

السببية والحتمية عند ابن خلدون

زاهد روسان*

* حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة دمشق عام ١٩٨٧ .
يعمل أستاذاً مساعداً في قسم العلوم الإنسانية - جامعة اليرموك .

الملخص

أحدث ابن خلدون فتحاً جديداً على صعيد البحث المنهجي التاريخي بالقياس إلى من تقدمه من المؤرخين العرب وغيرهم. رفض المثالية التاريخية، أي المذهب الذي يرى في المجتمع مظهراً ميتافيزيقياً، ويبحث في المجتمع من موقع مكوناته الداخلية، ويحدث هذا للمرة الأولى في التاريخ بصيغة صريحة ومتأسكة. وقد جاء هذا البحث ليعالج فكرة «السببية والحتمية عند ابن خلدون» بوصفه علامة دالة على منهجه العقلاني.

ابتدأت البحث بشرح موجز عن معاني السبب والعللة في تاريخ الفكر الإنساني، تمهيداً لشرحها عند صاحب المقدمة، الذي أضاء يراعه أنواعها، وأشار إلى اشتباك هذه الأنواع.

وتأخذ السببية عنده معنى «الدالية» أو «التابعة» الرياضية، فيستبدل بمعنى العلة والمعلول أو السبب والمسبب معنى التحول والتابع، وهذه أكبر ميزة يمتاز بها منهجه ذو الطابع العلمي، الذي يتساوق مع التصور الإيستمولوجي والجدلي الحديث لمعنى السببية.

على أن مفهوم السببية عنده يُفضي إلى القول بالحتمية أو القانونية التي تتخذ أحياناً شكل النظريات، أو ترتدي زي المبادئ الضرورية، أو تكون على هيئة تحديدات كمية. وقد أوضحت كل ذلك بنصوص من «المقدمة» المفعمة أيضاً بالأمثلة الشارحة.

تبتغي العلوم بجميع فروعها معرفة نظام الواقع، أي ذلك النسق الذي تنساب في إطاره الحوادث أو الظواهر، وتحاول أن تجمع شتات ظواهر في صيغ وقوالب ومقولات تعبر عنه أصدق تعبير، سالكة في سبيل ذلك طرائق شتى، تختلف من علم إلى آخر تبعاً لاختلاف موضوعه. هذا يعني، في نظرها، أن لاشيء في العالم يجري اعتباطاً أو يقع مصادفة، ولا شيء يحدث من تلقاء نفسه، ولا ظواهر تسير وفق الرغبات والأهواء، بل هناك نظام وترتيب محكمان تسير وفقهما الحوادث والظواهر، لدرجة يصعب على الإنسان تصور حدوث ظاهرة ما هكذا عشوائياً دون ضابط ينتظم حركتها وصيرورتها. ينطبق هذا الكلام على التاريخ والاجتماع وكافة العلوم الإنسانية تماماً كما ينطبق على العلوم التجريبية والبيولوجية، ولكن بدرجات متفاوتة الدقة.

ولنا أن نتساءل الآن، ماذا يريد العالم بالضبط من وراء خطواته التي ينتهجها في أثناء معالجته لموضوعه؟ هل يهدف إلى معرفة العوامل الكامنة وراء الحوادث، أم يرمي فقط إلى معرفة علائقها وارتباطاتها بعضها مع بعض؟ ويقول آخر هل يهدف العالم إلى البحث عن الأسباب أم إلى البحث عن القوانين؟

دون الدخول في التفاصيل، يكاد يجمع كل المناطق والعلماء على أن هذين المبدأين (السببية والاحتمالية) ضروريان لكل دراسة، إذا أريد لها أن تتصف بالصفة العلمية، وخصوصاً أن الثاني منها يتوقف على وجود الأول أو هو مرادف له.

وابن خلدون الذي نحن بصدد دراسته، عُني أول ما عني بالتاريخ. وتتضمن «مقدمته» التي سطرها في قلعة أولاد سلامة علماً جديداً لموضوعه العمران البشري، أي وقائع الحضارة. كما تتضمن - وهذا ما يشكل حدائنه ومعاصرته - المنهج الجديد لكتابة التاريخ، لا التاريخ الأدبي التقليدي، بل التاريخ الذي يعتبره علماً.

أما أن ابن خلدون ابتدع علماً جديداً فذلك واضح من قوله: «وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى... واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٣١). ويبدو أن شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً لابد أن يتميز بموضوعه ومسائله وغايته. وبما أن النص يشير إلى الشرطين الأولين، فإن غاية هذا العلم - يقول ابن خلدون - هي: «وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط... وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٣٢). أضف إلى ذلك أن هذا العلم الجديد الذي ليس من علم الخطابة ولا من علم السياسة، لابد أن ينتسب إلى باب العلوم العقلية الباحثة عن القوانين: «وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحث عما يُعرض لها من العوارض لذاتها»، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٣٢).

وأما أصالة ابن خلدون وقيمته العلمية فتبدو - كما ذكرنا سابقاً - في منهجه، ولذلك يطمح بحثنا هذا إلى إبراز هذه المنهجية من خلال توضيح مفهومي السببية والحتمية عنده، معتمدين أساساً في معالجتنا للموضوع على نصوص «المقدمة» باعتبارها المنبع الذي يزودنا بكافة المعلومات المتعلقة بهذا الصدد.

ولعله من المفيد بادئ ذي بدء أن نشرح بإيجاز معاني السبب والعللة في اللغة وفي تاريخ الفكر الإنساني تمهيداً لشرحها عند ابن خلدون، حيث اتخذت عنده صفة القانونية أو الحتمية.

السبب لغة الحبل كما في قوله تعالى: «من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السوء ثم ليقطع فلينظر هل يذهب كيد ما يغيظ»، (سورة الحج: ١٥)؛ والجمع أسباب، وأسباب السوء مراقبها أو نواحيها أو أبوابها، وفي الجرجاني «السبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود» (الجرجاني، ١٩٠١: ٦٢). وفي الشريعة: «عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه» (أبو البقاء، دون تاريخ: ٢٠). والفرق بين السبب والشرط أن السبب هو ما يكون وجود الشيء موقوفاً عليه، كالوقت للصلاة، على حين أن الشرط هو ما يتوقف وجود الشيء عليه، كالوضوء للصلاة. (أبو البقاء، دون تاريخ: ٢١).

والسبب مرادف للعللة Cause، والعللة «اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله له لا عن اختيار، ولهذا سمي المرض علّة»، (التهانوي، دون تاريخ، ج ٤: ١٠٣٦)؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف.

ويقسم السبب إلى تام وغير تام، فالتام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط. وغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (الجرجاني، ١٩٧١: ٦٢).

وقد تناول عدد من المفكرين والفلاسفة منذ القديم فكرة السببية بالبحث والتنقيب، حيث صيغوها باعتباراتهم المذهبية. فأرسطو اليوناني، بحث الأسباب التي تعمل فتؤثر في الطبيعة، ذلك أن العلم عنده هو معرفة الأسباب، وهي أربعة: مادية وصورية وفاعلة وغائية، وكلها - في رأيه - ضرورية التوافر لوجود الشيء (أرسطو، دون تاريخ، ج ١: ١٠٠ وما يليها).

وفي العالم الإسلامي الوسيط، عالج مفكرو الإسلام وفلاسفتهم مفهوم السببية: فالمعتزلة - وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان هو الفاعل الحقيقي - يعترفون بقانون السببية، وبالعلاقة الضرورية المنطقية بين العلة والمعلول «الأسباب موجبة لمسيباتها» (الأشعري، ١٩٦٩، ج ٢: ٧٥). أما الأشاعرة فينكرون السببية على طريقة المعتزلة، ويعرفونها بأنها «الموجة للحكم بجعل الشارع» (النشار، ١٩٦٧: ١٠٩). ويستند تعريفهم هذا إلى روح مذهبهم الكلامي، ألا وهو شمول القدرة الإلهية لكل الأفعال والأشياء، وأن لا فاعل إلا الله، وهكذا يرفض زعيمهم أبو بكر الباقلاني (المتوفي

عام ٤٠٣ هـ) قول القائلين الذين يذهبون إلى أن «صانع العالم طبيعة من الطوائع وجب حدوث العالم عن وجودها» (الباقلائي، ١٩٥٧: ٣٤)، لأن هذه الطبيعة القديمة تحتمل معاني شتى، يؤدي الخوض فيها إلى الوقوع في التناقض، وهذا يخالف مذهبهم القائل بأن القدرة الإلهية هي علة وجود العالم (الباقلائي، ١٩٥٧: ٣٤-٤٧).

وبالنسبة لفلاسفة المسلمين، فقد تباينوا في نظرتهم حول فكرة السببية: فابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) يعرف السبب بأنه «هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده أو متحققاً به» (ابن سينا، ١٩٨٠: ٥١)، والأسباب عنده - كما هي الحال عند أرسطو - أربعة، (ابن سينا، ١٩٦٠، ج ١: ١٦)، غير أنه يقدم العلة الغائية على سائر العلل: «والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل الشئئية» (ابن سينا، ١٩٣٨: ٢١٢).

أما الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) - وقد نقد العلّة الأرسطية - فقد رفض القول بتلازم الأسباب الطبيعية، ومن ثم أنكر العلاقة التي يقول بها الفلاسفة بأنها ضرورية بين السبب والمسبب. ويستند إنكاره لهذه العلاقة إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى، فأصطلحنّا على تسمية إحدهما علة والأخرى معلولاً، دون أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الأخرى» (الغزالي، ١٩٧٢: ٢٣٩). ويسوق الغزالي المثال التالي ليثبت به فكرته، ألا وهو الاحتراق في القطن عند ملاقة النار، فإنه يجوز وقوع الملاقاة بينهما دون أن يحدث الاحتراق، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار. فالنار ليست فاعلة الاحتراق على الإطلاق، إنها لاتفعل شيئاً: «إن فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرّق بين أجزائه، وجعله حرقاً، أو رماداً، هوالله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها» (الغزالي، ١٩٧٢: ٢٤٠). فالسببية الحقّة إذن عند الغزالي هي سببية ميتافيزيقية، تفسّر كل شيء بالرجوع إلى الله، وبالتالي فلا علاقة عليّة بين الممكنات في الطبيعة سوى أطوار العادة.

وعلى النقيض من الغزالي ابن رشد^(١) (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)، فهذا الأخير أعاد للعقل المعرفي اعتباره وصحح مساره بعد أن حدّ الغزالي من دوره، وقيدّ صلاحياته سواء في التجريبيات أو في عالم الإلهيات. وهكذا أقرّ ابن رشد مبدأ السببية في شقّيّه العقلي والحسيّ وذلك في معرض ردّه على مزاعم الغزالي والأشاعرة الذين أنكروا الضرورة واستعانوا بالعادة. يقول ابن رشد مدافعاً عن السببية: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك» (ابن رشد، ١٩٧١، ج ٢: ٩٨٧ - ٩٨٨). ودليله على ذلك أن الذي ينكر السببية لا يستطيع أن ينكر أو ينفي «أن كل فعل لا بدّ له من فاعل» (ابن رشد، ١٩٧١، ج ٢: ٩٨٨). ويخلص ابن رشد من مناقشته للغزالي إلى إيمانه

المطلق بالعلة الفاعلة وبالأسباب، ولذلك يقول: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له» (ابن رشد، ١٩٧١، ج ٢: ٩٨٩). غير أن ابن رشد، رغم إيمانه بالسببية الطبيعية أو الحسية، فإنه لا يتجاوز معطيات العقيدة الإسلامية، بما فيها إسهام الصانع وهو الله في تسيير مخلوقاته وتطورها، وهكذا نجده يربط مفهوم السبب الحسي بمفاهيم وراثية وإلهية، فيعطي للخالق دوره في الخلق والصنع، فإليه يُرد العلم كله.

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، ألفينا كثيراً منهم يعالج موضوع السببية كل حسب مذهبه واتجاهه. فالفيلسوف الإنجليزي «ديفيد هيوم» (١٧١٦ - ١٧٧٦م) يبين أن السببية هي تعاقب يجري بين ظاهرتين فيما دلت عليها التجربة. فعندما تصدم كرة بلياردو كرة أخرى وتحركها فإننا لانشاهد قوة فاعلة انتقلت من الأولى إلى الثانية، بل كل ما حصل أن حركة الكرة الأولى أعقبتها بعد الصدمة حركة الكرة الثانية، فنسمي الحركة الأولى سبباً والثانية نتيجة، أما كيف يعقب المعلول علته، أو كيف تدع العلة معلولها، فيشير هيوم إلى أنها العادة (Hume, 1955:56). فالعادة هي أساس تصورنا للعلة، وهي - كما يقول - «المرشد العظيم للحياة البشرية، إنها المبدأ الوحيد الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويسمح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بتلك التي ظهرت في الماضي، وبغير تأثير العادة، نبقى على جهل تام بكل أمر من أمور الواقع» (Hume, 1955:58).

