ابن خلدون وعلم الاجتماع

د. عبد القادر عرابي

الفصل الأول

ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)

١) غرض البحث

ان أهمية المقدمة لا تكمن في حقيقة ان ابن خلدون قد استنبط طائفة من العلوم وأحدث ثورة في تاريخ العلوم الإنسانية، وإنما في كونها توقفنا على أشكال التطور الاجتماعي والفكري لذلك العصر. فهناك علاقة متبادلة بين التطور الاجتماعي والفكري، «لكن هذه العلاقة بصفتيها: العضوية والموضوعية تؤكد أيضاً ان استقلالية كل من الطرفين عن الآخر هي نسبية، لا مطلقة، على أن المسألة الأهم هنا هي رؤية هذه العلاقة بعضويتها وموضوعيتها بين مسار تطور المجتمع العربي الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي الإسلامي»[١].

«ان هذه العلاقة بين الاسلام والفكر علاقة موضوعية، فهي قائمة واقعياً بحكم موضوعيتها، سواء اعترفنا بها أم لم نعترف... لذا كان التلازم قائماً وموضوعياً أيضاً، بين التحولات الاجتماعية على صعيد الواقع والتحولات الاجتماعية على صعيد الفكر.. ثم لذا كان التلازم واقعياً وموضوعياً، بين تطور المجتمع العربي الإسلامي وتطور الفكر العربي الإسلامي»[٢]. ولعل هذه العلاقة على أشدها في «مقدمة»

ابن خلدون، وذلك لأنه درس فيها المجتمع العربي الإسلامي وخلص من دراسته الى وضع قوانين وتعميمات مُفيدة لسيرة المجتمع الانساني. ولما كان ابن خلدون لا يعتبر المجتمع نتاجاً تاريخياً فحسب، وإنما هو بذاته تاريخ، لذا كان لا بد من الوقوف على العوامل المؤثرة في المسيرة التاريخية وبيان طبيعتها وقوانينها وحركتها. وفي ذلك ما يشير الى العلاقة القائمة بين التاريخ والمجتمع ومدى الارتباط بينهما. ونظراً لهذه العلاقة الوثيقة فان المقدمة تنطوي على أهمية كبرى بالنسبة للتاريخ السياسي الاسلامي، وفهم طبيعته. وبذلك فان دراسة المقدمة توقفنا على أسباب النهضة العربية الإسلامية، وارتقائها واضمحلالها، وكيفية توظيف هذا التراث الحضاري في خلق الذات العربية المستقلة. الى جانب ذلك فان وعي تقاليد الماضي وعاداته وأفكاره وقيمه تلعب دوراً أساسياً في فهم السلوك الاجتماعي والواقع الراهن للمجتمع العربي. وعليه فانه يتوجب على علماء الاجتماع العرب ألاّ يتوانوا عن التأكيد على أهمية التاريخ للإنسان، ومن المستحيل ادراك الواقع، اذا لم تسلط عليه أضواء التطور التاريخي[٣].

ان منهج ابن خلدون القائم على تحليل الوقائع الاجتماعية ودراسة محركاتها يتميز عن فلسفة السياسة المدنية العربية والاغريقية، اللتين تتسمان بطابع معياري، ولا تدرسان ما هو كائن، بل ما ينبغي أن يكون. أما ابن خلدون فانه يتناول في المقدمة المجتمع، وطبيعته وحركته وقوانينه وعوامل تماسكه وانهياره.، مستنبطاً بذلك طائفة من العلوم، في مقدمتها علم العمران البشري (علم الاجتماع) وعلم التاريخ، فضلا عن ذلك فاننا نجد في المقدمة جذوراً لمعظم العلوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد والاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي وعلم

النفس الاجتماعي وغيرها من العلوم الأخرى. وسنقف في بحثنا على هذه المواضيع جميعاً، مستهلينها بعرض موجز لعصر ابن خلدون وظروفه التاريخية والاجتماعية، ومن ثم ننتقل الى بيان فضله في إنشاء علم الاجتماع (العمران البشري)، موضحين العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ، الى جانب ما يستشف من المقدمة مما يمكن ان نطلق عليه علم الاقتصاد السياسي. وقبل الفراغ من هذا البحث سنسلط الضوء على عاملين، كان يعتبرهما ابن خلدون الموجهين الرئيسيين لحركة المجتمع، وهما العصبية والدين. وفيما يتعلق بالعصبية فقد كان يعتبرها أساس الملك، غير أنها قد تنحرف بالمجتمع عن الطريق السوي، ولذلك فقد قرنها بالدين، ذلك أنه يعمل على تشريدها، فيتضافر أثره وأثرها في مجهود مشترك لتوجيه المجتمع وجهة صحيحه. وفي إطار بحثنا لمفهومي العصبية والدين سنتناول «النظرية السياسية» لابن خلدون، مقارنين إياها بما سبقها وما لحقها من الفلسفات المثالية والوضعية، هادفين من خلال ذلك الى بيان أصالتها وأهميتها للواقع الراهن. ونختتم هذا البحث باصدار حكم قيمي على دور هذا العلامة في خدمة الإنسانية جمعاء بفضل ما استنبطه من العلوم والمعارف، موضحين مفهومه لعلم الاجتماع، ووظائف هذا العلم، ودوره في فهم حركة المجتمع وقوانينه ودراسته الوقائع الاجتماعية في إطار عملية التطور التاريخي والاجتماعي، وليس بمعزل عنها. فالعلم وسيلة لفهم المجتمع وتغييره لصالح الانسان، وليس غاية في حد ذاتها، كما هو الحال لدى المذاهب والنظريات الاجتماعية البرجوازية. وجدير بنا معشر العرب ان نتعمق بدراسة هذا العالم وننهج نهجه ونعطيه حقه قبل ان نأخذ بالمذاهب والنظريات السيكولوجية والوضعية والعضوية الخ، ان هذه النظريات غريبة عن مجتمعنا،

وهي تمثل مدى الغربة الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعنا العربي.

٢ - عصر ابن خلدون

كان ابن خلدون فيلسوفاً وعالماً اجتماعياً وسياسياً متمرساً بشؤون الدولة والمجتمع. تقلب في السياسة لسنوات طوال، وعايش أوضاع العرب في أطوار مدها وجزرها، وتشرب بالثقافة العربية الإسلامية. كما اطلع على العلوم والمعارف اليونانية والفارسية والهندية وغيرها من العلوم الأخرى.

عرف عصر ابن خلدون صراعات اجتماعية وسياسية متعددة. وفي أعقاب الحروب الصليبية وما تلاها من صراعات حضارية اشتدت حدة الصراعات الحضارية بين المجتمع العربي الإسلامي من جهة، وبين المجتمعات المعادية للإسلام من جهة أخرى. كما تفاقمت الصراعات الاجتماعية وقويت شوكة النعرات القبلية والمحلية، وضعفت الرابطة الدينية، الأمر الذي ترتب عليه ظهور دويلات عربية صغيرة متقاتلة فيما بينها من أجل النفوذ والسلطة، ومفتقرة الى مقومات التماسك السياسي والاجتماعي. ولم تكن أسباب الاقتتال بين هذه الكيانات الهزيلة، القائمة على أساس قبلي، الغيرة لما آلت اليه أوضاع المسلمين من تمزق وضعف، وإنما السعي وراء تحقيق المصالح القبلية والمحلية. وعليه فقد كانت البنية السياسية والاجتماعية متفككة، ولم تعد سلطة الخليفة في ظل هذه الظروف سوى سلطة اسمية.

ولم يكن الوضع الاقتصادي أفضل من الوضع الاجتماعي. فبعد جلاء العرب عن الأندلس وفقدانهم للقواعد التجارية في البحر

المتوسط وتفكك أوضاع الخلافة الاسلامية، ضعفت البنية الاقتصادية. فالتجارة الخارجية والداخلية، وكذلك الزراعة، التي شكلت الأساس المادي للبنية الانتاجية تأثرت كثيراً بحكم هذه التطورات، وعلى الأخص بعد السيطرة الأجنبية على معظم الطرق التجارية العربية.

وكما هو شأن الوضع الاقتصادي، فكذلك حال الوضع الفكري. «ان العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة»[٤]. وتتناقص العلوم في الأمصار الغير متمدنة، وتنحط المدارك والمعرفة. فكلما تطور العمران، كلما تطورت العلوم والفنون والصنائع. واذا تناقص العمران، تناقصت العلوم والفنون. ان هذا هو شأن المجتمع العربي الإسلامي في عصر ابن خلدون، عصر اضمحلال الحضارة العربية الإسلامية وغروبها.

ان جملة هذه الظروف التي سادت في عصر ابن خلدون جعلته ينصرف لدراسة المجتمع العربي الإسلامي، محللا بناه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، متخذاً منه موضوعاً مستقلا لدراسته. ولذلك فقد وقف ابن خلدون في «المقدمة» على نشأة المجتمع وارتقائه وانهياره وعلى القوانين التاريخية المتحكمة في المسيرة الاجتماعية معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي التحليلي والمنهج المقارن وعلى تجاربه الخاصة، واضعاً بذلك القواعد المنهجية والعلمية لعلم الاجتماع، ومؤكداً على عملية التغير الاجتماعي وحتمية تقدم المجتمع الإنساني.

٣) العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ

القواعد المنهجية لعلم التاريخ

إن ما آلت إليه الأوضاع من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون جعلته ينصرف لدراسة التاريخ. وربما كان اهتمامه بالتاريخ يكمن في كونه كان يعيش الماضي كمشكلة، ذات تبعات مؤثرة في الحاضر والمستقبل. فليس بالإمكان وعي الحاضر دون استقراء الماضي، حيث ان الحاضر هو الماضي، والماضي هو الحاضر. فثمة علاقة متبادلة بينهما. «ولقد اتجه ابن خلدون الى التاريخ يستفتيه يطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها ان تساعده على فهم الحاضر ومشاكله التي تشبع وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة. ولكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور، سرعان ما اكتشف ان كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل على علاتها»[٥]. كان المنهج التقليدي للمؤرخين العرب قائماً على وصف الوقائع التاريخية، ونقل الأخبار، كما أن تشيع المؤرخين للآراء، وابتعادهم عن الموضوعية في تحليلهم للحوادث التاريخية. وجهلهم بطبائع العمران من أهم الأسباب المؤدية الى الأغلاط في التأريخ. لقد توهم المؤرخون العرب أن التاريخ مجرد أخبار عن الأيام والأمم والممالك فجمعوا الروايات والقصص وتوهموا الصدق فيها. وجهل هؤلاء أن التاريخ ليس وصفاً وعرضاً للوقائع، وإنما هو «في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[٦]. أن المنهج التاريخي لابن خلدون يقوم على تحليل الحوادث التاريخية، ودراسة الدوافع

الحقيقية الكامنة في باطن الحوادث التاريخية، ومعرفة مسبباتها (قانون العلة)، وأثرها على بعضها البعض». فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[٧]. ان المنهجية في كتابة التاريخ كانت وما تزال موضوع النزاع بين المؤرخين. ويرجع الفضل لابن خلدون في إرساء القواعد والمبادىء المنهجية، التي يتوجب على المؤرخين سلوكها في تفسير **الظواهر التاريخية، وبيان القوانين المسيرة لها.** فالظواهر التاريخية ليست وليدة الصدفة، وإنما لها **مسبباتها القائمة في المجتمع.** ولما كان للظواهر أسبابها، فلها أيضاً نتائجها المعينة. واستناداً الى مبدأ **السببية** يرى ابن خلدون ان تفسير الظواهر التاريخية يقتضي معرفة بواعثها ومحركاتها الفعلية. وعليه فان مبدأ السببية عنصر هام بالنسبة لمعرفة القوانين التاريخية والاجتماعية. وبذأت الوقت فان للسببية (Kausalitaet) **طابعها الجدلي**، فاذا وقفنا على البواعث الحقيقية المحركة للتاريخ، فان معرفة نتائجها تكون أكثر احتمالاً.

لقد وضع ابن خلدون شروطاً وقواعد للتاريخ جعلته علماً قائماً بذاته، له منهجه العلمي الخاص. وتقوم هذه المنهجية (Methodologie) على التحليل والتعليل وعلى وجوب الشك في كل ما نقرأه من أخبار، «**فالشك رأس الحكمة**». «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به ومالا يمكن أن يعرض له، واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب

بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه »[٨]. ان منهجية ابن خلدون تقوم على دراسة العمران البشري، وعلى تمييز الأحوال الطارئة عن الأحوال القائمة في طبيعة المجتمع، المؤثرة في المسيرة الاجتماعية، ولكي يدعم رأيه بالحجج المقنعة نراه يلجأ تارة الى المنهج التاريخي المقارن، مبيناً عوامل تكوين الحضارات وانهيارها، وتارة أخرى الى ملاحظاته المباشرة وخبراته في ميادين السياسة والمجتمع. إن هذه الطرق العلمية تتضافر مع بعضها البعض في سبيل تفسير عملية التطور التاريخي والاجتماعي بشكل موضوعي، لا يهمل العامل الذاتي في التاريخ، ولكنه يؤكد على أن المسيرة التاريخية خاضعة للقوانين الاجتماعية، ومتأثرة بالعوامل الاجتماعية، الى جانب عوامل أخرى مفسدة للحضارة ومؤذنة بخرابها. (العامل الاقتصادي والترف) إن هذا المنهج التاريخي التحليلي يناقض المنهج الوصفي التقليدي، القائم على سرد الوقائع التاريخية، كما ان يختلف عن الوضعية التاريخية. (Historischer Positivismus) التي يقف على رأسها المؤرخ الألماني (Leopold Ranke)، ويرى الوضعيون التاريخيون بأنه يتوجب على المؤرخين بيان « حقيقة ما كان » وعدم إصدار الأحكام القيمية على ما يدرسه المؤرخ، حيث أنه يتوجب على المؤرخ أن يكتفي بسرد الحوادث وعدم الاكتراث بالأسباب الحقيقية المحركة للتاريخ. وبذلك فان الوضعية التاريخية تتجاهل العوامل الرئيسية الكامنة في طبيعة المجتمعات البرجوازية والمفجرة للصراعات المعبرة عن المصالح المتناقضة القائمة في طبيعة المجتمعات البرجوازية، السالبة لحرية الإنسان وحقوقه.

