

النظرية السياسية في الإسلام وصلتها بالتراث اليوناني « ابن خلدون نموذجا »

د . إسماعيل زروخي (*)

سيتركز موضوع هذه المداخلة على النظرية السياسية باعتبارها تراثاً ضخماً في الكتابات العربية الإسلامية، ولكنني لا يمكن رصد كل عناصرها وحياتها، لأن ذلك يقتضى وقتاً أكثر مما هو مخصص لهذه المداخلة، لذلك سأجد نفسي مضطراً إلى تناول شخصية واحدة من التاريخ الإسلامي التي كتبت في موضوع السياسة وأولته أهمية قصوى، وأعني بذلك «ابن خلدون»، التي يتقاطع في الكثير من أفكاره مع الفكر اليوناني، وسأأخذ من الفكر اليوناني، أيضاً قطباً واحداً من أقطابه الرئيسيين، وأعني به أرسطو، وما مدى صلة ابن خلدون به، وهل اطلع على مؤلفاته السياسية مثل: «علم الأخلاق إلى نيقاماخوس» أو «السياسة»، أو غيرهما من الكتب؟ وهل تأثره إن كان طبعاً وارداً، كان تأثراً مباشراً، أى من اطلاعه على مؤلفاته بنفسه، أم أنه غير مباشر، أى كان مستمداً من الملخصات والشروحات التي قام بها المفكرون المسلمون الآخرون، أمثال الفارابي، وابن رشد وغيرهما؟

فالملاحظات الأساسية التي خرجنا بها من مقارنتها لبعض النصوص الأرسطية، التي وردت في «السياسة» و «علم الأخلاق إلى نيقاماخوس»، وبعض النصوص الخلدونية التي وردت في المقدمة، فإننا وجدنا كثيراً من التشابه بينهم، ولا سيما في مجال «الدولة» وما يتولد عنها من نهضة وسقوط، وتطور وانحيار، ومن سطوع وأفول، رغم أن ابن خلدون، لم يذكر في «المقدمة» أرسطو إلا أحد عشرة مرة فقط، وهذا الذكر في عمل ضخم مثل عمل ابن خلدون يبدو نادراً، ومن هنا نجد أنفسنا أمام سؤال مشروع يفرض نفسه عليها، وهو: هل هذا التشابه يدل فعلاً على أن ابن خلدون قد اطلع على فكر أرسطو بصفة خاصة، والفكر اليوناني بصفة عامة؟ وإذا كان كذلك، لماذا لا يشير ابن خلدون إليه بشكل واضح، ولا يذكره إلا في هذه الإشارات

(*) قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة متورى قسنطينة - الجزائر .

أنفسنا أمام سؤال مشروع يفرض نفسه عليها، وهو : هل هذا التشابه يدل فعلاً على أن ابن خلدون قد اطلع على فكر أرسطو بصفة خاصة، والفكر اليوناني بصفة عامة؟ وإذا كان كذلك، لماذا لا يشير ابن خلدون إليه بشكل واضح، ولا يذكره إلا في هذه الإشارات النادرة؟ ومن هنا فإنني سأحاول في هذا البحث التركيز على العناصر المادية التي تؤكد ذلك أو تنفيه من خلال نصوص ابن خلدون ونصوص غيره من اليونانيين وخصوصاً أرسطر في المسائل التي اتضح لنا أنها تحتوى كثيراً من نقاط الالتقاء سواء في التقارب أو التباعد، والتشابه والاختلاف.

أولاً : ابن خلدون وتأثر الثقافات بعضها ببعض :

يعتبر ابن خلدون أن الحضارة الإنسانية مرت بمراحل وتطورات كان لها الأثر الإيجابي في تطور الحياة الإنسانية في العلوم والفنون والوسائل ، ومن الأمم التي يرى أنها ساهمت في الحضارة الإنسانية قبل الإسلام وكان لها قدم راسخ فيها هي : الفرس والروم، ويؤكد على أن الفرس أقدم من اليونان في الحضارة والعلوم، وأن اليونان ما هم إلا نتاج لتلك الحضارة ، حيث يقول : « وأما الفرس ، فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ، ونطاقها متسعاً ، لما كانت عليه دولهم من الضخامة واتصال الملك . ولقد يقال : إن هذه العلوم ، إنما وصلت إلى يونان منهم ، حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية ، فاستولى على كتبهم وعلومهم »^(١) ، وهو يرى أن المسلمين لم يستفيدوا من ذلك التراث الفارسي ، بسبب الحادثة التي يرويها وهي رمى كل إنتاجهم العلمي في البحر لما فتح المسلمون بلاد فارس ، حينما استشار سعد بن أبي وقاص ، عمر بن الخطاب فيما يفعله بما وقف عليه من تراث عند الفرس فقال له : ارم كل شيء في البحر وأن الله يعوضك بأفضل منه .