أما الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) فينفي أن تكون السببية مجرد عادة تتكون بتكرار التجربة كما يذهب إلى ذلك هيوم، وإنما هي - في نظره - مبدأ أولي قبلي في العقل، سابق على كل تجربة، ولها عنده وجهان: أحدهما مبدأ الإحداث والآخر مبدأ التابع الزمني وفقاً لقانون السببية. أما المبدأ الأول فيوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه، (صليبا، ١٩٨٢، ج ١: ٦٤٩)، وأما المبدأ الثاني فيوجب أن «كل التغيرات تحدث (في عالم الظواهر) طبقاً لقانون العلاقة بين العلة والمعلول» (Kant, 1966: 153).

وفي فرنسا يصوغ مؤسس الفلسفة الوضعية أوغست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) قانونه المسمى قانون الحالات الثلاث. وخلاصته أن فكرة السببية مرت بأطوار ثلاثة تمثل نمو المعرفة الإنسانية: ففي البدء في المرحلة اللاهوتية أو الدينية (Comte, Vol. 5, 1908: 1-259) كان الإنسان يفسر الظواهر بإرجاعها إلى علل غيبية، أي ينسب إلى الأشياء أرواحاً أو آلهة متعددة، ثم أتت بعد ذلك «المرحلة الميتافيزيقية» (Comte, Vol.5, 1908: 260-410)، وأصبح الناس يفسرون الظواهر والأشياء بردها إلى قوى وخصائص تتمتع بها تلك الظواهر، فالنبات ينمو بقوة الإنماء الكامنة فيه، والنار تحرق بقوة الاحتراق الموجودة فيها، وهلم جرا... وأخيراً تأتي «المرحلة الوضعية أو الإيجابية» (Comte, Vol.6, 1908: 1-180) وهي مرحلة سنّ النضج والاكتمال - وفيها لا يكتفئ الإنسان بالفحص عن كنه الحوادث وأسبابها الأولى، بل ينصب اهتمامه على معرفة العلاقات التي تربط الظواهر بعضها ببعض، وفقاً لما تقدمه لنا المشاهدة والتجربة من وقائع.

وقد بحث جون ستورت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) «فكرة السببية» (Mill, Vol.1, 1978: 323-369) فأرجعها إلى التعاقب الثابت بين الحوادث، مشيراً إلى أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يلحقه تغير، وأن كل ظاهرة مسبقة بأخرى، فيُدعى السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً، وبموجب قانون تداعي المعاني تميل الذاكرة إلى استعادة الظواهر على الشكل الذي تعاقبت عليه (Mill, Vol. I, 1978: 323-327). ويضيف مل قائلاً: إن العلة هي السابق الضروري، والكافي لحدوث الظاهرة وليس السابق العرضي (Mill, Vol. I, 1978: 342) فإذا كان الليل يسبق النهار أو العكس، فليس معنى ذلك أن أحدهما سبب الآخر، لأن الليل والنهار كليهما يتوقفان على شرط سابق هو دوران الأرض.

أما الماركسية التي يتزعمها كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) فتأخذ بتعددية الأسباب في تفسير ظواهر الطبيعة والمجتمع، وتعوّل بصورة خاصة على الأسباب الاقتصادية على اعتبار أنها هي التي تفسر التاريخ ولكن دون إهمال لدور الفكر. ففي الوقت الذي يؤكد فيه ماركس على أسبقية الوجود المادي والاجتماعي على الوجود الفكري، وأن الثاني تبع للأول، كما يتضح ذلك من قوله الآتي: «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس من ذلك، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم» (Marx, 1913: 11-12)، يصرّح في الوقت نفسه بأهمية الفكر وفاعليته وقدرته على التأثير، فهو يقول: «إن العيب الرئيس للمادية السابقة كلها، بها فيها مادية فيورباخ، هو أن تصور الشيء، الواقع، العالم الحسي، لا يتم إلا على صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفاعلية إنسانية حسية، كممارسة، ليس بصورة ذاتية... إن المذهب المادي القائل إن البشر نتاج الظروف والتربية، وبالتالي فإن البشر المتغيرين نتاج ظروف أخرى وترتبية متغيرة، ينسى أن البشر هم الذين يغيرون الظروف، وأنه من الأمور الأساسية تربية المربي نفسه» (ماركس، ١٩٧٦: ٦٥).

وتعتقد الماركسية - وهي على نقيض المادية الميكانيكية، التي تبحث عن سبب تغير الظواهر في ظواهر أخرى - أن سبب أي تغير وتطور في ظاهرة، إنها يكمن أساساً داخل الظاهرة نفسها، أي أنه نتيجة التفاعل بين عناصرها. كتب إنجلز بهذا الصدد يقول: «إن الفعل التبادلي هو السبب الحقيقي الأخير للأشياء» (Engels, 1972: 231)، أما قوانين الجدل المادي التي صاغها إنجلز، والتي تشكل منهج الفلسفة الماركسية، فهي على التوالي: قانون وحدة المتناقضات وصراعها، ثم قانون تحول الكم إلى كيف، وأخيراً قانون نفى النفي (Engels, 1972: 211-217).

ويشبه كارل ماركس من حيث الأخذ بتعددية الأسباب، عالم الاجتماع الفرنسي «باريتو» (١٨٤٨ - ١٩٢٣) غير أنه يعبر العوامل الاقتصادية اهتماماً أقل تفصيلاً. ويتنقد باريتو فكرة السببية الوحيدة الجانب المطبقة في الدراسات الاجتماعية، التي تقول بأن فكرة «علة» معينة لها «معلول» معين واحد، وهي لا وجود لها ولا أثر في الظواهر الاجتماعية، لأن هذه الظواهر ذات ترابط متبادل فيما بينها. من أجل ذلك، رأى باريتو أنه ينبغي لعلم الاجتماع، إذا أريد له أن يتصف بالصفة العلمية، أن يعتمد على فكرة التابع الرياضي، وعلى فكرة العلاقة التابعة بين الظواهر الاجتماعية، بدلاً من فكرة العلاقة السببية ذات الطرف الوحيد (Pareto, 1971: 29-38)، (البياني، ١٩٥٧: ٣٢٠-٣٣٠).

وينظر عالم الاجتماع الفرنسي «دوركاييم» (١٨٥٨ - ١٩١٧ م) إلى الظواهر الاجتماعية كأنها أشياء خارجية (Durkheim, 1966:14) تتمتع بنوع من الاستقلال عن الذات العارفة، مما يسمح بملاحظتها ودراستها دراسة موضوعية (Durkheim, 1966: 1-13). وهو يفسر هذه الظواهر بعلمها الفاعلة، التي تلتبس بين الأمور الاجتماعية التي سبقت تلك الظواهر، أي أنه يعتمد التعليل المورفولوجي، إضافة إلى استخدام التحليل الوظيفي الذي تؤديه الظاهرة والذي يمكن تبيينه في العلاقة القائمة بين الظاهرة وغايتها الاجتماعية (Durkheim, 1966: 89-97).

وفي العصور الأخيرة، اهتمت العلوم كذلك بالبحث عن الأسباب، وخاصة الفاعلة، وأولتها عنايتها الكاملة وتقدمت بذلك. فنحن نجد الاعتماد على السببية الفاعلة في مجال الظواهر التي تدرسها علوم الميكانيك والفيزياء والكيمياء وأمثالها، كما نجد في ظل هذه العلوم أن الأسباب والمسببات قد تكون مترابطة متداخلة مشتبكة أحياناً، إذ قد يحصل المسبب من أسباب مختلفة كما يؤثر السبب فينتج مسببات مختلفة.

ونجد في العلم كذلك أن السبب أو العلة قد يتأخر فيكون مسبباً أو معلولاً ويتقدم المسبب أو المعلول فيكون سبباً وعلة. ولهذا جنح العلم الحديث إلى اعتبار السببية أو العلية بمعنى «التابعة» الرياضية أو «الدالية» التي تفيد ارتباط التغير. إن قانون «بويل ماريوت» بشكله البسيط يفيد أن جداء حجم غاز وضغطه ثابت. فكل تغيير في حجم الغاز يسبب تغييراً في ضغطه والعكس بالعكس. فزيادة حجم مقدار من الغاز سبب لنقصان ضغطه ونقص حجمه سبب لزيادة ضغطه. وزيادة ضغطه تنقص حجمه ونقص ضغطه يزيد حجمه. فالارتباط هنا واضح. ويصوغه علماء الطبيعة على شكل قانون: $ض \times ح = ثا$.

فتغير الضغط تابع لتغير الحجم وتغير الحجم تابع لتغير الضغط (اليافي، ١٩٦٤: ٣٤٨).

ونريد في هذا البحث أن نشرح معاني السبب والعلة في تاريخ الفكر الإنساني بعض الشرح وأن نفصلها بعض التفصيل، زيادة إيضاح في منهجية ابن خلدون، وزيادة بيان للتراث الإنساني في هذا المضمار، تمهيداً لشرح المتغيرات الاجتماعية التي أضاء يراع هذا المفكر البارع أنواعها، وأشار إلى اشتباك هذه الأنواع. والسؤال الذي يفرض نفسه بعد هذا التطواف لمعاني السبب والعلة هو: ماتصور ابن خلدون لمفهوم السببية ومنهج معرفة الأشياء والظواهر الاجتماعية، ذلك التصور الذي هداه إلى اكتشاف علم جديد هو علم العمران؟

يحسن بنا في البدء أن نحدد المجال الذي يتحرك فيه فكر ابن خلدون. وأول ما ينبغي ذكره في هذا الصدد أن العالم في نظره يقسم إلى قسمين: فهناك أولاً العالم الـ «وطني»، وهو يتجاوز نطاق إدراك العقل البشري، وبالتالي لا سبيل إلى معرفته بأية صناعة بشرية: «والتحقيق الذي ينبغي أن يكون نُصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعرفها إلاّ للخواص من البشر المفطورين على الرجوع عن عالم الحس إلى عالم الروح» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٤٢٨). ويشير

هذا إلى أن العالم العلوي ممتنع تماماً عن أن يمسه الفكر البشري، اللهم إلا لجماعة مخصصة من البشر قد يكونون أنبياء أو من هم في درجتهم، كالأولياء والمتصوفة من الناس، ويكون ذلك عن طريق غير طريق العقل الإنساني. ولو حاول هذا العقل الخوض في هذا الميدان الميتافيزيقي فإنه سيفشل ويضل، بل يقع في تناقض كالتناقض الذي حصل للعقل الخالص عند «كانط» عندما حاول التعالي على الخبرة الحسية. غير أن هذا الفشل يجب ألا يعزى إلى عيب في العقل أو قدح في مداركه، لأن العقل - يقول ابن خلدون - «ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تنطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٧١). ومثل من يفعل ذلك مثل «رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال. وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق. لكن للعقل حدّاً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٧١ - ١٠٧٢).

وهناك ثانياً العالم الطبيعي (أو العالم المحسوس الجثامي، أو عالم العناصر المشاهدة، أو عالم التكوين)، وهذا العالم خاضع لنفوذ العقل البشري وقدرته، وهو من الغنى والسعة بحيث يشير إليه ابن خلدون بصيغ الجمع كدلالة على الكثرة والتنوع، مثل «الموجودات»، «الكائنات»، «الوقائع»، «المخلوقات»، إلخ، أي كل الأشياء الخارجية المتشخصة بموادها القابلة للملاحظة والمشاهدة، سواء أكان ذلك في عالم الطبيعة أم في عالم الإنسان. ويقدم لنا ابن خلدون صورة عامة عن عالم الطبيعة هذا فيقول: «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٤٠٤).

إن أول ما يلفت النظر في هذا النص هو أن المعاينة تحيط بموضوعها إحاطة شاملة دون تخلف وبلا وسيط، مما يتطلب من الذات العارفة مباشرة موضوعها على الفور في الأشياء للكشف عما تنطوي عليه من دلالات ونظريات وعلاقات تربط فيما بينها. وهذا موقف يُسجل لابن خلدون المفكر البارِع، إذ من النادر أن نرى مفكراً في العصور القديمة والوسيلة يشدد على هذه المسألة بمثل هذه الحدة. لقد اكتشف ابن خلدون عبر تجاربه، أن هناك علاقات بين الأشياء أو الظواهر يمكن ردها في النهاية، بعد التحليل إلى مبدأ أساسي، ألا وهو مبدأ السببية أو كما يقول هو «رابطة السببية». وهو لم يكن ليتوصل إلى هذه النتيجة الإيجابية لولا الانسجام والترتيب والنظام الذي لاحظته يغمر ظواهر الطبيعة والكون على حد سواء.

