

## ملاحم النظرية الاجتماعية في الفكر الخلدوني:

### رؤية تأسيسية

خلف محمد عبد السلام بيومي

جامعة قناة السويس – جمهورية مصر العربية

البريد الإلكتروني : Dr.Khalaf25@Yahoo.com

### ملخص:

تمثل هذه الدراسة إحدى محاولات التنقيب عن بعض المضامين النظرية في حريات ابن خلدون من أجل الاسترشاد بأفكاره ومعارفه في دراسة المجتمع العربي وفهم وتشخيص مشكلاته. ولتحقيق هذا الهدف اعتمدت الدراسة على القراءة التحليلية لمقدمة ابن خلدون، وبعض الأعمال العلمية التي تناولت إسهاماته في الفكر الاجتماعي.

ومن ثم فإن هذه الدراسة تحاول تسليط الضوء على المفاهيم السوسيولوجية التي اهتم بها ابن خلدون، والقضايا النظرية التي احتوتها مقدمته، وبيان الافتراضات الأساسية التي صاغها أثناء دراسته للمجتمع العربي، وكذا اهتمام ابن خلدون ببعض العمليات التنظيرية (التحليل – التفسير – التنبؤ) في إرساء دعائم النظرية الخلدونية.

الكلمات المفتاحية: النظرية الاجتماعية، الفكر الخلدوني.

## Features of the social theory in Al-khaldun thought

### Originally vision

#### Abstract:

This study introduces one of the excavation attempts of some theoretical implications in fossils of Ibn Khaldun in order to be guided by his ideas and his knowledge in the study of Arab community and understanding and diagnosing his problems. For achieving this objective, the study depended on the analytical reading of the introduction of Ibn Khaldun, and also some scientific works that may dealt with his contributions in field of the social thought. So, this study tries to shed a light on the sociological concepts that were interested by Ibn Khaldun, and the proposed theoretical issues in his introduction, and the basic assumptions that may formulated by him during his studies of the Arab society, as well as, the concern of Ibn Khaldun of special operations which related to (analysis – explanation – prediction) in fixing the foundations of Al-Khaldun

theory, and finally, trying to discover joint aspects between Al-khaldun thought and Western social thought in the modern age.

**Keywords:** Social Theory, Al-Khaldun thought

## مقدمة:

يحتل ابن خلدون مكانة بارزة على خريطة الفكر الإنساني بعامة، والفكر الاجتماعي خاصة؛ نظراً لما قدمه من أفكار ورؤى وتحليلات عميقة للمجتمع العربي في ذلك الوقت. ورغم مرور عدة قرون على هذه الأفكار وتلك التحليلات فإن واقع المجتمعات العربية يُثبت - منذ وفاة ابن خلدون وحتى الآن - صحة وبقينية أفكاره إلى حد كبير.

ونظراً لشراء النظرية الخلدونية وتنوع مضامينها، فإنها بحاجة الآن أكثر من أي وقت مضى إلى التدبر والتمحيص من قبل الباحثين من أجل وضع هذه النظرية على محك التحليل والتركيب والتطبيق والمراجعة والتقييم، واستكمال نواقصها، وذلك عملاً بما نادى به ابن خلدون عندما تحدث عن مقاصد التأليف، بالإضافة إلى تحقيق مبدأ التراكمية العلمية، والتي من خلالها تتطور العلوم.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتجميع ورصد وتحليل الشذرات المتناثرة في التراث الفكري عن النظرية الخلدونية؛ بهدف وضعها في سياق متناغم يُعبّر عن وحدة واحدة في الصرح الخلدوني، هذا من ناحية، ولكي تُعبّد الطريق لبحوث ودراسات يمكن إجراؤها في المستقبل لتطوير هذا الحقل المعرفي من ناحية أخرى.

**أولاً: إشكالية الدراسة وأهدافها:**

شغل فكر ابن خلدون (1332-1406م) العديد من الباحثين العرب والأجانب مما دفعهم إلى إجراء دراسات وبحوث علمية، وعقد الندوات والمؤتمرات من أجل مناقشة وتحليل فلسفته التاريخية ونظرياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ورغم كثرة هذه الكتابات<sup>(1)</sup> عن هذا المفكر الفذ، وتنوع منطلقاتها الفكرية ومناهجها ونتائجها، فإن الباحث لم يجد من بينها ما يجب عن التساؤل الإشكالي لهذه الدراسة وهو: ما ملاح النظرية الاجتماعية في الفكر الخلدوني؟

ويقتضي الأمر قبل تجزئة هذا التساؤل إلى تساؤلات فرعية من أجل الإجابة عليها، ومن ثم تحقيق هدف الدراسة، أن نتفق مع علماء الاجتماع في أن البناء الهيكلي للنظرية الاجتماعية يتألف من مجموعة من العناصر الأساسية هي: المفاهيم Concepts، والقضايا النظرية Propositions، والافتراضات Assumptions<sup>(2)</sup>.

ولمّا كانت هذه الدراسة تحاول تقديم رؤية تأسيسية لملاح التنظير الخلدوني، فإنه يمكن تحديد أهدافها فيما يلي:

- 1- تحديد المفاهيم السوسولوجية التي أولاها ابن خلدون قدراً من الاهتمام والمعالجة.
- 2- الكشف عن القضايا النظرية المتضمنة في الفكر الخلدوني.
- 3- التعرف على الافتراضات الأساسية التي اهتم بها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة.
- 4- تسليط الضوء على موقف ابن خلدون من بعض العمليات التنظيرية "العقلية": (التحليل - التفسير - التنبؤ) في دراسته للمجتمع العربي.

**ثانياً: المفاهيم السوسولوجية في الفكر الخلدوني:**

أطلق "هيجل Hegel" على المفاهيم "محددات الفكر" لأنها تمثل جُملة الصفات التي تميز فئات الأشياء<sup>(3)</sup>. ولذلك نجد أن قيمة المعرفة تُقاس بالمفاهيم التي تُبدها، أو تلك التي تُجدد في معانيها<sup>(4)</sup>. ولذا فإن المفاهيم تحتل من البناء الفكري لأي نسق معرفي موقع حجر الزاوية؛ لأن أهم وظائف المفاهيم هي بناء وتصنيف المعرفة العلمية وتنظيمها وتعليمها، وإدراك العلاقات بين الظواهر ومحاولة الخروج بتعميمات علمية تُمكننا من استشراف المستقبل وإصلاح المجتمع<sup>(5)</sup>.

ومن هذا المنطلق اهتم ابن خلدون بالعديد من المفاهيم العلمية، وفي مقدمتها مفاهيم: العمل، تقسيم العمل، العصبية، العمران البشري، الحضارة، التطور، التغيير الاجتماعي، الدولة، وحرية الفعل، ... وغيرها. ولم يهدف ابن خلدون فيما سجله في "المقدمة" إلى إيجاد أداة للعلم (وهي المنهج)، بل الإحاطة

بمحتواه (وهو الإنسان)، بحيث يصبح التاريخ - بهذه النظرة الإنسانية - هو العلم النافع الصحيح، وتكون المفاهيم والمناهج بمثابة طريق يوصل لهذا العلم، وليست غاية في حد ذاتها (6).

والباحث - في هذا المقام - لا يستطيع تناول جميع المفاهيم السابقة بالطبع، ولكنه إن بقي مفهومين أساسيين هما: العمل (وتقسيم العمل)، والعصبية، وذلك استناداً إلى سببين أولهما أن هذين المفهومين شكلاً جزءاً كبيراً في مضمون النظرية الخلدونية، وعالجهما ابن خلدون باستفاضة أكثر من المفاهيم السابقة. والثاني أنهما ينتميان إلى فرعين أساسيين من فروع علم الاجتماع اهتم بهما ابن خلدون عن تقسيمه لفروع علم العمران البشري، وهما: علم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع السياسي. أضف إلى ذلك أن السياق الاجتماعي الذي عاش فيه ابن خلدون في دول المغرب والمشرق العربيين كان يُعَلَى من المضامين القيمة التي يُعبر عنها كل من هذين المفهومين في حياة الناس حينئذ، كما هما في الوقت الراهن حيث أن السياسة والاقتصاد يمثلان دعائم أساسية في الحياة الاجتماعية.