أما بالنسبة للروم فإن أرسخ شعوبهم في الحضارة والعلوم في رأى ابن خلدون هم اليونان ، حيث يقول : « وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم ، واختص فيها المشاؤون منهم أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم »^(٢) .

بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان يتتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظر من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده»^(٣).

يتضح من هذين النصين ومن غيرهما من النصوص التي احتوتها «المقدمة» أن المسلمين قد احتكوا بالحضارة اليونانية وتأثروا بها، ولاسيما أقطابها من أمثال أفلاطون وأرسطو، وإذ وصلت الكثير من كتبهما إلى المسلمين واطلعوا عليها وشرحوها وخلصوها.

ثانياً : ابن خلدون وكتاب «السياسة في تدبير الرياسة» :

من بين الكتب اليونانية التي وصلت إلى ابن خلدون، ويذكرها كتاب «السياسة في تدبير الرياسة»، الذي يشك في انتسابه إلى أرسطو، رغم تداوله بين الناس في عصر ابن خلدون على أنه لأرسطو، ويتوفر هذا الكتاب على كثير من الأفكار السياسية الهامة، حيث يقول ابن خلدون في هذا الشأن : « وفي الكتاب المنسوب لأرسطو ، المتداول بين الناس جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين»^(٤)، ونعتقد أن شك ابن خلدون في هذا الكتاب ونسبته إلى أرسطو، لا يعني أنه يشك في وجود كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» وإنما يعني أنه كتاب منحول على أرسطو، رغم زعم مترجمه إلى العربية «يوحنا بن البطريق» أنه لأرسطو، و «أنه عثر عليه بعد التنقيب وإعمال الحيلة في «هيكل الشمس» في أثناء بعثته إلى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية، وهي البعثة التي أوفدها المأمون في العقد الأول من القرن الثالث الهجري، وهذا الكتاب لقي رواجاً هائلاً في العالم الإسلامي، في المشرق والمغرب على السواء، ثم ترجم إلى اللاتينية عن العربية في النصف الأول من القرن الثالث عشر وانتشر في أوروبا انتشاراً هائلاً»^(٥)، فهذا الكتاب لم يكن لأرسطو رغم أن المترجم «ابن البطريق» كان على اطلاع واسع بالفكر اليوناني على وجه العموم، وفكر أرسطو على وجه الخصوص حيث ترجم له عدة مؤلفات^(٦)، ولكن لم يكن بينها كتاباته السياسية، ومن هنا فإننا

«يوحنا بن البطريق» أنه لأرسطو، و «أنه عثر عليه بعد التنقيب وإعمال الحيلة في «هيكل الشمس» في أثناء بعثته إلى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية، وهى البعثة التى أوفدها المأمون فى العقد الأول من القرن الثالث الهجرى، وهذا الكتاب لقي رواجاً هائلاً فى العالم الإسلامى، فى المشرق والمغرب على السواء، ثم ترجم إلى اللاتينية عن العربية فى النصف الأول من القرن الثالث عشر وانتشر فى أوروبا انتشاراً هائلاً»^(٥)، فهذا الكتاب لم يكن لأرسطو رغم أن المترجم «ابن البطريق» كان على اطلاع واسع بالفكر اليونانى على وجه العموم، وفكر أرسطو على وجه الخصوص حيث ترجم له عدة مؤلفات^(٦)، ولكن لم يكن بينها كتاباته السياسية، ومن هنا فإننا نعتقد أن ما ذهب إليه ابن البطريق من نسبة هذا الكتاب لأرسطو، إما أنه كان جهلاً منه، ومن ثم نسبه إليه فعلاً، وإما أنه كان على علم بذلك، ومادام يشابه فى نصائحه الفكر الفارسى، فحاول أن ينسبه لأرسطو ليرد على الحملة التى كان يقودها كثير من المفكرين والكتاب العرب فى ذلك العصر من أن تاريخ الإنسانية السياسى ما هو إلا تاريخ الفكر الفارسى.