وثبت ابن خلدون العلاقة السببية بصورة أدق في معرض تحليله لعلم الكلام حيث يقول: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٦٩). ويستشف من هذه العبارة إدانة ابن خلدون الواضحة لأي دور تقوم به المصادفة أو الحظ، سواء تعلق الأمر بعالم الذوات الطبيعية أو عالم الأفعال البشرية، لأنه يؤمن بأن للحوادث عللها وأسبابها المتقدمة عليها، وما

استعماله للكلمة «لابد» في النص إلا تأكيداً وتوثيقاً للعلاقة السببية بين الظواهر. هو يرفض المصادفة؟ (أو ما يسميها بالحظ والبخت والإتفاق) بمعناها الميتدل أي إنكار الأسباب التي أنتجت الحادثة، أما عندما تعني المصادفة تواري الأسباب وخفائها علينا، فإن ابن خلدون يقبلها لأنها لا تلغي الرابطة السببية وإنما تشير إلى تعقد الحادثة، وهكذا كتب في موضع آخر من مقدمته أن البخت معناه «وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٢٧). على كل حال، إذا كان الإنسان - في نظر ابن خلدون - عاجزاً بشكل مؤقت عن الإحاطة بحقيقة التأثير السببي (الخفي) وكيفيته، فإنه يكفي صاحبنا فخرأ أن يقرر مع العلم الحديث أن الإنسان «إنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٦٢)، وذلك كدلالة على قدرة العقل البشري على الغوص في الأشياء وإدراك علاقاتها السببية الظاهرة: فحيث يكون الترتيب بين الحوادث «بالطبع أو بالوضع» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠١٠)، تكون العلل، وحين يُفتقد لا يستطيع الفكر في هذه الحالة التفتن إلى إدراك سبب الشيء أو شرطه.

أما قول ابن خلدون بأن الحوادث تقع بأسبابها «في مستقر العادة» - وهي العبارة الملحقه بالنص سابقاً - فقول أثير حوله الجدل لدرجة أن بعض المفكرين وصفوه بأنه أشعري الاتجاه والنزعة، هذا الاتجاه الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة (الجابري، ١٩٧٩: ١١٩). ولكن يمكن الدفاع عن ابن خلدون وتبرير موقفه بالذهاب إلى أنه لم يذكر تلك العبارة إلا مجرد تقية سياسية، ربما أراد أن يغطي بها إيديولوجيته العقلانية ومن ثم ترضية فقهاء عصره الإسلاميين وعلماهم، الذين كانوا يريدون «عدم المساس بمطلقية الفعل الإلهي» (نصار، ١٩٨١: ١٠٠). وهكذا يمكن القول مع ناصيف نصار بأن العلاقة السببية سواء كانت مجرد عادة للطبيعة، جارية بإذن الله أو لا، أو كانت مركوزة في جوهر الأشياء، فإن المهم في نظر ابن خلدون هو اعتماده على مبدأ السببية، كي يمكن التحرك في شبكة أشياء العالم، هذا العالم الذي يسير حسب نظام محدد ومستقر (نصار، ١٩٨١: ١٠١).

وطرافة ابن خلدون ليست في استكشافه فكرة السببية التي عرفتها جميع العصور، ولكن في أنه أراد أن يطبقها على التاريخ، وفي أنه تحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية، ولا يمكن بدونها فهم المجتمع وتطوره. على أنه ينبغي ألا يُفصل بين رؤية علم اجتماع وتاريخ في مؤلف ابن خلدون ما دامت «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٢٨). فموضوع التاريخ عنده إذن شامل وعام، يتضمن سائر النشاطات الإنسانية، مما يستدعي القول بأن الواقعة التاريخية هي واقعة اجتماعية بالدرجة الأولى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف فهم ابن خلدون التاريخ على ضوء فكرة «السببية»؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن تعقل التاريخ الاجتماعي؟

يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بتفريق أساس ينسحب تأثيره على كل تحليلاته التاريخية والاجتماعية. هذا التفريق يتعلق بالتمييز المشهور بين ظاهر التاريخ وباطنه: فالتاريخ كفن من الفنون يقتصر في ظاهره «على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتطرف

بها الأندية إذا غصّها الاحتفال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٢٨٢)، أما باطنه فهو «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديهما دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (ابن خلدون، ١٩٧٩، ج ١: ٢٨٢).

إن التاريخ بشكله الخارجي - كما يظهر من النص - أشبه بكداسة هائلة من الأحداث التاريخية المتراكمة، التي تخلو من أي معنى أو ارتباط سببي. وسيظل الحديث عن حقيقة التاريخ بهذا الشكل ودون مستوى الإنتاج مالم يردّ كل حديث عن التاريخ إلى خصائصه الباطنية، التي هي تحليل الوقائع وتقصي أسبابها ومعرفة الطريقة التي حصلت بها الأحداث. إن العمل على التفسير والإفهام كان هاجس ابن خلدون الأساس، وهدفه الذي كان يسعى إليه من خلال منهجه العقلاني.

العلم الحق إذن هو العلم بالأسباب، والتاريخ لا يرقى إلى مصاف العلوم الحقيقية إلا بتوافر هذا الشرط. فذاك ما يجعله جديراً بالاهتمام، وذاك ما يجعله «عزيز المذهب، جم الفائدة، شريف الغاية» (ابن خلدون ١٩٧٧، ج ١: ٢٩١).

وتبيان العلاقات السببية، يتطلب قبل كل شيء، التحقق من الوقائع، استناداً إلى عدد من القواعد يدرّنها ابن خلدون وهي: تجنب الميل مع الهوى والوقوف على طبائع الكائنات، فما دخل في نطاق الإمكان قبل، وما خرج عنه رُفض (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٦٦)، فإذا كان المطلوب مثلاً إحصاء أموال الجباية والخراج أو عدد العساكر، يستكشف أصحاب الدواوين عن عساكرهم، وتستبط أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم، وتستجلى عوائد المترفين في نفقاتهم (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٢٩٥). وتساعد المقارنة والقياس بالأشياء على إتمام عملية التحقق والتثبت من الحكايات والوقائع.

ولإيماننا منه بضرورة تطبيق مبدأ السببية على التاريخ، قام صاحب المقدمة بعملية نقد جذرية لموقف أسلافه، دون أن يستثني أحداً حتى الكبار منهم (الأئمة)، كون هؤلاء دونوا أخباراً وحكايات اعتمد فيها على مجرد النقل دون مراعاة لطبائع العمران وأحواله، الأمر الذي أدى في النهاية إلى وقوعهم في المزالقات والمغالطات والأوهام. وهكذا يقدم أمثلة توضيحية كثيرة في الأخبار يختارها من كتب المؤرخين والمفسرين، يحللها ويبين ضعف الروح النقدية عند ناقلها، يذكر بهذا الصدد «مانقله المسعودي عن الاسكندر لما صدّته دواب البحر عن بناء الاسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر، حتى صوّر تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاء البنيان، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعانيتها، وتمّ له بناؤها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٢٩).

ابن خلدون يفنّد هذه الحكاية من أساسها ويعتبرها حديث خرافة مستحيلة الوقوع، وذلك من عدة وجوه: أولها، أن اتخاذ الاسكندر الصندوق الزجاجي للغوص في أعماق البحر أمر مستحيل، لأن ذلك سيؤدي إلى اختناقه وهلاكه لفقدان «الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي» (ابن خلدون،

١٩٧٧، ج ١ : ٣٢٩). وثانيها، أن الجن ليست كائنات عيانية متشخصة يمكن رؤيتها، وبالتالي رصد تحركاتها: «إن الجن لا يُعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها، إنما هي قادرة على التشكل»، (ابن خلدون، ١٩٧٧ ج ١ : ٣٢٩)، إضافة إلى ما سبق فإن الملوك من موقع مركزهم وسلطتهم لا يمكن أن يعرضوا أنفسهم للتهلكة والموت فيضعوا أنفسهم في صندوق مغلق، إذ كان في الإمكان تكليف شخص آخر هو دون الملك في الرتبة للقيام بتلك المهمة.

إن المعيار الذي يستند إليه ابن خلدون في تفنيد مثل هذه الرواية وغيرها هو «معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٣٠). يكفي إذن في نظره معرفة «السبب الأرضي» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٨٨٠) - كما يقول - للقبض على تاريخية الظاهرة الاجتماعية العمرانية ونبذ ماعداها. وحين يتحدث عن نكبة الرشيد للبرامكة، فإنه لا يرد ذلك إلى سبب خارجي هو قصة العباسية كما يفعل المؤرخون السابقون عليه، وإنما يردّها إلى سبب داخلي نابع من طبيعة الظاهرة نفسها، ويتعلق الأمر هنا بالصراع على السلطة السياسية، وفي ذلك يقول: «وإنما نكبت البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة، واحتجازهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب السير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم... واستولوا على القرى والضواحي والأمصار في سائر «الممالك» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٠١ - ٣٠٣)، وأخيراً، ونتيجة لتهاديهم وتدخلهم في كل شؤون الحياة «ثُلَّ عرشهم، وألقيت عليهم سلاؤهم، وخسفت الأرض بهم وبدارهم، وذهبت سلفاً ومثلاً للآخرين أيامهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٠٣).

والسببية عنده ليست أحادية الجانب، بمعنى أن هناك علة معينة واحدة لمعلول معين واحد، بل هناك دائماً أسباب متعددة «تفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣ : ١٠٦٩). وهذه الأسباب قد تكون طبيعية واجتماعية واقتصادية ونفسية وأخلاقية ودينية، وغالباً ماتجتمع هذه معاً في صياغة الظاهرة الواحدة. ففي معالجته للحياة الاجتماعية يذكر ابن خلدون في مطلع الكتاب الأول (المقدمة) مجموعة من الأسباب المادية والفكرية التي تؤثر فيها وهي: العصبية، والدولة، والمعاش، والوسط الجغرافي، والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٢٨). وقيام النظام السياسي أو انهياره، يتطلب في نظره كذلك عدداً من الأسباب: فبالعصبية القوية والمال يُبنى الملك، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٧٥٥). والدين بجُمُعه للقلوب وتأليفها وبإزالة الخلافات والضغائن، تتوحد الكلمة فتقوى الدولة وتعظم. والعكس صحيح، إذ إن فساد صيغة الدين يؤدي إلى انتقاض الأمر السياسي (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٥٢٦ - ٥٢٨). وتسهم كل من الأخلاق والسكان والترف، وكذلك العوامل النفسية والثقافية والصناعية في ظاهرة ازدهار هذا الملك أو في انهياره. (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٥٠٤، ٥٣٤، ٥٧٤، ج ٣ : ١٠٢٤).

وعندما يتصدى ابن خلدون لظاهرة أثر النجوم في طبائع الإنسان وأخلاقه، في فصله الخاص «في إبطال صناعة النجوم»، ويبيّن ضعف مُدرك هذه الصناعة، يعتمد في إبطاله لها على جملة من الأسباب، إذ يقول: «ذلك أن العلم الكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية... والقوى النجومية على ما قرره وإنما هي فاعلة فقط، والجزء العنصري هو القابل. ثم إن القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، وقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك... فالقوى النجومية، إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤: ١٢١٩). وفي حديثه الممتع في الفصل الخاص بالكيمياء، عن عدم إمكانية تحويل المعادن إلى ذهب وفضة، يستند في رفضه لهذه الصناعة غير الطبيعية إلى تعدد الأسباب وتشابكها وتعذر العلوم البشرية عن حصرها أو الإحاطة بها. ويشير إلى أن الطرق الملتوية التي يسلكها مثل هؤلاء لعلاج مثل هذه الصناعة تخيبة للآمال، ذلك: «لأن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد. فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون أنه صحيح وأنه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقل زماناً، لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته في كون الفضة والذهب وتخلّقهما» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤: ١٢٣٢). وكذلك الأمر في حديثه المتعلق بكثرة «الموتان والمجاعات» وخصوصاً في أواخر الدولة، هناك - في نظره - أسباب متعددة متداخلة تسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في إفراز مثل هذه المَحَن، فهو يقول: «إن المجاعات والموتان تكثر... في أواخر الدول، والسبب فيه: أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر، بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجيابيات، أو الفتن الواقعة في انتفاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً؛ وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمّر الوجود، ولا على وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والشمار والضرع على نسبه. إلا أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار. فإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان بعض السنوات، الاحتكار مفقود، فشمل الناس الجوع» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٧١ - ٧٧٢).

وأما كثرة الموت - يقول ابن خلدون - «فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، أو كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء. وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء وهو غذاء الروح الحيواني وملايسه دائماً فيسري الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قوياً وقع المرض في الرئة. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الأمزجة وتقرض الأبدان وتهلك. وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمران ووفرة آخر الدولة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٧٢). هناك إذن أكثر من سبب للظاهرة الواحدة.