ومن هنا كان من الطبيعي أن يحتل مفهوم "العمل" مقاماً ذا بال في الفكر الخلدوني، مُتقدماً بذلك على العديد من المنظرين في هذا المجال، ويؤسس لثقافة - لا نزال - نحتاج إليها أشد الاحتياج في مجتمعنا العربي والإسلامي في الوقت الراهن وهي ثقافة حُب العمل حتى نخرج من دائرة التخلف والتبعية (7). ولذا جعل ابن خلدون من العمل مفتاحاً للقوة، وأضفى عليه أهمية كبرى لعلاقته بالإنتاج، وتحديده لقيم الأشياء المنتجة، ولذلك يؤكد على أن كثرة الأعمال هي الثروة بالنسبة للأمم، ومن هنا فإنه يُعد أول من جعل من العمل أساس القيمة لأول مرة في الفكر الاقتصادي والاجتماعي (8).

ويرى ابن خلدون أن مصير الحضارة الإنسانية مرتبط أشد الارتباط بالعمل والكثافة مهما كانت العوائق البيئية التي تواجه الإنسان، حيث يقول في "المقدمة": "أعلم أنه إذا فُقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب، .... وهكذا يصبح العمل قصد الكسب والرزق مُحددًا لوجوه المعاش (9). وهكذا نجد أن ابن خلدون قد اهتم بالعمل اهتماماً خاصاً لم يسبقه إليه أحد بما في ذلك أرسطو. ويُضاف إلى هذا محاولة ابن خلدون أن يجعل من العمل نظرية قائمة بذاتها لا تقل أهمية عن نظرية الدولة أو نظرية المعرفة (10). وهو بذلك يقترب في هذا الصدد من النظرية الاشتراكية، ويُعتبر سابقاً عليها بقرون في إبراز أهمية عنصر العمل، ودوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات (11). كما أنه سبق علم الاقتصاد الحديث في ربط مفهوم العمل بقيمة الجهد المبذول فيه (12).

ولقد أشاد ابن خلدون بالعمل كقيمة اجتماعية وعمرانية وأخلاقية، بالإضافة إلى قيمته الفكرية والعملية (13). كما جعل ابن خلدون "تقسيم العمل" أساساً للمجتمع الإنساني؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يفي بكل حاجاته ومتطلباته بمفرده، بل لابد له لتحقيق ذلك من الاجتماع بغيره من البشر، الذين يقوم كل واحد منهم بعمل محدد حتى يتمكن من المحافظة على حياته، وبقاء نوعه، وتبادل المنافع مع الآخرين (14). ومما يدل على اهتمام ابن خلدون بـ "تقسيم العمل" وعيه الشديد بهذه الظاهرة وربطها بالنواحي المادية للحياة الاجتماعية، وإقراره بأنه لا غنى للأفراد والمجتمعات عنها، وذلك لارتباطها بمستوى معيشة الأفراد وإشباع

حاجاتهم اليومية<sup>(15)</sup>. وهو بذلك يكون قد سبق "إميل دوركايم" الذي جعل من قضية "تقسيم العمل" موضوعاً لرسالته للدكتوراه<sup>(16)</sup>، والتي ربط فيها بين تزايد تقسيم العمل وزيادة الإيرادات وكثرة الموارد المجتمعية، ومن ثم تحقيق التطور والتنمية وزيادة معدلات السعادة لدى البشر.

كما يحتل مفهوم "العصبية" مكانة بارزة في النظرية الاجتماعية لابن خلدون، فالعصبية تبرز كأساس سياسي للمجتمع البدوي، وكأساس متوارث لسلطان الدولة، وكقوة لا بد منها لتوطيد الدول الناشئة، وإسقاط الدول التي ضُغف بُنيانها<sup>(17)</sup>. ويُطلق ابن خلدون لفظ "عصبية" على الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على رابطة الدم. ويعتبرها اللبنة الأولى لقيام الدولة، فلا تماسك للدولة بدون عصبية. ولعل ذلك ما جعل ابن خلدون يعتقد أنها مُحرك التاريخ، خاصة تاريخ المغرب العربي في ذلك الوقت، والذي كان يخضع دائماً للصراعات القبلية والعشائرية<sup>(18)</sup>.

ومن اللافت للنظر أنه لم تحتل قضية من قضايا الفكر الخلدوني مكانة مثل التي احتلتها نظرية ابن خلدون في العصبية، ودورها في قيام الدول وسقوطها. مما جعله ينظر إليها بوصفها المُحدد الأساسي لشكل العمران، وحركة التاريخ<sup>(19)</sup>. وليست العصبية الخلدونية مرحلة واحدة تقف عند النسب والمصاهرة والدم، وإنما تتجاوز ذلك إلى الجماعة التي جمعها العيش المشترك وارتبطت مصالح أفرادها لفترة من الزمن، بحيث يجب عليهم أن يكونوا "قوة للمواجهة" في وجه التحديات<sup>(20)</sup>.

ويُشير "غاستون بوتول" إلى أن العصبية عند ابن خلدون هي عنوان الشرف الوحيد، أي العنوان الذي يؤدي بجماعة معينة للقبض على زمام السلطة وتشديد سلطانها<sup>(21)</sup>.

وإذا بحثنا عن مماثلات للعصبية في المجتمع الحديث يُمكننا القول أن فلسفة العصبية هي فلسفة التضامن، والتي تُعبر عنها الهيئات الاجتماعية باختلاف أنواعها في الوقت الراهن<sup>(22)</sup>. والعصبية عند "ابن خلدون" أبعد من أن تكون قوة تستمد قيمتها من العنصر المادي فحسب، وإنما تشتمل في ثناياها على عناصر معنوية تهبها آثارها الخالقة في تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية. فالعصبية البناة للدولة هي التي تتحالف إما مع الأخلاق أو مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق، وتكتسب بذلك طابعاً مذهبياً. وعلى هذا النحو لا بد للعصبية أن تكون حائزة إلى جانب التفوق في القوة المادية، التفوق كذلك على من سواها من العصبيات في الفضائل السياسية<sup>(23)</sup>.

ويمكن بإيجاز تلخيص مضمون فكرة العصبية عند ابن خلدون في الإطار الاجتماعي لها بأنها خاصة بالمجتمع البدوي، تحفظ نظام صلة الدم، وتُحدد شكل العلاقات القرابية في التنظيم الناشئ بين الجماعات البدوية. إذاً هي أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي، وأساس النفوذ السياسي لزعماء القبائل وشيوخها<sup>(24)</sup>.

**ثالثاً: القضايا النظرية لعلم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون:**

ذهب "جوهان جالتنج Johan Galtung" في مؤلفه "النظرية وطرق البحث الاجتماعي" إلى اعتبار أن "القضية" هي ترجمة لواقع يكشف عن وجود علاقة بين مصطلحين أو أكثر. وتتسم هذه العلاقة بالاحتمالية مما يجعلها من قبيل الفروض التي يتعين إخضاعها للتحقق منها أو إقامة البرهان الإمبريقي على مدى توفر صحة الصدق فنقلها أو توجد بها نسبة من الخطأ فنرفضها<sup>(25)</sup>.

ويتناول الباحث القضايا النظرية في الفكر الخلدوني من خلال قسمين رئيسيين هما:

**أ - المقولات النظرية في النظرية الخلدونية:**

فيما يتعلق بالطبيعة الخيرة للإنسان، يُعبر ابن خلدون عن طبيعة متفائلة للطبيعة البشرية، فهو يؤكد أن الطبيعة البشرية خيرة بطبيعتها. وفي تأكيده على الطبيعة الخيرة للإنسان قوله: "ولمّا كان المَلِكُ طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من الشر...". ومن الواضح أنه في رؤيته هذه سبق تأكيد "جان جاك روسو" في هذا الصدد الذي أكد هو الآخر على الطبيعة الخيرة للإنسان، وأن المجتمع هو مصدر الشرور<sup>(26)</sup>.