إن المنهج التاريخي لابن خلدون كان حساباً عسيراً للمؤرخين العرب التقليديين، الذين تشيعوا وتحزبوا في آرائهم، وتجاهلوا

التغيرات البنيوية في التاريخ، معتبرين قيام الدولة الإسلامية نهاية المطاف للتطور التاريخي الإسلامي[٩]، ولذلك فقد اكتظت مؤلفاتهم بالمواعظ الحسنة وبالجوانب الأخلاقية والتربوية، أكثر من اهتمامها بدراسة التغيرات البنيوية في المجتمع. وعليه فان التاريخ يدرس المجتمع الإنساني وبناه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والقوانين الناشئة عن تطوره. وهذا علم جديد مستنبط، لم يسبق أحد ابن خلدون اليه: «فهو ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فان موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»[١٠]. ثمة فروق متعددة بين العلم الجديد وبين علوم السياسة المدنية، لا طائلة من ذكرها بالتفصيل. ان العلم الجديد لا يهدف بالمقام الأول الى قيام المجتمع الفاضل، بقدر ما يهدف الى البحث عن القوانين الاجتماعية والتاريخية. أما غرض علم السياسة المدنية فهو بيان طبيعة المجتمع الفاضل. وهو لا ينطلق بذلك من تحليل الواقع الاجتماعي وإنما مما يجب أن يكون. ان هذا العلم أقرب الى الأخلاق والفلسفة منه الى الاجتماع والسياسة. أما موضوع التاريخ فيحدده ابن خلدون على النحو التالي: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من

الأحوال »[١١]. ان المجتمع هو موضوع التاريخ، والتاريخ يتناول أشكال التطور الاجتماعي، ومراحله، وتكوين الحضارات، وارتقائها، وانهيارها، والعوامل المتحكمة في مسيرتها.

ان مفهوم التاريخ بهذا الشكل أقرب ما يكون الى فلسفة التاريخ التي تبحث في الحضارة الإنسانية، وفي القوانين والمبادىء العامة للتطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية[١٢]. لقد أدرك ابن خلدون من خلال دراسته للتاريخ الإنساني أن التاريخ في حركة دائمة، وأن الحضارات الإنسانية تتعاقب دورياً، حيث يزول بعضها، ويظهر على أنقاضه البعض الآخر. ان مرحلتي البداوة والحضارة يتناوبان. وبذات الوقت فان الحضارات الإنسانية مهما عظم شأنها، فان مصيرها الفناء، شأنها في ذلك شأن الكائن العضوي، الذي يمر في تطوره بثلاث مراحل، الصبا والشباب والهرم. وهذه هي طبيعة التاريخ، فالحضارات تتعاقب وتتفاعل وتتصارع، فثمة حضارات تزول، وأخرى تظهر، وهكذا دواليك » وقد أشار بعض العلماء الى أن نظرية التعاقب الدوري الحضاري، التي بسطها ابن خلدون في مقدمته، إنما ترجع الى ابن رشد، حيث قام ابن خلدون بتطبيق فلسفته على التاريخ. ويرى ابن رشد «ان المادة أزلية ومتحركة، والعالم كله مملكة مُقَسَمَة الى مراحل »[١٣]. فالمادة عند ابن خلدون هي الحضارة، الحياة الإنسانية، والحضارة أزلية وفي تطور مستمر، لأن مراحلها المختلفة بداوة وحضارة تتعاقب باستمرار. فالحضارة هي المادة والدولة هي الشكل[١٤].

ان براعة ابن خلدون جعلته يدرك أهمية العلاقة بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، مشيراً الى ان دراسة الواقع ومشاكله تقتضي

الوقوف على الماضي، وقوانينه اذ أنه من المتعذر فهم الواقع دون إدراك ابعاده التاريخية، والى جانب ذلك فانه يتوجب على علم الاجتماع الاضطلاع بدور التوعية الاجتماعية والتنشئة السياسية. أما اذا قصرنا دور علم الاجتماع على دراسة المشاكل الاجتماعية دون مراعاة ابعادها التاريخية، فاننا نجرده من سلاحه الفعال في عملية التوعية الاجتماعية. وينحط شأنه الى مستوى التقنية الاجتماعية، كما هو الحال في النظريات الوضعية البرجوازية. وهذا ما يرفضه مؤسس العمران البشري.

خلصنا من بحثنا الى أن المنهج الجدلي لمؤسس العمران البشري يقوم على أن المجتمع في حركة دائمة، ولا بد للتاريخ من أن يدرس قوانين التطور الاجتماعي وعوامله. وحبذا لو اقتدى مؤرخونا بذلك، وتخلصوا من المناهج التقليدية والوضعية البالية. وما أكثر مشاكل مجتمعنا العربي التي تحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى الى التحليل والتعليل. ومع ذلك فان ابن خلدون لم يسلم من النقد. فقد أخذ عليه العلماء ان التغير يفقد طبيعته الديناميكية، ويصبح سكونياً اذا انحصر في إطار تعاقبي لمرحلتي البداوة والحضارة[١٥]. كما ان مفهومه التاريخي لا يخلو من القدرية،[١٦] حيث أن التطور الاجتماعي يكرر ذاته بشكل تعاقبي مستمر، فتزول أنظمة وتظهر على انقاضها أنظمة أخرى، ولا يتغير الا الأشخاص، وحتى هؤلاء فانهم يلقدون السابقين في نمط حياتهم وسلوكهم[١٧]. ولذلك فقد انصرف هؤلاء النقاد الى القول أن مفهوم التطور التاريخي الثوري والتغير البنيوي لم يكونا معروفان لابن خلدون[١٨].

وفي الحقيقة لقد جنى هؤلاء النقاد على ابن خلدون، وكثيراً

ما أساؤا فهمه. ان فلسفة العمران البشري تنطلق من أن الحضارات الإنسانية في تغير دائم، ويخضع هذا التغير لمجموعة من العوامل في طليعتها العوامل الاجتماعية. ولكن إذا افتقرت الحضارات الى مقومات الوجود وخضعت الحياة الاجتماعية للموجهات المادية، عندئذ تصبح هذه الحضارات ضحية تناقضاتها الخاصة ويحكم عليها بالفناء. وهكذا فان هذا المنهج التاريخي يتناول حركة التاريخ الإنساني الشامل. فالتغييرات البنيوية تتولد عن عملية الصراعات والتفاعل الدائرة بين الحضارات الإنسانية المختلفة من جهة، وفي داخل هذه الحضارات من جهة أخرى. ومن خلال ذلك تتحدد المسيرة التاريخية فتزول تلك الحضارات التي ضعفت مقوماتها الاجتماعية والإنسانية وتظهر على انقاضها حضارات أخرى أكثراً تماسكاً وترابطاً.

٤) العمران البشري

أ) البنية الاقتصادية

يقول ابن خلدون «في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم، الانسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع، الذي هو المدنية في اصطلاحهم»[١]. ان الغرض من الاجتماع الإنساني إنما هو التعاون على المعاش والعمل على تحصيله. فحتى يشبع الانسان حاجاته الطبيعية لا بد له من التعاون مع الآخرين، واذا لم يحصل التعاون، لا تستقيم حياة الانسان، ولا يتم وجودها. واذا عاش الانسان منعزلا، فانه يعجز عن تحصيل حاجاته. ان الاجتماع ضرورة حياتية للانسان، لأنه غير قادر على إشباع

حاجاته منفرداً، وعاجز عن الدفاع عن نفسه والتغلب على ما قد يصادفه من الصعوبات، إذا لم يتعاون مع أبناء جنسه. فالاجتماع أصل الحضارة، ولولاه لظل الإنسان أسير الطبيعة، خاضعاً لنواميسها، ويقتات مما تجود عليه. وبفضل العقل البشري والنشاط الإنساني تشبع الحاجات الانسانية وتتطور المجتمعات.

ولكي يتم العمران البشري، لا بد للانسان من قوانين تكفل العدل، وتحفظ حياة الانسان، والا انفصمت عروة الاجتماع، وآلت حالة المجتمع الى الفوضى. فالسلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع الإنساني. ولذلك لا بد من سلطة تناط اليها المحافظة على حياة المجتمع، وتنظم شؤونه. فلا بد من وازع «فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان»[٢]. ان السلطة لا تنشأ عن عقد، كما هو الحال عند أصحاب نظريات العقد الاجتماعي والقانون الطبيعي، وإنما هي متأصلة في الاجتماع الانساني[٣]. وبنفس الوقت فان السنن، التي تنظم شؤون المجتمع والدول، إنما تتغير بتغير المجتمعات.

وأنه لما كانت المعطيات الطبيعية من العوامل الهامة المؤثرة في تطور العمران البشري، فان ابن خلدون يستهل «مقدمته» بتحليل عوامل البيئة الطبيعية، مبيناً أثرها في تكوين الحضارة الإنسانية، وعلاقتها بنشأة وتطور الظواهر والنظم الاجتماعية، مؤكداً على دور البنية الطبيعية والمورفولوجية بالنسبة لحركة المجتمع وقوانينه. ولا يقل اهتمامه في هذا الشأن عن اهتمام فلاسفة الاغريق، اذ أنه من المعروف أن أرسطو قد وقف في كتاب «السياسة» على العلاقة بين البنية الطبيعية والمورفولوجية للمجتمع وبين الثورة الاجتماعية، مبيناً أن اختلال التوازن بين كثافة السكان وبين الرقعة الجغرافية للمجتمع

الفاضل ربما يتكون عاملا مسبباً للاضطرابات الاجتماعية. بيد أن أرسطو وأن أكد على نظرية البيئة ودورها في عملية التطور الاجتماعي، غير أنه لم يتخذ منها منطلقاً علمياً أساسياً لتحليل وتفسير المجتمع وقوانينه ونظمه، كما فعل ذلك ابن خلدون. ان نظرية البيئة إنما تقوم في أساسها على بيان دور قوى الإنتاج الطبيعية في تطور العمران البشري، وهي تدرس أثر المعطيات البيئية المنشطة أو المعوقة للنشاط الإنساني وانعكاس هذه المعطيات على أشكال الجماعات البشرية وتطورها، أو أنها تدرس مورفولوجيا السلوك الاجتماعي من جوانبه الستاتيكية والديناميكية على ضوء تحليلها للعوامل الطبيعية.

ان العمران البشري يتأثر بالمعطيات الطبيعية، وخاصة بالإقليم والمناخ. واستناداً الى بحوث الجغرافيين العرب، الذين قسموا المعمورة الى سبعة أقاليم متباينة في طبائعها وخواصها، تبين لابن خلدون أن الحضارات الإنسانية إنما ارتقت في الأقاليم المعتدلة، في حين كان نصيب الأقاليم الحارة والباردة من الحضارة الإنسانية ضئيلا. كما أن العوامل البيئية تؤثر على الظواهر والنظم الاجتماعية، وعلى سلوك الإنسان، وبنيته الجسمية والنفسية، وبالمقام الأول، على نشاطه الاقتصادي.

«وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة أهل الاعتدال في خلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والغراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس...الخ»(٤).

ان للمعطيات الطبيعية دوراً هاماً في عملية التطور الاجتماعي، حيث أن **قوى الانتاج الطبيعية أرض، تربة، مناخ،. الخ)** من أهم العوامل المؤثرة في تطور النشاط الإنساني ولاسيما في المراحل المبكرة لتطور المجتمع، عندما كانت المعرفة الإنسانية ما زالت بسيطة. وقد كان ابن خلدون مصيباً في رأيه، لأن معظم الحضارات القديمة قامت على هذا الأساس، فهي أما كانت حضارات زراعية، قائمة على استثمار المصادر المائية، أو حضارات تجارية تطورت بفضل الموقع الاستراتيجي لذلك البلد، أو كلاهما في آن واحد. وأنه لما كان ابن خلدون يفسر التطور الاجتماعي من خلال تحليل العوامل الجغرافية والجيولوجية والمناخية بوصفها قوى انتاج طبيعية، محددة لشكل وتطور النشاط الإنساني، فانه يرى بأن هذه الظروف الطبيعية تنطوي على أهمية كبيرة بالنسبة لتكوين الحضارات وتطورها. ولذلك فان الإقليم من أول العوامل المؤثرة في تباين المجتمعات.

«أعلم ان اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسه والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من ألقوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة

العيش من غير مزيد عليه عما وراء ذلك، ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة،...وهؤلاء هم الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما كما قلنا »[٥].

ان تأكيد ابن خلدون على دور قوى الانتاج الطبيعية بالنسبة لعملية التطور الاجتماعي إنما تجعله متقدماً على ماركس والماركسية. ولكن ابن خلدون وان أكد على أهمية المعطيات المادية، فانه ليس من أنصار الحتمية الاقتصادية، لأنه يرى بأن عملية التطور الاجتماعي إنما تخضع في مسيرتها الى الأثر المتبادل للعوامل الاجتماعية والاقتصادية، مؤكداً في ذلك على دور الدين والتماسك الاجتماعي والقومي بالنسبة لنشأة الحضارات الانسانية وتكوينها.