والسببية عند ابن خلدون تأخذ معنى الدالية أو التابعة الرياضية، فهو (أي ابن خلدون) يستبدل بمعنى العلة والمعلول أو السبب والمسبب معنى المتحول والتابع. وهذه أكبر ميزة يمتاز بها منهجه ذو الطابع العلمي الذي يستبعد أي عامل بمفرده في تفسير الظاهرة، كما أنه يتساوق مع التصور

الايستمولوجي والجدلي الحديث لمعنى السببية. ولتوضيح ذلك نفرض أن الظاهرة المراد دراستها هي الحياة الاجتماعية، وأن العوامل المؤثرة فيها هي بالرموز: (أ، ب، ج، د، هـ، و، ...). هذه التحولات جميعها تتعلق بعضها ببعض ويؤثر بعضها ببعض. فإذا أردنا بالفعل أن نتفهم منطق هذه الحياة الاجتماعية وجب أن ندرس تأثير كل عامل في بقية العوامل واشتباكه معها. أي وجب أن نعتبر كل عامل متحولاً مستقلاً وأن نعتبر بقية العوامل توابع له. لنأخذ المتغير (أ) على أنه متغير تابع، والمتغيرات الباقية (ب، ج، د، هـ، و، ...) متغيرات مستقلة، فندرس تغير هذه المتغيرات المستقلة وتبعية المتغير (أ) لها، وهكذا دواليك بالنسبة إلى المتغيرات الأخرى كل على حدة، أي أن:

$$\begin{aligned} \text{أ} &= \text{تا (ب، ج، د، هـ، و، ...)} \\ \text{ب} &= \text{تا (أ، ج، د، هـ، و، ...)} \\ \text{ج} &= \text{تا (أ، ب، د، هـ، و، ...)} \end{aligned}$$

فالتغير هنا في هذه التشكيلة يتقدم فيصبح سبباً، وقد يتأخر فيصبح مسبباً أو نتيجة. ولا شك أن لفظ السبب العربي، الذي هو بمعنى الحبل في الأصل، أقرب ما يدل على هذا النوع من الارتباط بين هذه المتغيرات المختلفة.

لنضرب أمثلة موجزة على فكرة العلاقة التابعية بين الظواهر:

فالأقاليم المعتدلة المناخ، اجتذبت السكان منذ فجر التاريخ، فأقاموا فيها وتكاثروا على أرضها، وذلك على عكس الأقاليم البعيدة عن الاعتدال، التي لم تستقطب كثيراً من الناس، نظراً لشدة الحر أو البرد، وإلى هذا يشير ابن خلدون بقوله: «ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما... وأمم هذين الإقليمين وأناسيها ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك: فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً» (ابن خلدون ١٩٧٧، ج ١: ٣٤٧ - ٣٤٨). ويذكر بهذا الصدد أن الأرض الخصيبة التي تقع على مقربة من الأنهار والجداول تكون أشد عمراناً وأكثر كثافة سكانية، وعليها تقام المدن والقرى. فمصر مثلاً أرضها خصبة لوجود نهر النيل فيها، الذي يروي بمياهه كافة الأراضي التي على جانبيه، وللسبب ذاته أنشئت فيها كبرى المدن أمثال الاسكندرية ورشيد ودمياط والفيوم وغيرها، وهكذا كانت «الديار المصرية كلها محشوة عمراناً وفلجاً»^(٣) (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٦٤). ثم إن عداوة المكان وطيب المناخ هو كذلك من دواعي زيادة الناس، وخصوصاً في المناطق الجبلية أو الساحلية (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٦١ وما يليها).

والسكان أنفسهم، كما يدلنا ابن خلدون، كانوا عامل استصلاح كبير للأرض، إذ عالجوها واستصلحو تربتها وتعهدها بالسقي والرعاية للحصول على مبتغاهم من القوت وغيره. يقول في سياق حديثه عن الفلاحة: «هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها

وازدراعها، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتنمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه. وهي أقدم الصنائع لما أنها محصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩٤٤). فبين العامل الجغرافي إذن والعامل الديمغرافي تداخل وتبادل في التأثير.

وكذلك الأرض، وما تملكه من موارد طبيعية مخزونة في باطنها، هيأت أنواعاً من العمل لسكانها. ولكن الآلة والصناعة والعلم والعمل الإنساني أدت إلى الكشف والتنقيب عن هذا المخزون، سواء كان من المعادن أو الماء. يقول ابن خلدون في معرض نقده لأولئك الذين يبحثون عن الدفائن والكنوز بطرق غير طبيعية: «إن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩١٧ - ٩١٨). ويضيف قائلاً: «وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩١٨). وحتى المياه واستخراجها من باطن الأرض للاستفادة منها، لا يتم إلا بالعمل الإنساني، فهو يقول: «إن فور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء»^(٤) الذي هو بالعمل الإنساني» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩١٠). فبين الأرض وعامل الإنتاج تداخل وتبادل في التأثير.

وكذلك نجد بين العامل الديمغرافي وعامل الإنتاج وشائج عميقة متبادلة التأثير، فالسكان بحسب قلتهم أو كثرتهم يكون إنتاجهم وكسبهم: «اعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي عمرانها أكثر، يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩٠٩ - ٩١٠). ويقول أيضاً: «إن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه (الرزق) لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٧١). ويُفهم من تفاضل العمران تفاوت عدد السكان الذين يعمرون تلك البلدان.

وإذا كان عدد السكان يزيد من الثروة والغنى والترف نتيجة مضاعفة العمل والإنتاج، فإن هذه الثروة نفسها تدعم - بالمقابل - ازدياد السكان، حين تساعد بالمال ويتقدم العلم والطب، على مكافحة الأمراض والأوبئة، وتقليل الوفيات والقضاء على المجاعات وتحسين الأحوال الصحية والاجتماعية: «إن القبيل إذا حصل لهم... الترف كثر التناسل والولد والعمومية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٥٢).

وقل مثل ذلك في الأسباب أو العوامل الفكرية نفسها، فهي أيضاً، متداخلة التأثير متبادلة، متفرعة العناصر مشتبكة. فالمرحلة التاريخية الماضية أو الراهنة تعين الوضع السياسي ونمط الحكم في الغالب، وكذلك تلخص علاقات الدول بعضها مع بعض، هل هي في تقارب أم في تباعد، كما أنها تلقي ضوءاً مكثفاً على تاريخ العقائد الفكرية والمذاهب الدينية والنظريات السياسية فيه، وكذلك على الحد الذي بلغته العلوم والفنون والآداب، إن في تقدمها أو في تقهقرها. وأشير بهذا الصدد إلى ما كتبه

ابن خلدون وهو يصف القطر المغربي في القرن الرابع عشر الميلادي، وأحوال أجياله وأمه، وذكر ممالكه ودوله (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٢٦)، وبخاصة دولة الحفصيين في تونس، وبني عبد الواد في الجزائر، والمرينيين في مراكش، حيث كانت العلاقات بين هذه الدول هي علاقات تناحر وصراع وعدم استقرار، نظراً لتفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. أما نمط الحكم فيها فقد انقلب - كما يقول - إلى ملك زمني بعد دثور الخلافة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٩٨)، وأما العلوم التي سادت عصره، فقد توقف البحث فيها: فلقد «كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٢٧ - ١٠٢٨). فالمرحلة التاريخية هي إذن بمثابة الوعاء الذي يحتضن كافة الظواهر، أو هي كالروح الذي يسري فيها، المائل في ملاحظها ومظاهرها.

بيد أن تلك المرحلة التاريخية ليست في وضع سكوني ولا ثابت، وإنما هي متغيرة يدفعها ويوجهها نمط الحكم والحالة السياسية والعلاقات الدولية وغيرها من العلل والأسباب، كالعقائد والنظريات الشائعة وتقدم العلوم والفنون. فالدول مثلاً لها ماضٍ انحدرت منه وصدرت عنه، وهذا الماضي زال وانقضى، أي تجوز إلى آخر بفعل عوامل اجتماعية عديدة. فعمر الدولة أو زمنها مرتبط بسلطتها ونفوذها وتكوينها العصبي، بل في علاقتها مع الدول الأخرى المجاورة. إن عمر الحادث - يقول ابن خلدون - «من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٥). ويشير ابن خلدون إلى التشابك ما بين الزمان والمكان والمسافة وهو يتحدث عن أمد الدولة فيقول: «إن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن؛ فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلاً» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٥ - ٥٣٦).

ونستطيع على هذا المنوال أن نتناول كل عامل فكري أو روحي، وأن نتبين تأثيره في العوامل الأخرى المشابهة له، كما يتلقى هو نفسه تأثيرها المقابل. فالدين يؤثر في ازدهار الملك وفي سائر المؤسسات السياسية، إذ «إن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٦)، وإن من طبع العرب بحيث «لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١٦)، ثم «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٧)؛ والسبب في ذلك أن الصيغة الدينية تُذهب بالتنافس والتحاسد والغلظة في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق. وهنا يقدم ابن خلدون الأمثلة التوضيحية سواء كان المطلوب تفسير انتصار العرب في معركتي القادسية واليرموك أمام جند يفوقونهم عدداً أو كان المطلوب تفسير تأسيس الدولة كدولتي لمتونة والموحدين. والعكس يؤكد على صحته بوضوح: «إذا حالت صبغة الدين أو فسدت كيف ينتقص الأمر» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٨). والمصادمة الذين تغلبوا على زناتة وهي مع ذلك أبدى منهم وأشد توحشاً عادوا فانغلبوا على أمرهم «لما خلوا عن تلك الصبغة الدينية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٨).

وتقوم الدولة بالمقابل بحماية الدين وصونه والدعوة إليه وتنفيذ أحكامه «وحمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وأخراهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٧٨)، كما تقوم «بتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها... وتوقيهم وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٠٥)، وكذلك تعيين «الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٦٢٥). وفي حالة غياب الدولة يغيب الدين أو ينساه الناس ويعودون إلى قفرهم لأن «العامة على دين الملك» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١١). فبين عاملي الدين والدولة، المتلازمين في التغير، إذن علاقة سببية، يدور أحدهما مع الآخر «دوران المقدم مع التالي» (عبد الرحمن، ١٩٧٩: ٦٤) في الاستدلال المنطقي.

ثم إن بين الدين والعلوم علاقات تشهد على مثل هذا التأثير المتبادل. إن الدين - كما يقول ابن خلدون - يقف في بداية عهده في وجه انتشار العلوم: لقد «كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها (كتب الفرس) وتلقينها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضللاً فقد كفانا الله» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١١٢١). ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله: «فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١١٢٢).

لكن ما أن يثبت الدين ويستقر سلطانه، حتى يسهم بقوة في نشر العلوم بين أفراد الأمة، ليطلعوا عليها وينتفعوا بها جاء فيها، كما كان الحال مع المنصور والمأمون بكونهما خليفتين من خلفاء المسلمين. يقول ابن خلدون ما نصّه: «حتى إذا تبجح السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالخط الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوّفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة... فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب اوقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي فيها. وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظر من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت الغاية إلى أنظارهم فيها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١١٢٤).

وقد ساعدت العلوم بدورها إما على التوضيح والتفسير الديني، واستنباط أحكام الشريعة كما هو الحال في علوم اللغة والنحو والأدب والبيان، إذ إن «النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٢٧)، أو أنها استخدمت في الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية عن طريق استعمال مناهج المنطق والفلسفة كما فعل المعتزلة وغيرهم من أئمة الفكر (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣، ج ٤: ١٠٧٨، ١٢١٦). يُضاف إلى ذلك أن بعض العلوم العقلية كالحساب مثلاً قد احتيج إليها لتسهيل حساب المعاملات الدينية، مثل الزكاة وسهام الورثة وغيرها (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١١٢٨).

ولا تنعدم العلاقة كذلك بين الدولة من جهة وكل من العلوم والأخلاق ونفسيات الأجيال من جهة أخرى، وهي علاقات تآثر وتأثير. ونكتفي بهذا القدر، لأن الهدف ليس في استقصاء كافة العوامل الفكرية وتأثير بعضها في بعض، بقدر ماهو توضيح للعلاقة التابعة بينها.

على أن كلاً من هذه العوامل الفكرية يتجاوز نطاق أشباهه إلى غيرها من العوامل المادية. فالتأثير عام ومتبادل وذو شقين سالب وموجب بين تلك العوامل مادية وفكرية. ونرى من المناسب هنا أن نعرض أمثلة موجزة على اشتباك هذا التأثير العام وتبادل.