فمن المعروف أنه كان يسود العالم العربى الإسلامى فى ذلك الوقت صراع بين أنصار الفارسيين، وأنصار اليونانيين فى الحضارة العربية الإسلامية، ويمكن عد ابن البطريق من أنصار اليونانيين، لذلك حاول نسبة الكتاب سالف الذكر لأرسطو لدحض مزاعم أنصار الفارسيين، ولعل هذا الشيء هو الذى أدى بالفريقين إلى «اختراع الكتب ونسبتها إلى من يتوهمون من أبناء الفرس أو أبناء يونان إبرازاً لفضلهم وتمجيدهم لهم . ومن هنا أخرجوا إلى الناس طائفة من المؤلفات المنحولة، نسبوها إلى أشخاص بارزين فى التاريخ القومى للفرس أو اليونان، أو إلى كبار رجال الفكر عند هؤلاء أو هؤلاء : فنحلوا أفلاطون وأرسطو مؤلفات»^(٧)، وهذا هو الموقف الذى عبر عنه أحمد بن يوسف بن الداية الذى كان من أنصار الحضارة اليونانية، وصاحب كتاب «العهود اليونانية»، حين يقول صراحة «فأما تكريرك تقصير اليونانيين فى السياسية، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم (. . .) أو أنه يمكننا القول أن كثير من الكتب السياسية التى نسبت لبعض الفلاسفة اليونانيين، والتى من ضمنها، كتاب

ولعل محاولة نسبة الكتاب المذكور «سر الأسرار» لأرسطو كونه يدخل في باب السياسة التي هي من قبيل الوعظ والإرشاد وتتماشى مع ما كان يهدف إليه المترجم من الوظيفة التي أسندت إليه، فإذا قارنا على سبيل المثال بعض النصوص التي وردت في هذا الكتاب وفي كتب أرسطو الفعلية، سواء السياسية أو الأخلاقية فإننا لا نعثر على أى أثر لها في نصوص كتب أرسطو، كما أنها لا تتشابه معها، مثال ذلك النص الذي ورد في كتاب «سر الأسرار»، وجاء فيه: «يا إسكندر، أول آلة العقل الميل إلى الذكر وإنه لمن مال إليه بالإفراط سبب مكروه مذموم، فالذكر هو المطلوب، والرياسة ليست تراد لنفسها وإنما تراد للذكر الجميل، فأول منازل العقل الذكر، والرياسة تنتج حب الذكر، فإن طلبت على غير وجهها أنتجت الحسد، والحسد ينتج الكذب، والكذب هو أصل المذمومات (...). والحقد ينتج المنازعة، والمنازعة تنتج العداوة.

والعداوة تنتج المحاربة، والمحاربة تنتج نقض البنية وتنفي العمارة، وذلك إلى مخالفة الطبيعة، ومخالفة الطبيعة فساد الأمر كله»^(١١).

يتبين مما سبق، أن عبارة ابن خلدون في نصه السابق، وفي نصوص أخرى، وهي قوله: «الكتاب المنسوب لأرسطو»، كان يعنى بها، كتاب «سر الأسرار»، المنسوب خطأ لأرسطو، وهو في الحقيقة، لمؤلف مجهول. مما يستتج من ذلك، بداهة: أن ابن خلدون، كان على حق في أن يشك في نسبة الكتاب لأرسطو، أولاً، وأنه لم يطلع على كتاب «السياسة» لأرسطو، ثانياً، وأنه أخيراً، قد اطلع على آراء أرسطو، من خلال كتابات الفارابي، والغزالي، وابن رشد، لا أكثر، لأنه من جهة لم تكن لدينا أدلة على معرفة ابن خلدون باليونانية، ومن جهة أخرى ليست لدينا أدلة قطعية تؤكد أن كتاب «السياسة» لأرسطو قد ترجم إلى عصره.

ومما نقله ابن خلدون من كتاب «سر الأسرار»، قوله: «العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكتفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم...»^(١٢)، وهذا النص لا أثر له في كتاب «السياسة» لأرسطو المتوفر لدينا الآن، وهو مما يعنى ضمناً أنه لغير أرسطو.