ان قوى الانتاج الطبيعية تشكل الأساس المادي لتطور المجتمعات وتمايزها، ولأشكال كسب الناس لمعاشهم، ولاختلاف أحوالهم وسلوكهم، وكذلك علاقاتهم وعاداتهم الاجتماعية. وانطلاقاً من ذلك يميز ابن خلدون المجتمع البدوي عن المجتمع الحضري، فلكل منهما بنيته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المميزة له. وانه لما كانت البنية الاقتصادية للمجتمع البدوي بسيطة، فان الانتاج فيه حاجي وقائم على أشباع الحاجات الطبيعية كالمأكل والمشرب والمأوى. ومن خلال عمله وصراعه مع الطبيعة يتحصل الانسان على المنتوجات،

التي يستخدمها لأشباع حاجاته. إن البدو إنما هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقائمون على الأنعام، وهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن، ومقصرون عما فوق ذلك. وبذات الوقت فان المجتمع البدوي سابق على المجتمع الحضري وأساس له. انه مجتمع بسيط يسود فيه نمط الانتاج الرعوي. ولما كان الإنسان بذاته قاصراً عن إشباع حاجاته، كان لا بد له من التعاون مع الآخرين. فاجتماع الانسان مع أبناء جنسه إنما يرجع بالمقام الأول لأشباع حاجاته الضرورية. ولا تعرف هذه المرحلة الملكية الخاصة، وإنما الملكية المشاعية. وكذلك فان تقسيم العمل السائد في هذه المرحلة بسيط. ولما كانت هذه المرحلة لا تعرف التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، لأن الانتاج يرمي لاشباع الحاجات الاجتماعية، فان هذه المرحلة قد عرفت اشتراكية طبيعية وشكلت فيها علاقات الانتاج وقوى الانتاج وحدة كاملة.

واذا كان نمط الانتاج الرعوي هو السائد في مرحلة البداوة، فان نمط الانتاج الحضري إنما يعتمد على الصنائع والتجارة. وما أن يستقر الناس، حتى يشرعون في تحسين أوضاعهم المعاشية وتنشأ عندهم حاجات جديدة، زائدة عن الحاجات الضرورية وهكذا تتطور الحاجات، ومعها يتطور تقسيم العمل. وكلما تطور تقسيم العمل، كلما تغيرت البنية الاجتماعية، وازداد التباين الاجتماعي، معبراً عن ذاته من خلال العلاقة الظالمة القائمة بين الطبقات المنتجة من جهة، والطبقات المتطفلة على المجتمع من جهة أخرى.

ان العمل ضروري للإنسان لأشباع حاجاته. وفي المرحلة الطبيعية يتعاون الانسان مع أبناء جنسه لكسب قوت حياته، معتمداً في ذلك

على قواه العقلية والجسمية. وهذا ما يميزه عن غيره من الكائنات الأخرى. فبينما تبقى علاقة هذه الكائنات مع الطبيعة علاقة روتينية، مقتصرة على الفعل وردة الفعل، **وحفظ النوع**، فان علاقة الانسان مع الطبيعة متغيرة ومتطورة. فهو يستفيد من خبراته ويوظفها في سبيل **التقدم الاجتماعي**. وفي جميع الحالات لا يتم الوجود، ويحصل الكسب إلاّ بالعمل.

«ثم أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل. فلا بد **في الرزق من سعي وعمل** ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾ والسعي اليه إنما يكون باقدار الله تعالى والهامه، فالكل من عند الله، **فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول**، لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن، فلا بد فيه من العمل، كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم ان الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة، قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب»[٦].

ان العمل ضرورة حياتية لا بد منها للإنسان في كافة أطواره وأحواله ان العمل إنما يهدف بالمرحلة الطبيعية لاشباع الحاجات الإنسانية، ولكن الحاجات الإنسانية متطوره، وبتطورها يتطور تقسيم العمل ويزداد الانتاج، وكل ما يزيد عن إشباع الحاجات الأساسية يقتنيه الإنسان.

إن كافة الأنشطة الإنسانية إنما تهدف الى اشباع الحاجات الإنسانية، ولا يوجد شيء في **الحياة الاجتماعية لا ينبع عن حاجة أو**

يبعث حاجة، فاذا كان هناك حاجات فردية، فهناك بالطبع حاجات اجتماعية وسياسية ونفسية الخ... فالحاجات أصل الاجتماع الانساني، ولولاها لما حصل الاجتماع وهنا نجد جذوراً لما يعرف اليوم باسم **سوسيولوجيا الحاجات**[٧]. ولما كان ابن خلدون قد جعل **الانسان موضوع المعرفة**، كان لا بد من دراسة حاجاته، باعتبارها مقياساً لنشاط الإنسان، وتطور المجتمع وتقدمه. وطالما تظل الحاجات الإنسانية متساوية، يظل المجتمع عادلا، وتبقى العلاقات الاجتماعية صحيحة، أما اذا تباينت الحاجات، وظهر الفقر والثراء، عندئذ تصبح العلاقات الاجتماعية ظالمه ويتحكم الأغنياء بحاجات المستضعفين.

ولما كانت **فلسفة التقدم الخلدونية ترى المجتمع في حركة دائمة**، وأن أساس هذه الحركة إنما هو الانسان، ذلك المخلوق المفكر العاقل، وأعماله، فان الانسان ما أن يجتاز الطور الطبيعي، حتى يسعى الى اقتناء ما يزيد عن حاجاته.

« فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، الا أنها إنما تكون معينة. ولا بد من سعيه معها، كما يأتي فتكون له تلك المكاسب معاشاً، إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشا، ومتمولا، ان زادت على ذلك ثم ان ذلك الحاصل أو المقتنى، ان عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته من أنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. قال ﷺ إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت،

أو تصدقت فأمضيت. وان لم ينتفع بها في شيء من مصالحه ولا حاجاته، فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً والممتلك منه حينئذ يسمى العبد وقدرته يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فانه يسمى بالنسبة الى الهالك كسباً ولا يسمى رزقاً، اذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً »[٨]. ان الانسان ما ان يجتاز طور الضعف، حتى يسعى الى اقتناء المكاسب، التي يستخدمها لتحصيل معاشه، وتسمى هذه المكاسب رزقاً، اذا استخدمها الانسان لاشباع حاجاته. إنها بالمقام الأول، شيء يسد حاجات الانسان، وبالمقام الثاني شيء يمكن مقايضته بشيء آخر. ان منفعة هذه المنتوجات إنما تكمن في **قيمتها الاستعمالية**، فهو يستهلكها، أما **قيمتها التبادلية** فتكمن في مقايضة عدد من القيم من نوع ما، بصدد من القيم الاستعمالية من نوع آخر.

وفي كافة أوجه الانتاج والكسب، سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة لا بد من العمل المنتج، باعتباره وحده يخلق القيمة ويحددها. فالقيمة تحدد من خلال وقت العمل الضروري لانتاجها، وكذلك الشكل النقدي للقيمة، حيث يظهر الذهب والفضة بمثابة تلك السلعة المعينة، فهما شكل من أشكال التداول.

ويرى ابن خلدون بأن المنتوجات الزائدة عن الحاجات والاستهلاك الشخصي للإنسان، إنما تكون بالنسبة اليه « **رياشاً ومتمولا** ». انه يبادل هذه المنتجات الزائدة عن حاجاته مع منتجات الآخرين، التي يحتاج اليها، أو يستخدمها كرأس مال، يوظفه في قطاع الانتاج. وهنا نجد إشارة واضحة الى بعض **مفاهيم ومقولات علم الاقتصاد السياسي** كنظرية القيمة، والقيمة الاستهلاكية، والقيمة

التبادلية، وكذلك قوانين العرض والطلب، ونظريات النقد وقوانين الأسواق. وفي هذا الصدد يركز مؤلفنا على أهمية العمل والانتاج بالنسبة للثروة ومصدرها. وبهذا «كان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في الوقت الراهن كشف عن أسرار القيمة، انه أول من اكتشف مضمون القيمة في العمل. ان ذلك الكشف السافر أكثر ضخامة اذا قيس بالحالة التي تخدم فيها الفلاحة المسائل الاقتصادية في عصر ابن خلدون.

ولم تكن العلوم الاقتصادية بوجه خاص قد وجدت بعد، بل كانت النظرية الاقتصادية تتركب من جزئين: علم الأخلاق، وعلم الفقه. وقد عرض ابن خلدون بالنقد أكثر من مرة لوجهات النظر التي تتشابك مع الاقتصاد طبقاً للمفاهيم الأخلاقية»[٩]. ان ابن خلدون إنما يبحث عن القوانين الاقتصادية المؤثرة في مسيرة المجتمع، معتبراً إياها لا تخضع لارادة الانسان، وإنما قائمة في التطور الاجتماعي، وعليه فهو لا يكتفي بالإشارة الى هذه القوانين والى الدوافع الاقتصادية والاجتماعية المحركة للنشاط الإنساني، وإنما العلاقات الانتاجية وأثرها على العلاقات والنظم الاجتماعية، موضحاً أن المجتمع الحضري الذي تتمايز فيه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، إنما هو مجتمع محكوم عليه بالفناء، بحكم التناقضات السائدة في هذا المجتمع بين أهل السلطة والوجاهة والاشراف وأصحاب رؤوس الأموال من جهة، وطبقة المنتجين من جهة أخرى.

وحول وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه كتب ابن خلدون قائلا:

«اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله،

وهو مفعل من العيش كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل الا بهذه جعلت موضعاً له على طريق المبالغة، ثم ان تحصيل الرزق وكسبه، أما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية، واما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه واخذة برميه من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً، واما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دودة »، أو أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحاً، واما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية. اما في مواد معينة، وتسمى الصنائع، من كتابه، ونجارة، وخياطة، وحياكة، وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات، واما أن يكون الكسب من البضائع واعدادها للاعراض، إما بالتقلب بها في البلاد واحتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة. فهذه وجوه المعاش واصنافه، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره فانهم قالوا المعاش إمارة وتجارة وفلاحة »[١٠].

إن أهم وجوه النشاط الإنساني في مختلف مراحل التطور الاجتماعي إنما هي الصيد والزراعة والصناعة والتجارة والامارة. وأنه لما كانت هذه الأنشطة المختلفة متميزة، ومجسدة لعلاقات اجتماعية واقتصادية معينة، وبالنظر الى تغير الحاجات الانسانية وتطورها والى التغير المستمر للحياة الاجتماعية بفضل تطور وسائل الانتاج وكذلك القدرات العقلية والجسدية للانسان، فان هذه الأنماط الانتاجية انما تعبر بذات الوقت عن العلاقات الاجتماعية وعن الظواهر والنظم

الاجتماعية السائدة في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. ولكن ابن خلدون لا يكتفي بسرد أوجه النشاط الانساني واصنافه، وإنما يميز بين أشكال المعاش الطبيعي وغير الطبيعي، وأشكال العمل المنتج، الخالق للقيمة، وأشكال العمل غير المنتج، محللاً استناداً الى ذلك طوري البداوة والحضارة. ان التمايز بين المرحلتين إنما هو تمايز في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، اذ أن نمط الانتاج السائد في الطور البدوي هو الإنتاج الرعوي، انه اقتصاد طبيعي، وما ينتجه الافراد يستهلكه المجتمع، فلا أثر للتناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، فهناك اشتراكية طبيعية، أما نمط الانتاج الحضري، فهو قائم على النشاط الحرفي والتجاري، وهو انتاج كمالي، زائد عن أشباع الحاجات. وكل ما يزيد عن أشباع الحاجات يستخدم لأغراض الترف، أو يتراكم في أيدي الوجهاء والأغنياء، ويؤدي الى نشأة الثروة. وكلما تطور الانتاج، كلما تطور المجتمع، وكلما انصرف الناس الى المكاسب، والى الترف. وبازدياد العمران تزداد الأعمال، وبالتالي فان زيادة الانتاج إنما هي سبب رئيسي في تراكم الثروة.

« وقد تبين لك، في باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فاذا كثرت الأعمال، كثرت قيمها بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة ودعتهم أحوال الرفه والغنى الى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس... وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها، فتنفق أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمران، زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعاً للكسب، وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت

قيمها وتضاعف الكسب في المدينة »[١١].

« وأما حال الدخل والخرج فمتكافىء في جميع الأمصار، ومتى عظم الدخل، عظم الخرج وبالعكس. ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر »[١٢]. فضلا عن العمل كمصدر أساسي لنشأة الثروة، فان الكثافة السكانية عامل من عوامل زيادة الانتاج. « (أعلم) أن ما توافر عمرانه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته، وكثر ساكنه، اتسعت أحوال أهله، وكثرت أموالهم وأمصارهم، وعظمت دولهم وممالكهم، والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما سيأتي ذكره من انها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضرورات في حاجات الساكن... »[١٣]

ان الكثافة السكانية هي احدى مصادر الثروة، فكلما زاد عدد السكان، كلما كثر الانتاج. وبذلك يكون ابن خلدون على طرفي نقيض مع نظرية مالتوس والمالتوسية الجديدة، التي ترى في زيادة السكان في العالم الثالث، أو ما يعرف باسم « الانفجار السكاني » في الدول النامية، عاملا من عوامل البؤس والفقر في هذه المناطق، متجاهلةً للأسباب الحقيقية للبؤس والقائمة في العلاقة غير المتكافئة بين الدول النامية والدول الرأسمالية، والمتجسدة في المحاولات الرأسمالية لاستغلال المواد الخام الأولية للدول النامية، واستنزاف ثروتها القومية، وفرض التبعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عليها.