إن تقدم الإنتاج الناشئ عن كثرة الأعمال الإنسانية وعدد السكان وازدهار الصنائع في بلد، يزيد في ثروته وترفه وقوته، كما يقول ابن خلدون في سياق شرحه لفصل من فصول المقدمة وهو بعنوان «في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٧١). وهذا يساعد على دعم نفوذ الدولة وإحكام سيطرتها وحفظ كيانها واستقلالها السياسي، لأن «الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٥٢). والعكس صحيح، إذ إن فقدان الأعمال أو قلة نتيجة انتقاص العمران يؤدي إلى رفع الكسب، فيقع الكساد ويقل الخراج ووبال ذلك عائد على الدولة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٤٢ - ٩٠٩).

وبالمقابل نجد أن الدولة تشجع أفراد شعبها على العناية بأساليب الإنتاج، والحذق في الصنائع والتفنن في أنواعها وأصنافها، كما أنها تمدهم بالأموال اللازمة حين الحاجة كي ترفع من كفاءتهم وقدرتهم الإنتاجية. وكل ذلك، يقول ابن خلدون «إنما يجيء من قبل الدولة، لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتوسع أحوالهم... فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم... وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٨٤). فالدولة بهذا المعنى - يقول محسن مهدي - هي «السبب الدافع إلى تطوير المؤسسات الاقتصادية وتنظيمها: إنها الشاري الأعظم، والصارف الأكبر، والمحكر الضخم. ويعتمد الترف الاقتصادي على سياسات الدولة وحمايتها (Mahdi, 1971: 203-204)، أو إن شئت فقل إنها (أي الدولة) هي السبب الذي يكمن وراء كل ما يتصل بالحضارة (Mahdi, 1971: 204). ويسجل ابن خلدون العلاقة التبادلية التفاعلية بين الدولة وبقية أحوال العمران بقوله: «إن الدولة والمملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال، وأموا الجباية عائدة عليهم، ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاء وأموا في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء. فعلى نسبة حالة الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرت. فاعتبره وتأمله في الدولة تجده» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٨٧).

ولا يخفى أن اهتمام الدولة بتحسين صحة الأهلين ومقاومة الأمراض وتقليل الوفيات بينهم والرفق بالرعايا من دواعي زيادة الأيدي العاملة وزيادة الإنتاج والإفضاء إلى التقدم وإلى ازدهار الحضارة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٧١ - ٩٥٧).

ويربط ابن خلدون وفرة العلوم بكثرة السكان فيعقد فصلاً «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة» يقول فيه: «إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو... ولا بدّ من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٢٤). ويسوق ابن خلدون أمثلة على ذلك بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، إذ لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زحرت فيها بحار العلم. والعكس يشهد على صحة ذلك: «فلما تناقص عمرانها وابتدع سكانها انطوى ذلك البساط بها عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٢٥).

ولا شك أن العلوم نفسها - وهي من توابع الحضارة - تكون عامل جذب واستقطاب للناس، فتشد إليها الركائب والرحال، ويحدّ في السعي إليها طالب العلم من كل مكان للاستزادة من بحورها، فحيث تكثر مراكز العلم ومعاهده يكثر الناس. فالقاهرة مثلاً، حتى عهد ابن خلدون، كان العلم والتعليم فيها على أشده، فقد استحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جعلتها تعليم العلم، فكانت بذلك مكتظة بالسكان مستبحرة العمران مستحكمة الحضارة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٣: ١٠٢٥).

وثمة علاقة متبادلة التأثير مشتبكة بين عاملي العصبية والدين. فالعصبية تؤثر في الدين بحيث إن أية «دعوة دينية من غير عصبية لاتتم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٨)، يشهد بذلك - والأمثلة التي يوردها ابن خلدون بهذا الصدد كثيرة - «رجل يُعرف بالعباس، وادعى مثل هذه الدعوة واتبع نعيقه الأزدلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم ودخلها عنوة، ثم قتل لأربعين يوماً من ظهور دعوته، ومضى في الهالكين الأولين» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٢). ويؤثر الدين نفسه في العصبية ويضاعف من قوتها، لدرجة أنه لاتستطيع عصبية من الغلبة طويلاً إلا إذا تعاظمت قوتها بدعوة دينية كما هو الحال «في دولة لمتونة ودولة الموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشفّ عليهم، إلّا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستتانة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٧ - ٥٢٨).

ولا ننسى أن نذكر في هذا السياق أن ابن خلدون يعتمد كذلك «التعليل المورفولوجي» (اليافي، ١٩٥٧: ٨٤). إذ يعلّل الأمور الاجتماعية بأمور اجتماعية مثلها فيقول في عنوان فصل من الفصول: «إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٦). «وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلّة المهرج والانتقاض» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٨). ويعلّق ساطع الحصري على هذه العبارة قائلاً: «ولا حاجة للبيان، إن هذا النص ينم عن نزعة بارزة للتعليل بالأشكال الاجتماعية، وفق نظريات دوركهام» (الحصري، ١٩٦٧: ٢٤٥).

وقل مثل ذلك في العلاقة بين «العوامل الطبيعية وطبائع الأمم وسجاياها» (الحصري، ١٩٦٧: ٣٧ - ٣٣٢) كعوامل الإقليم (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٨٧ - ٧٩١)، وطرز المعيشة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٧٢ - ٤٧٣)، وغيرها من العلل، مما يعني - يقول بوتول - : «إن مؤلفنا لا يؤمن بوراثنة السجايا النفسية، وإنما تعين هذه السجايا بشروط العيش المادية لدى معظم الأمم». (بوتول، ١٩٨٤: ٥٩).

تلك كانت - على العموم - نظرة ابن خلدون إلى السببية، خلال معالجته للوقائع التاريخية والاجتماعية. وهي كما نرى سببية متعددة الأطراف مشتبكة العناصر، أي أن العلاقة بين الأسباب والتتائج علاقة ديناميكية، لا تترك أيًا منها في مكانها بشكل جامد. «فالأسباب لا تنظر دائماً أسباباً، وكذلك الحال بالنسبة للتتائج، وإنما هناك حركة وتغيراً دائماً وحلولاً للأسباب محل التتائج وبالعكس» (ربيع، ١٩٨١: ٦٤)، ويأتي التفكير فيفترق بينها ويميز بعضها من بعض لأجل الفهم والتحليل. ولنا الآن أن نسأل: أيفضي بنا مفهوم السببية عند ابن خلدون إلى القول بالاحتمية التاريخية عنده؟

سؤال جدير بالأهمية، ولكن الإجابة عليه تتطلب - بادئ ذي بدء - إلقاء نظرة عامة على هذا المفهوم العلمي الحديث، لنستطيع من خلالها الحكم عما إذا كان ابن خلدون قد استطاع كشف القانونية أو الحتمية للمجتمع نفسه.

لقد ساد هذا النمط من التفكير الحتمي في العصور الحديثة إبان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأطلق فلاسفة العلوم عليه لفظ الحتمية أو مبدأ التعيين (determinism). والمراد منه أن الطبيعة والظواهر الاجتماعية تجري على نسق ثابت، ولا عبرة لما يعروها في السطح من شذوذ نادر أو انحراف عابر، وكذلك لا مجال للمصادفة فيها. بل إنهم إذا أرادوا تعريف المصادفة عرفوها بالتقاء سلسلتين من الحوادث ذات الأسباب المترابطة. وجهد العالم وقصاراه أن يكشف عند دراسة مختلف الظواهر طبيعية كانت أو إنسانية، عن هذا الارتباط القائم على فكرة السبب والنتيجة أو العلة والمعلول وأن يصوغ بعد هذا الكشف ذلك الارتباط بقوانين تبدو كأنها عامة مبرمة ومطلقة شاملة، تتخذ أحياناً شكل النظريات أو تلبس زي المبادئ الضرورية. إلّا أن الفيزياء الحديثة أفضت إلى تقويض مبدأ الحتمية هذا عندما أفضت إلى دراسة نهايات المادة والطاقة وأطرافها، كالإلكترون والفوتون وأمثالهما من دقائق المادة وجبات الضوء، وذلك عند تعيين مكان الإلكترون وكمية حركته، وأقامت مكان مبدأ الحتمية مبدأ الاحتمية، ونهت بقضايا الاحتمال بدلاً من الضرورة، وبالعلاقات الارتباب التي صاغها العالم الألماني هيزنبرغ عوضاً عن دعوى الدقة التامة والتعيين الحاسم، ولكن انهيار مبدأ الحتمية إنما هو محصور في الفيزياء الدقيقة الحديثة أو الفيزياء الصغرى (ميكروفيزياء)، وراجع إلى طبيعة أسلوب البحث الدقيق وطبيعة التجربة الإنسانية في هذا الميدان الميكروفيزيائي. ولا شأن للاحتتمية في مجال الحوادث الطبيعية التي تجري في مقاييسنا العادية وتجاربنا الإنسانية، إذ لا يسيطر في هذا المجال إلا مبدأ الحتمية التي نستطيع أن ندعوها بالاحتمية الإحصائية. لقد عمد بعض علماء الاجتماع حين درسوا علاقات الأفراد بعضهم ببعض في مجال السلوك الإنساني إلى تسمية هذا النوع من الدراسات بالميكروسوسيولوجيا تشبيهاً لها بالميكروفيزياء. ولكن لا يمنع هذا التدقيق من سريان الحتمية على

الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تدرس في سلمنا الإنساني كدراسة الكهرباء الكلاسيكية والميكانيك والحرارة وأمثالها، وكذلك على صعيد علم الاجتماع، كدراسة الظواهر الاجتماعية الكبرى، مثل المسؤولية والجزاء واللغة وأنماط الحكم ونشوء الدول والتأخر والتقدم والأسرة وتقسيم العمل الاجتماعي، وغير ذلك كما فعل دوركايم، وكما سار على غراره العلماء الملتفون حوله فيها دُعي بالمدرسة الدوركايمية.

إن ابن خلدون حين تأمل الظواهر الاجتماعية استرعى فكره مجرى تلك الظواهر في نسقها العام الإنساني، فانتبه إلى تسلسلها وتربطها وعلاقة بعضها ببعض في شتى المجالات والميادين. وهكذا نستطيع أن ننتع منهجه بالمنهج الحتمي، وذلك على خلاف مذهب إليه الباحث العراقي محسن مهدي الذي نفى تهمة الحتمية عن ابن خلدون مكتفياً بالقول بالسببية؛ وذلك لأن التصرفات الإنسانية يصعب أن يتحكم بها القانون كاملاً، فهو يقول: «لقد آمن (أي ابن خلدون) بأن العناصر الفيزيائية والجغرافية والبيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية تحدّد، كشرط أو بالقسر، تطوّر الحضارة وخاصيتها. ولكنه لم يكن حتمياً. فهو لم يؤمن مثلاً بأن الحياة الاجتماعية بكاملها تسيرها القوانين، أو بأن جميع مظاهر الحضارة تتحدد مرفولوجياً، أو بأن جميع القرارات الإنسانية تحددها الظروف الموضوعية» (Mahdi, 1971:203). حتى إن هذا المنهج العلمي الدقيق قد أهتم على بعض العلماء الأجانب فدعوه خطأ بالمنهج الجبري (Fatalist) كما فعل غاستون بوتول (بوتول، ١٩٨٤: ١٠٥). ولو أمعن هذا العالم الاجتماعي الفرنسي النظر لرأى ابن خلدون قد فصل الظواهر الاجتماعية عن تعلقها الجبري بالدين، ودرس كلا منها على حدة، ثم علاقة بعضها ببعض على النهج الذي تنوّه به فلسفة العلوم الحديثة من النظر إلى العلل والمعلولات، وكذلك الظواهر الاجتماعية بوصفها متغيرات على أنها مترابطة ومتبدلة حسب تبدل المكان والزمان. فالسببية عنده بمنزلة «الدالية» (Function) أو «التابعية» الرياضية التي شرحناها آنفاً حين سردنا معاني السبب والعلّة. ومع ذلك، ونظراً لدقة ملاحظات هذا العالم الكبير، فسح في مجال الظواهر الاجتماعية للتغيرات الخفية والاحتمالات الطارئة والصور الدائمة، حين ذكر أن الأحوال الاجتماعية والعمرائية يساورها التبدل والتغير ولا تجري دائماً على وتيرة واحدة.

ونشير فيما يلي إلى جملة من القوانين التي يمكن استخراجها من ذلك العلم الجديد الذي ابتدعه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة. وكما ذكرنا سابقاً، هي قوانين تنزيّ بأشكال ومعالم شتى، قد تكون على شكل نظريات أو مفاهيم كمية أو تلبس زي المبادئ الضرورية.

ولعل أولى هذه القوانين هو قانون التشابه (حسين، ١٩٧٥: ٤٦)، ونصّه: «إن الأخبار إذا لم يقس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٢٩١)، و«الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٢٩٢). وقد توصل ابن خلدون إلى هذا القانون بعدما لاحظ أن المجتمعات البشرية كلها تشابه من بعض الوجوه، وبالتالي فإن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة، فيكون الشاهد مثل الغائب، والحاضر مثل الذاهب مثل الآتي، وحكم الشيء حكم مثله مادام العالم متسقاً

تجري حوادثه وفق نظام دائم لا يشذ عنه في الزمان شيء. ويفيد هذا القانون في فحص الأخبار التاريخية واستجلاء الصحيح من الفاسد والصادق من الكاذب والسمين من الغث.