ورغم عدم اطلاع ابن خلدون على كتاب «السياسة» لأرسطو، فإننا نجد كثيراً من

القضايا والمسائل التي تناولها ابن خلدون تتشابه مع القضايا التي طرحها أرسطو في مؤلفاته، سواء في : «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» أو «السياسة» أو في غيرهما من مؤلفاته الأخرى ، فإنه يمكننا القول أن هذا التشابه في الآراء ، قد يكون من باب «توارد الأفكار» كما هو ثابت علمياً، وليس معناه القطع باطلاع كل مفكر على أفكار وآراء مفكر آخر، ولكن ذلك لا يعنى ان ابن خلدون لم يطلع على بعض مؤلفات أرسطو، بل إنه اطلع على البعض منها وخصوصاً تلك التي وصلته من ملخصات ابن رشد ككتاب «الخطابة» حيث قال : « وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول»^(١٣)، والمعلم الأول هو الاسم الذي أطلقه الفارابي، على أرسطو لما كان يتميز به من علم وفكر سواء عند اليونان أو المسلمين أو غيرهم، وهو ما أدى بابن خلدون أيضاً إلى مسامرة الفارابي في إطلاق هذا الاسم على أرسطو. لقد كان ابن خلدون نادراً ما يمتدح غيره من المفكرين وخصوصاً الذين يتعرض لهم، فهو يظهرهم لا ليمتدحهم ، وإنما ليتقدمهم ، ولعل خروج أرسطو من هذه القاعدة كان نتيجة لما تميز به من فكر سواء في عمقه أو في ارتباطه بالواقع والتعبير عنه، وهو ما كان ابن خلدون نفسه يفعله في «المقدمة» ، ومن الصور الدالة عن إشادة ابن خلدون بأرسطو هذا النص الذي جاء في المقدمة والذي يقول فيه : « وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم، الذي غلب الفرس على ملكهم، وانتزع الملك من أيديهم ، وكان أرسخهم في هذه العلوم قدماً وأبعدهم فيها صيتاً وشهرة، وكان يسمى المعلم الأول، فطار له في العالم ذكر»^(١٤). ويذهب على الوردى إلى أبعد من هذا حين يفسر تعريف ابن خلدون لأرسطو، حيث يقول : « أنه أراد أن يتشبه به ، لأنه رأى ما كان لمنطق أرسطو من منزلة رفيعة لدى المفكرين فظن أنه علمه الجديد ستكون له مثل تلك المنزلة في مستقبل الأيام»^(١٥)، وذلك ما تأكد بالفعل إذ أصبح لابن خلدون اتباع وامتد صيته عبر الآفاق والأنام، وهو لازال لحد الآن لغز الألغاز في الفكر العربي الإسلامي، وتكونت له شيع واتباع في كل صقع من أصقاع العالم^(١٦).

ثالثاً : ابن خلدون ونظم الحكم الأرسطية :

وفي إطار العلاقة بين ابن خلدون والفكر اليوناني ، فنحن نعتقد أنه إذا كان ابن خلدون قد اطلعه على تلخيص الخطابة لابن رشد، فكيف به لم يطلع على التلاخيص الأخرى التي قدمها هذا الأخير المتعلقة بفلسفة أرسطو وخصوصاً السياسة منها؟ ، فما

