . لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية في آياه حتى أرهبت ملك فرنسا وطردته من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التنارع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالجند وعقد فصلاً خاصاً في واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال : « لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظامها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذي يأمر وينهى . وفانتهت في أنها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذي يفقد الأمراء ممالكهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب » .

وقد تجرد في آراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الغرض . وانما يختلف الرجلان في كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم . فيرى مكياؤيلي ان الوسيلة الفضلى ايقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية وقد جعل ذلك في طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أنفع للأمير أن يُحِب أكثر مما يُخشَى أم يُهاب أكثر مما يُحِب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فإذا احتاج الأمير لأحدهما فالأفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرون الجميل سر يعمو التحول مختلفو الطبائع والغرائز ميا لون لاقاء الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وان يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته (ص ١٤٩) واستشهد على ذلك بهنيبال وغيره وعقد مكيا فيلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال (ص ١٤٠) « اذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طبيته وكيف يستعمل الخبير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال (ص ١٤٢) « ويجب عليه أن لا يخشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك لأن الانسان اذا أمن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فضائل قد تؤدي به الى الخراب اذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

وبحث في الكرم والبخل بالنظر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محترماً وأن لا يصاب بالجمع . فان رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة »

وأطاق لقله العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » . يعنى اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال « لا يخفى على أحد ما يباحق بالأمراء من الشناء اذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة العهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تحجير أو هام الناس بمكرهم وتغلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم » ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً ليتقى الحفائر والحبائل وأسداً ليرهب الذئاب . أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة . لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود اذا كانت ضد مصلحته

أو ما دامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضت عهداً . إذا كان الناس كلهم اختياراً فان القاعدة التي ذكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً . فليست مضطراً لحفظ عهدهم » .

« ثم ان الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن إليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال في هذا الباب كثيرة تثبت أن السلم قد تززع مراراً وأن الوعود قد نسيت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفى الرجل هذه الخليقة وأن يكون ماهراً في فن النظاره بغير شعوره . ثم ان الناس من البساطة بمكان وهم أصحاب حاجات وصاحبها أرعن مطيع فلا يعدم الخادع فريسته »

واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل في حياته سوى خداع الرجال قال مكيا فيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وتثبيتها والوعد بالانجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعد به . ومع ذلك فانه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمر أن يتصف حقيقة بكل الفضائل التي سبق الكلام عليها . ولكن من الضروري أن يذاع عنه الاتصاف بها . وانني أجسر فأقول أن الانصاف بكل تلك الفضائل خطر ولكن الظهور بالتحلى بها نافع . من الخير لك أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الانسانية والدين والاخلاص وأن تكون في الواقع كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون متنبهاً بحيث اذا اضطررت للتحويل إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أهم ما يراه مكيا فيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو يناقضه في أكثر المواضع :

يرى ابن خلدون أن ارهاف الحد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والابتعاد عن العسف وهذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متقبلاً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة . فتحلقوا بها وفسدت

بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجمعوا على قتله لذلك ففسد الدولة ويخرب السياج . وان دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية . وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستأثروا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية « ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة قال « إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن المجد له أصل ينبني عليه وتحقق به حقيقته وهو العصبية والمشير . وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتماتها وهي الخلال . لأن وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير اتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومرعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأنينا بأمثلة أخرى . على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المختلطة وكيف ينبغي للأمر أن يفعل للمسكين سلطته فيها . فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالا ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه في الولايات التي امتلكت بقوة الجيش وآراءه في الامارة المدنية فان فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونفتقر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه . وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابههما في ما كتبا

ايضاح ابن خلدون

بنيد من أسلوبه

رأيه في الفلسفة

لم ندخل ابن خلدون في زمرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفاً عقلياً ، فانه لم يكن كذلك ولكننا حدونا حدو مؤرخي الأفرنج الذين اعتبروه من أهل العبقرية في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندي وانهوا بابن رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله الى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر في العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الاول من تاريخه النفيس كان في ذلك متواضعاً والا فانه يستحق أن يوصف بحق بفلسفة التاريخ

واليك نبذة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بانها فصل « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقة تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشروا له ، وحوموها على اصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسوه بالمنطق

« ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم ، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس بسطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهم ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها حمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلتها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة الى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون علمها وسطر بحجاجها فيما بلغنا فى هذه الاحقاب هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق ، يمتون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدم فى الاهليات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النمل بالنمل الا فى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من متحلى العلوم وجدلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريمها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لمهد سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لمهد نظام الملك من بنى بويه باصهان وغيرها

« واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما أسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به فى الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون » وكانهم فى اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة المرضى عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء ، وأما البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويمرضونها على معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة وغير وافية بالعرض .

«أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبينها في الخارج غير يقيني لان تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهن الكلي للخارجي الشخصي اللهم الا ما يشهد له الحسن من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجذبونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الاول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاوأم في ذلك الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لا تهمننا في ديننا ولا معاشنا (!) فوجب علينا تركها

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسن ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحسن بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا تسبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لان مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرم أفلاطون « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وانما يقال فيها بالاحق والاولى » يعنى الظن ، واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفيها الظن الذي كان أولاً فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحسن من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم .

« وأما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فتقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية إلا أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة ، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وما يسمعه من الاصوات ، فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذى للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذى لها من ذاتها بغير واسطة حصلت لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان اندراك الجسمانية بالجملة والمتصوفة كثير ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة اماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها عند زوال الشواغب والوانع الجسمانية فيجعل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذى زعموه بتتمير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودم

« فاما قولهم أن البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته ، اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسمانية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شىء نعنى به فى تحصيل هذا الادراك ايمانة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة له قاذحة فيه

« وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء والاشارات والنجاء» وتلاخيص ابن رشد للفص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندم في ذلك ما ينقلونه عن ارسطو والفارابى وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به فى حياته فقد حصل حظ من هذه السعادة » والعقل الفعال عندم عبارة عن أول رتبة يتكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمى ، وقد رأيت فساد (؟ !)

« وانما يعنى ارسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذى لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لانا انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانها بتبجح بادراكها ذلك ابتهاجا شديداً ، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الاخروية ولا بد ، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يجد السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبنى على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل بهذيب نفسه واصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبنى على أن ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا الى معرفته انما نفعه في الهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها فأمر لا يحيط به مدارك المدركين ، وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال في كتاب (المبدأ والمعاد) : « ان المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا في البراهين عليه سعة ، وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها ولترجع في أحواله اليها » اه كلام ابن سينا

« فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع الا أنه وان كان غير واف بمقصودم فإن قوانينه أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها » اه .

