❖ **حسب معيار غاية القاعدة القانونية**، فإن القانون يكون عاما متى كان يهدف إلى تحقيق الصالح العام، ويكون خاصا عندما يسعى إلى تحقيق المصالح الخاصة للأفراد. ولكن هذا المعيار ليس دقيقا ، لأن بعضا من قواعد القانون العام تروم تحقيق المصلحة الخاصة (الحريات في الدستور مثلا)، كما أن بعضا من قواعد القانون الخاص تأخذ المصلحة العامة بعين الاعتبار (مثال: النفقة بين الآباء والأبناء مثلا).

❖ **حسب معيار الخصائص الجوهرية للقاعدة القانونية**، فإن قواعد القانون العام، هي آمرة يخضع فيها الفرد لإرادة الدولة، بينما قواعد القانون الخاص هي مكملة تخضع لإرادة الأفراد ، الذين يمكنهم الاتفاق على خلاف حكمها.

❖ غير أن هذا المعيار أيضا غير صالح للتمييز بين القانون العام والقانون الخاص، على اعتبار أن القانون العام ليس دائما آمرا (مثلا: تنصيص الدستور على الحريات)، كما أن القانون الخاص ليس دائما مكملا (مثلا: منع التنازل عن تركة إنسان على قيد الحياة أو التصرف فيها بأي تصرف).

❖ **أما حسب معيار جزاءات القاعدة القانونية** ، فهناك فوارق تقنية بين القانون العام والقانون الخاص، وأهم هذه الفوارق:

- في القانون الخاص، يمنع على الفرد اقتضاء حقه بنفسه (نظام العدالة الخاصة)، بينما في إطار القانون العام، تمتلك الإدارة امتياز التنفيذ المباشر والفوري من خلال الحكم القضائي.
- في القانون الخاص يتم تنفيذ الحكم بواسطة طرق خاصة تسمى طرق التنفيذ، في حين لا يعمل بمثل هذه الطرق في إطار القانون العام تجاه الإدارة ، حيث يتم الفصل في النزاعات المرتبطة بالقانون الخاص أمام المحاكم العادية.
- أما النزاعات الخاضعة للقانون العام فيرجع النظر فيها إلى نوع خاص من المحاكم هي المحاكم الإدارية أو المحكمة الدستورية.

وبالرغم من أهمية كل هـ ذه المعايير، هناك عدة ميادين يتداخل فيها كلا القانونية العام والخاص، مما جعل بعض الفقهاء يتحدثون عن ظاهرة "تعميم القانون الخاص"، وبعضهم يتحدث عن ظاهرة"خوصصة القانون العام".

الفقرة الثانية: فروع القانون العام والقانون الخاص

أولا: فروع القانون الخاص:

عرفنا القانون الخاص بأنه "مجموع القواعد القانونية التي تنظم العلاقات بين الأفراد فيما بينهم، أو بينهم وبين الدولة باعتبارها شخصا عاديا كباقي الأشخاص، لا باعتبارها ذات السلطة والسيادة". لذا، لـلقانون الخاص عدة فروع من أهمها: القانون المدني، والقانون التجاري، وقانون الشغل، والقانون الدولي الخاص.

أ- القانون المدني: هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تتعلق بحياة الفرد باعتباره عضوا في أسرة، وتنظم علاقته بغيره من الأفراد في ما لم يتناوله بالتنظيم فرع آخر من فروع القانون الخاص". والقانون المدني هو أصل القانون الخاص كله بجميع فروعه، وعنه تفرعت هذه الفروع، وإليه يرجع في ما لم يرد فيها نص خاص، باعتباره الشريعة العامة. وينقسم إلى قسمين: **- قسم الأحوال الشخصية:** أي حالة الشخص وأهليته وعلاقته بأسرته، وما يترتب عنها من حقوق وواجبات.

- قسم الأحوال العينية: ويشمل كل ما يتصل بنشاط الشخص بالنسبة إلى الأموال، من حيث تعريف المال وأنواعه، وبيان الحقوق المالية للشخص وطرق كسبها وانقضائها... إلى غير ذلك.

ب- القانون التجاري: هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم التجارة ونشاط التجار سواء كانوا أشخاصا ذاتية أو أشخاصا معنوية كالشركات". وهكذا يبين القانون التجاري متى يعتبر الشخص تاجرا، ومتى يعتبر العمل تجاريا، كما يحدد واجبات التجار وأنواع الشركات التجارية، طرق تكوينها ونشاطها وكيفية انقضاءها. كما يحدد أنواع العقود التجارية والأوراق التجارية...

293

ج- قانون الشغل: هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم علاقات العمل الفردية والجماعية التي تنشأ بين العمال وأصحاب الأعمال". بعبارة أخرى ينظم هذا القانون، علاقات الشغل الفردية حيث يحدد ساعات العمل والإجازة الأسبوعية والسنوية، وإجازة المرض، والحد الأدنى للأجر وسن التشغيل وتشغيل الأحداث والنساء، وكيفية إنهاء عقد الشغل، مهلة الإخطار، التعويض عن الطرد التعسفي ...

كما ينظم هذا القانون، علاقات الشغل الجماعية كالاتفاقيات الجماعية ونقابات العمال، ولجنة المقاولة، وممثلي العمال، والإضراب .... هذا إلى جانب حوادث الشغل التي قد يترتب عنها إصابة العامل بعجز مؤقت أو دائم....

وعليه، ينظم هذا القانون كل ما يتعلق بحماية الأجراء من الاستغلال ، باعتبارهم الطرف الضعيف في علاقة الشغل.

ثانيا: فروع القانون العام:

إذا كان القانون العام هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم علاقات الدولة بغيرها من الدول وبالأفراد باعتبارها ذات سلطة وسيادة"، فإننا نميز في فروع القانون العام بين القانون العام الخارجي ويسمى **بالقانون الدولي العام، والقانون العام الداخلي.**

فعلى اعتبار أن الدولة صاحبة السيادة قد تتدخل في علاقات قانونية مع أفرادها داخل حدودها الجغرافية، وهنا يتم ضبط هذا النوع من العلاقات **بالقانون العام الداخلي.**

لكنها قد تتدخل في علاقات قانونية مع دولة أخرى، وفي هذه الحالة يتم اللجوء لتنظيم هذا النوع من العلاقات إلى **القانون العام الخارجي أو كما يطلق عليه أيضا بالقانون الدولي العام،**

ويتناول القانون العام الداخلي فروعا عدة كالقانون الدستوري، والقانون الإداري، والقانون المالي....

أ- القانون الدولي العام: هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم علاقات الأشخاص المعنوية الدولية ببعضها البعض، سواء في حالة السلم، أو في حالة الحرب، أو في حالة الحياد".

ويقصد بالأشخاص المعنوية الدولية: الدول والمنظمات الدولية. ويستمد هذا القانون مصادره من:

- المعاهدات الدولية؛
- العادات والأعراف التي أفرزتها الممارسات الدولية؛
- المبادئ العامة،
- قرارات محكمة العدل الدولية بلاهاي.

ب- القانون العام الداخلي: يتكون من عدة فروع، كالقانون الدستوري، القانون الإداري، القانون المالي.

- **القانون الدستوري:** هو "مجموعة من القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وتحدد السلطات العامة في الدولة، ونطاق كل سلطة. كما تبين الحريات العامة التي يتمتع بها الأفراد، وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات".

- **القانون الإداري:** "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم نشاط الإدارة، وكيفية قيامها بأداء وظيفتها، وكيفية مراقبة الأفراد لأعمالها، والجهة المختصة بذلك". كما يشمل تنظيم الجهاز الإداري في الدولة، والعلاقة بين الإدارة المركزية والإدارات المحلية في الأقاليم، والعلاقة بين الإدارة وموظفيها، وتنظيم أموال الدولة، والفصل في المنازعات التي تقوم بين الإدارة والأفراد).