هو معروف ان ابن رشد لم يلخص كتاب «السياسة» لأرسطو، عكس ما يذهب إليه عبدالرحمن بدوى^(١٧)، وكذلك فان رجوع ابن خلدون إلى تلخيص الخطابة لابن رشد لم يأخذ منه أنماط الحكم الأرسطية، كما يذهب عبدالرحمن بدوى حين يقول: «لدينا الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية، وذلك في تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو طاليس»^(١٨)، فإذا كان هذا صحيحاً لماذا لا يشير بدوى إلى الصفحات الموجودة في هذا التلخيص والمشملة على أنظمة الحكم، كما فعل مع كثير من القضايا والمسائل التي تناولها في المقارنة بين ابن خلدون وأرسطو، فلا يمكن أن يكون ذلك سهواً منه، هذا أولاً، وثانياً أن الخطابة هي من العلوم المنطقية، وموضوعها الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه، ولذلك فإن هذا العلم ليس من علم السياسة المدنية، التي تتعلق بتدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ومن هنا يتضح كما يقول محمد زنبر، أن الخطابة والسياسة المدنية تتجهان وجهة معيارية، وذلك ما لا يتجاوب مع النظرة العملية الخلدونية، مما جعله يرفض أن يعتبر أرسطو بجلالة قدره أستاذه في هذا الفن، ولا يتخرج عن نقده^(١٩)، ويفتخر بما توصل إليه هو بذاته، حيث يقول: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والفهم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان»^(٢٠)، ومن ثم كيف يأخذ عنه الأفكار السياسية التي وردت في كتاب تلخيص الخطابة، أو بصورة أدق نظم الحكم التي لا توجد أصلاً في هذا الكتاب، كما يذهب عبدالرحمن بدوى، وأن هذا الكتاب لا يمكن عده من الكتب السياسية، لأن ابن خلدون نفسه كما يقول ناصيف نصار لم يطلع على فكر ابن رشد السياسى ولم يعرف منه شيئاً^(٢١)، اللهم إذا اختلط عليه الأمر واعتبر أن الإشارات الواردة فيه والمتعلقة بـ«السياسات» وأنواعها هي أنظمة الحكم الأرسطية وهي التي أخذها ابن خلدون، وهذه السياسات هي أربعة: السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الوحدةانية وهي الكرامة^(٢٢). فالأولى هي التي تكون فيها الرئاسة بالاتفاق، بينما الثانية هي التي يتسلط فيها الحكام على المدنيين بالإتاوة والتغريم، حتى يتحصل الرئيس على الثروة، وإذا لم يجعل لرعاياه حظاً من هذه الثروة كانت رئاسته تغلب،

وأما سياسة جودة التسلط فهي التي يكون التسلط فيها على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، وهو الذي يؤدي إلى صلاح أهل المدينة والسعادة الإنسانية، والرئاسة المبنية على هذا نوعين: الأولى: رئاسة الملك، وهي التي تكون آراء المدينة فيها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية، والثانية: رئاسة الأخيار، وهي التي تكون أفعالها فاضلة، وأما سياسة الوجدانية فهي التي يشارك فيها الحاكم غيره في الحكم، وهي عكس مدينة الأخيار^(٢٣).

فإذا كان يقصد عبدالرحمن بدوى من أنظمة الحكم التي أخذها ابن خلدون من أرسطو هذه الأنظمة السابقة المشار إليها، فإنها لا تمثل الأنظمة الأرسطية، ولا الأنظمة الخلدونية، فأرسطو يرى أن أنظمة الحكم هي عديدة منها ما هو صالح، ومنها ما هو غير صالح، وتوصل إلى ذلك بعد أن درس مختلف الدساتير والأنظمة التي سادت الدولة اليونانية والمقدرة بمائة وثمانية وخمسين دستوراً، وتوصل بعد تلك الدراسة إلى تحديد نظام أمثل لم يخرج فيه عن الإطار العام الذي رسمه أستاذه أفلاطون بالنسبة لهذه المسألة، أو بعبارة أخرى أن أرسطو إنطلق من الواقع الأرسطي، ولكنه انتهى إلى المثال الأفلاطوني، بينما ابن خلدون يرى أن الأنظمة السياسية هي ثلاثة طبيعية، وسياسي وديني، وأفضلها النظام الديني «نظام الخلافة» الذي ساد في المجتمع الإسلامي وهو خاص به، وذلك ما لم يكن يوماً ما من الأنظمة السياسية اليونانية ولا عرفوه أصلاً، وانتهى في الأخير إلى أنه ورغم صلاحية هذا النظام ومثاليته إلا أن عملية تطبيقه أصبحت عسيرة وبذلك انتهى نهائياً من الممارسة العربية الإسلامية، ويستند ابن خلدون على ذلك بمجموعة من الأدلة الواقعية، والتاريخية، والعقلية، والدينية، من هنا أين هي الآن أوجه الشبه بين أرسطو وابن خلدون في أنظمة الحكم؟

من هنا يبدو لنا أن ابن خلدون كان متميزاً بفكره عن أرسطو، وعن غيره من اليونانيين، وكان فكره يعبر عن آفاقه المستقبلية، أو هو كما يقول ملحم قربان قد اختار طريق المستقبل^(٢٤)، وهو نفس الموقف الذي يذهب إليه عبدالله شريط حين يؤكد على تحرر ابن خلدون من سيطرة الفلسفة اليونانية التجريدية، وفي آن واحد من سيطرة المعرفة الغيبية الغزالية المتطرفة، وآمن بالمعرفة العلمية وحدها كمعرفة^(٢٥)، ونفس الموقف يؤكدته فتحى التريكي حين يقول: «لم يكن ابن خلدون استمراراً للفلسفة

الإغريقية»^(٢٦). ورغم هذه الخصوصية التي ميزت فكره إلا أنها لا تنفى إطلاعه على الفكر اليونانى، من خلال كتابات مفكرى الإسلام.