كما فطن ابن خلدون لأهمية الضبط الاجتماعي في حياة الناس، وأنه أساسي لحياة المجتمعات وأمنها واستمرارها. كما أشار إلى أن الاستقرار المجتمعي عامل هام لتوفير الأمن والضبط، وأن الحياة الاجتماعية المستقرة تجلب معها تفاعلات من نوع يختلف كل الاختلاف عن حياة أهل البداوة الذين تضطربهم ظروف الحياة إلى التنقل من مكان لآخر<sup>(27)</sup>.

ويرى ابن خلدون أن تصرفات الناس تتباين بتباين البيئة الجغرافية، وأن التفاعل بين ظواهر الكون المختلفة الطبيعية والاجتماعية تؤثر في تشكيل قيم ومعايير الناس وعاداتهم<sup>(28)</sup>. ويقر أيضاً بأن السياسة لا يمكن أن تنهض من دون شريعة (عقيدة دينية)، فالدين يحد من توحش البشر، ويجعل الحياة الإنسانية أفضل<sup>(29)</sup>.

أما مقولة "نمط الإنتاج" فقد أولها ابن خلدون منزلة كبيرة خاصة في معرض حديثه عن نشأة الحضارات وتطورها، وما يمكن أن يعثرها من نمو وأفول. ولقد عبّر عنها بـ "وجوه المعاش" وأشاد بدورها في نشأة العمران البشري وتطوره<sup>(30)</sup>.

وربط ابن خلدون بين الحضرة والشر، كما ربط "روسو" بين المدنية والشر، إذ نجده يقول في ذلك: "وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا، والعكوف على شهواتهم منها قد تكونت أنفسهم بكثير من مضمومات الخلق والشر، وبعثت عليهم طرق الخير ومسالكه...". وهذا يعني أن ابن خلدون يربط بين الخير وقيمة البداوة وامتداد فاعليتها حتى تأسيس الملك، في مقابل ربطه بين الشر وقيمة الحضارة وانهيار الملك<sup>(31)</sup>.

ويمكن للباحث أن يصنّف المقولات النظرية في الفكر الخلدوني إلى أربعة أنماط: وأولها المقولات التي تحمل مضامين اجتماعية، ومنها قوله: "أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة" و"أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة" و"أن سُكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية" و"أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه" و"أن الظلم مؤذن بخراب العمران" و"أن الدول أقدم من المدن والأمصار" و"أن الحضارة غاية العمران ونهاية عمره وأنها مؤذنة بفساده" (32).... وغيرها. والنمط الثاني من هذه المقولات ذلك الذي له بُعد سياسي، ومنها قول ابن خلدون: "أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُلك" و"إذا كانت الأمة وحشية كان مُلكها أوسع" و"أن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" و"أن المُلك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية" و"أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" و"أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص" و"أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره" و"أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها" (33)..... وغيرها.

ومن أمثلة المقولات الخلدونية ذات التوجه الاقتصادي ما ذكره ابن خلدون بقوله: "أن الكسب قيمة الأعمال البشرية"، و"أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو"، و"أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته" و"أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها" و"أن الصنائع إنما تُستجد وتكثر إذا كثر طلبها" و"أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع" (34).... وغيرها.

كما نجد أن الحس الديني بدا جلياً في مقدمة ابن خلدون من خلال بعض عباراته مثل: "أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين" و"أن الدعوة الدينية تزيد قوة الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها" و"أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" (35).... وغيرها.

#### ب - المتغيرات الفاعلة في الظواهر الاجتماعية:

قدّم ابن خلدون مجموعة من المتغيرات التي تؤثر في تشكيل التفاعل الاجتماعي للبشر من ناحية، وتفسير هذا التفاعل من ناحية أخرى. وفي هذا الإطار نجد ابن خلدون يُقدم رؤية منهجية متقدمة يرى في إطارها أن الحقيقة الاجتماعية ليست وليدة متغير واحد، ولكنها نتيجة لتفاعل مجموعة من المتغيرات. ويعرض ابن خلدون لهذه المتغيرات في مقدمته الواحد تلو الآخر.

ويأتي متغير "الدين" في صدارة المتغيرات التي اهتم بها ابن خلدون من حيث تأثيره الكبير في التفاعل الاجتماعي للبشر وأحوالهم. ويذهب ابن خلدون إلى إبراز فاعلية المتغير الديني في المجتمع بتأكيد على أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام، ويجعل الحياة السياسية أفضل (36). ولذلك نجده عنون أحد فصول المقدمة بـ "أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"، وفيه

يقول: "والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق" (37).

وتأتي البيئة الطبيعية (الجغرافية) أيضاً في مقدمة المتغيرات المؤثرة في تفاعلات البشر بالمجتمع من وجهة نظر ابن خلدون. ويقصد بالبيئة الطبيعية الأرض وموقعها ودرجة خصوبتها، والمواد الغذائية التي تنتجها، والمواد الخام التي تقدمها ومناخها. فالطبيعة تُحدد إذاً النشاط الإنساني، وتضع حدوداً لما يمكن أن تكون عليه أفعال الإنسان، وصفاته الجسمانية وسماته السيكولوجية، بل وتُحدد حياته وثقافته. وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة من العالم دون غيرها (38). ولذلك نجده يُعبر عن ذلك بقوله: "والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل" (39).

وتأتي "توعية الحياة" التي يعيش في إطارها البشر من المتغيرات الفاعلة والمؤثرة في المجتمعات. وفي ذلك نجده يُعبر عن هذا المتغير بقوله: "أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط" (40). ثم يستكمل ابن خلدون تصريحه لمتغير "توعية الحياة" باعتباره يُحدد أخلاق البشر وسلوكياتهم، إذ يقول في هذا الشأن: "أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة، والسبب في ذلك أن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترفيه، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم... وأهل البدو قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكونونها إلى سواهم، ولا يتقون فيها بغيرهم... قد صار لهم البأس خُلُقاً، والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استقرهم صارخ" (41).

ويشير ابن خلدون بعد ذلك إلى إنعكاس تباين نوعية الحياة على أخلاق البشر، حيث يقول: "واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة. فنجد المنتقشين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من أكل اللحوم" (42).

كما أن "حجم السكان" يُعد من المتغيرات الأساسية التي اهتم بها ابن خلدون، حيث يرى أن زيادة عدد السكان تزيد من مساحة التفاعل الاجتماعي وارتقاء العمران وتطوره (43). وبالتالي فإنه طبقاً للرؤية الخلدونية فإن هناك تناسباً طردياً وعلاقة متبادلة بين زيادة الإنتاج وزيادة عدد السكان. فكلما زاد عدد السكان كثُرت الأعمال، زادت الثروات، وعمت الخيرات، والعكس صحيح (44).

وللعامل الاقتصادي - من وجهة نظره - دور كبير في أجسام البشر وأخلاقهم وعبادتهم وطرق تفكيرهم، فاختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى على البشر. ويربط ابن خلدون بين الترف والدعة وانغماس الدولة فيهما وبلوغها مرحلة الهرم. فالعامل الاقتصادي قد يكون داعماً لتطور الدولة أو نذيراً بهدمها. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "متى زاد العمران زادت الأعمال، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده، واكتسبت الصنائع قيمتها، وتضاعف الكسب في المدينة"<sup>(45)</sup>.

#### رابعاً: الافتراضات الأساسية في النظرية الخلدونية:

تنوعت المسارات التي اتخذتها الافتراضات التي يمكن اشتقاقها من مقدمة ابن خلدون، ما بين فروض متعلقة بالشأن السياسي، وأخرى لها صلة بالحياة الاقتصادية، وثالثة مرتبطة بالبيئة المورفولوجية والحياة الاجتماعية للناس. ولذا فإن الباحث يعرض لهذه الافتراضات وفق هذا التصنيف.