وطبقاً لقانون التشابه هذا يقرر ابن خلدون عدم صحة الخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين الناس في القديم والحديث من حيث حجم أجسامهم، ويشرح فكرته من خلال الآثار المادية التي خلفها الأولون والتي تعتبر دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة في شيء عنه وعن أناس عصره، ويقول إن مساكنهم وأبوابهم صغيرة وضيقة تشبه مساكننا وأبوابنا، فكيف إذن نتقبل أنهم كانوا أضخم منا وأقوى؟ إن خطأ المؤرخين - يقول ابن خلدون - جاء نتيجة غفلتهم وعدم أخذهم بعين الاعتبار قوة الأيدي العاملة وحسن التنظيم والإدارة والإصلاح. (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٥٧، ٥٥٨). وهكذا نرى أن ابن خلدون - انطلاقاً من هذه الأمثلة وغيرها - «قد مزج، للبرهان على صحة حكمه وفساد رأي الآخرين، بين الاستدلال الحسي المبني على المشاهدة والاستدلال المنطقي للإقناع عن طريق الدليل العقلي، والاستدلال الطبيعي للتعليل بحقائق علم الحياة... وفي هذه الخطوة من البرهان يستدل على الماضي بالحاضر، أو على الغائب بالشاهد» (الساعاتي، ١٩٨١: ١٤٨).

استكمالاً للقانون السابق، ونظراً لأن المجتمعات البشرية ليست كلها متماثلة بشكل مطلق بل توجد بينها فروق، يمنح ابن خلدون قانون «الضرورة»، أي التبدل في الحوادث الاجتماعية شأنًا واسعاً يُتجاوز به الأخطاء التي قد تسرب إلى التاريخ، فهو يقول: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٢٠). وهو يعلل ذلك تعليلاً يكاد يكون جدلياً، إذ يعول على تضارب العادات وتفاوتها وتركيب المتضارب والمتفاوت، فيقول: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثلة الحكمية: الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم وبأخذوا الكثير منها، ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء؛ وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباشرة بالمخالفة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١: ٣٢١). وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق ماركس بقرون عديدة بمنحه الصيرورة شأنًا كبيراً في الحياة الاجتماعية الأمر الذي جعل مفهوم «التاريخ» يكتسب معه ثراءً هاماً لأنه لم يعد ينحصر - كما يقول الحبابي - في ماكان، ولكنه يجب أن يشمل أيضاً ما يجري من الأحداث المعاصرة» (الحبابي، ١٩٦٢: ١٦).

يعبر ابن خلدون إذن عن وعي قوى بالتغير المستمر الذي يلحق التاريخ والعمران بوجه عام. فإضافة إلى التغير في العادات والتقاليد التي أشار إليها النص، هناك التغير في العمران البشري حيث

ينتقل بطبيعته من البداوة إلى الحضارة بفعل العنصر الاقتصادي: «إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم (= المعاش الطبيعي) . . . وإن الحضرة (هم) المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائلهم (= المعاش الحضري) . . . ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشيء عنه . . . (و) لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً». (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٧٣).

وهناك أيضاً التغير والانتقال السياسي عبر مفهوم الوازع (السلطة) ابتداء من شكله البسيط: الرئاسة (السلطة القبلية) حتى المستوى المعقد وهو بناء الدولة. (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٨٩، ٤٩٩).

وينسحب قانون الصيرورة أو التغير عند ابن خلدون ليشمل كذلك الصنائع والعلوم والحياة العقلية، ومؤسسات القضاء والتعليم، وحتى «أخلاقية الدولة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٥٣)، (شريط، ١٩٧٥: ٣٩٨)، بل إن الخلافة نفسها كمؤسسة سياسية لحقها مثل هذا التغير، فقد «ارتبطت عنده بمجموعة قبلية محددة (القرشيين)، واختفت باختفاء القوة السياسية لهؤلاء ونهاية السيادة العربية على العالم الإسلامي، فنتج عن ذلك تغير عميق في مؤسسات الخلافة (الخطط الخلافة) كالحسبة والجهاد» (أومليل، ١٩٧٧: ٦٧).

هذا ويفيدنا كتاب الدكتور علي أومليل وهو بعنوان «الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون» في تقصي العلاقة بين العلية والصيرورة، غير أن ما يميز به هو انتباهه إلى أن تغير العمران عند صاحب المقدمة يجري على نحوين: تغير عادي أو بطيء، وهو لا يلحظ إلا عبر الأجيال، وتغير مفاجيء وعنيف. وهذا الأخير يحدث إما نتيجة انهيار عام في العمران كذلك الذي قد يحدثه وباء جارف، أو ظهور شعب قوي على مسرح التاريخ ينتزع السيادة من شعب آخر آلت قوته إلى الأفول.

وانطلاقاً من مبدأ التغير هذا قرر ابن خلدون - يقول أومليل - «أن يعيد كتابة التاريخ حتى يدون ما حلّ من أوضاع جديدة في التاريخ» (أومليل، ١٩٦٧: ٦٩). أو إن شئت فقل: إن مشروع ابن خلدون (المقدمة)، كان محاولة لـ «إحداث انقلاب في الخطاب التاريخي مكافئ للانقلاب الذي حدث في التاريخ، وخاصة في عصره» (أومليل، ١٩٨٠، ٢٩). وهذا يعني أن عدم الأخذ بصيرورة العمران البشري وتحولاته، هو الذي جعل الكتابة التاريخية تسقط في «التقليد» الذي هيمن على مجموع العالم الإسلامي.

وفي مطلع الباب الثاني من المقدمة المخصص للعمران البدوي، نلمس عند ابن خلدون أحد قوانين الحركة التاريخية ألا وهو «قانون التراكم الاقتصادي» (العالم، ١٩٧٨: ٤١) الذي يؤمن الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري. يقول في الفصل الأول من نفس الباب وتحت عنوان «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية» مايلي: إن «معاشهم وعمرانهم من القوت والكين والدفاع إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك. ثم إذا

اتسعت أحوال هؤلاء المتحليين وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرّفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٦٨).

يتبين من هذا النص أن هناك شكلين للمجتمع البشري يمرّ بهما في تطوره، وهما: العمران البدوي والعمران الحضري. العمران البدوي «هو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجة في القفار وأطراف الرمال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٣٥)، والعمران الحضري «هو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدائر (= المدن والحضر) للاعتصام بها والتحصن بجدرانها» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ١ : ٣٣٥).

أما الذي يحدد هذا العمران أو ذاك فهو الحالة الاقتصادية، وبالمناظر الماركسي «الأسلوب الذي يسلكه السكان في إنتاج وسائل العيش» (ماجد، ١٩٧٦ : ٦٣)، (باتسييفا، ١٩٧٨ : ٢١٦)، وذلك انطلاقاً من موضوع ابن خلدون الشهيرة التالية: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتاعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بها هو ضروري منه وسيط قبل الحاجي والكمالي» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٦٧). وبناء عليها يكون البدو «هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٧٣)، وهم ثلاثة أنواع بحسب نحلته من المعاش: البدو الناجعة (معاشهم في الإبل)، وأشباه البدو (معاشهم في السائمة مثل الغنم والبقر)، وتحضر حياة الفلح (معاشهم في الزراعة) (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٧٢).

وأما العمران الحضري - أهل الأمصار والبلدان - فهو أيضاً يعرف بأسلوبه الاقتصادي القائم على «الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٧٣)، «ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٦٩).

بناء على ما تقدم من نصوص وانسجاماً مع القاعدة الخلدونية التي تقول بـ «أن البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٤٧٣)، يتضح أن الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري إنما هو نتيجة لتوافر ما فوق الحاجة، واتساع الأحوال المعيشية أي «هو نتيجة تطور معين في الأساس المادي للمجتمع ورؤوس الأموال المادية المحددة» (باتسييفا، ١٩٧٨ : ٢٢٣).

ولكن ابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبداً والإنسانية لا تنقف، ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه ينبغي أن يستأنف السير مجتمع جديد، إذ متى بلغ الناس أسمى درجات الحضارة والبذخ يبدأ العمران في الانزلاق إلى الفساد ويصاب بالهرم، مثله في ذلك مثل ما يحصل

لمختلف أجناس الحيوان: «إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٩٢).

وفيما يتعلق بقيام النظام السياسي والفوز بالرياسة يضع لنا ابن خلدون قانونه المسمى بقانون العصبية^(٢) أو قانون السلطة الحضرية، وهذا القانون يسمح بالانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية. يقول تحت عنوان «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك»: «إن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها؛ فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية للعصبية». (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٩٩).

يُميّز ابن خلدون في هذا النص بين الرئاسة البدوية والملك الحضري. الأولى يتصف رئيسها بأنه متبوع، وأنه يحظى بالاحترام والتقدير من قبل أفراد قبيلته، أما الثاني فيوصف ملكها بالقسوة والعنف ويحكم رعيته بالقهر والتسلط. والانتقال من السلطة الأولى إلى السلطة الثانية لا يتم - كما يشير النص - إلا بالعصبية، ويشرح ذلك ابن خلدون بما يلي:

بالنسبة للرئاسة البدوية أو العامة، وهي التي يسري مفعولها على سائر العصبيات المشتركة بالنسب العام، لا بدّ من وجود عنصر أساسي هو «الغلب»، «لا بدّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٨٩). «وإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تنزل في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم... فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها، لما قلناه من سرّ الغلب» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٨٨ - ٤٨٩). والسرّ في اشتراط الغلب في الرئاسة العامة هو «أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون؛ والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر؛ فلا بدّ من غلبة أحدها، وإلا لم يتم التكوين» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٨٨ - ٤٨٩).

أما مراحل الانتقال من الرئاسة العامة إلى الملك فيوضحها ابن خلدون بقوله: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافى بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها. وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن

حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، . . . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٠٠).

واضح من هذا النص الطويل أن العصبية ضرورية لتأسيس الملك والدولة، وهو أمر لا يمكن نكرانه ولا التقليل من أهميته بالنسبة للعصر الذي عاش فيه ابن خلدون، ولكن ما ينبغي التذكير به هو أن هناك عوامل أخرى موضوعية تساعد في عملية التأسيس هذه ومن جملتها المال، يقول ابن خلدون بهذا الصدد: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بدّ منهما. فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجنّد، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنّد وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٥٥).

والدولة أيضاً «في تطورها المكاني والزمني والعمراني» (الجابري، ١٩٧٩: ٣٢٢ - ٣٢٧) تخضع لقانون العصبية، فبقدر قوة العصبية وكثرة أفرادها والتحامهم يكون اتساع الدولة وقوتها، «وأما طول أمدّها. . . فعلى تلك النسبة؛ لأن عمر الحادث من قوة مزاجه؛ ومزاج الدول إنها هو بالعصبية. . . والعصبية إنها هي بكثرة العدد ووفوره» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٣٥).

وأما أفولها أو سقوطها فيخضع هو الآخر لنفس معايير قيامها. فإذا كانت العصبية والمال هما الدعامتان اللتان عليهما يقوم كيان الدولة، فإن «الخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٥٥)، إذ يذهب صاحب الدولة بعد توليه سدة الحكم إلى الاستبداد وجدع أنوف عشيرته وذوي قريبه المقاسمين له في اسم الملك، ثم يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه، وذلك لسدّ العجز الذي حصل نتيجة الإسراف في النفقات، فيؤدي هذا بالطبع إلى أن تنحلّ عرى العصبية، وتضعف لحمتها وينقبض الرعايا عن السعي في الاكتساب، وتكون النتيجة الحتمية ضعف الدولة لفساد عصبيتها وقلة مواردها الاقتصادية، «فإن قصدوا طالب انتزاعها من أيدي القائمين بها، وإلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيتة وطفىء» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٧٥٩).

وينال قانون العصبية - نظراً لشموليته - كل دعوة دينية تحاول هي الأخرى الوصول إلى السلطة، يقول ابن خلدون: «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٢٨)، وقوله أيضاً: «إنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨١٧)، ويشهد على ذلك أن رجلاً من أهل البيت من سكان كربلاء ذهب إلى المغرب وانتحل دعوة الفاطمي فيها، «فلما عاين دولة بني مرين. . . قال لأصحابه: «ارجعوا فقد أزرى بنا الغلط، وليس هذا الوقت وقتنا» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨١٩). ويعلق ابن خلدون بقوله: «ويدل هذا القول من هذا الرجل على أنه مستبصر في أن الأمر لا يتم إلا بالعصبية المكافئة لأهل

الوقت، فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له، وأن عصبية بني مرين لذلك العهد لا يقاومها أحد من أهل المغرب، استكان ورجع إلى الحق وأقصر عن مطامعه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨١٩). تؤدي هذه الأمثلة وغيرها التي يوردها ابن خلدون إلى «إظهار حتمية فشل الدعوة الدينية في حال غياب العصبية» (لابيكا، ١٩٨٠: ١٠٠).