- **القانون المالي:** هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم مالية الدولة من حيث إيراداتها ومصروفاتها"، وبالتالي فهو يبين الإيرادات التي تشمل إيرادات أملاك الدولة، الضرائب، القروض الداخلية أو الخارجية ....

أما النفقات فتؤدى من طرف الدولة كمقابل للخدمات العامة من أجل تحقيق الإشباع العام الذي لا يمكن أن يتم إلا بصرف إيراداتها في شكل نفقات على مختلف القطاعات التي تتوفر عليها الدولة، كالتعليم، الصحة، الأمن .... كما يعين القانون المالي، القواعد التي تتبع في تحضير الميزانية السنوية وفي تنفيذها.

ثالثا: الفروع المختلطة:

ويتعلق الأمر بالقانون الجنائي وقانون المسطرة المدنية والقانون الدولي الخاص.

أ- القانون الجنائي: يعتبر من الفروع المختلطة، وذلك لاختلاف الفقه حول اعتباره من فروع القانون العام أو من فروع القانون الخاص أو قانونا مختلطا. ويمكن تعريفه بأنه مجموعة من القواعد القانونية التي تحدد الأفعال التي تعد جرائم والعقوبات المخصصة لها وكذا الإجراءات التي يجب اتباعها من أجل جبر الضرر عند وقوع الجريمة من حيث البحث عن الجارم وضبطه وتقديمه للمحاكمة ... .

ب- قانون المسطرة المدنية أو القانون القضائي الخاص: يشمل "القواعد القانونية التي تبين التنظيم القضائي في الدولة، وتحدد اختصاص المحاكم، وتنظم الإجراءات ، والمواعيد الواجبة الاتباع في التقاضي، والمحاكمة، والفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام الصادرة فيها"....

جـ- القانون الدولي الخاص: هو "مجموعة من القواعد القانونية التي تبين المحكمة المختصة والقانون الواجب التطبيق بالنسبة للعلاقات القانونية والروابط ذات العنصر الأجنبي". ويدخل ضمن إطار القانون الدولي الخاص كل القواعد التي تنظم الجنسية، والقواعد الخاصة بالموطن وبمركز الأجانب...

المطلب الثاني: القاعدة القانونية الموضوعية والقاعدة القانونية الشكلية

- **القاعدة القانونية الموضوعية** : ويطلق عليها أيضا **قواعد الأساس أو الجوهر أو الموضوع**، فهي تلك القواعد التي تهدف تحديد الحقوق والواجبات في نطاق العلاقة التي تنظمها.

وهذا النوع من القواعد يتواجد في أغلب فروع القانون سواء القانون العام أو الخاص.

وهكذا فمعظم القواعد الواردة في قانون الالتزامات والعقود أو مدونة التجارة أو مدونة الشغل هي قواعد موضوعية تتكفل بتنظيم مصادر الحقوق وآثارها وأيضا الجزاءات المترتبة في حالة مخالفتها.

- أما **قواعد الشكل** فهي مجموع القواعد القانونية التي تبين الطرق والإجراءات التي على الشخص اتباعها من أجل ضمان احترام حقوقه المكتسبة في إطار القواعد الموضوعية. ويطلق على هذا النوع من القواعد أيضا القواعد المسطرية أو الإجرائية، وهي المتمثلة في قانون المسطرة المدنية وقانون المسطرة الجنائية.

المطلب الثالث: القاعدة القانونية المدونة (المكتوبة) والقاعدة القانونية غير المدونة أو (غير المكتوبة) أو العرفية

المعيار الأساس للتمييز ما بين النوعين، هو عنصر الكتابة. فقد تكون القاعدة القانونية مكتوبة وواضحة العبارات ومحددة الأحكام، وتكتب من طرف السلطة المختصة بإصدار النص القانوني. أما القاعدة القانونية غير المكتوبة ، فهي التي استقرت في أذهان الناس وتواتروا على العمل بها والخضوع لأحكامها، دون أن تكتب في نص محدد كالعرف مثلا.

المطلب الرابع: القاعدة القانونية الآمرة أو الجازمة أو الناهية والقاعدة القانونية المكملة أو المعلنة أو المفسرة

أ- مفهوم القواعد الآمرة والمكملة ومجالها:

القاعدة القانونية الآمرة هي التي لا يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفة أحكامها أو الاتفاق على تبني أحكام غير أحكامها. وترجع هذه الإلزامية إلى ارتباطها الوثيق بالمصالح الحيوية التي تنظمها والمتعلقة بالنظام العام داخل المجتمع.

وتصدر هذه القواعد عن السلطة العامة ، التي تسهر على تنظيم كل ما يتعلق باستتباب الأمن والنظام والاستقرار بما يحفظ المصلحة العامة داخل المجتمع. مثلا: القاعدة المحرمة للقتل فهي قاعدة آمرة يتعين على الأفراد احترامها ولا يمكنهم التهرب من تطبيق حكمها بالاتفاق فيما بينهم. فهذا الاتفاق يعد باطلا ولا يحول دون معاقبة القاتل ولو تعلق الأمر باتفاق على القتل بدافع الشفقة.

أما القاعدة المكملة أو المفسرة أو المعلنة فهي القواعد التي تنظم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع ولكن يترك لهم حرية الاختيار بين التقيد بأحكامها وبين اختيار أحكام أخرى. مثال ذلك ما نص عليه الفصل 230 من ق.ل.ع "الالتزامات التعاقدية المنشأة على وجه صحيح تقوم مقام القانون بالنسبة لمنشئيها" وأيضا الفصل 515 من ق .ل.ع "للمشتري ثمار الشيء وزوائده، سواء أكانت مدنية أو طبيعية ابتداء من وقت من وقت تمتم البيع، ويجب تسليمها إليه معه؛ ما لم يقض الاتفاق بخلافه".

فهذه القواعد المكملة تفترض - اتجاه إرادة الأفراد - الأخذ بالأحكام المنصوص عليها في هذه القواعد، في حالة إغفال أو نسيان تنظيم مسألة ما بين الطرفين، من أجل تكملة إرادتيهما، على اعتبار أن القانون يترك لهم تنظيم مثل هذه المسائل التي لا تتعلق بالمصالح العليا للمجتمع ، بل بعلاقات تربط الأفراد الذين يريدون تنظيم علاقاتهم.

وتجدر الإشارة، إلى أن القواعد المكملة يطلق عليها أيضا القواعد المفسرة، على اعتبار أن القاعدة تفسر إرادة المتعاقدين في حالة سكوتهم عن مسألة معينة.

ب - عنصر الإلزام في القاعدة المكملة

حينما نقول أن القواعد المكملة هي القواعد التي يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفة أحكامها، فإن هذا لا يعني أنها ليست قواعد ملزمة مادام يصح للأفراد الاتفاق على مخالفتها. ذلك أن القواعد المكملة هي قواعد قانونية، وخاصية الإلزام تهم كل أنواع القواعد القانونية على اختلاف أنواعها، كل ما هناك أن القواعد القانونية المكملة لا تطبق إلا إذا توافرت شروط تطبيقها.

ومن شروط تطبيقها عدم وجود اتفاق على مخالفة أحكامها، فإذا وقع الاتفاق على ما يخالف القاعدة المكملة فإنها لا تطبق لعدم توفر شروط تطبيقها، ولكن هذا لا ينفي عن القاعدة المكملة صفة الإلزام.

إذن، القواعد الآمرة ملزمة بذاتها ، بينما القواعد المكملة ملزمة بإرادة الأطراف الذين لا يختارون غيرها مع جواز ذلك.

ج- معيار التفرقة بين القواعد الآمرة والقواعد المكملة

إن تقسيم القاعدة القانونية إلى قاعدة آمرة لا يجوز مخالفتها، وأخرى مكملة يجوز الاتفاق على استبعاد أحكامها، يقتضي بالضرورة إيجاد معيار للتمييز بينهما من أجل التعرف على نوع القاعدة، من أجل عدم الوقوع في المحظور. وقد اتفق فقهاء القانون على معيارين وهما: المعيار اللفظي أو المادي (**أولا**) والمعيار الموضوعي أو المعنوي (**ثانيا**).