ومواقف ابن خلدون المبنية على هذه الخصوصية تتبلور وتتضح أكثر لاسيما فى تحليله للمسائل العمرانية والسياسية والاجتماعية وحتى الفلسفية التى ظهرت فى المقدمة والمعبرة عن واقع غير الواقع اليونانى بانية لذاتها مبادئ وبقيت وفية لتلك المبادئ، أنها الخصوصية الفلسفية لكل فيلسوف حتى وإن كانت فى بعض الأحيان تتشابه مع المنطلقات والمبادئ التى ارتكز عليها الفلاسفة اليونان وأتباعهم من المسلمين كما ذهب إلى ذلك محسن مهدي حين قال: أن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لاسيما ابن رشد، وأنه بنى علمه الجديد على نفس الأسس التى بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفى، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس والتشكيك فى صحتها^(٢٧)، ولكن مادة تفكيره وأهدافها ونتائجها كانت تختلف عن تلك التى شكلت مادة ونتائج وأهداف اليونانيين، وقد اعترف بها محسن مهدي ذاته حين أقر أن ابن خلدون كان المفكر الوحيد الذى حاول أن يبنى علماً للمجتمع، ولكن على أصول الفلسفة القديمة.

غير أننا نعتقد أن فكر أولئك المفكرين القدامى، الذى يكون ابن خلدون قد اطلع عليه، سواء وظفه أو لم يوظفه، وسواء انسجم أم لم ينسجم مع ما كان يهدف إليه، أنه كان مفيداً لفكره سواء قبله أو رفضه، فالوقوف على فكر مفكر ما، ليس بالضرورة تقمصاً لفكره، وإنما قد يؤدى بصاحبه إلى الوقوف على طرح المسائل التى طرحت وتكوين موقف منها قد يتقارب أو يتباعد، ولذلك فإن توظيف ابن خلدون لأفكار غيره، قد لا ينفى عنه صورة عدم الاطلاع عليها، وقد يعود ابتعاده عنها إلى عدم ملاءمة تلك الأفكار للبناء الذى كان يهدف إليه، وإلى الهاجس الذى كان يدفعه إلى التفكير، فعلى سبيل المثال عندما أبعد بعض المسائل كـ«الخطابة» و«السياسة المدنية» التى تعرض لهما اليونانيون وأتباعهم من المسلمين فالسبب الوحيد الذى أدى إلى ذلك هو كون تلك المسائل ليست موضوعاً لعلمه وبحثه، وهو ما ذهب إليه محمد عابد.

الجابرى حين يتحدث عن علاقة ابن خلدون مع غيره من المفكرين وخصوصاً فى المسائل المتعلقة بالسياسية حين قال: «إن آراء أفلاطون وأرسطو وكذلك آراء الفارابى

فى السىاسة وأنواع الحكم هى عند ابن خلدون داخله فى إطار علمى «الخطابة و"السىاسة المدنية" وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على إثبات مخالفة موضوعهما لموضوع علمه الجديد، علم العمران»^(٢٨)، إن هذا الرأى يؤكد على ابن خلدون لم تتأثر آراؤه بآراء القدامى الذى انتقد آراؤهم فى «المقدمة» وخاصة آراء أرسطو.

ولا نعتقد أن مذهب ابن خلدون الفكرى هو نوع من الإبداع الذاتى أو الإلهامى الذى يصدر عن صاحبه دون إطلاع على ما قدمه العقل الإنسانى الآخر، كما يعتقد ذلك ساطع الحصرى وأيده فى ذلك على الوردى حين قال: «يخيل لى أن ابن خلدون أثناء أنهماكه المفاجئ فى كتابة المقدمة كان كالمخترع الذى تومض فى رأسه فكرة خاطفة فينكب على اختراعه وهو يسأل نفسه متعجباً ، لماذا لم تطرأ بباله تلك الفكرة من قبل»^(٢٩). ونحن بدورنا لا يخيل إلينا أن ابن خلدون كان يفكر فى أشياء لم تخطر بباله إطلاقاً، ولم يتعرض لها أحد قط، بل إن كثيراً من المسائل التى طرحها يشاركه فيها كثير من المفكرين سواء كانوا يونانيين أو مسلمين - حتى وإن كان ذلك كما أشرنا من توارد الأفكار - ولعل التميز الخلدونى رغم هذا التشابه هو الذى عبر عنه جورج لابيكا حين يقول: «وأقل القراء نباهة لم يجد أية صعوبة فى التعرف على المصطلحات الأرسطية ، فى نصوص عدة : ولنعد القول ، على العكس ، إن الجدة تكمن فى المنهج ، فهو بتطابق مع الغرض الأصيلى يرتب مواده مشتتة ويضفى عليها مدلولاً، والحال أنه ما أن أنصرف نظرنا عن فسيفساء الأفكار المستعارة، وننتبه، كما حاولنا أن نفعل إلى حركة المجموع، حتى يبدو هذا المدلول جديداً، وتعدل الحقائق المتداولة»^(٣٠).