#### أ - الافتراضات التي اهتمت بالشأن السياسي للمجتمع:

ونذكر من هذا النوع بعض الافتراضات - على سبيل المثال وليس الحصر - ما يلي:

- توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب السياسي الذي أنشأها. فإذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو إلى ما بعد الحد الذي يستطيعه، أو إذا ضعُف هذا الحزب بسبب الترف أو الحروب الداخلية؛ فإنه يصبح عاجزاً عن حماية إقليم الدولة<sup>(46)</sup>.
- يوجد غالباً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب. والعامل الأساسي في ذلك التأثير هو الاقتداء (التقليد)<sup>(47)</sup>.
- تزداد الحضارة بهاءً ورسوخاً كلما استتال سلطان الدولة الحاكمة. ويذهب ابن خلدون إلى حد ربط عمر الحضارة بعمر الدولة؛ لأن سقوط الدولة لا بد وأن يُفضي إلى سقوط العاصمة، ومن ثم تُصاب الحضارة بضرية شديدة<sup>(48)</sup>.
- يرى ابن خلدون أن هناك علاقة قوية بين عظمة الآثار وفخامة الملك، وثروة الحكومة وقوتها من جهة، ودرجة حضارتها من جهة أخرى. وهذه قاعدة منطقية بحيث يمكن أن نُعيّن مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها، والقصاص التي تروى عنه<sup>(49)</sup>.

#### ب - الافتراضات ذات الصلة بالحياة الاقتصادية: ومن أمثلتها:

- يرى ابن خلدون أن تقسيم العمل مرتبط بارتفاع مستوى المعيشة لإشباع حاجات الأفراد اليومية الضرورية والكمالية<sup>(50)</sup>.
- توجد علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب؛ لأن غنى الحكومة منشؤه دخلها، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب. وما دامت الضرائب مُخففة وتُقرض بالعدل، فإن الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الأهلية، وبذلك يزداد دخل الحكومة<sup>(51)</sup>.

- يؤدي التعاون وتقسيم العمل والنضج الإنتاجي وتسخيره بفاعلية إلى ظهور فائض الإنتاج وتنوعه، والذي يؤدي في النهاية إلى تطور الاقتصاد وازدهاره، ورفع مستوى العمالة، وتلبية احتياجات المواطنين. كما يؤدي أيضاً إلى تقدم العلوم وازدهارها، والتي هي أساس الصناعات كلها، وعنوان رُقي المجتمعات (52).
  - أن السبب في ارتفاع مستوى رفاهية المجتمع هو زيادة حجم العمل. فكلما كثر سكان المدينة، وقوى تطور العمل وتقسيمه، وزادت وفرة إنتاج المحاصيل الفائضة نما العرض والطلب، وارتفع مستوى الرفاهية العامة بالمجتمع (53).
  - هناك علاقة وثيقة بين العمل والعمران، أو بعبارة أخرى بين التقدم الاقتصادي والتطور الحضاري، حيث يرى ابن خلدون أن تقسيم العمل، والتخصص على أساس من التعاون الرشيدي أمر لا بد منه للتكامل الاقتصادي. فهذا التعاون في العمل يؤدي إلى زيادة الفائض، وهذا الفائض يساعد السكان على المقايضة والتصدير، فتتسع أسباب الكسب، ويعم الرخاء فيزداد العمران ويتطور (54).
  - أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب في اختلاف أحوالهم، فالأساس الاقتصادي إذاً هو الذي يُفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من التنوع والتباين (55).
- ج - الافتراضات المرتبطة بالبيئة المورفولوجية والحياة الاجتماعية:**

- يؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران؛ فالحضارة العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية إنما نشأت في الأقاليم المعتدلة، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أخلاقاً وعقولاً وأجساماً وألواناً، حتى أن النباتات إنما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون، والخالصة أن انتشار العمران في الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه في الأقاليم المائلة إلى الحرارة. وما ذلك إلا لأن الحرارة تُسبب الخمول والكسل (56).
- تساهم العدالة الاجتماعية في استقرار النظام العام لأي جماعة إنسانية (57).
- توجد علاقة بين العدالة الحكومية وبين كثرة السكان. ففي ظل حكومة تُعصد التجارة والزراعة، ولا تُجرد رعيته من ثمار أعمالهم بالسُخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى (58).
- يُحسب لابن خلدون رؤيته الصائبة للعلاقة الجدلية بين العلم والحضارة، واعتبار العلم سبباً للحضارة ونتيجة لها. كما أن الوعي بصحيح الدين يُعد مدخلاً ضرورياً للتحضر (59).
- يرى ابن خلدون أن ثمة علاقة بين الدولة وعملية التخطيط، وأن مظاهر العمران وازدهارها رهن بعمر الدولة. ففوة جهاز التخطيط في الدولة، ومقدار إمكانياته أمر يتوقف على قوة الدولة في أصلها. وخير مثال على ذلك الجهاز التخطيطي لبغداد في عهد ازدهارها وعهد خرابها بعد ذلك (60).

**خامساً: العمليات التنظيرية في الفكر الخلدوني:**

يعتقد الباحث أن من أهم وأخطر التصريحات التي أطلقها علماء الاجتماع بشأن التنظير السوسولوجي منذ ابن خلدون وحتى تاريخه، ذلك الذي أدلى به عالم الاجتماع البريطاني "إيان كريب" قائلاً: "ما أقل من يالفون النظرية الاجتماعية أو يستخدمونها بطريقة مثمرة"<sup>(61)</sup>. ويتفق مع هذا التصريح "عزت حجازي" والذي يُلخص حال ضعف التنظير لدى بعض باحثي علم الاجتماع في مصر بأنهم يستخدمون النظرية كديكور، غير مدركين بأن النظرية ليست مجردة مجموعة مفاهيم وقضايا يرتبط بعضها ببعض في صورة نسق تحليلي تفسيري، وإنما قبل ذلك هي رؤية تستند إلى فلسفة، تقوم على اختيار إيديولوجي<sup>(62)</sup>.

ورغم أن العلماء العلماء ينظرون إلى "النظرية Theory" على أنها أعلى مستويات المعرفة<sup>(63)</sup>. وهذا ما جعل "تيماشيف" يقرر بأن بناء النظرية يُعد إنجازاً خلاقاً<sup>(64)</sup>. فإن واقع البحث الاجتماعي العربي يشير إلى تدني وضع العلوم الاجتماعية العربية، وذلك حسبما أشار تقرير منظمة اليونسكو عام 2010م<sup>(65)</sup>، حيث أشار هذا التقرير إلى "هامشية دول الوطن العربي في إنتاج معرفة العلوم الاجتماعية واكتسابها. كما أن التواصل المعرفي في العلوم الاجتماعية محدود للغاية بين المشرق والمغرب العربيين، بالإضافة لغياب علماء الاجتماع العرب وجمعياتهم بطريقة شبه كاملة عن حضور مؤتمر الجمعية العالمية لعلماء الاجتماع سنة 1998 في مونتريال (كندا) وفي جنوب أفريقيا 2006م. كما أشار أيضاً إلى أن إعادة الاعتراف بالعلوم الاجتماعية في الوطن العربي يتطلب ذلك عدة أمور في مقدمتها إعادة الاهتمام في ميداني التنظير والمنهجية، والأكثر من ذلك كله هو إضافة مساهمة هذه العلوم في الجدل العلمي العام".

ومن هنا يحتاج علم الاجتماع في الوطن العربي - الآن - إلى "التنظير الشارح" الذي نادى به "تيري إيجلتون" والذي يهتم بعلاقة النظرية بالتاريخ كاشفاً عن نسبتها، خصوصاً من منظور ارتباطها بعلاقات إنتاج المعرفة وأدواتها، وذلك بالاعتماد على "الوعي النقدي" الذي يضع كل نظرية في سياقها الزمني والمكاني لتُسهّم في تغييرهما وتطويرهما<sup>(66)</sup>.