أولا: المعيار اللفظي: وفق هذا المعيار يتم التمييز بين القاعدة القانونية الآمرة والقاعدة القانونية المكملة من خلال الألفاظ المستعملة في النص. فتكون:

– **قاعدة قانونية آمرة إذا كانت ألفاظ النص تفيد النهي** عن الخروج على أحكامها ويمنع الاتفاق على ما يخالف هذه الأحكام. مثلا: "لا يجوز"، "يقع باطلا"، "يعاقب".

مثال ذلك في القوانين: من القواعد القانونية الآمرة المحددة لهذا المعيار اللفظي ما تضمنه:

– الفصل 607 مكرر من القانون الجنائي "يعاقب بالسجن من 10 سنوات إلى 20 سنة كل من كان على متن طائرة ما خلال تحليقها فاستولى على الطائرة أو فرض مراقبته عليها بعنف بأية وسيلة من الوسائل".

– الفصل 59 من ق.ل.ع "يبطل الالتزام الذي يكون محله شيئا أو عملا مستحيلا، إما بحسب طبيعته أو بحكم القانون".

- الفصل 61 من ق.ل.ع"لا يجوز التنازل عن تركة إنسان على قيد الحياة، ولا إجراء أي تعامل فيها، أو في شيء مما تشتمل عليه، ولو حصل برضاه، وكل تصرف مما سبق يقع باطلا بطلانا مطلقا".

- **قاعدة قانونية مكملة إذا كانت ألفاظ النص تفيد جواز الاتفاق على مخالفتها** ، مثال: ما لم يقض الاتفاق بخلافه" أو "ما لم يتفق على غير ذلك" فمثل هذه العبارات تفيد أنه يمكن للأفراد الاتفاق على مخالفة هذه الأحكام. مثال ذلك في القوانين:

✓ الفصل 637 من ق.ل.ع . الذي نص على ما يلي: "مصروفات التسليم على المكري ويتحمل كل من المتعاقدين مصروفات رفع الشيء المكترى وتسلمه وكل ذلك ما لم يجر العرف أو يقضي الاتفاق بخلافه".

✓ المادة 481 من مدونة التجارة: "يستحق السمسار أجرته من الطرف الذي كلفه، ما لم يوجد اتفاق أو عرف يقضي بخلاف ذلك".

ثانيا: المعيار الموضوعي أو المعنوي: في بعض الأحيان، لا يسعف المعيار اللفظي من أجل التمييز بين القاعدة القانونية هل هي آمرة أو مكملة، مما يقتضي البحث في مدى ارتباط القاعدة القانونية بالنظام العام أو بالمصلحة الفردية.

فإذا كانت القاعدة القانونية مرتبطة بالنظام العام وحسن الآداب كانت قاعدة قانونية آمرة. أما إذا كانت القاعدة القانونية مرتبطة بالمصلحة الفردية كانت قاعدة مكملة.

لكن الإشكال الذي يطرح هنا ، هو تحديد مفهوم النظام العام وحسن الآداب (يطلق عليه المشرع المغربي عبارة الأخلاق الحميدة)، ذلك أن مفهوم النظام العام مرن وفضفاض ويصعب تحديده بدقة، إذ يختلف باختلاف الزمان والمكان تبعا للأفكار أو الاتجاهات المعتمدة داخل الدولة.

والنظام العام هو مجموعة من الأسس الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والخلقية المرتبطة بمجتمع معين. ويأخذ المشرع المغربي بمعيار النظام العام في العديد من المواضيع كما في الفصل 62 من ق.ل.ع . الذي جاء فيه: "الالتزام الذي لا سبب له أو المبني على سبب غير مشروع يعد كأن لم يكن.

يكون السبب غير مشروع، إذا كان مخالفا للأخلاق الحميدة أو للنظام العام، أو للقانون". فوفق ما سبق، يعتبر من النظام العام، كل ما هو مرتبط بـ:

-حماية الفرد من كل أنواع الاعتداء: السرقة، القتل...

-حماية الأسرة من كل أنواع الفساد: تنظيم الزواج، الطلاق، الحضانة...

-حماية النظام السياسي للدولة: التصدي لكل أنواع الفساد، حماية نظام الحكم، الحريات العامة...

-حماية الأخلاق العامة: منع الزنا، تجريم الاغتصاب، ...

-حماية الاقتصاد الوطني: بحماية نظام النقد والإنتاج، تنظيم العلاقة بين الشركاء الاقتصاديين الخارجيين، تنظيم العلاقة بين العامل ورب العمل ...

وما يعتبر من الأخلاق الحميدة في بلد ما ، قد لا يكون كذلك في بلد آخر ومثال ذلك، ممارسة البغاء أو فتح ناد لممارسة القمار يعتبر خرقا للآداب الإسلامية، في حين لا يعتبر من الآداب العامة في الدول الغربية. إذن، لا مفر من ترك السلطة التقديرية للقاضي للنظر في كل حالة تعرض عليه على حدة، من أجل تحديد ما يتعلق بالنظام العام، أي بالمصلحة العامة والعليا للمجتمع، وبالآداب، وفق الحد الأدنى من القيم الأخلاقية اللازم مراعاتها في المجتمع.

مدخل: علم النفس في ضوء القرآن والسنة. سعيدة محمد أبو سوسو.
دار الفكر العربي، ط1، 2003، مصر.

بسم الله الرحمن الرحيم

النفس فى القرآن

إن فى القرآن الكريم دعوة للتعمق فى أسرار الجوانب النفسية .

يقول الله تعالى : ﴿ وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات ٢٠ - ٢١)

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ (الشمس ٧ - ١٠)

﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدثر ٣٨)

﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ (الفجر ٢٧ - ٣٠)

وكذلك فى القرآن الكريم دعوة صريحة للبحث فى النفس الإنسانية ودراستها دراسة علمية تعتمد على الملاحظة والتفكير كما فى قوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ﴾ (سورة الروم ٨)

وقوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (فصلت ٥٣)

مجالات علم النفس

مقـــدمة :

لقد تفرعت مجالات الدراسة فى علم النفس إلى فروع مختلفة بعضها يهتم بالكشف عن الوقائع والمبادئ التى تحكم السلوك الإنسانى ، والبعض الآخر يهتم بتطبيق هذه الوقائع والمبادئ على مشكلات الإنسان ، ويطلق على الأولى مجالات علم النفس النظرية ، وعلى الثانية مجالات علم النفس التطبيقية .

وأهم مجالات علم النفس النظرية :

١ - علم النفس العام :

وهو يدرس سلوك الإنسان السوى . ويشتمل على المبادئ الأساسية لعلم النفس التى تحكم سلوك جميع الأفراد بصفة عامة ، وعلى رأس هذه الموضوعات الإحساس والإدراك والتعلم والتفكير والدافعية والانفعال وتنظيم الشخصية .

٢ - علم نفس النمو :

ويعنى بدراسة عمليات النمو ومراحله ويشمل فترات الطفولة والمراهقة والشيخوخة .

٣ - علم النفس الفسيولوجى :

يدرس الأسس الفسيولوجية للسلوك وتنصب دراسته على الجهاز العصبى وأثر النشاط العصبى فى الإحساس والإدراك والتعليم والتفكير وأثر الجهاز العصبى فى حالة اضطرابه على السلوك . كما يدرس هذا العلم أيضًا افرازات الغدد وأثرها على السلوك .

٤ - علم النفس المرضى :

يتناول دراسة السلوك الشاذ ، أى الذى ينحرف انحرافًا واضحًا عما هو شائع ، ويدرس الأمراض النفسية والعقلية ، وضعف العقل ، والإجرام باحثًا عن أسبابها وكيفية نشأتها .