ان زيادة عدد السكان وكثافة القوى المنتجة، لا بد وأن يؤدي الى زيادة الانتاج، والى زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة. « وعلى هذه

الصورة يكون الأساس المادي لتطور المجتمع هو زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة، والمحصول الفائض ينشأ نتيجة للعمل الجماعي لكثير من أعضاء المجتمع، وتقسيم العمل بينهم، وكلما كثر سكان المدن، وقوى تطور العمل وتقسيمه، وزادت وفرة انتاج المحاصيل الفائضة - نما العرض والطلب، وارتفع مستوى الرفاهية العامة »[١٤]. وكثافة السكان في المدن الكبيرة وحدها تؤدي الى زيادة ناتج العمل، والى زيادة فائض الانتاج، والى زيادة رفاهية السكان، لأنها بدورها تجتذب كذلك كثيراً من السكان الى هذه المدن »[١٥]. لقد تبين لمؤلفنا بأن الثورة التي أحدثها الاسلام في المجتمع العربي الإسلامي شملت كافة الميادين، بما فيها **البنية الديموغرافية**، حيث ان التحول الاقتصادي، الذي تم بفضل الاسلام، قد أدى الى ظهور العديد من المدن، وتمركز الانتاج السلعي البسيط بها، الأمر الذي أدى الى جذب اليد العاملة اليها، وزيادة الانتاج. وعليه فان هذه **الحركات الديموغرافية** تولدت بفضل الثورة الإسلامية، واهتمامها بإعادة توزيع السكان على ضوء المعطيات الاجتماعية والاقتصادية. إن هذه الملاحظات تبين لنا اهتمام ابن خلدون **بدراسة الظاهرات المدنية، والتطور السكاني من الناحيتين النوعية والكمية**. وعليه ان نشأة المدن وتطورها هي احدى السمات الرئيسية للمجتمع الحضري، مجتمع الانتاج السلعي البسيط. والمدن تصبح بدورها مراكز جذب لليد البشرية العاملة.

ان زيادة حجم القوى العاملة تتمخض عن زيادة في فائض الانتاج، فكل ما يزيد عن استهلاك افراد المجتمع واشباع حاجاتهم لا يعود بالنفع على المجتمع، وإنما تستحوذه الطبقات العليا، صاحبة الجاه، التي يشير اليها ابن خلدون بقوله:

«وذلك انا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها اليه في سبيل التزلف والحاجة الى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيه الناس من غير عوض،،»[١٦]

وفي الحقيقة أن مؤلفنا يشير الى السلوك الاقتصادي والسياسي للطبقات العليا، كالاشراف، والفئات الارستقراطية، التي توظف مركزها الاجتماعي في خدمة مصالحها الاقتصادية.

اننا نجد في قول ابن خلدون «المال مفيد للجاه» فكرتين: الأولى هي أن العمل لا يقتنى لذاته، أي أنه يقتنى لما يسهم في خلقه من قيم، والأخرى أن صاحب الجاه قد يستخدم الناس من غير عوض. ويجب أن لا نأخذ مصطلح «صاحب الجاه» بالمعنى الضيق، وإنما ينبغي أن نفهمه على أنه يشمل صاحب المال بوجه عام.

هنا نتساءل: ألا يمكن أن نجد في أقوال مؤرخنا الكبير بذوراً لنظرية فائض القيمة، التي اعتبرت من أهم مستحدثات علم الاقتصاد منذ طلع بها صاحبها في القرن التاسع عشر الميلادي؟ طبقا لهذه النظرية ينقسم العمل الذي يؤديه العامل للرأسمالي الى قسمين: عمل ضروري يحصل العامل على ما يقابله تماماً، وفائض عمل يقوم به مجاناً لصاحب المال. فلو فرضنا أن يوم العمل ١٠ ساعات مثلا، ففي هذه الحالة يدفع صاحب المال مقابلا عن عمل خمس ساعات، بينما لا يدفع مقابلا للساعات الخمس الأخرى، وهذا القسم الأخير من يوم العمل

هو مصدر فائض القيمة أو هو سر الانتاج الرأسمالي.

فاذا رجعنا الى ابن خلدون عرفنا أن العمل لا يقتنى بصفته هذه، ولكن لأنه يحقق غرضاً لمن يستخدمه. فلو فرضنا أن صاحب المال استخدم عاملا لمدة عشر ساعات ودفع له ما يقابلها تماماً، لما استفاد شيئاً ولما حقق كسباً، ومن ثم فلا بد أن يستخدم العامل توقعاً لكسب يزيد على قيمة العمل المدفوعة. ثم أن ابن خلدون يقول أن صاحب الجاه «يستعمل الناس من غير عوض». قد يقال إن هذا ينطبق على نظام السخرة ولكن السخرة بدورها هي مصدر فائض قيمة للمالك الإقطاعي. ولكن يجب ألا نحمل عبارة ابن خلدون السالفة على أنها استخدام للعمل دون مقابل على الإطلاق، وإنما يمكن أن نفهمها على أن صاحب الجاه لا يدفع قيمة العمل كاملة، وإنما يدفع قيمة جزء من وقت العمل، ومن هنا يبدو هذا العمل كأنه بغير عوض»[١٧].

إن في ذلك إشارة واضحة الى استحواذ فائض القيمة من قبل أهل الجاه، والاشراف، وأصحاب الأموال. ويتم استحواذ فائض الانتاج أما عن طريق نظام السخرة، حيث أن الفلاح يعمل عند الاقطاعي دون مقابل، الذي يسخره، ويستعبده، ويستغله، أو ان الفلاح يعمل على الأرض، التي وضع الاقطاعي يده عليها، ويدفع له ربع أو خمس المحصول الزراعي السنوي، وهذه كلها تعبر عن كيفية استحواذ فائض القيمة في ظل النظم ما قبل الرأسمالية. وإما يعمل العامل عند الرأسمالي، ويتقاضى لقاء ذلك ما هو ضروري للحفاظ على حياته، في حين أن صاحب الجاه يستحوذ القسم الزائد عن إشباع حاجاته. وعلى أية حال فان ابن خلدون بين أشكال فائض القيمة وكيفية

استحواذها من فئة معينة، مبيناً أن تراكم الثروة عند الوجهاء وأصحاب الجاه، ليس الا نتيجة لاستغلال القوى المنتجة واستحواذ فائض قيمة عملها.

لقد ميز ابن خلدون في تحليله لأشكال الانتاج في طوري البداوة والحضارة بين المعاش الطبيعي والمعاش غير الطبيعي، ويندرج تحت المعاش الطبيعي الانتاج الزراعي والحرفي. فالفلاحة في نظر ابن خلدون متقدمة على الصنائع والتجارة، «اذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج الى نظر ولا علم»[١٨]. وهي «من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»[١٩] أما الانتاج السلعي البسيط فيسود في المجتمع الحضري. ومما تجدر الإشارة اليه ان ابن خلدون يركز في هذا الصدد على الانتاج المادي والفكري، معتبراً إياهما على علاقة وثيقة ببعضهما البعض، ويشكلان الأرضية المادية للمجتمع الحضري[٢٠]. واذا كان ابن خلدون يعتبر الانتاج الزراعي والحرفي من القطاعات المنتجة، فانه يستثني التجارة من ذلك، ويشك في مدى إنتاجية المشتغلين بها، وفي سلوكهم وممارساتهم الاجتماعية: «وأما التجارة وان كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة، ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب المقامرة، الاّ انه ليس آخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية»[٢١]. ان العمل المنتج هو وحده الذي يخلق القيمة، أما التجارة فلا تندرج تحت نطاق العمل المنتج، لأن العاملين في قطاع التجارة لا يساهمون في عملية الانتاج، وإنما يقتصر نشاطهم على شراء السلع بأسعار رخيصة وبيعها بأسعار أعلى ولذلك فالتاجر يحقق الكسب من خلال الفرق بين القيمتين.

ان نظرية ابن خلدون الاقتصادية ترى أن النشاط الاقتصادي ينعكس على سلوك الأفراد ووعيهم، وقيمهم ويجعلهم متأثرين بالقوانين الاقتصادية، وقوانين العرض والطلب والاحتكار. ولا تخفى عليه العلاقة القائمة بين السلع المعروضة وأثمانها. فان قل العرض ارتفعت الأسعار، وازداد الطلب عليها، والعكس هو الصحيح. فاذا تراكمت السلع في الأسواق، فان ذلك يؤدي الى كسادها وانخفاض أسعارها.

وثمة أشكال أخرى للمعاش يطلق عليها ابن خلدون وجوه المعاش غير الطبيعي، ويعني بذلك قطاع الخدمات. (قطاع الخدمة والإمارة) أما القوى العاملة في هذا القطاع فهي فئات غير منتجة، ولكنها تؤدي خدمات اجتماعية. وكلما تضخم هذا القطاع، كلما ازدادت النفقات وأثقلت كاهل المنتجين، الأمر الذي تترتب عليه أزمات اقتصادية وصراعات اجتماعية تؤذن بانهيار المجتمع. وبقدر ما يرى ابن خلدون في تضخم قطاع الادارة والخدمات عبئاً على المجتمع وظاهرة من مظاهر الفساد والانحطاط بقدر ما يؤكد على أخلاقيات الانتاج، مستشهداً بالقرآن الكريم والاحاديث الشريفة وأقوال الصحابة. «ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه قيمة كل امرىء ما يحسن، بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله، الذي هو معاشه»[٢٢]. ان نظرية ابن خلدون الاقتصادية إنما تنطوي على تحليل اقتصادي وسياسي واجتماعي لواقع عصره. فهو يتناول مسيرة المجتمع العربي الاسلامي، مستنداً في ذلك الى الوقائع التاريخية والى خبراته وملاحظاته مبيناً عوامل القوة والضعف في تاريخ أمتنا. فطالما ظل المجتمع العربي الإسلامي متماسكاً ومتلاحماً، طالما ظلت الأمة العربية

الإسلامية قوية ومرهوبة الجانب. فالوحدة أساس القوة، أما التجزئة والانقسام فانها مصدر الضعف والانهيار.

لقد أوضح ابن خلدون من خلال **منهجه العلمي ودراسته لواقع عصره ان العلم ليس الا أداة لدراسة المجتمع وليس غاية بحد ذاتها، ولذلك فان مفاهيم علم الاجتماع البرجوازي «كالحياد القيمي» والموضوعية المزيفة وفصل العلم عن المجتمع والسياسة وغيرها لا تخدم الا مصالح البرجوازية.** فلا بد للعلوم من أن توظف في سبيل خدمة المجتمع وتوعيته ومكافحة أشكال الاستغلال. وكم اساء العلماء البرجوازيون فهم ابن خلدون، ذلك أنهم لم يميزوا بين الموضوعية والوضعية عنده، منصرفين الى القول أنه يكتفي بتحليل الوقائع ولا يصدر الاحكام القيمية عليها وأن غرضه من دراسته ليس الثورة، وإنما البحث عن قوانين المجتمع. ان هذا المنهج يجعل منه عالماً وضعياً، الأمر الذي يتنافى مع طريقته وأهدافه وغاياته. انه وأن التزم جانب التحليل والتعليل، فانما يرمي من وراء ذلك الى بيان طبيعة المجتمع، وعوامل الترابط والتفكك وكذلك الظواهر المرضية التي ينبغي استئصالها والقضاء عليها قبل أن تستفحل بالمجتمع وتهجض عليه. واذا كان المجتمع العربي الإسلامي قد توحد بفضل الإسلام، الذي جعل من العرب والمسلمين أمة واحدة مترابطة ومتماسكة، لا هم لها إلاّ تحقيق الرسالة السماوية ونشر الدعوة الإسلامية، وتحرير الإنسان والقضاء على العبودية، وتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية، وكافة الحقوق الطبيعية للانسان، فان مجتمع عصره فقد هذه الخلال الإسلامية؛ وضعفت رابطته الدينية والاجتماعية، وطغت الصراعات القبلية والشعوبية، الأمر الذي جعل ابن خلدون يثور على واقع

التجزئة والتفتت وعلى كافة مظاهر الاستغلال والظلم، معتبراً إياها نذيراً بانهيار الحضارة. فاذا فقدت الحضارة جانبها الانساني وطغت النزعات المادية وخضع سلوك الانسان للموجهات المادية، عندئذ تنهار المجتمعات. وفي هذه النقطة يلتقي روسو مع ابن خلدون(٢٣).