وفي مجال الاعتبارات النفسية يستكشف ابن خلدون عبر المجتمعات التي استقرأها قانوناً عاماً يسمى بقانون الاقتداء والتقليد، ومفاده: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١٠)، ويعكس هذا الاقتداء بعامل نفسي هو اعتقاد النفس الإنسانية الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه. وهذا الاعتقاد نفسه يرده ابن خلدون إلى ثلاثة أسباب نفسية هي على التوالي: «إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب... أو لما تراه... من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١٠). فهذه الأسباب النفسية الثلاثة إذن هي التي تحمل المغلوب على التشبه والاقتداء بالغالب في سائر أحواله. ويؤيد تحليله بشواهد ثلاثة: تقليد الأبناء لأبائهم والتشبه بهم دائماً لاعتقادهم الكمال فيهم، وتقليد الناس للحامية وجند السلطان في زيهم لأنهم الغالبون لهم، وأخيراً تقليد أمة لأمة أخرى مجاورة لها ولها الغلب عليها (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١٠ - ٥١١). وهو بهذا يسبق العالم الفرنسي «تارد» بعدة قرون في بيان أهمية الاقتداء كعامل نفسي في الحياة الاجتماعية، ولا يبالغ مثله في ردّ الحوادث الاجتماعية إلى أمور نفسية، بل يعتبر الأخيرة عاملاً من جملة عوامل للحدوث الاجتماعي.

ويستنتج ابن خلدون من الملاحظات السابقة فيتوقع سقوط الأندلس بما شاهده من تشبه أهلها بالجلالقة، وهو من علامات الضعف، فيقول: «كما هو في الأندلس هذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد يستشعر عن ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥١١).

وينسحب تأثير قانون التقليد والعمل به على الدولة في حالة انتفاها من البداوة إلى الحضارة: «وأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم، فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون. ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٤٨ - ٥٤٩). ويستعرض ابن خلدون ما حدث في المشرق والمغرب، ثم يقول: «انتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة: فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس؛ وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد؛ وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك، ثم إلى السلجوقية ثم الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقيين» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٥٢). كما ينسحب تأثيره (أي القانون) على التربية والتعليم، وفي تعليم اللغة واكتسابها: ففي مجال التربية والتعليم يذكر ابن خلدون «أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعلماً وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة. إلا أن

حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٥٥). وبصدد تعلّم اللغة واكتسابها يكتب في الفصل الخاص بعلوم اللسان العربي: «أن اللغة «إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٦٥).

ثم نجد عند ابن خلدون في مناقشته للقضايا السكانية آراء صائبة وجيدة يصوغ منها قانوناً عاماً للسكان وهو أن قوة الدولة إنما هي بكثرة سكانها، يقول بهذا الصدد: «إن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٥٣٤)، ويعلّل ذلك بسلسلة من الأسباب المتداخلة: فالدولة من حيث اتساعها وقوتها تُردّ إلى قوة العصبية، وقوة العصبية، من قوة العسكر والجند الذين يتزلون بممالك الدولة وأقطارها لحمايتها والدفاع عنها، وقوة العسكر تفرزها كثرة السكان، وهكذا تُردّ قوة الدولة في نهاية التحليل إلى عدد السكان. واعتبر ذلك - يقول ابن خلدون - بالدولة الإسلامية التي استباححت، نظراً لكثرة عدد سكانها، حمى فارس والروم كبرى الدولتين في ذلك العهد (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٥٣٥).

ولكي يزداد عدد السكان فتزداد قوة الدولة لا بدّ من رفع مستوى الحياة المعيشية، يقول ابن خلدون بهذا الصدد: «والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضاً من الموالى والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٥٥٢). ويقول أيضاً: «ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقلّ الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٩٠٩).

وأكثر من ذلك فإن ابن خلدون يحبو عدد السكان مكانة هامة تشمل مختلف وجوه النشاط الاجتماعي، ولا سيما من الناحية الاقتصادية. فكثرة السكان تستدعي كثرة الأعمال، أي كثرة الإنتاج، وكثرة الإنتاج تقود إلى انخفاض أسعار الحاجات الضرورية للمعيشة، فهو يقول: «فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي... وما يتبعها. وإذا قلّ ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٨٧٥).

ولو قارنا وجهة نظر ابن خلدون مع وجهة نظر الاقتصادي «مالثوس» فيما يخص السكان للاحظنا التفوق الواضح للمفكر العربي. فعلى حين يرى مالثوس في تزايد السكان دمار الجنس البشري (دليلة، ١٩٧٧ : ٧٨٩)، نظراً لعدم التلاؤم بين تكاثر السكان وزيادة الإنتاج، يرى ابن خلدون سعادة البشرية ورفاه الأمم واتساع أحوالها بتزايد سكانها؛ لأن كثرة السكان تفضي إلى كثرة الأعمال، والآخرية هي سبب للثروة (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢ : ٨٧٩).

ولا ين خلدون نظرياته الكُثر في مجال الاقتصاد، وهي تُعتبر بمثابة قوانين، أثبت العلم الحديث جدواها ونجاعتها. فهناك أولاً نظريته في القيمة المرتبطة بالعمل باعتبار العمل الإنساني هو الذي يحدّد

قيمة السلع والمنتجات، فيقول: «وإذا تقرر هذا فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من الممتلكات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقيمة، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقيمة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩٠٨). أي أن العمل هو جوهر الإنتاج، وهو خالق القيمة. ويقول أيضاً: «فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩٠٨). فالعمل الإنساني هو ينبوع الحياة ومعاشها، وإليه تُردُّ كل ثمرات التقدم الإنساني، حتى «إن الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر، لما أن فور العيون إنها يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩١٠). وهو بهذا يسبق ماركس بقرون عديدة إلى بيان أهمية العمل الإنساني كمعيار للقيمة.

وهناك ثانياً نظريته في النقود حيث يعتبر الذهب والفضة مقياس كل ثروة، ثم إنها تبدو أن لغالبية أهل العالم أداة مبادلة وادخار، يقول: «إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقيمة لأهل العالم في الغالب، وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فلإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقيمة والذخيرة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩٠٨).

في هذا النص نجد ابن خلدون يحدد وظائف النقود الأساسية في أنها: وسيلة للتبادل، والاكتناز، والادخار، إضافة إلى أنها معيار للقيمة. ويذكر في موضع آخر بأنها قد تصبح وسيلة للتداول العالمي، ويشير إلى أن كمية النقود لا يمكن أن تتجاوز حاجة ودواعي المجتمع إليها، فهو يقول: «وما يوجد منها - أي الذهب والفضة والجواهر والأمتعة - فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعي له. فإن نقص المال في المغرب وإفريقية فلم ينقص ببلاد الصقالية والافرنج، وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٩١٨). هذا يشير أيضاً إلى أن النقد كعملة عالمية هو في وضع متغير تبعاً لوضعية السوق العالمية ولمستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي.

ويتحدث ابن خلدون كذلك عن نظرياته في المالية العامة للدولة وعن وجود قوانين مالية وإدارية يرجع إليها صاحب النظر، كما يتحدث عن العمل المنتج وغير المنتج، وعن الأسعار والربح والقيمة الزائدة، وغيرها من النظريات الاقتصادية^(١)، مما يدل على سبق ابن خلدون على غيره من العلماء والمفكرين في معالجة القضايا الاقتصادية بنهج علمي عقلاني.

وفي مجال التربية والتعليم يسجل ابن خلدون عدداً من النظريات والمبادئ التربوية والتعليمية استمدتها من دراساته ومشاهداته للمجتمعات التي عاصرها، والتي تعتبر غير متقدمة ومتطورة بالقياس إلى عصره فحسب، بل تضاهي في لمعانها وصوابها أحدث النظريات العلمية، فهو مثلاً يقرر في فصل خاص «أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤: ١٢٥٣)، لما لهذه الشدة من عواقب وخيمة: فهي أولاً تذهب بالنشاط وتدعو إلى الكسل، وتحمل على الكذب والخبث ثانياً،

وأخيراً تعلّم النفس الإنسانية المكر والخديعة، وكل ذلك يصبح فيها بعد عادة وخلقاً لدى صغار المتعلمين فتفسد معها معاني الإنسانية (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٥٣).

ولا تشمل هذه النظرية المتعلمين فقط، بل كذلك الممالك والخدم والأمم والشعوب، وكل من يملك أمره عليه، أفراداً كانوا أو جماعات (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٥٣ - ١٢٥٤).

وحول أصول التعليم والتدريس يصوغ ابن خلدون نظريته في التكرارات الثلاثة التي اعتبرها الطريقة السليمة في عملية التعليم، ومفادها «أن تلقين العلوم للمتعلمين إنها يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٣) ويشرح ذلك عبر تكرارات ثلاثة :

في الأول يُلقني على المتعلم «مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول مايرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم، إلّا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسأله» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٣).

وفي التكرار الثاني ينبغي على المعلم أن يعود بالمتعلم «إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ماهنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٣).

أما في التكرار الثالث فيقوم المعلم بدراسة تفصيلية شاملة للموضوع «فلا يترك عوبصاً ولا مبهماً ولا مغلقاً إلّا وضحّه وفتح له مقفله؛ فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٣)، أي هو يقوم بمراجعات تامة وإحصاءات كاملة لما سبق شرحه حتى ترسخ المعلومات في ذهن متعلمها. وينهي ابن خلدون حديثه بقوله : «هذا وجه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٣)، أي حسب نباهة المتعلم وذكاؤه.

إضافة إلى ماسبق، هناك بعض المبادئ التعليمية أشار إليها ابن خلدون في مقدمته وهي تسترعي الانتباه وتستلفت النظر. وقد أقرها علماء التربية في القرن الأخير من حيث عموميتها، وهي : «أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٢)، و«في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٠)، و«أن تعليم الصغر أشد رسوخاً وهو أصل لما بعده» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٤ : ١٢٤٩)، إلى غير ذلك من المبادئ والقواعد التي نجدها منثورة بين ثنايا المقدمة.^(٧)

ومن دراسته للظواهر المرفولوجية وهي «الظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني وبالنظم التي

يسير عليها المجتمع في إنشاء مواطن التجمع كالمدن والقرى والأمصار والمساكن» (بدوي، ١٩٦٢: ١٩٣، و١٩٧٩: ١٧٨)، انتهى ابن خلدون إلى وضع عدة مبادئ وقوانين منها: «أن الدول العامة أقدم من المدن والأمصار» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٤٣) و«أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكبير» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٤٦) و«أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل بيناتها الدولة الواحدة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٤٩) و«فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٥١)؛ إلى غير ذلك من القوانين والأفكار التي نجدتها متناثرة في الباب الرابع من المقدمة الذي عنوانه «في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه سوابق ولواحق».

ومما يتميز به ابن خلدون أخيراً حرصه على إعطاء بعض قوانينه الاجتماعية التاريخية مفهوماً كمياً، الأمر الذي يجعله في مصاف علماء العصر الحديث. فعنده «إن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٤٩٥)، و«عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٤٦)، وعمر الجيل أربعون سنة، (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٥٤٥)، وإن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوق له عمر محسوس» (ابن خلدون، ١٩٧٧، ج ٢: ٨٨٨)، إلى غير ذلك من التحديات الرياضية. وإذا وجدنا في تحدياته هذه بعض التعسف والشطط ينبغي أن نأخذ ذلك على أنه تدقيق علمي للظواهر وليس تشككاً فيها.

وحسبنا الآن بعد أن شرحنا بعض الشرح معاني السبب أو العلة في تاريخ الفكر الإنساني ومعانيها عند صاحب المقدمة، حيث اتخذت عنده صفة القانونية أو الحتمية، ألا نعتبره مؤسس فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع وحسب، بل الرائد والسباق إلى وضع منهج علمي جديد على غرار المنهج الذي تنوّ به فلسفة العلوم الحديثة، ذلك أنه نظر إلى العوامل الاجتماعية كأنها مترابطة ارتباطاً يشبه ما يدعى في الرياضيات بالتابعية أو الدالية الرياضية. وقد شرح ابن خلدون كل عامل من هذه العوامل وبيّن تأثيره بالعوامل الأخرى وتأثيره فيها. فكل جهدنا في الأساس بيان هذه الطريقة المنهجية الدالية التي تشبه في بعض النواحي بالطريقة الجدلية.