ويرى الباحث أن هناك الكثير من عمليات التنظير وإعمال العقل قام بها ابن خلدون تكشف عنها القراءة المتأنية لكتابه "المقدمة". ويمكن تناول أهم هذه العمليات في السياق التالي:

**أ - هل تعرّض ابن خلدون للدهشة والتأمل والملاحظة؟**

من المتفق عليه أن الملاحظة والدهشة تمثلان اللبنة الأولى لأي علم من العلوم سواء كان علماً طبيعياً أو اجتماعياً. وبحسب ما ذكره "سمير نعيم"<sup>(67)</sup> بأن المعرفة العلمية تتكون من ثلاثة عناصر رئيسة هي: الملاحظات المنظمة للظواهر، والإجراءات التي تُستخدم في هذه الملاحظات (مثل القياس والتجربة...)، والاستنتاجات العامة التي تُبَيّن العلاقات الترابطية والسببية بين الظواهر وبعضها. كما أن "ميشال فوكو" يُقر بأن النظرية تستند إلى الملاحظة. فالسؤال الذي تطرحه النظرية لا يتعلّق فقط بمدى دقة هذه الملاحظة وواقعيتها، بل يرتبط بالسؤال التالي: لماذا نلاحظ؟ والإجابة عن هذا السؤال تُقضي بالطبع إلى الربط بين النظرية والمصالح الحقيقية للأفراد والجماعات بالمجتمع<sup>(68)</sup>.

ولقد لاحظ ابن خلدون عن كُتُب المجتمع العربي ، فلم يلبث أن يلاحظ ظواهر معينة تعترى هذا المجتمع باستمرار، إذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلاً مضطرباً هي نفس حياة المجتمع. وحينئذ دُهِش ابن خلدون لأهميتها، وتبين له أنها ليست ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذي تدور فيه، وإنما ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة، وقادته ملاحظاته إلى التساؤل التالي: هل هناك سلسلة خفية من العوامل والأسباب التي تربط الماضي بالحاضر بالمستقبل؟، وقد أيقن ابن خلدون بصحة هذه الفكرة من اهتمامه بقراءة التاريخ العالمي (69).

فملاحظة ابن خلدون تنطلق من المبدأ المتمثل في قوله: "إن فن التاريخ (وعلم العمران البشري) في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق...". ومن أهم الشروط الهامة للملاحظة في نظر ابن خلدون الموضوعية (70).

وفيما يتعلق بالتأمل ودوره في المعرفة العلمية لا يختلف إثنان على هذه الحقيقة. فقد نادى "بيير بوديو" بأهمية البعد التأملي للعلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة، بل واشترك مع كل من "لوك، واكوانت" في إعداد مؤلف بعنوان: "دعوة لعلم اجتماع تأملي" صدر عام 1992م (71). وكذلك أفرد عالم الاجتماع الأمريكي المعروف "ألين جولدنر" في كتابه "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي" فصلاً كاملاً، وهو الفصل الثالث عشر والأخير في هذا الكتاب، وعنوانه بـ "الحياة كعالم اجتماع: نحو علم اجتماع التأمل". وفيه حدد "جولدنر" الهدف النهائي لعلم الاجتماع التأملي بأنه تعميق الوعي الذاتي لعالم الاجتماع، من هو وماهيته، في مجتمع محدد وفي أي زمان بعينه، وكيف يؤثر كل من دوره الاجتماعي وممارساته الشخصية على عمله بصفته عالم اجتماع (72).

من أجل ذلك نجد أن ابن خلدون تأمل كثيراً في أحوال المجتمعات، وتحول الحياة الاجتماعية على مر الزمن، ومكَّنه ذلك من استقراء قوانين كثيرة. ولذلك فهو يقرر بأن الباحث والمؤرخ يحتاج دائماً إلى "حُسن نظر..."، وينصح بتحكيم "النظر والبصيرة في الأخبار"، ويُضيف إلى ذلك قوله: "فلا تتقن بما يُلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار...". وهكذا بلغ ابن خلدون ذروة تأمله واستقراءه عندما بيَّن أنه لا فرق في الذكاء بين الإنسان البدوي والحضري، وإنما الفرق في ملكة التحصيل، حيث يقول: "ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو، وكيف تجد الحضري مُتعلِّياً بالذكاء، ممثلئاً بالكياسة والفتنة، حتى أن البدوي ليظنه أنه قد فاتته في حقيقة إنسانيته وعقله، والحقيقة أن هذا ليس صحيحاً، فما ذاك إلا لإجادة الحضري لمكاتب الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي (73).

وكل هذا يقودنا إلى إدراك حقيقة هامة وهي أن عمليات الملاحظة والدهشة والتأمل قادت ابن خلدون إلى علم جديد لم يكن موجوداً من قبل وهو علم الاجتماع فأضاف بذلك حقائق علمية للفكر الإنساني، مما جعل علماء الغرب ومفكره المعروفين يعترفوا به ويحلُّوه ويستفيدوا من تراثه المعرفي أكثر من أبناء جلدته، فهل غابت الدهشة والملاحظة والتأمل من حياة أحفاده من العرب؟

## ب - التعليل والتحليل والتركيب في حياة ابن خلدون:

إن أهم سمة لمنهجية ابن خلدون لتفسير التاريخ والوقائع الاجتماعية هي العلية، فلا تفسير بدون تعليل، ولن تتحقق العبر واستخلاص القوانين بدون هذه العلية؛ لذلك فإن جميع العلوم تعتمد على التعليل (74). وهكذا نجد أن من أهم القواعد المنهجية لدى ابن خلدون ضرورة تحليل الظواهر وتفسيرها واستخدام منطق التعليل بشأنها. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركييب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات". وأنه لانتصار علمي لابن خلدون أن يظن لمثل هذه القاعدة ويحاول تطبيقها على الظواهر الاجتماعية؛ وذلك استناداً إلى أن التعليل في ذاته عملية عقلية مركبة لا بد لها من عمليات أخرى تدخل في نطاقها مثل: ملاحظة الظواهر والوقوف على طبيعتها، ومعرفة عناصرها، والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر حتى يستطيع الباحث أن يصل إلى أسبابها الصحيحة (75).

ومن هنا فإن ابن خلدون نادى باستخدام منطق التعليل باعتباره الطريق إلى القانون، ومن ثم فإن ابن خلدون يُعتبر المؤسس الأول للمنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية (76). وهذا ما جعل ابن خلدون في مقدمة رواد البحث الاجتماعي.

ولقد كان ابن خلدون متأثراً في هذا الشأن بعلماء الحديث والفقهاء، وهذا ما جعل منه صاحب منهج دقيق في التحليل، ورؤية صادقة في الاستنتاج. ونعني بذلك استقرار أحداث التاريخ وتحليلها واستنتاجها، وفرز الحقائق من الأكاذيب، ثم استثمار العطاء التاريخي في النطاق الاجتماعي، وتوصل من خلالها إلى بعض النتائج التي صارت فيما بعد منهجاً اختُص به، وقوانين عزيت إليه (77).

ونستطيع القول أن ابن خلدون أحدث ثورة منهجية في علم التاريخ فلم يعد موضوعه يقتصر على معرفة أخبار الملوك والأسر الحاكمة، وإنما صار يشمل الحضارة والثقافة والاجتماع الإنساني والعمران البشري بكافة ظواهره وتشكيلاته وتطوراتها. ولذلك قدّم ابن خلدون نظريته هذه على أساس أنها منهج تاريخي في تفسير الأسباب التي تتحكم في حوادث التاريخ البشري، مُستنداً في منهجه إلى مقولات التحليل والتركييب، والعام والخاص، والجزئي والكلّي، في كشف القوانين العامة التي تتحكم في سيرورة الحوادث الواقعية، ومُعتمداً في بناء علمه الجديد على الوقائع الإنسانية، ومُحرراً ذهنه من كل ما كان سائداً في عصره من القيود الفكرية والتقاليد والعقائد الجامدة (78).