٥ - علم نفس الحيوان :

يدرس سلوك الحيوان والكشف عن القوانين التى تحكم سلوكه ، ولقد ساعد هذا الفرع على تسهيل بعض المهام فى إجراء التجارب على الحيوان لتطبيق المتشابهة فيها فى الإنسان حيث أن الميزة التى يتميز بها هذا العلم هى الحرية فى إجراء التجارب بإعتبار أن سلوك الحيوان أقل تعقدًا من سلوك الإنسان .

٦ - علم النفس الفارقى :

وهو يهتم بدراسة الفروق الفردية بين الأفراد فى المجالات المختلفة كما يهتم بدراسة الفروق بين الجماعات والشعوب والأمم .

٧ - علم النفس الاجتماعى :

هو العلم الذى يدرس سلوك الأفراد ، كما يتشكل من خلال المواقف الاجتماعية المختلفة ، أى أنه يدرس السلوك الاجتماعى للفرد وعلاقة الفرد بالجماعة التى يعيش وسطها ، وكيف يمكن أن يتأثر بها ويؤثر فيها أى التفاعل بين الفرد وجماعته .

أو بعبارة أخرى هو الدراسة العلمية للسلوك الصادر عن الفرد تحت تأثير المنبهات الاجتماعية المختلفة وما بينها من علاقات . وتعرف بعض المصطلحات المتضمنة هذا التعريف وهى :

الدراسة العلمية :[١]

أى معرفة منظمة تعتمد على المنهج التجريبى (الملاحظة - تكوين الفروض - إجراء التجارب - القياس) .

المقصود بالسلوك :

هو كل ما يصدر عن الفرد من استجابات .

ويشير مفهوم الموقف الاجتماعى إلى مجموعة الظروف الاجتماعية التى تحيط بالفرد وتؤثر فيه فى لحظة ما .

ويقصد بالمنبهات : الحالات أو التغيرات التى تتم بداخل الفرد وتؤثر فى توجيه سلوكه وجهة خاصة .

وأهم المجالات التطبيقية لعلم النفس :

١ - علم النفس التربوى :

يبحث فى مجال التعليم والدوافع وفى الموضوعات الأخرى ذات العلاقة بالعملية التعليمية ، مثل أنسب أساليب التحصيل . ويعمل على مساعدة المدرس على تعليم الأطفال بطيئى التعلم ، ويدخل فى اختصاص هذا العلم التوجيه التربوى إلى التخصصات الدراسية التى تتناسب مع قدراتهم وميولهم.

٢ - علم النفس الجنائى :

يهتم هذا العلم بدراسة العوامل النفسية والاجتماعية التى ترتبط بظاهرة الإجرام ، ويفيد علم النفس الجنائى فى الجانب الوقائى من الجريمة لأن معرفة العوامل المرتبطة بالجريمة تجعل الجهد الوقائى يتم بصورة صحيحة ويأتى بنتيجة طيبة .

---

(١) مصطفى سويف ، مقدمة لعلم النفس الاجتماعى ، القاهرة ، الأنجلو المصرية .

كما تستفيد السلطات القضائية والقانونية من نتائج هذا العلم فى تقييم الجريمة فى ضوء الدوافع المؤدية إليها .

٣ - علم النفس الحربى :

يهتم بتطبيق المبادئ والقوانين التى تنتهى إليها فروع علم النفس الأخرى كعلم النفس العام وعلم النفس الاجتماعى فى مجال الحرب والقتال ، ومن الموضوعات التى تتصل بعلم النفس الحربى الروح المعنوية - أثر الإنفعال على السلوك - القيادة - العلاقة بين القائد والجنود وغيرها من الموضوعات .

٤ - علم النفس الصناعى :

يهدف إلى رفع مستوى الكفاية الإنتاجية ، وذلك عن طريق الاختيار والتوجيه المهنى والتدريب الصناعى ، ودراسة ظروف العمل المادية والإنسانية .

٥ - علم النفس الإكلينيكى (العلاجى) :

يهتم هذا النوع بعملية التشخيص والعلاج ، ويستفيد هذا العلم بما يصل إليه علم النفس المرضى من قوانين وعلاقات بين المتغيرات فى علاج كافة الاضطرابات السلوكية والنفسية .

٦ - علم النفس التجارى :

يبحث فى أصول فن البيع والعرض والطلب ، ويهتم بدراسة دوافع البيع والشراء والاتجاهات النفسية للمستهلكين نحو المنتجات ، كما يدرس الأسس النفسية لعمليات البيع وطرق الدعاية والإعلانات وطرق جذب الإنتباه والتأثير على المستهلكين .

٧ - علم النفس الدينى :

ويهتم بدراسة التدين كدراسة سيكولوجية علمية ودراسة التدين تتضمن البعد الأيدلوجى (العقائدى) والتدين العملى وهى أن يمارس الشخص تعاليم دينه عمليًا وكذا يدرس التأثر بالدين وهى أن يتفق سلوك الشخص مع تعاليم دينه .

مناهج البحث فى علم النفس

تهدف العلوم بصفة عامة إلى تفسير الظواهر والكشف عن القواعد والقوانين التى تحكمها حتى يمكن التنبؤ بحدوثها . والعلماء فى هذا يتبعون منهجًا معينًا لتحقيق هذا الهدف ، ويتكون المنهج بصفة عامة من عدد من العمليات التى يقوم بها الباحث .

يبدأ الباحث بتحديد المشكلة موضوع الدراسة ، ثم يقوم بجمع البيانات والمعلومات المتعلقة بهذه المشكلة بوسائل متعددة . ثم يقوم بتصنيف هذه البيانات وتحليلها والوصول إلى النتائج .

ويشترك علم النفس بفروعه المختلفة مع غيره من العلوم فى الهدف العام وهو الكشف عن القوانين التى تحكم الظواهر النفسية والتنبؤ بحدوثها والتحكم والضبط فيها . كما يشترك مع بقية العلوم فى منهج البحث العلمى . إلا أن علم النفس يختلف عن العلوم الطبيعية والبيولوجية فى طبيعة الموضوعات التى يهتم بها .

ويهدف علم النفس إلى اكتساب القوانين الثابتة التى تساعدنا على فهم سلوك الفرد الاجتماعى والتنبؤ به والسيطرة عليه والتحكم فيه .

وتختلف الطرق المتبعة فى الدراسات فهناك طرق تعتمد على أسلوب

الاستبطان ، وهناك طرق تعتمد على التجريب ، ومنها ما يعتمد على الملاحظة وهناك طرق تكتفى بالوصف وبالأرقام ، وهو ما نسميه بالوصف الكمى أو الوصف للظاهرة ونسميه بالوصف الكيفى .

وسنتناول بالتفصيل أربع طرق فى مجال علم النفس :

أولا - طريقة الاستبطان الذاتى :

استبطان الفرد لذاته هو أن يقدم تقريرًا عما يشعر به عن احساسات وأفكار ، وأن يصف آماله وقيمه وانفعالاته .

والاستبطان هو الطريقة التى يعتمد عليها الباحث عندما يطلب من شخص أن يصف جانبًا من حياته النفسية فى موقف ما .

وتعتبر طريقة الاستبطان من أقدم الطرق لدراسة الحياة النفسية ووجه إليها كثير من النقد لما تتصف به من ذاتيه ، ولذلك فقد ابتعد العلماء عن هذه الطريقة بعض الشىء .

وتعتبر الاستفتاءات التى يستخدمها علماء النفس الاجتماعى صورة من هذه الطريقة ، وهى مجموعة من الأسئلة تتناول مواقف مختلفة ، وتفترض أن استجابات الشخص لهذه الأسئلة تعبر عن سلوكه فعلاً فى هذا الموقف وبالتالى تكشف عن سيماته . فتقوم طريقة الاستفتاء على أساس مبدأ الاستبطان فحينما يطلب من الفرد أن يقرر أو يصف جانبًا من جوانب حياته النفسية فهو يقوم بعملية استبطان .

وطريقة الاستبطان لها مزايا وعيوب ، فهى وسيلة لجمع بيانات عما يدور فى تفكير الفرد وعن مشاعره وآماله ورغباته واتجاهاته ، وقيمه أى تساعدنا فى الوصول إلى ما هو ذاتى وخاص بالفرد .