العمران البدوي والحضري

ب) البنية الاجتماعية

لقد أسهبنا في دراسة نظرية ابن خلدون، نظراً لما تنطوي عليه من أهمية للعمران البشري، اذ أنه من المتعذر علينا تفسير الظواهر والنظم الاجتماعية في طوري البداوة والحضارة، اذا لم نقف على أوجه التمايز في البنيان الاقتصادي لكلتا المرحلتين، وعلى أثر القوانين الاقتصادية في العلاقات الاجتماعية. فثمة علاقة تفاعل وتبادل بين البنيان الاقتصادي والاجتماعي. بيد أن هذه العلاقة ليست أحادية الجانب، فابن خلدون لم يكن مادياً ولا من أنصار الحتمية الاقتصادية، علماً بأنه لم يغفل أثر العامل المادي على سلوك الانسان. كما انه لا يرى في الانسان حيواناً اقتصادياً، Homo Oeconomicus وانما مخلوقاً تعاونياً، متأثراً بسلوكه بالقيم والعادات السائدة في المجتمع. كما أنه يعتبر الدين والعصبية (الرابطة القومية) من أهم العوامل المؤثرة في حركة المجتمع. ومع ذلك فهو يدرس أثر العامل المادي على سلوك الانسان والعلاقات الانسانية، اذ أن عملية التغير الاجتماعي، والانتقال من العمران البدوي الى العمران الحضري، وما يرافقهما من مظاهر الترف والتنعم، وتراكم الثروة في أيدي الوجهاء والارستقراطيين، والتباين الاجتماعي لا

تبقى دون نتائج سلبية بالنسبة لوحدة المجتمع وتماسكه. وفي ذلك إشارة واضحة الى حقيقة هامة تتثمل في أن المجتمع سرعان ما تدب اليه عوامل التفتت والانهيار اذا خضع السلوك الانساني فيه الى موجهات مادية دون غيرها، وعلى العكس من ذلك في حال خضوعه الى الموجهات الاجتماعية ممثلة في العاملين الديني والقومي، حيث تستمر البنية الاجتماعية مترابطة ومتماسكة. فطالما كان الانتاج يهدف الى إشباع الحاجات، ظل المجتمع متماسكاً، والحكم ديمقراطياً، ولم تفسد الرابطة الاجتماعية. ولكن ما إن ترسى دعائم الدولة وتتحكم بثروة الدولة السالفة، وينحرف أهل الملك في سلوكهم عن المعايير والقيم الانسانية المستمدة عن الشريعة الطبيعية والشريعة الدينية، حتى ينصاع الحاكم للملذات والشهوات والترف، عابثاً بمصير قومه، ومستبداً بأمرهم، وطارحاً الاجماع في الحكم جانباً، ومنقلباً على رأي الجماعة، وناسفاً بذلك كافة أشكال المساواة السائدة بين الحاكم والمحكوم التي تظل قائمة حتى الطور الثاني من نشأة الدولة. أن بذور فناء المجتمع، وفساد أخلاق القوم، وضعف رابطتهم القومية، وغربة القائمين على الحكم عن قومهم، واقتلاع الانسان من جذوره وإصالته، وجعله دمية في يد حكامه والقائمين على أمره، يحاكيهم في سلوكهم، ويقلدهم في طبائعهم، بعد أن يكونوا قد قتلوا فيه روح الإصالة والإبداع والشجاعة، وزرعوا فيه روح الشره والمنفعة والأنانية، إن كافة هذه الأمراض الاجتماعية لها جذورها في المجتمع الحضري، مجتمع الترف الاستغلال والتباين الاجتماعي.

وانطلاقاً من ذلك فان المعطيات الطبيعية والمادية السائدة في المجتمع البدوي تؤثر في العلاقات الاجتماعية، وفي سلوك الافراد،

ووعيهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وفي تكوينهم الفيزيولوجي والنفسي. وأنه لما كان الانتاج في الطور البدوي حاجياً، فقد عرفت هذه المرحلة اشتراكية طبيعية، وديمقراطية طبيعية، ولم تعرف التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. ان مصالح الافراد تكمن في كسب معاشهم، وإشباع حاجاتهم، والحفاظ على وجودهم والتغلب على مصاعب الحياة. وعليه فلا تناقض بين مصالح الفرد والجماعة. فالإنسان ليس أنانياً بطبعه، أو شريهاً، ومحباً للكسب، كما أراده الاقتصاديون السياسيون، وإنما تعاونياً بطبعه. وهذا التعاون إنما تمليه ظروف الحياة والمعاش وهكذا فان فلسفة ابن خلدون الطبيعية إنما تتميز بطابع إنساني اذا ما قورنت بالأنتروبولوجيا الطبيعية - للفلسفة الأوروبية في عصر النهضة، ذات الطابع البرجوازي[1].

ان هذه النظرة الى الطبيعة الانسانية إنما تنطوي على فلسفة طبيعية عميقة ألا وهي فلسفة المساواة والعدالة والحرية. فالانسان لا تحكمه نزعات الخير والشر، وإنما مفطور على الخير والمساواة. أما عملية تطبيع الانسان، أو طبيعته الثانية المكتسبة، فانما تخضع للنظم الاجتماعية السائدة. فاذا صلح المجتمع، صلح الانسان، واذا فسد المجتمع، فسد الانسان. فالناس مولودون على الفطرة، والاسلام دين الفطرة. وهم متماثلون بالطبيعة، ولكنهم يتأثرون بالتربية والبيئة. فالبيئة الإسلامية الصالحة لا تنشىء الا الصالحين، والبيئة السيئة لا تنشىء الا الأشرار. ان ذلك إنما يشير الى أن ابن خلدون يفسر السلوك الفردي من خلال المعطيات الاجتماعية، بخلاف النظريات الاجتماعية المعروفة كنظرية الوراثة، والنظرية السيكولوجية،

والنظرية البيولوجية وغيرها من النظريات الأخرى.

ويرى ابن خلدون أن المجتمع البدوي مجتمع صالح، خال من المشاكل والأمراض الاجتماعية. انه لا يستعبد الانسان، ولا يعرف الشعوبية، وإنما الحرية والمساواة ووحدة القوم. فالكيان الفردي يذوب في الكيان الاجتماعي، والراعي والرعية سواسية، لا فرق بينهما. وعلى الراعي أن يرعى قومه ويحقق العدل والمساواة، لأن الراعي دون عدل ليس الا لص مستبد متستر برداء زائف. ولما كان المجتمع في هذا الطور لا تتحكم به القوانين المدنية وإنما القوانين الدينية والطبيعية، فاننا نجد «أن البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر»[٢]، «ومولودون على الفطرة»[٣]، لأن نفوسهم لم تتلوث بغبار الحضارة. ومن الخلال التي نجدها في الطور البدوي هو «أنهم أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر»[٤].

ان نمط حياتهم القائم على التنقال والترحال وراء الماشية، سعياً عن الكلأ، وابتغاء للرزق. يفرض عليهم أن يكونوا قوبي الشكيمة، شديدي البأس، مرفوعي الرأس، مرهوبي الجانب. فحياة البيداء إنما تحتم عليهم هذه الأنماط السلوكية المعينة، فشعارهم الحرية والكرامة أو الموت في سبيل ذلك. ولا شيء يثنيهم عن ذلك، إنهم شَبُوا على حب الحرية والكرامة، ولم ينساقوا وراء الكسب، كما هو شأن الناس في المجتمع الحضري.

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها الى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق.... ويتفردون في القفر

والبيداء مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم. قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ. وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفتي النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الانسان ابن عوائده لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة »(٥).

ان الحياة المادية في الصحراء إنما تمثل الكفاف والزهد وعدم الاستقرار، وتفرض على البدو أشكالا من الترابط والتلاحم، معبرة عن ذاتها من خلال ظاهرة العصبية. ونظراً لافتقارهم لروابط السيادة والاستقرار، فانهم يشددون على انتمائهم القبلي، وعلى نسبهم، وحسبهم. ولولا ذلك لكانوا مهددين بالضياع في متاهات الصحراء. ولذلك فان النسب الصريح يحدد هويتهم ومكانتهم الاجتماعية بين القبائل، ويربطهم بأجدادهم، الذين يتفاخرون بهم، ويخلدونهم في ملاحمهم الشعرية، ويعوضهم عن رابطة الأمة والسيادة والأرض. فهم حريصون على شرف قبيلتهم ومنزلتها بين القبائل، ويثأرون لشرفها اذا ما انتابها خطب.

ان هذا الواقع الاجتماعي جعل الرابطة القبلية قوية جداً. والقبيلة هي نواة البدو الاجتماعية، ولا يخفي على أحد مالها من وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية، اذ أنها مسؤولة عن رعاية الفرد وحمايته والمدافعة عنه. أما العصبية فانما هي رابطة اجتماعية تقتضيها حياة البداوة، حيث لا يصدق دفاعهم، ولا يرهب جانبهم،

الا اذا كانوا أهل عصبية واحدة، وأهل نسب صريح. فالتناصر والتعاضد يعظمان من شأنهم ويقويان من منزلتهم.

«وذلك ان صلة الرحم في البشر طبيعي الا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكه، فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا، فاذا كان النسب المتوصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها،،[٦]»

ان العصبية إنما تقوم بين الأرحام أو تتولد عن صلة نسب أو حلف، أو ولاء، وأنها لنعرة تناصر، حافظة لكيان القبيلة، بيد أن العصبية تتسع وتشمل فيما بعد كافة الأشخاص، الذين لا يرتبطون بها بصلة الرحم، وإنما تلتحم بها عصبيات أخرى. وأنه لما كانت **نظرية العصبية** تشكل عصب فلسفة السياسة الخلدونية، ومحور فلسفته التاريخية، فقد استحوذت ظاهرة العصبية على اهتمام الباحثين[٧] الذين انصرفوا لدراسة هذه الظاهرة وتفسيرها، حيث أكد البعض أن **العصبية** انما **تعني الرابطة القبلية، أو الوعي الاجتماعي**، في حين يرى البعض الآخر أن العصبية إنما هي **الرابطة القومية**[٨]. ولما كانت العصبية كرابطة اجتماعية تلازم المجتمع في كافة أطواره، وتمثل مدى الترابط الاجتماعي في الأسرة النووية، والأسرة الممتدة، والقبيلة، والأمة، فانها تكون بهذه الصورة أقرب الى الرابطة القومية **والولاء القومي**، حيث أن ابن خلدون غالباً ما

يستخدم مفهوم العصبية بهذا المعنى، متحدثاً عن عصبية بني أمية وبني العباس وعن **عصبية العرب**. فالعصبية إنما هي مفهوم اجتماعي معبر عن التضامن القومي، وهي **أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي، ومصدر النفوذ السياسي للقبائل**[٩]. كما انها **تعبر عن مدى الارتباط داخل القبيلة**[١٠]. ومع أننا لا نريد مقارنة مفهوم العصبية ببعض المفاهيم والدراسات المعروفة بعلم الاجتماع، مثل دراسة تونيز (Gemeinschaft u. Gesellschaft)، التي يقف بها على أشكال الجماعات البسيطة والمعقدة، **موضحاً أشكال الترابط الاجتماعي وكذلك التفكك الاجتماعي في المجتمعات البسيطة والمعقدة** الا أنه لا بد من تأكيد حقيقة واحدة، وهي أن هذه الدراسات والمفاهيم كانت دراسات صورية ومجردة، وحتى دراسات دور كهايم اللاحقة في كتابه «تقسيم العمل الاجتماعي»، فهي وإن اكتست برداء علمي، إلاّ أنها ظلت في جوهرها وراء دراسات ابن خلدون نظراً لأنها لم تفهم المجتمع ككل مترابط له قوانينه وتطوره. كما أن فلسفة دور كهايم الاجتماعية القائمة على تقسيم العمل الاجتماعي لم تتجاوز هذا الإطار، حيث أنها حاولت تفسير المسيرة الاجتماعية من خلال تقسيم المجتمع الى مرحلتين، يعكسان نمطين متميزين من تقسيم العمل الاجتماعي، ولا يرتبطان ببعضهما جدلياً وتاريخياً، بقدر ما يرتبطان فلسفياً. أما العصبية فانما هي **مفهوم تاريخي واجتماعي، يعكس حركة المجتمع، ومسيرته**. كما أنه احدى **المؤشرات الأساسية للتفاعلات والتغيرات والصراعات الدائرة داخل المجتمع وخارجه**. ولما كانت الغاية التي تجري اليها العصبية إنما هي الملك، فان العصبية هي مصدر القوة،وأساس الملك. فالملك ينتزع انتزاعاً، وهو قائم على قوة الرابطة الاجتماعية والعصبية،

ويستمر باستمرارها، ويتلاشى بتلاشي قوة القوم ووحدتهم. إذن إن العصبية كرابطة اجتماعية، وكمحرك تاريخي للأحداث والوقائع، لا تعبر عن مصالح مادية طبقية، بقدر ما تمثل مسيرة الصراعات الاجتماعية الدائرة داخل المجتمع وخارجه بغية تحقيق وحدته القومية والاجتماعية.

ان هذه النظرية السياسية تتميز عن غيرها من النظريات المعروفة، فهي لا تفسر نشأة السلطة السياسية عن طريق ارجاعها الى البنيان الاقتصادي، ولا ترى في ان السلطة إنما تنشأ عن السلوك العقلاني والعقد الاجتماعي، وإنما تراها قائمة في المجتمع، ولا بد منها. فالسلطة ظاهرة عامة، قائمة في كل المجتمعات، ولكنها اتخذت أشكالا متعددة في مختلف المراحل. والدولة هي ظاهرة من مظاهر السلطه، ولكنها لا تتجلى في ظاهرة تعقيل الحضارة[١١] واحتكار الدولة للقوة، واعتبار القوة وسيلة سياسية، كما يذكر ماكس فيبر في دراساته حول نشأة الدولة البرجوازية، متخذاً من عقلانية الشكل معياراً للحكم على الدولة، ومتجاهلا طبيعة السلطة الرأسمالية التي تحتكرها الطبقة السائدة في المجتمع[١٢]. وأما ابن خلدون فيرى بأن الدولة إنما تجسد مرحلة من مراحل التطور الحضاري والاجتماعي، وتعبر عن مسيرة المجتمع نحو تحقيق ذاته ووحدته. فطالما لا تتحقق وحدة القوم، لا يعرف المجتمع الاستقرار، وإنما الصراعات الدائرة حول المصالح القبلية، ويستمر هذا الوضع حتى قيام الدولة وفرض سلطانها على ما سواها من القبائل، عندئذ تزول الصراعات القبلية، وينصرف المجتمع لبناء حضارته، مقيماً المؤسسات المختلفة، وتزدهر العلوم والفنون والصنائع والحرف. كل ذلك يتم في ظروف وأوضاع ديمقراطية، تصان بها الحقوق الطبيعية للإنسان، ولا تعرف التفرقة

والعبودية. وفي ذلك إشارة واضحة الى مرحلة من مراحل التطور الإسلامي الاجتماعي، عندما قامت الدولة الاسلامية الشاملة على مبدأ الشورى، مستمدة نظمها عن الشريعة الإسلامية.