## ج - موقع المقارنة والتفسير والتنبؤ في النظرية الخلدونية:

عبر ابن خلدون عن عملية المقارنة بمصطلح "التحقيق". وهو يلجأ إلى المقارنة حين لا يستطيع التأثير في المتغيرات. ويمكن أن تكون هذه المقارنة تاريخية (زمانية) أو جغرافية (مكانية)، وهذه المقارنة تبدو عسيرة وشاقة بسبب نوعية الوقائع الاجتماعية من جهة، وبسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتغيرة من جهة أخرى. ولذلك فإنه يؤكد على أن المقارنة لو جاءت مُزيفة لأصبح التفسير بدوره مُزيفاً، وبالتالي تأتي التقديرات والقوانين الناجمة عنه مغلوبة. وعليه فلا بد - من وجهة نظره - من القيام بالتمحيص، ولابد من مقارنة الظواهر الاجتماعية فيما بينها مقارنة ذكية قبل الانتقال إلى التفسير (79).

ويوجد بمقدمة ابن خلدون اهتمامات تعتبر من أحدث النظريات، وفي مقدمتها الدعوة إلى الاتجاه الذي يعمل على تفسير الأحداث الخاصة بالأسباب العامة "الطبيعية"، والتأكيد على تجنب السببية القائمة على الغيبيات، واعتماد الحتمية العلمية ليتحرر التاريخ من التقاليد والأعراف والمبالغات؛ ولذا فإن ابن خلدون طالب بأن يحل المنهج الجديد المستند على التفسير التأملي البرهاني محل السيطرة الاحتكارية، وبالتالي لم يُعد التاريخ تسجيلاً تجميعياً؛ بل أصبح مادة تعتمد على حاسة حادة مُهرفة لتمحيص الواقع وتوخي الحقيقة، وعدم تقبل أي شيء دون تفسير (80).

وتشير دراسة "Bradley. N. Seidel" إلى أن "مقدمة ابن خلدون" كشفت من خلال عرضه لأخطاء المؤرخين الذين سبقوه عن الحاجة إلى قانون تفسيري للكشف عن هذه الأخطاء. وهكذا عجز المؤرخون قبله عن إدراك كيفية تغير الأزمنة، وبمجرد إدراك آلية التغير هذه استطاع ابن خلدون أن يقدم نموذج تفسيري، ومعياري للحقيقة التاريخية (81). وهو بذلك يكون قد سبق "توماس كون" بقرون عديدة في استخدام النماذج العلمية "النماذج الإرشادية Paradigms" في مؤلفه ذائع الصيت "بنية الثورات العلمية" (82).

وبالتالي يمكن القول أن ابن خلدون وضع نظرية معرفية ومنهجية في آن واحد رفع من خلالها مستوى الكتابة التاريخية من فن سرد الأخبار الذي لا يتقيد أحياناً بالموضوعية والدقة العلمية إلى مستوى العلم الذي يعتمد بالأساس على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير (83).

وتجر الإشارة إلى أن أهم ما يُحسب لابن خلدون فهمه لرسالة العلم، وأن غاية العلم هي التنبؤ، فقد فطن إلى أن موضوع التاريخ يصلح لدراسة الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من ثقافات متباينة؛ ولذلك فهو يرى أنه لزاماً علينا أن نعرض حقائق التاريخ على مقياس العقل والبرهان، ومقارنة الوقائع التاريخية بأشباهاها، فمن وجهة نظره أن الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة، الأمر الذي يجعلنا نستطيع معرفة الحاضر إذا تكاملت لنا معرفته من الحوادث الماضية، بل نستطيع أن نتنبأ - في ضوء الحاضر - بما سيقع في المستقبل من أحداث (84).

ويمكن مفهوم "التنبؤ" عند ابن خلدون في لب قانونه عن التطور الاجتماعي، حيث يمكن فهم حركة تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون بمثابة تنبؤ بالطريق الذي سوف تسلكه المجتمعات الإنسانية في سيرها نحو المستقبل. فوصول ابن خلدون إلى هذا القانون التطوري، وإقراره بأن المجتمعات البشرية سوف تتطور في صورة دورات تطويرية متعاقبة، وليس نحو كمال مطلق، ينطوي على مفهوم التنبؤ بحال المجتمعات الإنسانية (85).

ومن المعروف أن التنبؤ يعتمد على فرضيات مشروطة ترتبط بالتحليل الحذر لخبرات الماضي، حيث يُمكن ترشُّب نتائج محددة بمستوى ثقة معين إذا تماسكت الشروط الأولية وصمدت التيارات الحالية. ويعتمد هذا المنطق على فهم عميق للنظام أو النظم ذات الصلة، فيقَدِّم الأداء السابق لنظام معين قاعدة منطقية للحكم على الحالة المستقبلية الممكنة، وبالتالي يشجع استخدام منهجيات التنبؤ لدى الأفراد والجماعات والحكومات وقطاع الصناعة والأعمال (86). ويتفق هذا مع الطابع الإنسانية في مواصلة البحث الدائب عما يُكنَّه المستقبل، وهذا ما عبَّر عنه ابن خلدون بقوله: "أعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوُّف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر... والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها، حيث إن طبيعة الحياة بمكوناتها المتقلبة تبعث في النفس رغبة في إدراك مآلات الأمور (87).

ولقد قدَّم ابن خلدون من خلال استشرافه للمستقبل إسهامات عديدة للحضارة الحديثة، فقد كان بمثابة جسر الانتقال من الشرق إلى الغرب، وسطع نجمه في القرن الرابع عشر الميلادي الذي شهد نهوض أوروبا من كبوتها، وصعودها نحو ازدهار اقتصادي وفني وعلمي، بينما بدأ العالم الإسلامي أولى درجات إنهاره، وأخذت أبواب الاجتهاد تُغلق، وضعف الاقتصاد الإسلامي، وضاعت آفاق التجديد. ولقد صوَّر "ابن خلدون" ملاحم هذا الأفول، وتنبأ به عند حديثه عن انهيار إمبراطوريات وصعود أخرى في "مقدمته" بانهايار حضارة الإسلام، وصعود أوروبا (88).

وهذا المعنى أكدته الباحثة "Noemi Garcia Millan" والتي قامت بأول ترجمة لكتاب ابن خلدون والمعنون بـ "البحر المتوسط في القرن الرابع عشر: قيام وسقوط إمبراطوريات" إلى الإسبانية حينما قالت: إن هذا الكتاب يُعتبر من أهم ما كتب "ابن خلدون" بعد كتابه "المقدمة" فهو يحتوي على خمسين مقالاً وبحثاً معظمها تتوقع سقوط إمبراطوريات ودول، وظهور إمبراطوريات ودول أخرى حول ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وكأنه يستشرف المستقبل، فالتغيرات الجيوسياسية التي تشهدها ضفتا المتوسط تنبئ بسقوط دول وظهور دول أخرى، وكأن الرجل كان يكتب في القرن الرابع عشر ما نجده اليوم في محيطنا السياسي (89). ويذكر "ابن خلدون" في هذا الكتاب: "إن الحضارات هي إرث إنساني، ومن حق كل إنسان أن يتمتع ويستفيد من حضارة هذه الأمة أو تلك"، وهو ما أطلقت عليه "Noemi" مفهوم "العولمة Globalization" في عصرنا الحاضر (90).

ومن جانبها قالت الكاتبة البريطانية "Caroline Stone": "لقد تنبأ ابن خلدون في كتابه "البحر المتوسط في القرن الرابع عشر" بالعلومة بين دول العالم رغم أن مفهوم العولمة لم يظهر بشكله الحالي إلا في الفترة ما بين عامي (1984، 1985م). كما طرح "ابن خلدون" مفهوم "تقاسم الحضارات" والمعروف حالياً بـ "حوار الحضارات". ولذا فقد استطاع أن يمزج التاريخ بتوقعات المستقبل"<sup>(91)</sup>.