وقد أقر له بشيء من هذا الفضل كثير من الباحثين الذين اطلعوا على مقدمته وأعجبوا بها سواء أكانوا عرباً أم أجانب، نذكر بهذا الصدد ساطع الحصري، وطيب تيزيني، وعبد القادر جغلون من المفكرين العرب، ومن الأجانب: السوفييتية سفيتلانا باتسييفا، والفرنسي ايف لاکوست، فهذا الأخير الذي يكنّ لابن خلدون كل احترام وتقدير يقول في تقييمه له: «إن منهج ابن خلدون التاريخي الخالص، هو في الواقع، تجريبي بشكل أساسي، وهو لا يستند إلا على ملاحظة طبيعة الأشياء، ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة. وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمؤلف ابن خلدون، فهو بتخليه عن مساعي المذهب المدرسي قد أسس تفكيره على ملاحظاته الخاصة، وعلى استعلامات مصححة بعناية. ولم يسهل ابن خلدون في إعطاء الفلسفة تديلاً هو بمثابة فلسفة للتاريخ. إنه مراقب للواقع دقيق بشكل خارق ومفاهيمه إنما تنجم عن حاصل ملاحظاته وثمار تبحره، التي كانت معممة بطريقة موضوعية» (لاکوست، ١٩٨٤: ٢٠٢)، (Lacoste, 1984: 160)، وذلك على خلاف مواطنه

«بوتول» الذي نعتة بالجبرية اعتسافاً - كما أسلفنا سابقاً - متناسياً جهد ابن خلدون ومحاولة استنباط قوانين لسير المجتمعات البشرية في التاريخ.

بحقّ إذن ما قاله لأكوست من أن ابن خلدون كان تجريبياً يعتمد في تمحيصه للأخبار على الملاحظة الحسية تارة، واستعمال النظر العقلي والدليل البرهاني تارة أخرى، مع محاولة تحليلها وتفسيرها بمنأى عن الاهتمامات المعيارية والميول الإيديولوجية، ولكن هذا المفكر البارع بقي صوته بلا صدى في عالمه إذ لم يخلفه أحد، فقد أومض إيماءة اشتعال ثم خبت لينتقل سناها، في جملة ما انتقل من التراث العربي الإسلامي إلى أوروبا، لينير هذا التراث دامس الظلمات فيها، ويوقظ شعوبها من سباتها العميق، وليكون قسماً تستضيء به الفلسفات الحديثة.

الهوامش

- (١) يفسر علي عبد الواحد وفي عبارة «العوارض لذاتها» أو «مايلحق المجتمع من العوارض الذاتية» الواردة في النص الخلدوني بكلمة القوانين. انظر كتابه عقريات ابن خلدون، ص ١٩٢.
- (٢) انظر كتاب مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، حيث قام مؤلفه بالمقارنة بين الغزالي وابن رشد ووجهة نظر كل منهما إزاء مفهوم السببية.
- (٣) يُقصد بالفليح المزارع أو الأرض الصالحة للزراعة (المعجم الوسيط).
- (٤) - فارت العين فوراً وفوراناً: خرج ماؤها من الأرض وجرى.
- الإنباط والامتراء، معناه استخراج الماء أو غيره من باطن الأرض بالحفر والتنقيب (المعجم الوسيط).
- (٥) العصبية عند ابن خلدون تعني في الأساس الرابطة الاجتماعية القائمة على لحمية الدم. غير أن هذا المفهوم ليس قاراً، بل يتلون ويتغير تبعاً للمجموعة البشرية ولتغير الظروف الاجتماعية: فمن النسب (رابطة الدم) إلى مجموعة قبائل أو عشائر، فإلى الموالي والمصطنعين ثم إلى الدولة. أما لأكوست فيعطيها معنى «العلاقات الاجتماعية» إضافة إلى معنى التعاضد ورابطة القرابة (أكوست، ١٩٥٨: ٦٢).
- أما في الإنجليزية فيترجم هذا المفهوم عادة إما بعبارة (Group-feeling) كما هو الحال عند روزنتال (Ro-senthal, 1979:1)، أو بكلمة (Solidarity) كما هو الحال عند محسن مهدي (Mohsin, 1971: 196, 266).
- (٦) حول نظريات ابن خلدون الاقتصادية، من المفيد الرجوع إلى:
- الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون - محمد علي نشأت.
- النظريات الاقتصادية عن ابن خلدون - عبد المجيد مزبان.
- «مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي» - عارف دليّة، ص ٨٤٦ - ٨٩٤.
- «النظرية الاقتصادية» - سفيثلانا باتسييفا، ص ٣٩ - ٥٦.
- (٧) لمزيد من التفاصيل حول الأفكار التربوية والتعليمية عند ابن خلدون، يمكن الرجوع إلى:
- «الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون» - سليمان فتحيّة، ص ٤٢٥ - ٤٧٠.
- ابن خلدون وتراثه الفكري - حسين بانيّة.
- أصول التربية والتعليم عند ابن خلدون - أحمد محمد الحوفي.
- «التربية والتعليم»، دراسات عن مقدمة ابن خلدون - ساطع الحصري، ص ٤٣٧ - ٤٨٤.

المراجع العربية

- القرآن الكريم
ابن خلدون، عبد الرحمن
- المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، (أربعة أجزاء)، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر (الطبعة الثالثة)، ١٩٧٧.
- ابن رشد، محمد
ابن سينا، أبو علي
- تهافت التهافت، ج ٢، تحقيق سليمان دينا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.
- الشفاء، ج ١، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق فتاوى وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠.
- عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم (الطبعة الثانية) ١٩٨٠.
- النجاة، (الطبعة الثانية)، ١٩٣٨.
- الكليات، أعدّه للطبع ووضع فهرسه عدنان درويش ومحمد المصري، القسم الثالث، دون تاريخ.
- أبو البقاء، أيوب
- الطبيعة، ج ١، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- أرسطوطاليس
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (ط ٢) ١٩٦٩.
- الأشعري، أبو الحسن علي
- الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٧.
- أومليل، علي
- «مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير» مجلة الحياة الثقافية، تونس: ١٩٨٠.
- باتسييفا، سفيتلانا
- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨.
- «النظرية الاقتصادية»، نظريات ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، تونس: دار المغرب العربي، (ط ١) ١٩٧٤.
- الباقلائي، أبو بكر محمد
- كتاب التمهيد، صححه ونشره، رتشد مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٥٧.
- بانبيلة، حسين عبدالله
- ابن خلدون وتراثه الفكري، بيروت: دار الكتاب العربي، (الطبعة الأولى)، ١٩٨٤.
- بدوي، السيد محمد
- «المورفولوجيا الاجتماعية وأسسها المنهجية عند ابن خلدون» أعمال ندوة ابن خلدون المنعقدة بالرباط من ١٤ - ١٧ فبراير ١٩٧٩.
- «المورفولوجيا الاجتماعية وأسسها المنهجية عند ابن خلدون» أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢.
- بوتول، غاستون
- ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعير، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (الطبعة الثانية)، ١٩٨٤.
- التهانوي، محمد
- كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٤، بيروت: منشورات خياط للكتب والنشر، دون تاريخ.
- تيزيني، طيب
- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق: دار دمشق، دون تاريخ.
- الجابري، محمد عابد
- فكر ابن خلدون، العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الدار البيضاء: دار النشر المغربية (الطبعة الثانية)، ١٩٧٩.
- المرجاني، أبو الحسن علي
- التعريفات، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.
- جفنول، عبد القادر
- الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة: فيصل عباس، بيروت: دار الحداثة (الطبعة الأولى)، ١٩٨٠.
- جيرار، جهامي
- مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥.
- الخبياي، محمد عزيز
- «أصالة المنهجية عند ابن خلدون»، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالرباط ١٩٦٢، الدار البيضاء: دار الكتاب.

- حسين، طه
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبدالله عنان، بيروت: دار الكتاب اللبناني (الطبعة الثانية)، ١٩٧٥.
- الحصري، ساطع
دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الكتاب العربي (الطبعة الثالثة)، ١٩٦٧.
- الحوفي، أحمد محمد
أصول التربية والتعليم عند ابن خلدون - دراسة مقارنة تحليلية نقدية، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٣.
- دليلة، عارف
«مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي»، أعمال الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب المنعقدة بجامعة حلب عام ١٩٧٦، مطبعة جامعة حلب، ١٩٧٧.
- ربيع، محمد محمود
النظرية السياسية عند ابن خلدون - دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي، بيروت: دار الهنا للطباعة (الطبعة الأولى)، ١٩٨١.
- الساعاتي، حسن
علم الاجتماع الخلدوني «قواعد المنهج»، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- سليمان، فتحية
«الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون»، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢.
- شريط، عبدالله
الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.
- صليبا، جميل
المعجم الفلسفي، (جزءان)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- العالم، محمد أمين
«مقدمة ابن خلدون - مدخل أستمولوجي» مجلة الفكر العربي، ١٩٧٨.
- عبد الرحمن، طه
«عن الاستدلال في النص الخلدوني»، أعمال ندوة ابن خلدون المنعقدة بالرباط ١٤ - ١٧ فبراير ١٩٧٩.
- الغزالي، أبو حامد
تهاقت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دينا، القاهرة: دار المعارف (الطبعة الخامسة)، ١٩٧٢.
- لابيكا، جورج
السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة: موسى وهبي وشوقي دويهي، بيروت: دار الفارابي (الطبعة الأولى)، ١٩٨٠.
- لاكوست، إيف
العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون (الطبعة الثانية)، ١٩٧٨.
- ماجد، عبدالرزاق مسلم
ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله، بيروت: منشورات مكتبة المعارف (الطبعة الأولى)، ١٩٥٨.
- ماركس، كارل
دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٦.
- مزيان، عبدالمجيد
الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق، ١٩٧٦.
- نشأت، محمد علي
النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.
- النشار، علي سامي
الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤.
- نصار، ناصيف
مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة: دار المعارف (الطبعة الثانية)، ١٩٦٧.
- وافي، علي عبد الواحد
الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت: دار الطليعة (الطبعة الأولى)، ١٩٨١.
- اليافي، عبد الكريم
عقريات ابن خلدون، القاهرة: دار عالم الكتب للطبع والنشر، ١٩٧٣.
- تقديم العلم، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٦٤.
- تمهيد في علم الاجتماع، دمشق: مطبعة الجامعة السورية (الطبعة الثالثة)، ١٩٥٧.

المراجع الأجنبية

- Comte, Auguste. **Course de Philosophie Positive**, Librairie C. Reinwald, Schleicher Freres, Paris, Vol. 5, 6, 1908.
- Durkheim, Emile. **The Rules of Sociological Method**, Trans by S.A. Solovay and J. H. Mueller, Free Press, New York, 1966.
- Engels, Frederick. **Dialectics of Nature**, Progress Publishers, fifth printing, 1972.
- Hume, David. **An Inquiry Concerning Human Understanding**, Ninth Printing (ed. Bobbs-Merrill), New York, 1955.
- Kant, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, Trans. by F. Max Muller, New York, 1966.
- Lacoste, Yves. **Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of The Third World**. Verso Editions, 1984.
- Marx, K. **A contribution to The Critique of Political Economy**. Trans by N. I. Stone. Chicago, 1913.
- Mahdi, Muhsin. **Ibn Khaldun's Philosophy Of History: a study in the Philosophic foundation of the science of culture**-Chicago: University of Chicago, 1971.
- Mill, John Stuart. **A System of Logic, Rationinative and Inductive Being A connected view of the Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation** University of Toronto Press, Vol. 1, 1978.
- Pareto, Vilfredo. **Manual of Political Economy**, Trans. By Ann S. Schwier, New York, 1971
- Rosental, Erwin. "Ibn Khaldun as a Political Thinker", **Maghreb Review**, Vol. 4, No. 1, 1979, PP. 1-5.

Causation and Determinism at Ibn Khaldun

Zahid Rousan
Yarmouk University

Compared with preceding Arab and non-Arab historians, Ibn Khaldun made a new discovery in the historical methodological research. He refused historical idealism or the approach perceiving a metaphysical phenomenon in society. Rather, he approached society from its internal constituents; this occurred for the first time in history in such a clear and coherent fashion. Thus, our research came to deal with the idea of causation and determinism as presented by Ibn Khaldun, the idea being an evidence of his rational method.

I began this research by a brief account of the significance of cause in the history of human thought. I, thereby, prepared to explain causation as he presented it, specified its types and showed their interrelations.

According to him, causation signifies mathematical function. Ibn Khaldun exchanges the term cause and effect, by that of dependent and independent variables. This is the most important characteristic of his scientific method which is, approximately, identical to epistemological and dialectical perception of modern causation.

Yet his concept of causation leads to determinism or canon which appear in theoretical forms; or takes the forms of necessary principles; or again takes quantitative forms.

All this has been supported by quotation from the texts of his Muqaddima.