إلا أن لها عيوب فهى قد لا تكون صادقة وغير دقيقة إما بسبب الإهمال أو لعدم صراحة المفحوص أو بسبب أن الأفراد فى إجاباتهم يجب دائمًا إجابات تتفق مع الاستحسان الاجتماعى .

وعلى الرغم من هذه العيوب إلا أن هذه الطريقة مازالت مستمرة .

المنهج التجريبى
Experimental Method

المنهج التجريبى هو الذى يستخدم التجربة فى قياس أثر المتغيرات المختلفة ، أى العلاقات السببية بين المتغيرات .

وفى هذا المنهج تتمثل معالم الطرق العلمية الدقيقة التى تتضمن الملاحظة المنظمة .

ففى الطرق التجريبية يحاول الباحث أن يصمم موقف يتشابه مع الموقف الطبيعى موضوع الدراسة ويحدد العوامل والمتغيرات التى لها صلة قوية بهذا الموقف فيقوم قبل تصميم الموقف التجريبى بعملية مسح المتغيرات والعوامل التى يفترض أن لها صلة بالظاهرة التى يقوم بدراستها .

وتقسم المتغيرات إلى ثلاثة أنواع :

١ - المتغير المستقل :

يطلق على العامل أو المتغير الذى نريد اختبار تأثيره على ظاهرة ما بالمتغير المستقل Independent variable ، أو المتغير التجريبى Experimental variable ففى هذا المتغير يقوم الباحث بالتحكم فيه فيغير فى مقداره بالزيادة أو النقصان ليدرس الآثار المترتبة على ذلك ، وتشير المتغيرات المستقلة إلى تلك العوامل التى تتغير فى الموقف أو المفحوص كالعوامل الوراثية أو السن أو الخبرة السابقة أو الظروف البيئية المختلفة .

٢ - المتغير التابع :

وهو المتغير الذى يدل على السلوك الناتج ، أى المتغير الذى نريد معرفة أثر المستقل عليه ويسمى بالمتغير المعتمد أو التابع Dependent variable فهذا المتغير يتغير بتغير المتغير المستقل ويتبعه .

أمثلة للمتغير المستقل والتابع :

- إذا افترض باحث معرفة أثر دراسة بعض الكتب الدراسية (مستقل) على وعى التلاميذ السياسى (تابع) .
- إذا أراد الباحث دراسة أثر التعب (مستقل) على الإنتاج (تابع) .
- أو أثر الشحنة الإنفعالية (مستقل) على الإدراك (تابع) .
- أثر كمية المعلومات (مستقل) على الإدراك (تابع) .
- أثر الضوضاء (مستقل) على الأتزان الإنفعالى (تابع) .
- أثر ضوء الشمس (مستقل) على نمو النبات (تابع) وغيرها من الأمثل.

٣ - المتغيرات الدخيلة :

وهى التى تؤثر فى المتغير التابع ويحاول الباحث أن يتخلص منها بعزلها وتثبيتها ، وهى التى لا تستطيع ملاحظتها ملاحظة مباشرة ولكنها يمكن أن يرتبط ببعض المتغيرات المستقلة وأفضل مثال على هذا المتغير ما نسميه بدافع الجوع أو الحاجة إلى الطعام - فهو لا يستطيع ملاحظته ملاحظة مباشرة .

الفروض :

ويمكن صياغة الفروض فى إحدى صورتين :

أولاهما : صياغة الفرض فى عبارات تقريرية مباشرة Direction Hypothesis مثل توجد علاقة بين الذكاء والتحصيل .

ثانيهما : صياغة الفرض فى صورة صفرية Null hypothesis أى وضع العلاقة بين المتغيرين فى صورة صفرية كأن نقول مثلاً لا أثر للذكاء على التحصيل .

٣ - تجربة الفروض :

يقوم الباحث بتجربة فروضه للوصول إلى الحقاق التى تحقق أو لا تحقق فروضه .

٤ - ثم ليصل إلى النتائج .

٥ - يقوم بعد ذلك بتفسيرها .

ويلجأ الباحثون فى دراسة علاقة المتغيرات بعضها بالآخر إلى استخدام أنواع مختلفة من التصميم التجريبى حسب متطلبات الدراسة .

أنواع التصميمات التجريبية :

١ - طريقة القياس القبلى البعدى لمجموعة واحدة :

يقوم الباحث بإجراء قياس قبلى لمجموعة ثم بعد ذلك يدخل المتغير التجريبى فمثلاً إذا أراد باحث أن يدرس أثر ادخال فترات الراحة على زيادة إنتاج عمال مصنع فيختار عينة ويقيس إنتاجها ثم يدخل المتغير المستقل عليها وهو الراحة ويختبر الباحث الفرق بين القياسين لإيجاد الدلالة الاحصائية وإذا وجد الباحث أن هناك فرق له دلالة احصائية فإن هذا يرجع إلى تأثير المتغير المستقل .

٢ - قياس قبلى للضابطة وبعدى للتجريبية :

يقوم الباحث بإجراء قياس لمجموعة ضابطة وقياس بعدى لمجموعة أخرى تجريبية متكافئة معها بعد استخدام المتغير المستقل ثم يدرس الفرق بين نتائج المجموعتين وإذا وجد أن هناك فرق فيرجع إلى المتغير المستقل .

٣ - قياس بعدى للمجموعتين الضابطة والتجريبية :

وفى هذا التصميم التجريبى يختار الباحث مجموعتين متكافئتين عشوائيًا إحداهما تجريبية والأخرى ضابطة ، وتتعرض المجموعة التجريبية

للمتغير التجريبى المستقل ولا يدخل هذا المتغير على المجموعة الضابطة ، يجرى قياس بعدى للمجموعتين ويقارن بينهما احصائيًا .

٤ - قياس قبلى وبعدى للمجموعتين الضابطة والتجريبية :

تختار مجموعتين بطريقة عشوائية ونفترض فيها التكافؤ فى جميع الوجوه وتجرى عملية القياس القبلية على المجموعتين الضابطة والتجريبية. يدخل المتغير التجريبى بعد ذلك تجرى عملية القياس البعدى على المجموعتين ويعتبر الفرق بين القياسين ناشئًا عن تأثير المتغير التجريبى للمجموعتين ويمكن تلخيص عناصر هذا التصميم فيما يلى :

المجموعة التجريبية	المجموعة الضابطة
- اختبار قبلى	- اختبار قبلى
- التعرض للمتغير التجريبى	- المعالجة العادية
- اختبار بعدى	- اختبار بعدى
- متوسط الزيادة وهو الفرق بين الاختبار القبلى والبعدى	- متوسط الزيادة وهو الفرق بين الاختبار القبلى والبعدى

إيجاد الفرق بين متوسطى الزيادة للمجموعتين التجريبية والضابطة .

م - م

اختبار الدلالة الاحصائية لهذا الفرق

❖ ❖ ❖

(❖) جابر عبد الحميد جابر ، مناهج البحث فى التربية وعلم النفس ، القاهرة ، دار النهضة العربية ١٩٨٧ .

الملاحظة Observation

هناك كثير من الظواهر المختلفة التى تقابلنا فى حياتنا اليومية وسعى الباحثون إلى الكشف عن هذه الظواهر لدراستها وتفسيرها والتحكم فيها للاستفادة منها وكذلك للتنبؤ بوقوعها .

وتعتبر الملاحظة من أكثر الطرق شيوعًا فى العلوم المختلفة فغالبًا ما تكون وسيلة الباحثين للوصول إلى معرفة الأشياء عن طريق الملاحظة وهى أنواع منها :

١ - الملاحظة العابرة أو غير المنظمة Inoidental .

٢ - الملاحظة المنظمة Systematic .

الملاحظة العابرة :

ويقصد بها ملاحظة ظاهرة ما بدون محاولة لضبط الشروط التى تحدث فيها . فهى تتم بلا نظام معين .