والخلاصة أن "ابن خلدون" استطاع أن يحدد نوعاً من العلاقة بين الدول الأوروبية والعالم الإسلامي، وهي العلاقة نفسها التي نراها اليوم، وفيها بعض الانسجام، ولكنها لا تخلو من التقلبات السياسية والاجتماعية في بعض الأحيان. ومن الملاحظ أن هذه العلاقة هي التي تُحدد الكثير من الأفكار والمفاهيم الدولية، وهذا ما يحدث فعلاً، فأَيُّ تغيير إيجابي أو سلبي يحدث في الوطن العربي والعالم الإسلامي فإنه يؤثر إيجاباً أو سلباً في المحيط الأوروبي، وبخاصة تلك الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط، والعكس صحيح فإن أي تغيير في هذه الدول يؤثر بالطبع في الوطن العربي، إنها قراءة الحاضر بفلسفة ابن خلدون والتي يُعتبر التنبؤ أحد أركانها<sup>(92)</sup>.

**خاتمة:**

لما كانت البحوث والدراسات العلمية تكتسب أهميتها مما توصلت إليه من نتائج دقيقة، وما تنبئه من تساؤلات تتطلب الإجابة عنها إجراء بحوث جديدة؛ فإن هذه المحاولة البحثية تؤشر لوجود أربعة ملاح أساسية تُشكّل في مجموعها أركان لنظرية اجتماعية وضع قواعدها ابن خلدون من خلال رحلته غرباً وشرقاً بأرجاء الوطن العربي.

ويتمثل الملاح الأول في قدرة ابن خلدون على صياغة بعض المفاهيم السوسولوجية، ومعالجتها بشكل علمي كشف عن شمولية رؤيته وعمق تحليلاته. ومن أهم هذه المفاهيم: العمل، تقسيم العمل، العصبية، العمران البشري، الحضارة، التطور، التغيير الاجتماعي، والدولة...

وتُشكّل القضايا النظرية الطابق الثاني في البناء النظري للفكر الخلدوني سواء من خلال ما تضمنته من العديد من المقولات النظرية التي أطلقها ابن خلدون، والتي غطت جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، أو من خلال إشارته لبعض المتغيرات الهامة التي تؤثر بشكل كبير في الحياة الاجتماعية عامة، والظواهر الاجتماعية خاصة. وفي مقدمة هذه المتغيرات: الدين، البيئة الطبيعية والمورفولوجية، نوعية الحياة التي عاشها الناس في ذلك الوقت، وكذا حجم السكان والأوضاع الاقتصادية وانعكاساتها على الحياة اليومية.

أما الافتراضات العلمية فشغلت الملاح الثالث في النظرية الخلدونية، حيث صاغ ابن خلدون علاقات ارتباطية بين بعض المتغيرات أو الظواهر وبعضها. وجاءت هذه الفروض لتُعبّر عن واقع المجتمع العربي حينئذ. وجاءت عمليات التنظير وإعمال العقل، والمتمثلة في التحليل والتفسير والتنبؤ لتُكمل المعمار الفكري النظري لابن خلدون، والذي شيدّه بالاعتماد على الملاحظة بالمعايشة والمقارنات ومنطق التعليل من أجل ربط الظواهر الاجتماعية بمسبباتها.

**الهوامش**

(<sup>1</sup>) انظر المصادر التالية:

- سيدو، أمين سليمان (2016): المؤرخ والمفكر عبد الرحمن بن خلدون: توثيق بيبليوجرافي بآثاره وما كُتب عنه. كتاب الرياض. العدد (190). مؤسسة اليمامة الصحفية. الرياض.
- زايد، أحمد (1997) (إشراف): الملخصات السوسولوجية العربية. المجلدات (من الأول وحتى السابع). مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. كلية الآداب. جامعة القاهرة.
- مرتضى، مصطفى (2000): بيبليوجرافيا شارحة للدراسات العربية والأجنبية عن المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون. (في): ندوة الإسهامات المعرفية والمنهجية لابن خلدون في إطار الفكر الاجتماعي. بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية وقسم علم الاجتماع بكلية الآداب. جامعة عين شمس. القاهرة.
- أعمال مهرجان ابن خلدون. منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. القاهرة. 2-6 يناير 1962م.

- الساعاتي، حسن (1992): علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج. الطبعة الخامسة. مكتبة سعيد رأفت. جامعة عين شمس.
- (2) النكلاوي. أحمد (2002): نظرية علم الاجتماع. دن. ص 20.
- (3) الزعبي، محمد أحمد (1991): التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي. الطبعة الرابعة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ص 17.
- (4) صديقي، علي (2010): طبيعة المفهوم وإمكانية تأصيله. المجلة العربية. العدد (404). مطابع الشرق الأوسط. الرياض. ص 30.
- (5) عبد الكريم، عمرو (2016): معركة الوعي: سؤال المفاهيم. مجلة الوعي الإسلامي. السنة (53). العدد (610). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ص 86.
- (6) سعيدوني، ناصر (2014): ابن خلدون وفيكو: مقارنة منهجية ومقاربة فكرية. مجلة عالم الفكر. المجلد (43). العدد (2). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ص 76.
- (7) الحناشي، يوسف (2010): في الفكر الخلدوني. كتاب المجلة العربية. العدد (405). مكتبة الملك فهد الوطنية. الرياض. ص 20.
- (8) المكاوي، علي محمد (2007): نظرية الاتصال الثقافي عند ابن خلدون. (في): ابن خلدون في دراسات عصرية. إعداد: قاسم عبده قاسم وآخرون. (تقديم): مصطفى لبيب عبد الغني. مطبعة دار الكتب والوثائق القومية. القاهرة. ص 152.
- (9) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد (2006): مقدمة ابن خلدون. الجزء الثاني. (تحقيق): علي عبد الواحد وافي. سلسلة التراث. مكتبة الأسرة. دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ص 835.
- (10) رسلان، صلاح: راند الاقتصاد الحر ابن خلدون. (في): ابن خلدون في دراسات عصرية. مرجع سابق. ص 166.
- (11) مراد، محمد حلمي: أبو الاقتصاد ابن خلدون. (في): أعمال مهرجان ابن خلدون. مرجع سابق. ص 313.
- (12) الشوملي، جيرا (2008): العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين. سلسلة أطروحات الدكتوراه. العدد (71). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص 111.
- (13) رسلان، صلاح: مرجع سابق. ص 177.
- (14) الخشاب، سامية مصطفى (2003): تاريخ الفكر الاجتماعي. دن. ص 171 – 172.
- (15) رسلان، صلاح: مرجع سابق. ص 174.
- (16) دوركايم، إميل (1982): في تقسيم العمل الاجتماعي. (ترجمة): حافظ الجمالي. مجموعة الروائع الإنسانية. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع. بيروت. ص 265-269.
- (17) باتسييفا، سفتيلانا (1986): العمران البشري في مقدمة ابن خلدون. (ترجمة): رضوان إبراهيم. (مراجعة): سمية محمد موسى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ص 204.
- (18) الحبابي، محمد عزيز (1984): ابن خلدون معاصراً. (ترجمة): فاطمة الجامعي الحبابي. دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ص 37.
- (19) عويس، عبد الحليم (1996): التاصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. كتاب الأمة. السنة الخامسة عشرة. العدد (50). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر. ص 120 – 121.
- (20) المرجع السابق. ص 122.
- (21) بوتول، غاستون (1955): ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية. (ترجمة): عادل زعتير. دار إحياء الكتب العربية. لبنان. ص 84.
- (22) المرجع السابق. ص 87.
- (23) نصر، محمد عبد المعز: فلسفة السياسة عند ابن خلدون. أعمال مهرجان ابن خلدون. مرجع سابق. ص 332.
- (24) باتسييفا، سفتيلانا: مرجع سابق. ص 208.
- (25) النكلاوي، أحمد: مرجع سابق. ص 23.
- (26) ليلة، علي: تنظير ابن خلدون على خريطة التنظير السوسولوجي. (في): ندوة الإسهامات المعرفية والمنهجية لابن خلدون في إطار الفكر الاجتماعي. مرجع سابق. ص 148.
- (27) نور، محمد عبد المنعم: ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي. (في): أعمال مهرجان ابن خلدون. مرجع سابق. ص 100-102.
- (28) المرجع السابق. ص 101.
- (29) سعيدوني، ناصر: مرجع سابق. ص 66.
- (30) الحناشي، يوسف: مرجع سابق. ص 30.