الهوامش

- ١ - ابن خلدون ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ١٩٨٤م ، ج ٢ ، ص ٦٠٢ .
- ٢ - المصدر نفسه ، ص ٦٠٣ .
- ٣ - المصدر نفسه ، ص ٦٠٤ .
- ٤ - المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٧٢ .
- ٥ - عبدالرحمن بدوى ، ابن خلدون وأرسطو ، فى أعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، المنعقد بالقاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢م ، القاهرة ، مصر ، ص ١٥٢ .
- ٦ - من أهم المؤلفات التى ترجمها لأرسطو : كتاب الحيوان ، وكتاب السماء ، والعالم ، وكتاب الآثار العلوية ، راجع د . محمد عابد الجابرى ، مقدمة تحليل كتاب : ابن رشد ، الضرورى فى السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م ، ص ١٩ .
- ٧ - عبدالرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ، مطبعة دار الكتب المصرية ، مصر ١٩٥٤م ، ج ١ ، ص ٨ .
- ٨ - أحمد بن الداية ، الفلسفة السياسية عند العرب ، تقديم وتحقيق : عمر المالكى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٨٠م ، ص ٤٦ .
- ٩ - المرجع نفسه ، مقدمة المحقق ، ص ١٨ - ١٩ .
- ١٠ - د . محمد عابد الجابرى ، مقدمة تحليل كتاب : ابن رشد ، الضرورى فى السياسة ، ص ٢٠ .
- ١١ - عبدالرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ، ج ١ ، ص ٧٥ .
- ١٢ - ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ، ص ٧٢ .
- ١٣ - المصدر نفسه ، ص ١٨١ .
- ١٤ - المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٠٣ ، وقد سمي أرسطو بالمعلم الأول أيضاً حسب ابن خلدون على اعتبار أنه معلم صناعة المنطق التى لم تكن قبلة مهبدة ، فهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٧٣ .

١٥- على الوردى، منطق ابن خلدون ، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢٢٧.

١٦- للمزيد من الإطلاع حول تأثير ابن خلدون على غيره ، راجع :
Ahmed Abd Esselem; Ibn Khaldun Et Ses Lecturs; Puf; 1983.

١٧- عبدالرحمن بدوى، ابن خلدون وأرسطو، فى أعمال مهرجان ابن خلدون، ص١٥٥.

١٨- المرجع نفسه ، ص ١٥٧ .

١٩- د. محمد زنيبر ، الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون فى : ابن خلدون والفكر العربى المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ١٩٨٢م، ص ١٨٤ .

٢٠- ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٧٢ .

٢١- ناصيف نصار، الفكر الواقعى عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ط١٩٩٤، م٣، ص ٤٢ .

٢٢- ابن رشد تلخيص الخطابة ، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ١٩٦٠م، ص ٦٨ .

٢٣- المرجع نفسه، ص ٦٩ .

٢٤- ملحم قربان، خلدونيات السياسة العمرانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م، ص ٣٣٠ .

٢٥- عبدالله شريط ، الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٧٥م، ص ٧٣ .

٢٦- فتحى التريكى، قراءات فى فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٨، ص ٧٦ .

٢٧- نقلاً عن : على الوردى، منطق ابن خلدون، ص ص ١٢، ١٣ .

٢٨- محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون، العصية والدولة ، معالم نظرية خلدونية، دار انطلاقة، بيروت ، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٣٠٤ .

٢٩- على الوردى ، منطق ابن خلدون، ص ١٤٢ .

٣٠- ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٧٧ .