وتتدخل عوامل كثيرة متعددة فى تحديد نوع البيانات التى تجمع بهذه الطريقة فلا يمكن الاعتماد عليها كمصدر دقيق لجمع البيانات .

الملاحظة المنظمة :

يستخدم فى هذه الملاحظة أسس التجريب الذى يعتمد على التحكم فى شروط الظاهرة المراد دراستها التى تستعمل الطرق الدقيقة فى القياس والمقارنة .

وهناك بعض الأسس التى يجب أن تراعى فى الملاحظة المنظمة وهى :

١ - يجب أن يحدد عدد الأفرد الذين تتم ملاحظاتهم - ويجب أن يكون العدد ممثلا تمثيلاً صحيحًا للمجتمع الذى أخذت منه أى ممثل للمجتمع الأصلى .

٢ - ينبغى فى عملية الملاحظة المنظمة أن تحدد جانب السلوك موضوع الدراسة تحديدًا دقيقًا .

٣ - يجب أن يكون من يقوم بالملاحظة على درجة من الوعى ويقوم بتسجيل كل ما يراه ويلاحظه .

٤ - أن تتم الملاحظة بطريقة لا يشعر فيها من يلاحظ بأنه موضوع الملاحظة ، حتى يكون سلوكه طبيعيًا وغير مفتعلاً حتى لا تتدخل بعض العوامل التى تؤثر على النتائج .

٥ - يفضل أن يقوم بالملاحظة أكثر من شخص حتى إذا أغفل أحد أمرًا فلا يغفله الآخر ، وكذلك لعمل مقارنة بين الملاحظات المختلفة لمعرفة مدى اتفاقها بين الملاحظتين .

المنهج الوصفى

يهدف إلى وصف ظواهر أو أحداث معينة وجمع الحقائق والمعلومات والملاحظات عنها .

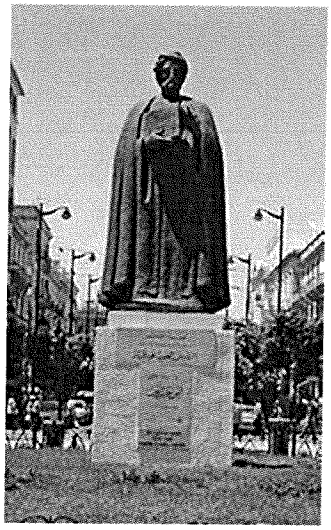
وتشمل البحوث الوصفية أنواعًا فرعية متعددة :

- الدراسة المسحية .
- دراسة الحالة .
- الدراسات التطورية .

كما أن البحوث الوصفية لا تقتصر على الوصف فحسب ، وإنما تهتم بتقرير ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر التى تناولها بالبحث .

وتستخدم فى جمع البيانات أساليب متعددة مثل : الملاحظة - المقابلة - الاختبارات - الاستفتاءات .

316



عبد الرحمن بن خلدون

الرائد الحقيقي لعلم الاجتماع

بحث من إعداد

الأستاذ الدكتور ذياب عيوش

جامعة القدس

مقدم إلى

مؤتمر

"ابن خلدون: علاّمة الشرق والغرب"

المنعقد بمدرج الشهيد ظافر المصري

في رحاب جامعة النجاح الوطنية بنابلس

في يوم الخميس الموافق

8 تشرين الثاني 2012

317

مقدمة:

تعتبر المساهمات الفكرية والعلمية للعلاّمة عبد الرحمن بن خلدون من أهم المساهمات وأكثرها عراقة وتميّزا في مجال الفكر الاجتماعي والسوسيولوجي والتاريخي منذ القرن الرابع عشر الميلادي، ولذلك عني الكثيرون من القدماء والمحدثين بجمع أخباره وسرد أحداثه وتحليل فلسفته وإسهاماته الفكرية والعلمية، ومنهم، على سبيل المثال لا التحديد، لسان الدين بن الخطيب صاحب" الإحاطة في تاريخ غرناطة"، وشمس الدين السخاوي صاحب " الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع"، وأبو المحاسن بن تغري بردي صاحب " المنهل الصافي"، ثم محمد عبدا لله عثمان صاحب "ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري".

ومن أبرز القضايا جدلا بين الدارسين لفكره وعلمه وأدبه وسيرته بشكل عام، قضية تعيين هويته التخصصية وتقدير موقعه بين المفكرين المبدعين ، وتحرّي مواطن تميّزه وتفرّده في عصر من أشد العصور اضطرابا في الشرق والغرب على السواء. فعصر ابن خلدون أخضع فيه المغول ديار العرب وشرق أوروبا كلها وقضوا على دولها وشعوبها، ولم يفلت من شرّهم إلا شبه الجزيرة العربية وإفريقيا واسبانيا.وبذلك أطل القرن الرابع عشر الميلادي ، أي عصر ابن خلدون، والبلاد العربية تعاني من انهيار سياسي وثقافي بسبب ما توالى عليها من محن، وما تعاقب عليها من ويلات لم تمنعه من التفكير، والثورة على المؤرخين، والبحث عن الحقائق ، واكتشاف علم جديد، فكان كما وصفه الواصفون" **أعظم سياسي ومفكر عرفته إفريقيا والأندلس في القرن الثامن الهجري**".

ونظرا لفكره الموسوعي وأهميته، فان الهدف الرئيس من هذا البحث يدور حول قضية يلفها الجدل بين العلماء والباحثين منذ القدم وحتى اليوم وهي هوية بن خلدون التخصصية و "ما إذا كان ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع أم أنه مجرّد مؤرخ أو ناقل أو مدّع أعطى نفسه ما لا يستحق". وهناك أهداف أخرى ترتبط بهذا الهدف الرئيس وتتعلّق بالقضيتين الأخريين.

هل كان ابن خلدون مؤرخا، أم مفكّرا موسوعيا ومؤسسا لعلم الاجتماع؟

في محاولة علمية موضوعية للوصول إلى إجابة دقيقة عن هذا السؤال ، يلقي هذا البحث الضوء على جانب لافت لم يستكشفه الكثيرون في شخصية ابن خلدون وهو أنه على الرغم من اعتقاد الكثيرين بأنه كان مؤرخا مبدعا فحسب ، فان **هذا البحث يؤكد أنه كان مفكرا موسوعيا قبل أن يكون مؤرخا، وكان التقاؤه بالتاريخ أمرا عارضا في حياته ومنعرجا مفاجئا.هذا المنعرج كان في ملتقى طريقين: طريق المغامرات السياسية،وطريق التأمل في الماضي قريبه وبعيده.وقف ابن خلدون في ملتقى الطريقين يتأمل فاعتزل بقلعة "بني سلامة" ليكتب لنا مقدمته المشهورة على امتداد أربع سنوات فاصطدم بالتاريخ.**

ولهذا فان أصالته الحقيقية إنما تكمن في استفادته من قراءة التاريخ واكتشافه العلم الجديد، وتحديده لموضوعه، وتبنيه منهجا خاصا لدراسته.ومن المؤكد أن فكره الموسوعي ملّكه معرفة شمولية وظّفها في إثراء ذلك الوليد الجديد الذي سماه " علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" ولم يمنعه من الريادية في ميادين أخرى فكتب بصورة إبداعية في التاريخ، والاقتصاد، والتربية،والبيئة، والصراع، وشئون الحرب، ولهذا اعتبره البعض مؤرخا بل رائدا لفلسفة التاريخ،واعتبره البعض رائدا في علم الاقتصاد، واعتبرته جهات ثالثة رائدا في علم التربية، واعتبره آخرون رائدا في الفلسفة المادية، والنظرية الدائرية في التغير الاجتماعي، وفكر الصراع والحرب، بل اعتبروه رائدا لعلم الاجتماع العسكري،، إضافة إلى كونه رائدا ومؤسسا بلا منازع لعلم الاجتماع العام. وحقيقة الحال أنه كان مفكرا موسوعيا قدّم مساهمات مبدعة في كل هذه الميادين.وفي هذا يقول محي الدين صابر:

" إن فضل ابن خلدون، في الفكر العربي الإسلامي، وفي الفكر الاجتماعي العالمي، سيظل مذكورا في سياقه التاريخي، وذلك بمحاولته فرز الظواهر الاجتماعية وفي محاولته إثبات التكامل بينها" ويقول:

"يكتسب فكر ابن خلدون أهمية خاصة ضمن تراثنا العربي لما انطوى عليه من عناصر الجدّة وقوة الريادية وأهمية الاكتشاف، وما يتحقق فيه من أبعاد إنسانية في مجال تطوير العلوم على المستوى الإنساني".(ج د ع :1980،ص .9 - 12).