ان نظرية العصبية إنما تشكل حجر الأساس لفلسفة الدولة الخلدونية. وتقوم هذه النظرية على أن هناك صراعاً قائماً بين العصبيات المختلفة، بحيث يكون الغلب للعصبية القوية، التي تقيم سلطانها بالقوة، فاذا كانت الدولة المجاورة في طور الهرم، فانها تحل محلها، وإلاّ فإنها تخضع هذه العصبية، وتستظهر بها على عصبيات أخرى. ويستمر هذا الوضع حتى تظهر عصبية قوية، تفرض سلطانها على الدولة المجاورة، وهكذا تستمر عملية الصراع.

ان الدولة إنما تقوم على قوة العصبية، وليس على أساس دِيني فحسب. فالعصبية هي قوة محركة للواقع التاريخي في كافة مراحل التطور الاجتماعي، وهي مصدر الترابط القومي والاجتماعي، وعنها يستمد القوم قوة الفعل والحركة[١٣]. بيد أن الدولة، التي تحدث عنها ابن خلدون، لا بد من قيامها على عاملي « الدين والعصبية ».

ولما كان ابن خلدون على دراية تامة بفلسفة الدولة الاغريقية وعلى معرفة بالتراث الإسلامي لفلسفة الدولة، وعلى اطّلاع مباشر على تطور النظم السياسية في عصره، فقد تأثرت فلسفته السياسية بهذه الاتجاهات، ومع ذلك فقد كانت فلسفة الدولة الخلدونية متميزة عمَّا سواها، بحيث أنه يعتبر بحق مستنبطاً لعلم جديد، مغاير تماماً لسياسة المدن الفاضلة. واذا كانت فلسفة المدينة الفاضلة تبحث بما يجب أن يكون عليه المجتمع بمقتضى الاخلاق والحكمة[١٤]، ولا تخرج

بذلك عن الإطار الفلسفي النظري، فان فلسفة الدولة الخلدونية إنما تتناول نشأة الظواهر السياسية وتطورها من خلال دراسة المجتمع، وتطور الحاجات الانسانية، وضرورة القوانين لتنظيم الشؤون الاجتماعية والإنسانية. وحتى لا ينقلب الناس ذئاباً على بعضهم البعض وتتحكم الفوضى بالمجتمع، فلا بد للمجتمع في كافة أطواره من وازع، يسوس الناس، ويدفع بعضهم عن بعض. وينتمي هذا الوازع الى عصبية قوية، والى قوم أقوياء، يستظهر بهم، ولا يفوز برياسة القوم الاّ من كان ذا من كان ذا نسب صريح، وعصبية قوية. ولما كان الصراع هو شريعة الكون، فان الغلب إنما يكون من نصيب القوم الأقوياء، الذين يتغلبون على كافة العصبيات الأخرى، ويستتبعونها، ويذلونها، وتنقاد لأمرهم، وتكافىء قوتهم قوة الدولة، التي تنهار أمام غزواتهم اذا كانت في طور الهرم.

واذا تحولت العصبية الى دولة، عندئذ تنزل الأمصار، ويزدهر العمران، ويتغير التنظيم الاجتماعي، من تنظيم اجتماعي قبلي الى تنظيم اجتماعي مدني، قائم على النظم الدينية أو الاجتماعية. وفي هذا الصدد إشارة واضحة الى الشريعة الإسلامية، التي جاءت بالأساس الحقوقي والاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي. «فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي، هي ذلك الأساس «الحقوقي» لكن المجتمع العلاقات الاجتماعية... الجديد أصبح يتطلب أساساً حقوقياً من طراز جديد، فكانت هذه التشريعات الاسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور... وفي إطار السلطة الدينية للإسلام - الشريعة نشأ الوضع «الحقوقي» الجديد الذي يتضمن مفهوم «الدولة» ومفهوم «القانون» المنظم

(بالكسر) وبذلك أصبحت الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم اليها المجتمع كله، ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها... وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعرف - مثلا - بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة وإطار التقاليد الخاصة بها، جعل الاسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على السلطات القبلية »[١٥]. لقد حطم الاسلام الأطر والعصبيات القبلية وصهر المجتمعات البشرية في بوتقة واحدة، في دولة واحدة، وكيان اجتماعي واحد. وأنه لما كان الإسلام قد أحدث تحولا نوعياً وتاريخياً في حياة العرب، محطماً أسس النظام الجاهلي القبلي، ومدمراً كافة أشكال الظلم والاستغلال، ومرتقياً بالعلاقات الاجتماعية الى مستوى إنساني عال، وواضعاً الأسس التوحيدية والتشريعية والفكرية، فقد كان الاسلام ثورة وحضارة جديدة. « فالاسلام هو شريعة وعقيدة، وهو في كلا جناحيه (الشريعة والعقيدة) « يفكر » لأن التشريع تفكير والعقيدة ايمان مفكر، ولأن النظام الذي يتحمل مسؤولية العمل من أجل المهمة التاريخية ذاتها، لكي تصبح هذه المهمة واقعاً تاريخياً، هو - أي النظام - يقتضي كذلك اعتماد الفكر دليلاً ومرشداً للعمل بقدر ما يقتضي أن يكون الفكر نتاجاً للعمل »[١٦].

ان الدولة إنما تعبر عن مرحلة أساسية من مراحل التطور الحضاري والاجتماعي، وربما كان ابن خلدون يعتبرها أصل الحضارة، معتمداً في ذلك على فلسفة التاريخ الإسلامي السياسي. ويقسم ابن خلدون تطور الدولة الى مراحل، ففي المرحلة الأولى تكون الرابطة العصبية (القومية) قوية، حيث يعتمد الحاكم (الخليفة) على مآزرة وتعاون القوم. فهو ليس متسلطاً أو مستبداً وإنما يحكم باجماعهم

وبارادتهم، ولا يخرج عن الارادة الاجتماعية. كما يتحلى القوم بالخصال الحميدة، فهم كرماء، أوفياء بالعهد، ينصفون المستضعفين، ويناصرون الحق، ويعظمون الشريعة، ويفضلون مصلحة القوم على مصلحة الفرد. ان هذه الفضائل إنما هي مصدر سلطان العرب الحربي وقضوتهم. وقد كانت هذه العلاقات والقيم الاجتماعية العربية أساساً لانتصارهم. ولا بد من أخذ هذه الخصال في الحسبان في مجال التعبئة النفسية والعسكرية. ان قوة القوم قائمة في وحدتهم، وموتهم في سبيل كرامة قومهم وحريتهم. فلا حرية ولا كرامة لإنسان يهان قومه. ولذلك يتفانى العربي في الذود عن شرف قومه. وقد كان العرب بناة حضارة، طالما ظلوا مترابطين ومتوحدين، وما ان تخلوا عن هذه الخصال، حتى أدركهم الخوف والجبن، وسيطرت على أنفسهم وسلوكهم النزعات المادية، الأمر الذي أدى الى استفحال النزعات الشعوبية والإقليمية.

ان التعمق في الحديث عن هذا المجال ربما قد يخرجنا عن الموضوع، علماً بأن خلال البداوة، التي يقف عليها ابن خلدون، إنما تنطوي على معلومات قيمة، قد لا نجدها اليوم في أحدث الدراسات المتعلقة بعلم الاجتماع النفسي والعسكري. فهو يشير الى ديمقراطية السلطة وما تنطوي عليه من ديناميكية اجتماعية وتفاعل اجتماعي ديمقراطي بين أفراد المجتمع وروح معنوية عاليه. فالعلاقات الاجتماعية الانسانية وما تمثله من الجوانب الحضارية تلعب دوراً هاماً في تدعيم الروابط الاجتماعية. كما انه يتناول حركة الجماعة، وتغيرها، وتماسكها، واشكال تنظيمها الاجتماعي، واخلاقها الجماعية كانكار الذات، والإخلاص والتضحية بالنفس، وفي ظل هذه الظروف تبقى

الجماعة مستعدة للتضحية بنفسها في سبيل أهدافها، مهما كانت الصعوبات التي تواجهها. إن اهتمام ابن خلدون بالسيكولوجيا الاجتماعية وبدراسة روح الجماعات يميزه أيضاً عن معظم علماء النفس، الذين لم يهتموا بالجماعة إلا من زاوية أعمالها الإجرامية، متجاهلين لمشاعرها وعواطفها ولعلاقة السلوك المنحرف بالمؤسسات والنظم الاجتماعية.

ان نشأة المجتمع المدني تقتضي أيضاً تطور البنية الانتاجية، وتأسيس المدن، وتطور الصنائع. في هذه الأثناء يكون أهل الحكم قد وضعوا أيديهم على ممتلكات الدولة السابقة. وينعمون بثمراتها ويتذوقون طعم الحضارة، عندئذ ينتقلون الى الطور الثاني. وحيث «تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع»[١٧].

ان الرابطة الاجتماعية مهما كانت قوية ومتماسكة تفسدها الحضارة المادية، فالفساد المادي اذا ما استولى على النفوس، يخربها ويدمرها، ويزرع بذور الفساد والفرقة بين أبناء القوم الواحد. وكذلك الحاكم فأنه يستغني عن أهل عصبيته وقومه ويصطنع الموالي، ويستظهر بهم على قومه. ان ذلك إنما ينطوي على تحليل عميق، ورؤية واضحة لمشاكل الوجود الانساني، والسلوك الاجتماعي، ولمسببات تغير السلوك الانساني، والتحول الاجتماعي. وحول هذا الموضوع كتب ابن خلدون قائلا ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما

بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وأما بالعصائب الخارجين عن نسبها، الداخلين في ولايتها. ومثل هذا وقع لبني العباس، فان عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم. ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة، فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى زحف اليها الديلم وملكوها وصار الخلائق في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم، فصاروا في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار، فقتلوا الخليفة، ومحوا رسم الدولة، وكذا صنهاجه بالمغرب، فسدت عصبيتهم،،، »[١٨] ان ابن خلدون لا يبين بأن الدولة إنما تخضع في تطورها **للقوانين الاجتماعية** مستنداً في ذلك الى الوقائع التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي، والى تطور الحياة السياسية العامة خلال الفترات السابقة، الأمر الذي يجعل المقدمة أقرب ما تكون الى **التاريخ السياسي**، وإنما يرى بأن قوة الدولة القائمة على قوة العصبية، المحركة للتطور التاريخي إنما تضعف حيال التغيرات المادية، التي يفرزها المجتمع الحضري. ولذلك ينسلخ الحاكم عن قومه، وتفسد الرابطة العصبية، وتستولي الأمراض الاجتماعية على الدولة، وينفرد الحاكم بالحكم والمجد، مستعيناً بقوم غير قومه، لا تجمعهم معه الروابط القومية والدينية، وعليه فهم ينتهزون الفرصة المواتية للانقضاض على الدولة والقضاء عليها. إن ابن خلدون إنما يشير هنا الى الطابع الخطير **للحكم الأوتوقراطي** وما يترتب عليه من فساد لأخلاق القوم وسلوكهم، وضمائرهم، وعلاقاتهم الاجتماعية. كما ان زيادة الترف، الذي تقتضيه طبيعة الملك، يجعل دخل القوم لا يفي بخرجهم، ولذلك

يحاول الحاكم زيادة الجباية، مثقلا كهل القوم بالضرائب، ومستغلاً طاقتهم الانتاجية في سبيل إسرافه وتبذيره. ولا يخفى على أحد ما يترتب على الحكم الاستبدادي من فساد لرابطة القوم، ولعلاقاتهم الاجتماعية والانتاجية وما ينجم عن هذه الظروف من مخاطر تهدد مصير الدولة، التي فقدت مقومات البقاء وأصبحت خاضعة لقوانين الفناء. ان الدولة القائمة على قوة الرابطة القومية تمثل السلطة، وهي تخضع في صيرورتها للعوامل الاجتماعية، واذا ما ضعفت الروابط الاجتماعية فان مسيرة الدولة إنما تأخذ شكلا تعاقبياً دورياً، حيث تزول الدولة بزوال مقوماتها الاجتماعية، وتنشأ على انقاضها دولة أخرى، وهكذا دواليك،... ولذلك يرى ابن خلدون بان للدولة أعماراً طبيعية كالإنسان، وعمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وهي جيل البداوة، حيث يكون الحاكم «أسوة بقومه، وتسود المساواة والعدالة، والجيل الثاني هو جيل الانتقال من البداوة الى الحضارة، ومن الاشتراك بالمجد الى الانفراد به، والجيل الثالث هو جيل الانقسام والضعف والصراع واصطناع الموالي، والجيل الرابع هو جيل زوال الدولة.