- (31) علي ليلة: مرجع سابق. ص ص 148-149.
- (32) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون. الجزء الثاني. مرجع سابق. الصفحات أرقام: 473. 476. 479. 481. 697. 779. 817.
- (33) المرجع السابق. الصفحات أرقام: 494. 495. 502. 505. 514. 528. 536. 724.
- (34) نفس المرجع. الصفحات أرقام: 831. 849. 857. 861.
- (35) نفس المرجع. الصفحات أرقام: 510. 519. 521.
- (36) علي ليلة: مرجع سابق. ص 142.
- (37) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مرجع سابق. ص 519.
- (38) ليلة، علي: مرجع سابق. ص 143.
- (39) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مرجع سابق. ص 818.
- (40) المرجع السابق. ص 467.
- (41) نفس المرجع. ص 476.
- (42) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (2006): مقدمة ابن خلدون. الجزء الأول. (تحقيق): علي عبد الواحد وافي. سلسلة التراث. مكتبة الأسرة. دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ص 401.
- (43) ليلة، علي: مرجع سابق. ص 146.
- (44) رسلان، صلاح: مرجع سابق. ص ص 172-173.
- (45) النشار، مصطفى (2005): تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون. الدار المصرية السعودية للطباعة. القاهرة. ص 210.
- (46) حسين، طه (2006): فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد. (ترجمة): محمد عبد الله عنان. سلسلة المنويات. مكتبة الأسرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ص 126.
- (47) المرجع السابق. ص 132.
- (48) نفس المرجع. ص 159.
- (49) نفس المرجع. ص 130.
- (50) رسلان، صلاح: مرجع سابق. ص 174.
- (51) حسين، طه: مرجع سابق. ص 127.
- (52) رسلان، صلاح: مرجع سابق. ص 176.
- (53) باتسييفا، سفتيلانا: مرجع سابق. ص 198.
- (54) مكية، محمد (1966): مفاهيم علم التخطيط والبيئة الحضرية عند ابن خلدون. مجلة الأقاليم. السنة الثانية. الجزء الحادي عشر. وزارة الثقافة والإرشاد. بغداد. ص 10.
- (55) النشار، مصطفى: مرجع سابق. ص 209.
- (56) المرجع السابق. ص ص 195-196.
- (57) عبد الغني، مصطفى لبيب: مغزى الاحتفال بابن خلدون. (في): تقديمه لكتاب "ابن خلدون في دراسات عصرية". مرجع سابق. ص 11.
- (58) حسين، طه: مرجع سابق. ص 129.
- (59) عبد الغني، مصطفى لبيب: مرجع سابق. ص 12.
- (60) مكية، محمد: مرجع سابق. ص ص 3-4.
- (61) كريب، إيان (1999): النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. (ترجمة): محمد حسين غلوم. (مراجعة): محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة. العدد (244). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ص 21.
- (62) حجازي، عزت (1997): عرض موجز لكتاب: النظرية الاجتماعية: أين الخطأ؟ تشخيص وأفكار للعلاج. (تأليف): نيكوس موتزلييس. المجلة الاجتماعية القومية. المجلد الرابع والثلاثون. العددان الثاني والثالث. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. القاهرة. ص ص 132-142.
- (63) بندق، مهدي (2003): تفكيك الثقافة العربية المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص 5.
- (64) تيماشيف، نيقولا (1980): النظرية الاجتماعية: طبيعتها وتطورها. (ترجمة): محمود عودة وآخرون. الطبعة السادسة. دار المعارف. القاهرة. ص 37.
- (65) عصفور، جابر (2010): تسمية النظرية. (في): الهوية الثقافية والنقد الأدبي، سلسلة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأسرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ص 377.

- (86) أحمد، سمير نعيم : النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية. الطبعة الخامسة. دن. دبت. ص ص 23-24.
- (87) لعياضي، نصر الدين (2016): البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال في المنطقة العربية وغياب الأفق النظري. مجلة المستقبل العربي. السنة (39). العدد (450). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ص 11-12.
- (88) حسين، طه: مرجع سابق. ص ص 39 – 40.
- (89) مغربي، عبد الله (1988): الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون. (ترجمة): محمد السيد بن دالي حسين. دار المطبوعات الجامعية. الجزائر. ص 109.
- (70) يتيم، عبد الله عبد الرحمن (2011): بيبير بورديو أنثروبولوجياً. (في): إضافات – المجلة العربية لعلم الاجتماع. العدد الرابع عشر. الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص 64.
- (71) جولندر، ألفن (2004): الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي. (ترجمة): علي ليلة منشورات المشروع القومي للترجمة. العدد (667). المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص 719.
- (72) الساعاتي، حسن: المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون. (في): أعمال مرهجان ابن خلدون. مرجع سابق. ص 219.
- (73) الساعاتي، حسن (2004): المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون، (ترجمة): علي ليلة. منشورات المشروع القومي للترجمة. العدد (667). المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص 719.
- (74) عويس، عبد الحليم: مرجع سابق. ص ص 118-119.
- (75) الخشاب، مصطفى (1966): علم الاجتماع ومدارسه: الكتاب الأول. تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة. ص 150.
- (76) عبد الباقي، زيدان: التفكير الاجتماعي: نشأته وتطوره. دار الفكر العربي. القاهرة. 1981م. ص 65.
- (77) جمعة، أسعد أحمد . جمعة، عارف أسعد (2009): دراسات في علم الاجتماع الإسلامي. دار العصماء. دمشق. ص 26.
- (78) الشوملي، جبرا: مرجع سابق. ص ص 111-112.
- (79) مغربي، عبد الغني: مرجع سابق. ص 109.
- (80) الحبابي، محمد عزيز: مرجع سابق. ص 15.
- (81) Bradley Nelson Seidel, Giambattista; Vico and The Emergence of Historical, Consciousness (Ibn Khaldun), PH.D, Marquette University, 1996.  
<http://Firstsearch.oclc.org/FUNC/Group>
- (82) كون، توماس (2015): بنية الثورات العلمية. (ترجمة): شوقي جلال. سلسلة الثقافة العلمية. مكتبة الأسرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ص 243 وما بعدها.
- (83) حامد، السيد أحمد (1987): تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة. مجلة العلوم الاجتماعية. المجلد الخامس عشر. العدد الثالث. جامعة الكويت. ص ص 176-177.
- (84) نور، محمد عبد المنعم: مرجع سابق. ص 86.
- (85) الخشاب، سامية مصطفى: مرجع سابق. ص 159.
- (86) سلوتر، ريتشارد أ. (2016): الدراسات المستقبلية: إطار مفاهيمي. (ترجمة): خلود سعيد. سلسلة أوراق. العدد (21). وحدة الدراسات المستقبلية. مكتبة الإسكندرية. ص 27.
- (87) حسن، عاصم محمد (2015): استشراف المستقبل من منظور سلامي: مداخل أساسية. سلسلة أوراق. العدد (18). وحدة الدراسات المستقبلية. مكتبة الإسكندرية. ص 7.
- (88) حسين، طه: مرجع سابق. ص 7.
- (89) سلامة، أحمد (2015): ابن خلدون توقع سقوط إمبراطوريات وقيام أخرى. مجلة دبي الثقافية. العدد (127). دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع. دبي. الإمارات العربية المتحدة. ص 25.
- (90) المرجع السابق. نفس الصفحة.
- (91) نفس المرجع. ص 26.
- (92) نفس المرجع. الصفحة ذاتها.