ويقول مزيان:" فكأن علم العمران كان هو المصعد الذي رقى ابن خلدون إلى التوازن الفكري بين العلم والدين وهذا ما لم يوفق إليه إلا القليل من المفكرين المسلمين".(المرجع السابق،ص. 239)

ومن الاعترافات الغربية على أصالته وريادیته،يقول ريتزر(أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين): " هناك ميل إلى الاعتقاد أن علم الاجتماع بشكل عام هو ظاهرة غربية حديثة، ولكن الواقع أن هناك باحثين كانوا طوّروا أفكارا سوسيولوجية ونظريات منذ زمن بعيد وفي أجزاء أخرى من العالم ، وأحد الأمثلة عبد الرحمن بن خلدون. فلقد أنتج ابن خلدون مجموعة أعمال تحوي كثيرا مما جاء به علم الاجتماع المعاصر.كان ملتزما بالدراسة العلمية للمجتمع، والبحث الامبريقي، والبحث عن أسباب الظواهر الاجتماعية"(Ritzer،2006).

معالم ريادیه ابن خلدون لعلم الاجتماع:

كلما ذكر موضوع الريادية في علم الاجتماع برز الخلاف بين المعنيين حول مؤسس هذا العلم ورائده الحقيقي. وفي هذا الشأن، وجدنا أن أهل الرأي ينقسمون إلى صنفين : الصنف الأول يأخذ بوجهة النظر الغربية التي تذهب إلى اعتبار أوجست كونت مؤسسا لهذا العلم في القرن التاسع عشر الميلادي، ويدللون على ذلك لأسباب ثلاثة رئيسة: أولها،ما قدمه هذا العالم من مفاهيم سوسيولوجية مثل .... ، وثانيها، أنه رأى أن الظواهر الاجتماعية يمكن أن تدرس بطريقة علمية ويجب إيجاد علم يتفرّغ لدراستها.أما السبب الثالث فهو أنه أول من أطلق على العلم المنشود اسم Sociologie

بالفرنسية في توليفة مصطنعة جمع فيها بين مقطعين يوناني ولاتيني في هذا المصطلح الذي يعني بالانجليزية Sociology وبالعربية " علم المجتمع". ولهذا يمكن اعتباره رائدا لعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر . ويكاد الكثيرون من دارسي علم الاجتماع العرب يتفقون مع هذا الرأي ويدافعون عنه بعد أن تعلموا في المعاهد والجامعات الغربية التي تتبناه.

وعند مقارنة مثل هذا الانجاز الذي اشتهر به أوجست كونت بما توصل إليه العلاّمة العربي المسلم عبد الرحمن ابن خلدون قبل أوجست كونت بأكثر من أربعة قرون نجد أن ابن خلدون هو الرائد والمؤسس الحقيقي كما أشرنا بأعلاه ، ويمكن التدليل على معالم رياديته الحقيقية من خلال ما نلمحه في ثنايا آرائه الاجتماعية من القضايا والمسائل والموضوعات التي أبرزتها النظريات السوسيولوجية الحديثة وما توصّل إليه بشأنها بشكل غير مسبوق يبرر رياديته.

ومن أهم معالم هذه الريادية الآتي:

أولا: هو أول من اكتشف علم الاجتماع وأعلن عن ولادته، وعن اسمه، وموضوعه.

كان ابن خلدون أول من تنبّه إلى قيام علم جديد سماه " علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" وأنه حدد موضوع هذا العلم،وميّز بينه وبين العلوم الأخرى كعلم الخطابة، وحدد المنهج الملائم لدراسته ،دونما حاجة إلى استيراد مصطلحات أعجمية أو حتى عربية ليصنع منها توليفة تعطي معنى الاجتماع . وبذلك كان مصطلح " العمران البشري والاجتماع الإنساني" لابن خلدون أكثر تعبيرا وتطابقا مع جوهر "علم الاجتماع" ، كما فهمه علماء القرن التاسع عشر وكما فهمناه اليوم.بدأ ابن خلدون دعوته إلى لون جديد من ألوان المعرفة الإنسانية مُستحدث النشأة ،بعد أن قرأ ما قرأ وشاهد ما شاهد في عصره من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والحرب، وخرج من قراءاته لها بنتائج دفعته إلى استخدام منهج تاريخي قاده إلى الإعلان عن علمه الجديد، في ضوء اعتقاده أن **"التأريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"...و" أن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد فريد الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم"** فقال:

" ولما طالعت كتب القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم، نبّهتُ عين القريحة من سَنَةِ الغفلة والنوم ، وسمتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السومَ ،فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا،وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عِللا وأسبابا...وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا،واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا،وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يَعرضُ في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك ...".(المقدمة، ص. 5 - 6)

وفي هذا يذهب ابن خلدون إلى أنه يجب على المؤرخ أن يدرس جميع الظواهر التي يحتوي عليها المجتمع،مثل الظواهر السياسية، والأخلاق، والعادات، والنحل، والمذاهب،ثم ينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن استقلال العلم الجديد الذي يدرس قوانين العمران البشري،فيقدمه للقارئ على أنه علم مستقل لأنه يدرس موضوعا خاصا، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وما ينطوي عليه من ظواهر مستقلة تخضع لعوامل التطور.

ولم يقف ابن خلدون عند بيان مشروعية العلم الجديد لوجود موضوع خاص به، وإنما وضّح لنا أن فكرته عن الموضوع ليست فكرة غامضة أو وجهة نظر فلسفية عامة لا تربطها بالأمور التي توجد في المجتمع صلة.فقد ذكر لنا في مقدمته أن هناك أنواعا من الظواهر الاجتماعية كالظواهر السياسية ، والظواهر البشرية، والسير، والأخلاق، والعادات، والنحل، والمذاهب، واللغة، والصناعة، والاحتكار، والعلم والتعليم، والصراع، والحرب وغيرها.ومن المدهش حقا أن تقسيمه هذا ينطبق كثيرا على تقسيم علم الاجتماع في الوقت الراهن إلى عدة فروع هي: علم الاجتماع السياسي، وعلم اجتماع الأجناس البشرية، وعلم الأخلاق الاجتماعي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع اللغوي، وعلم الاجتماع الاقتصادي ، وعلم الاجتماع الحربي...الخ.

وبعد أن قدم ابن خلدون مرافعة منطقية غير مسبوقة للتدليل على أن حكمة الله في بقاء الإنسان وحفظ نوعه تقتضي التعاون بينهم، أكّد أنه إذا حصل التعاون بينهم حصل لهم القوت للغذاء والسلاح للمدافعة ضد الحيوانات المفترسة والذئاب من بني البشر، وتمّت حكمة الله في بقائهم وحفظ نوعهم.

ثانيا: أنه قدّم تفسيرا مبتكرا لنشأة المجتمع الإنساني وطبيعته.

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنساني أمر ضروري؛ثم ينتقل لتحليل وتفسير هذه الضرورة فيذكر أن الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة باصطلاح الحكماء وهو معنى العمران " وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ...فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف...وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيّما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده...فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه".

ويضيف ابن خلدون إلى هذا قوله:

" وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع الشر . وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظِ نوعِه"

ثم يخرج باستنتاج جوهري بقوله:

"فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم".