ان الدولة إنما تخضع في تطورها للقوانين الاجتماعية. فهي تنشأ ثم ترتقي ثم تزول شأنها في ذلك شأن الكائن العضوي. إن ذلك لا يعني مطلقاً ان ابن خلدون كان من أنصار النظرية العضوية في علم الاجتماع، فمقارنته لعمر الدولة بعمر الانسان تصدق من الناحيتين الزمنية والتاريخية، حيث ان الدولة تعمر ثلاثة أجيال، ولكنها لا تصدق من الناحية الوظيفية. وحتى نظرية الأجيال الثلاثة لعمر الدولة لا يمكن تعميمها، وربما لا تصدق الاّ على عصر ابن خلدون،

الذي شهد صراعات اجتماعية بين كيانات سياسية محلية، مفتقرة الى مقومات الوجود. وربما كانت نظرية التعاقب الحضاري تمثل وجهة نظر ابن خلدون، القائمة على الاعتقاد بأن الحضارات الانسانية تتفاعل وتتصارع بين بعضها البعض، متعاقبة قيما بينما في تطور الحضارة البشرية. ان هذا المنظور يضفي على فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بعداً إنسانياً عالمياً ونظرة شمولية، تنطلق من وحدة المجتمع البشري نحو تفاعله. وهذا ما أكدته تجارب ابن خلدون، حيث أن الاسلام لم يكن حضارة عربية، بل حضارة إنسانية. وبنفس الوقت تؤكد هذه الفلسفة الشمولية مفهوم ابن خلدون الديالكتيكي للتطور الاجتماعي، والمناقض للنظرية العضوية والسيكولوجية وغيرهما من النظريات الاجتماعية. ولا يخفى علينا «كيف يشير ابن خلدون الى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الأحوال ثم ينبه الى اختلاف الأيام والأزمنة، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لا يعني اطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكيتيكية كمنهج - كما هو الحال لدى هيجل - حتى يطبقه على التاريخ ومساره، وإنما يمكن أن تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته»[١٩]. ان الحضارة، اذا ما انحرفت عن الشريعتين الدينية والطبيعية، تفرز عوامل فنائها، وخير مثال على ذلك هو العصبية. «أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها فأهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة في رياسته، وثمة مركب لهاتين القضيتين: اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة»[٢٠]. وثمة مثال آخر وهو الترف،...: الترف مظهر الحضارة، الترف هادم للحضارة،

الترف غاية العمران، الترف مؤذن بنهاية العمران »[٢١]. إن «كل من العصبية والترف يتميز اذن بالتناقض الداخلي في الدور الذي يقوم به كل في مسار التاريخ، وتتعدد العوامل التي تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف من دور ديالكتيكي الى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات إنما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التي تحرك باطن أحداث التاريخ، واذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقاً للديالكتيكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلي لأحداثه »[٢٢]. ان مفهوم ابن خلدون التاريخي هو مفهوم جدلي، قائم على البحث عن المحركات التاريخية والمتناقضة الاجتماعية المؤثرة في ذلك. ولذلك فقد أحدث هذا المنهج ثورة أشكال الفكر الانساني وفي المنهج التاريخي. فالمجتمع الإنساني يخضع في مسيرته للمتناقضات الداخلية، التي تتصارع فيما بينها، وتلغي بعضها البعض، متمخضة عن شيء جديد له نقيضه، وهكذا يستمر التطور. (نظرية تداخل الاضداد وصراعها). وعليه فاذا كان الديالكتيك هو علم قوانين وحركة التطور العامة للطبيعة وللمجتمع والفكر الانسانيين، فان ابن خلدون يكون قد أسدى للعلوم الانسانية خدمة جليلة من حيث لا يحتسب. ان المجتمع الحضري مهما بلغ من العمران والازدهار معرض للدمار والانهيار لأن الظروف المادية المتحكمة في العلاقات الاجتماعية والواقع الاستغلالي الظالم تفرز المتناقضات والصراعات والطبقات، وما سواها من أشكال التناحر

والتفكك الاجتماعيين، القائمة في طبيعة المجتمع الحضري والمحتمة لانهياره وزواله. وانطلاقاً من هذا المنهج الجدلي رفض ابن خلدون الفلسفة السياسية المثالية، وعلم السياسة المدنية[٢٣].

وفي ذلك ما يشير الى أن ابن خلدون كان يرمي من خلال نظريته السياسية الى إقامة مجتمع عادل والى إصلاح عصره، ذلك انه لا يقف عند نقد الواقع وحسب وإنما يقدم البديل، الذي هو في نظرنا المجتمع الديمقراطي الذي ساد في صدر الاسلام وتحكمت فيه نواميس الدين والفطرة، والمتميز بقوة الترابط الاجتماعي والديني، ولذا، فنحن نخالف الأستاذ طه حسين في قوله أن ابن خلدون لا يعرف حكومة أخرى سوى الملكية[٢٤]. وبهذا يكون الهدف العلمي عند ابن خلدون هو بيان المعايير والقيم للمجتمع الذي كان يحبذه. ولكن ذلك لا يبدو واضحاً في مقدمته، غير أنه يسهل استقراؤه فيها، والوقوف عليه من خلال كثير من الاستقصاءات التي ترشحه، حسبما أوضحنا في هذا البحث. كما لم يكن ابن خلدون يكتفي بالعرض والتحليل دون إصدار الأحكام القيمية حسبما ذكر روزنتال، ولكنه كان يفعل ذلك في كثير من المواضيع بشكل ضمني[٢٥].

وفي إطار دراسته للبنية السياسية وقف ابن خلدون على العلاقة بين الدين والدولة، مستنداً في ذلك الى فهمه العميق للشريعة الاسلامية والى دور الإسلام الثوري في عملية التحول الاجتماعي، وفي قيام الحضارة العربية الإسلامية. ولما جاء الإسلام فقد أحدث ثورة في تاريخ البشرية جمعاء، مدمراً كل مظاهر العسف والطغيان، ومبشراً بالحقوق الطبيعية للانسان، وواضعاً القواعد الراسخة لمجتمع أممي مترابط، وصانعاً لحضارة جديدة.

وأنه لما كانت نظرية ابن خلدون قائمة على أن الدين الإسلامي إنما هو شريعة دينية وزمنية، فقد انطلق في ذلك من أن الدين كفيل بتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وأنه مصدر النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي ذلك ما يشير الى أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع، وعنه تستمد الأحكام المنظمة لشؤون الحياة. فالسلطة السياسية تقوم على مبدأ الشورى (الديمقراطية) وعلى الارادة الاجتماعية وليس على إرادة الفرد، أما النظام الاقتصادي فانما يقوم على الاشتراكية والمساواة ومحاربة الطبقية والقبلية. ويقوم النظام الاجتماعي على ضمان الحقوق الطبيعية للإنسان، كحق المساواة، وحق الحرية، وحق اشباع الحاجات الضرورية، وحق إبداء الرأي، وحق المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياة المجتمع،، وهذا ما يميز الفلسفة الاجتماعية العربية وفكر ابن خلدون عمّا سواها من النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية، وخاصة نظريات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، التي ظهرت في أوروبا في مرحلة النهوض البرجوازي، محاولة توضيّع القانون الطبيعي وتوظيفه في خدمة الطبقات البرجوازية الصاعدة.

وبما أن الإسلام دين الفطرة فان فلسفة القانون الطبيعي لا تتعارض مطلقاً مع الإسلام، فالإسلام جاء مبشراً بها. كما أن علماء الطبيعة العرب قد اهتموا كثيراً بهذا الجانب وتوسعوا به (ابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون،). وقد أفرد العالم الألماني المعاصر (E. Bloch) بحثاً لهذا الموضوع، مبيناً أن **فلسفة الطبيعة** العربية قد أثرت على فلاسفة النهضة الأوروبية كتوماس الأكويني وروجرز باكون وغيرهم[٢٦] من العلماء الأوروبيين. وهذا ما توصلت

اليه العالمة الألمانية (S. Henke) في بحثها عن الحضارة العربية[٢٧]. ان هذه الحقيقة، وهي كون الإسلام دين الفطرة، جعلت الفلسفة الاجتماعية العربية قلما تتجاوز في أبعادها السياسية والاجتماعية الفكر الإسلامي، بخلاف ما كان عليه الحال في أوروبا، حيث دار الصراع العنيف بين النظم الوضعية والميتافيزيق حتى القرن الثامن عشر، ولم يحسم إلا بعد قيام الثورة البرجوازية.

ان الدين بهذا المفهوم هو عامل ترابط اجتماعي. وتحت عنوان «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوه أو دعوة حق» كتب ابن خلدون قائلا: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم﴾ وتفسيره أن القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس، وفشا الخلاف واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون، والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة، لذلك فعظمت الدولة كما نبين لك بعد ان شاء الله سبحانه وتعالى وبه التوفيق»[٢٨]. ولما كانت الأهواء عامل فرقة ونزاع، فان الدين عامل وحدة وترابط، حيث أنه يذكي الوعي المعرفي التوحيدي. فالدين الإسلامي هو أساس الحضارة العربية الإسلامية، وبفضل الثورة الإسلامية انتقل المجتمع العربي من مرحلة التنظيم القبلي الاجتماعي الى مرحلة التنظيم الاجتماعي، القائم على الدولة والمؤسسات، جاعلاً القرآن، مصدراً لكافة الشرائع، وطارحاً العادات والتقاليد القبلية المتعارضة مع

الدين جانباً، ومقيماً الحكم على مبدأ الشورى، أي مشورة جماعة المسلمين في شؤونهم العامة. فالحكم لا بد من قيامه على الرضى والإجماع، وإلاّ يعتبر الحاكم منحرفاً عن الشريعة الإسلامية، وخارجاً عن حدودها، الأمر الذي ينبغي تقويمه. فالدين عامل إلفة ووحدة، فهو يوحد المشاعر، ويهذب النفوس. فاذا انصرفت النفوس الى الدنيا، حصل الصراع والتنافس والتحاسد، أما اذا انصرفت النفوس الى الحق وتناصرت له، فانها تتحد وتقوى أواصرها. ان ابن خلدون إنما يتناول بذلك الأبعاد الاجتماعية للدين، مبيناً العلاقة بين الظواهر الدينية الاجتماعية من جهة وبين الظواهر الاقتصادية من جهة أخرى، وكذلك العلاقة المتبادلة بين هذه الظواهر. وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للمهتمين بعلم الاجتماع الديني والأديان المقارنة.

لقد حظت الدراسات السوسيولوجية الدينية باهتمام العلماء والباحثين المهتمين بشؤون المجتمع. ولعلنا نشير في هذا الصدد الى دراسة (M. Weber) حول «الأخلاق البروتستانتيه والروح الرأسمالية»، وكذلك الى بحوثه وبحوث بعض علماء الاجتماع الغربيين، المهتمين بالإسلام[٢٩]. واذا كان ماكس فيبر قد توصل الى أن النظم الرأسمالية الغربية لم تنشأ عن الاستغلال والاستعمار كما بين ذلك ماركس، وإنما هي نتيجة لحركة الإصلاح الدينية، التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر على يد مارتن لوتر، وما ترتب على حركة الإصلاح البروتستانتيه من نتائج وأبعاد اجتماعية، ربما كان اعطاء المسيحية بعداً اجتماعياً أبرزها، بعد ان ظلت قروناً طويلة مجرد علاقة روحية بين الخالق والمخلوق، وتوظيفها للقيم والمعتقدات الدينية في سبيل خدمة الانتاج والمصالح الدنيوية، جاعلة من العمل

عبادة، فان السوسيولوجيا الدينية الخلدونية ربما تتميز عن هذه الدراسات السوسيولوجية البرجوازية كونها ترى في الشريعة الدينية مصدر السعادة الإنسانية، وضماناً للحقوق الطبيعية للانسان وعامل ضبط للسلوك الاجتماعي.

فالاسلام أصل الوحدة، والوحدة مصدر القوة «والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[٣٠]» لا بد للفكر من قوة تدعمه، والحق بلا قوة باطل، فالباطل لا يزهق الا بالقوة، والحق لا يحصحص الا بالقوة.

إن ملاحظات ابن خلدون تصدق دون شك على عصرنا، وعلى واقع أمتنا، وقضاياها القومية والمصيرية. فنحن أصحاب حق، ولكن هيهات لمن يأبه لذلك. لقد تناست الأنظمة العربية قضيتها، طارحة البندقية جانباً، ولاهثة وراء الرأي العام العالمي. فطالما لا نعتمد على شعبنا العربي، وعلى أنفسنا، وطالما لا نوفر للانسان العربي المناخ الديمقراطي الصحيح، حتى يحقق ذاته ويشعر بالحرية والكرامة، سنظل تائهين وضالين. فالدين بهذه الصورة **منهج حياتي وسلوكي**. واذا كانت بعض الأنظمة قد جعلت منه مجرد شعائر وطقوس دينية، فانها تكون بذلك قد سلبته **روحه وبعده الاجتماعي**. وهذا مايتنافى مع الإسلام وشريعته.

ان الدين ببعديه الدنيوي والأخروي إنما يهدف الى تحقيق السعادة. وحول ذلك كتب ابن خلدون قائلا: «وتجيء العصبية المفضية الى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب

أمرها ولا يتم استيلاؤها سنة الله في الذين خلوا من قبل فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فانها كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء والله يقول: ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً﴾. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم الى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة »[٣١]. ان ابن خلدون إنما يميز بين شكلين من أشكال الحكم، أحدهما قائم على مراعاة المصالح الدنيوية ومستمد أحكامه وأسسه من الفلسفة والعقل، والآخر قائم على مراعاة الشؤون الدنيوية والاخروية، ومستمد قواعده وأحكامه عن الشريعة الدينية. وبذلك إشارة واضحة الى الإسلام، الذي لا يفصل الدين عن الدولة ويرفض العلمانية، ويرشد العصبية والملك، فالخلافة الإسلامية إنما تقوم على جمع السلطتين الدينية والزمنية، وعلى الشورى، واذا ما انحرف الخليفة عن أحكام الشريعة، فانه يتوجب على المسلمين تقويمه وإرجاعه الى صوابه. وبما أن الشريعة الدينية تضمن حقوق الإنسان، وتناصر المظلومين والمقهورين، وتخضع السلوك السياسي للوازع الديني، فإن مصلحة القوم وإرادتهم فوق كل مصلحة، وعليه فقد انتبه روسو الى هذه الناحية وأشار الى أهمية الإسلام كعامل ترابط اجتماعي: «وكان لمحمد آراء في منتهى الحكمة، وقد أحكم أطراف مذهبه السياسي وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم، ما احتفظت بالشكل الذي

وضعه لها. ولكن بعدما صار للعرب حضارة مزدهرة، وتثقفوا وتحضروا وتنعموا،، اضطهدوا من البرابرة وتم فعل السلطتين عن بعضهما البعض »[٣٢].

واذا لخصنا العلاقة بين الدين والمجتمع فانه يتبين لنا بأن للدين أبعاداً اجتماعية وسياسية واقتصادية، اما **البعد الاجتماعي** فيكمن في كون الإسلام أحدث ثورة اجتماعية ضد كافة النظم والعلاقات الاجتماعية الظالمة والقائمة على قهر الإنسان وسلبه حقوقه الطبيعية، ولذلك فان الاسلام ضمن للإنسان حقوقه الطبيعية وحرره من كافة القيود، ويكمن **البعد السياسي** في القضاء على الدكتاتورية القبلية وإقامة الديمقراطية على مبدأ الشورى ومشاركة الجماهير في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون المجتمع. وبفضل المشاركة السياسية يتطور الوعي الثقافي للجماهير، بحيث أنها تصبح قادرة على **ممارسة الرقابة السياسية والاجتماعية** والتصدي لمن يحاول المس من سيادتها. أما **البعد الاقتصادي** فيقوم على محاربة كافة أشكال الاستغلال الاقتصادي والكسب الحرام، وعلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحرير الحاجات الانسانية من حكم الآخرين. ومما يميز الاسلام عن غيره من النظم والنظريات السياسية كونه يجمع بين السلطات، معتبراً استقلالها وعلمنتها لا تخدم حقوق الانسان وحريته، بقدر ما تخدم **المصالح الطبقية والفئوية**. وهذا ما حدث فعلاً في أوروبا، حيث أن **عملية توضيع القانون الطبيعي لم تظهر الا بظهور البرجوازيات الأوروبية، ورغبتها في وضع قوانين تضمن مصالحها** وحرياتها الخاصة، ولذلك فان عملية توضيع القانون الطبيعي لم تخدم الا المصالح البرجوازية، وقد ظلت **حقوق الانسان شكلية** في ظل هذه الأنظمة، التي عمدت الى **تقنين عبوديته**[٣٣].

٦) الخلاصة

خلصنا من بحثنا الى أن مقدمة ابن خلدون شكلت حدثاً عظيماً في تاريخ العلوم والتفكير الانسانيين، ولكنها لم تكن بداية عصر النهضة العربية، وإنما تتويج له. كما لم تهدف المقدمة الى إعادة تنظيم المجتمع العربي على أسس علمية وضعية، كما هو حال علم الاجتماعي الوضعي الأوروبي، ولا ثورة على المثاليات والميتافيزيق، غلماً بأنها ثارت على المناهج التقليدية السائدة في ذلك العصر، وإنما تمثل مدى الوعي التاريخي والاجتماعي لابن خلدون الذي تضافرت عنده المعرفة النظرية مع الخبرات والتجارب العملية، اللتين وظفهما في سبيل تفسير الميزة الاجتماعية، حيث انتهى به المطاف الى وضع علم جديد يدرس المجتمع وتطوره.

ان «مقدمة» ابن خلدون، التي يقف بها على ظروف العصر، ومشاكله، وفساده، وتفككه، إنما تنطوي على نقد لاذع للمجتمع، وبقدر ما ينتقد ابن خلدون مجتمع عصره، بقدر ما يتحدث عن الدولة الإسلامية الفاضلة المتمدنة، التي قامت في عهد الخلفاء الراشدين الأوليين. وعليه فان علم الاجتماع لا يكتفي بالبحث عن القوانين الاجتماعية، وإنما يرمي أيضاً الى بيان طبيعة المجتمع الفاضل وأسسه وبناه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

إن ما آلت إليه أوضاع المجتمع العربي من تمزق وانحلال وفساد أذهلت ابن خلدون، فوقف حائراً، مستدركاً الماضي الإسلامي، آملاً منه ان يسعفه على فهم الواقع الاجتماعي.

ولم يكن أمامه من سبيل الى فهم التغير الاجتماعي البينوي الاّ

دراسة المجتمع، وتحليله، وتشخيص علله، والبحث عن قوانينه، ومسيرته. وبذلك استنبط ابن خلدون علماً جديداً، لم يسبقه أحد اليه. وعرف هذا العلم فيما بعد بعلم الاجتماع.

ولما كانت دراسة الواقع الاجتماعي تقتضي الوقوف على الماضي وقوانينه، حيث لا يمكن فهم المجتمع ومشاكله بمعزل عن الأبعاد الزمانية والمكانية، لذلك كان لا بد من الاهتمام بالتاريخ، والبحث عن مسببات الحوادث التاريخية وقوانينها.

ان المنهجية في دراسة المجتمع تقوم على أنه لا يمكن تفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً وضعياً، ولا مثالياً، بل تاريخياً. فلا بد لعالم الاجتماع من مراعاة الابعاد الزمانية والمكانية للوقائع الاجتماعية، وطبيعة التفاعل القائم بين هذين البعدين، والاّ فان علم الاجتماع يصبح قاصراً عن المساهمة في عملية التطور الاجتماعي.

وفي نظر ابن خلدون فان التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة. والتاريخ يتحرك قدماً الى الأمام متأثراً بالعوامل الاجتماعية، الى جانب عوامل أخرى مؤثرة في المسيرة التاريخية. وهو بهذا الشكل يتميز عن معظم المذاهب والنظريات الاجتماعية، ولا سيما النظرية الوضعية، والعضوية والسيكولوجية، والصورية، التي لا تهتم بدراسة عملية التطور الاجتماعي الكلي، محللة للمشاكل الاجتماعية على ضوء التطور التاريخي، بقدر ما توجه جهودها لدراسة بعض الجوانب الجزئية مضفية من خلال ذلك على المجتمع طابعاً سكونياً، وطامسة عملية التغير الاجتماعي، وحركة المجتمعات الإنسانية نحو تحقيق الحرية والتقدم. بخلاف ذلك يرى العلامة العربي، ابن خلدون، ان العمران البشري هو موضوع التاريخ ويشكلان معاً وحدة مترابطة. والتاريخ

هو تاريخ المجتمع وتطوره قوانينه والعوامل المؤثرة في حركته. ولما كان التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة، فان التاريخ الانساني يعكس حركة المجتمع. لكنه لا يخضع في مسيرته للصراعات الطبقية، ولا لإرادة الأشخاص، ولا للعناية الآلهية، وإنما للعوامل الاجتماعية. ولا يعني ذلك بالضرورة ان ابن خلدون يقيم نظريته التاريخية والاجتماعية على الحتمية الاجتماعية، وإنما يؤكد على أهمية العامل الاجتماعي، الى جوانب عوامل أخرى تؤثر في حركة المجتمع.

والى جانب علم الاجتماع والتاريخ وفلسفة التاريخ استنبط ابن خلدون طائفة من العلوم كعلم الاقتصاد، والاقتصاد السياسي، وعلم النفس الاجتماعي، والديموغرافيا وغيرها من العلوم، التي تتناول الجوانب المختلفة للمجتمع. ولكنه لم ينظر اليها نظرة مستقلة عن بعضها البعض، وإنما درسها في إطار عملية التطور التاريخي والاجتماعي والتفاعل القائم ضمن ذلك.

وفي الختام لا بد من التأكيد على أنه قد توفر عند ابن خلدون رؤية واضحة وشاملة عن المجتمع، وتطوره، نادراً ما نجدها عند معظم علماء الاجتماع المعاصرين. وأولى بنا أن نهتم بعلم الاجتماع عند ابن خلدون قبل أن نأخذ بالمذاهب والنظريات الوضعية والسيكولوجية والعضوية الخ...

ان هذه النظريات والمناهج غريبة من مجتمعنا، وهي تمثل مدى الغربة الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعنا العربي.

الفصل الأول

١) حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨ - ١٩

٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧

٣) انظر جان مينو: مدخل الى علم السياسة (تعريب جورج يونس) بيروت ١٩٧٧، ص ١٤١

٤) العلامة ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والتوزيع (لم يذكر الناشر عام وتاريخ النشر)، ص ٣٤٤

٥) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي الدار البيضاء، ص ١٣٤ (لم يذكر تاريخ النشر زمناً)

٦) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٢

٧) نفس المرجع السابق، ص ٢٨

٨) نفس المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠

٩) انظر: P. V. Sivers: Khalifat, Koenigstum u. Verfall, Muenchen 1968, P. 41

١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠

١١) نفس المرجع السابق، ص ٢٧

١٢) I. S. Kon: Der Positivismus in der Soziologie, Berlin 1978, P. I

١٣) H. Simon: Ibn Khalduns Wissenschaft V. der menschl. Kultur, Leipzig 59, P. 77

١٤) ebd. P. 77

١٥) ebd. P. 65

١٦) ebd. P. 74

١٧) ebd. P. 73

١٨) ebd. P. 73

الفصل الثاني

١) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣

٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٤

٣) أنظر: غاستون بوتول: تاريخ السوسيولوجيا، (تعريب ممدوح حقي) بيروت ١٩٧٧، ص ٢٨

٤) ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨

٥) نفس المرجع السابق، ص ٩٥

٦) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٣

٧) انظر: H. Lefebvre: Soziologie nach Marx, Frankfurt, 1972, P. 37

٨) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٢

٩) سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون (تعريب رضوان إبراهيم) ليبيا وتونس ١٩٧٨، ص ٢٣١.

١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٣ - ٣٠٤

١١) نفس المرجع السابق، ٢٨٦

١٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧

١٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٠

١٤) سفيتلانا باتسييفا، العمران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٧-٢٣٨

١٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩.

١٦) ابن خلدون: المقدمة، مرجع ورد ذكره، ص ٣٠٨ - ٣٠٩

١٧) راشد البراوي: قادة الفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٩٤-٩٥

١٨) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤

١٩) نفس المرجع السابق، ص ٣١٢

٢٠) غاستون بوتول: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية «تعريب عادل زعيتر) دار الأحياء العربية ١٩٥٥، ص ٥١

٢١) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره ص ٣٠٤

٢٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٢٠

٢٣) حول هذا الموضوع كتب غاستون بوتول في كتابه: ابن خلدون،

فلسفته الاجتماعية، الذي ذكرناه سابقاً ص ١١٩ ما يلي: فابن خلدون، كجان جاك روسو،،، يبدي إيماناً متيناً بفضائل الزهد، وهذا الا أن هذه الفكرة بقيت خافية حتى القرن الثامن عشر، فوجب للوصول الى نظرية معاكسة، أن ينتهي الى مندفيل وقصة نحلة، والى سان سيمون وفوريه بعد حين، بيد أن هذه المقارنة تسفر عن فروق عميقة. فعند جان جاك روسو، كما عند ابن خلدون، يتألف سكان المدن من أناس أفسدتهم الحضارة، ولكن الفيلسوف الجنيفي يعرف الإنسان الفطري، يعرض إنسان لطبيعة، مملوءاً صلاحاً وحلماً وفضائل شعرية رعائية، وأما ابن خلدون فعنده ان هذه الفضائل الابتدائية التي تفسد في المدن ليست شعرية رعائية قطعاً بل هي، على العكس قائمة على الغلطة وروح القتال أي شظف العيش وعادة الحرب والعصبية المطالبة، أي الصفات التي تجعل من الزمرة البدوية قبيلا مرهوبين ».

ب) العمران البدوي والحضري

البنية الاجتماعية

١) H. Diessenbacher: Politische Bildung u. Staatsi eologie, Frankfurt 73, P. I

٢) ابن خلدون: المقدمة، مرجع ورد ذكره، ص ٩٧

٣) نفس المرجع السابق، ص ٩٧

٤) نفس المرجع السابق، ص ٩٩

٥) نفس المرجع السابق، ص ٩٩

٦) نفس المرجع السابق، ص ١٠٢

٧) E. Rosenthal: Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat, Berlin 932, P 3

٨) ebd., P. 1

٩) سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨

١٠) نفس المرجع السابق ٢٤٩

١١) أنظر كتاب فيبر: M. Weber: Staatssoziologie, Berlin 1966, P. 17

١٢) اهتم فيبر في كتاب «علم اجتماع الدولة» بشكل الدولة الرأسمالية واغفل طبيعتها الإستغلالية.

١٣) انظر كتاب: Rosenthal: Ibn Khaldun, P. 1 مرجع سبق ذكره

١٤) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠

١٥) حسين مروّة واخرون: دراسات في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦

١٦) نفس المرجع السابق، ص ٢٧

١٧) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤

١٨) نفس المصدر السابق، ص ١٢٢

١٩) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ منشورات الجامعة الليبية،

كليـــة الآداب (لم يذكر الناشر عـــام وتاريـــخ النشر)
ص ١٤٠-١٤١

٢٠) نفس المرجع السابق، ص ١٤١

٢١) نفس المرجع السابق، ص ١٤١

٢٢) نفس المرجع السابق، ص ١٤٢

٢٣) كان ابن خلدون يصبو الى قيام دولة إسلامية متمدنة فاضلة على غرار الدولة التي قامت في عصر الخلفاء الراشدين.

٢٤) انظر طه حسين: الأعمال الكاملة، المجلد الثامن (علم الاجتماع) بيروت ١٩٧٣، ص ١٣٠

٢٥) E. Rosenthal: Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat, Berlin 1932, P. 47

٥) علاقة الدين بالدولة

٢٦) انظر: E. Bloch: Avicenna u. die Aristotelische Linke, berlin 1963, P 17

٢٧) انظر: S. Hunke: Allahs Sonne ueber dem Abendland, Stuttgart, 1956, P. 177

٢٨) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤

٢٩) راجع كتاب: M. Weber: Die Protestantische Ethik, Bd. I,II, Hamburg 1972

٣٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥

٣١) نفس المصدر السابق، ١٥٠

٣٢) Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Frankfurt 1978, P. 157

٣٣) لقد قننت النظريات الوضعية عبودية الإنسان وسلبته حقوقه الطبيعية

٦) الخلاصة