ويرى ابن خلدون أنه إذا ما تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس وتعين الأفراد في سبيل إتمام حكمة الله في بقاء الجنس البشري والمحافظة على نوعه، تحقق لهم ضرورة قيام السلطة في المجتمع حتى تنظم لهم حياتهم تنظيما يكفل استقرار المجتمع واستمرار بقائه، ويتجسّد قيام السلطة بقيام المُلك، ويقول:

" ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التي جُعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جمع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدهم إلى الآخر بعدوان وهذا هو معنى المَلِك...".(المقدمة، ص. 43)

وحول طبيعة المجتمع الإنساني ، يشبّه ابن خلدون هذا المجتمع - في حاجته إلى الملك والرياسة – ببعض التجمعات دون البشرية، فيذكر أنه في جماعات بعض الحيوانات العجم ، كالنحل والجراد، ما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والأتباع لرئيس من أشخاصها متميّز عنها في خلقه وجثمانه ، غير أنه يعود ليميّز المجتمع البشري عن غيره من الجماعات الحيوانية بأن الأخيرة إنما تتجمع بمقتضى الفطرة والهداية، أما المجتمعات البشرية فتتجمع بمقتضى الفكرة والسياسة .وآية ذلك أنه يرى أنه لمثل هذه المجتمعات قوانين ثابتة تسير عليها في تطورها، وأنه يحاول أن يتلمس هذه القوانين والعلل، ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية.(الخشاب:1970)

ثالثا، أنه صاحب أول نظرية متكاملة في قيام الدولة وهرمها وسقوطها

حلل ابن خلدون كيفية نشوء الدولة، وهرمها، وسقوطها، والظواهر التي تلحق بها، بطريقة غير مسبوقة، **فالدولة عنده محور أساسي في حديثه عن العمران البشري.** ومن المتفق عليه عند الباحثين ، أن نظرية العصبية عنده تشكل المحور الذي يفسّر من خلاله قيام الدولة ونشوءها،وأن هذه النظرية يمكن تطبيقها على التكتلات المعاصرة إذا وسّعنا مدلولها لتشمل كل تكتل قوي سواء بني على الدين والعقيدة أو على العصبية والقبيلة كما هو حال الأحزاب في الدول المعاصرة التي تستطيع أن تأتي بالرئيس وهي لا تقوم على العشائر وإنما على مبادئ معينة.

وقد ذهب ابن خلدون إلى أن **للدولة أعمار طبيعية كما للأشخاص فقال: " والعمر الطبيعي للأشخاص ، على ما زعم الأطباء والمنجمون، مئة وعشرون سنة، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجّمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات... وأما أعمار الدول أيضا، وان كانت**

تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال،والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته".

وفي تحليله المبدع لعمر الدولة وما تمر فيه من أطوار، يرى ابن خلدون أن الدولة تمر في أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون له مثيل في الطور الآخر، لأن الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه و حالات الدولة وأطوارها لا تعدُ في الغالب خمسة أطوار وهي:

الطور الأول، وهو طور الظفر بالبُغية وغَلب المُدافع والمُمانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة؛ وفيه يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء.

الطور الثاني، وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه، والانفراد دونهم بالملك، ومنعهم من التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع ليدافع أهل عشيرته وعصبيته عن الملك ويفرد أهل بيته بما يبني من مجد.

الطور الثالث، هو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع إليه طباع البشر من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبُعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات، وتشييد المباني الحافلة. ويشكّل هذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة،لأنهم يكونون في هذه الأطوار كلها مستقلين بآرائهم، بانين لعزّهم،موضحين الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع، طور القناعة والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فيه قانعا بما بنى أسلافه، مسالما لغيره من الملوك، مقلدا لأسلافه.ولذلك فهو يرى في الخروج عن تقليد أجداده فساد أمره، لأنهم،في نظره أبصر بما بنو من مجده.

الطور الخامس،وهو طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملذات، والكرم على بطانته، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها،مُستفسدَ الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيّعا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقّده فيكون مخرّبا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض.(المقدمة، ص. 175 - 176)

ولكن كيف يرى ابن خلدون العلاقة بين الدولة والاقتصاد؟

في محاولة لمعرفة أي نطاق يطرح فيه ابن خلدون العلاقة بين الدولة والاقتصاد، نجد أنه لا يجعل من الدولة مجرّد انعكاس أو ذيل أو بنية فوقية لواقع اقتصادي تتحرك فيه قوى اجتماعية تكون، تارة، في صراع، وتكون تارة أخرى في توازن. بل انه يعتبر الدولة قائمة بذاتها لها أصلها وعناصرها المنبثقة من أسس المجتمع الأولية.أنها امتداد للخلية الأولى التي ينشأ عنها المجتمع.

أما الاقتصاد فيمثّل بنية أخرى داخل المجتمع. أنها بنية تتركّز حول إحدى الضرورات الإنسانية الكبرى المتمثّلة في ما يسميه المعاش. إلا أن المعاش ليس قضية فردية بالنسبة للإنسان، بل هو قضية جماعية لأن ضمانه يقتضي مساهمة أصناف مختلفة من البشر مما يجعل الاجتماع الإنساني ضروريا.فالضرورة البيولوجية أحدثت ضرورة للتعاون أي ضرورة خلق الخلية المجتمعية.

وكيف يرى ابن خلدون العلاقة بين الدولة والسياسة؟

لا يكتفي ابن خلدون بالنظر إلى الدولة أو البنية السياسية في طور النضج والاكتمال، وإنما يعود إلى طور البداية متسائلا عن الأصل الأوّل الذي ترجع إليه الدولة في طور ميلادها. وفي محاولته الإجابة عن ذلك التساؤل يُغني بحثه بالنظر إلى المسألة من زاويتين مختلفتين: الزاوية المعيارية- زاوية الأخلاق والسياسة، والزاوية الواقعية - زاوية علم الاجتماع الذي يقف عند دراسة الواقع المجتمعي؛

في الزاوية الأولى، ينطلق ابن خلدون من نظرة متشائمة عن الإنسان ويستشهد بآيات من القرآن الكريم المتحدثة عن النفس البشرية كقوله تعالى" فألهمها فجورها وتقواها..." ، ولذلك رأيناه يدرس الظاهرة السياسية انطلاقا من غلبة الشر على نفس الإنسان ويرى أن كبح ذلك الشر يتطلّب قوة خارجية هي التي يسميها الوازع.وهو بهذا ينطلق من مبدأ أخلاقي عام وهو أن الخير هو الهدف الذي تسعى إليه السياسة.

وفي الزاوية الثانية،يرى ابن خلدون أن هذا الخير مرتبط بالجماعة وليس بالأفراد، لأن السياسة والمُلك كفالة للخلق،وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد بذلك الشرائع. وفي تطبيق منهجه العلمي على المجتمع البشري كظاهرة واقعية،يلاحظ أن الوازع الذي يزعُ البشر بعضهم عن بعض والذي أدركنا أهميته في نطاق النظرة المعيارية لا يمكن أن يتم وجوده إلا إذا كان له سند في قوة مجتمعية طبيعية وهي العصبية التي"بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه".

وهكذا نحن أمام بنيتين مستقلتين في الأساس ولكنهما تلتقيان وتتفاعلان لزوما ابتداء من مراحل معينة، ويمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر بأقوى صورة.

هذه خلاصة المبادئ التي وضعها ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وهي تدل على شمولية فكره العميق ، وعلى قدرته على تفهّم أحوال الناس وتقلّبات الشعوب أيا كان النقد الموجّه إليها.

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا الإطار المرجعي لنظرية ابن خلدون عن الدولة؟

لقد وُجّه لنظرية ابن خلدون مجموعة من الملاحظات يمكن إجمالها بالآتي:

1 – أن الدولة الخلدونية مرتبطة بحقل جغرافي- تاريخي محدد ولا مجال للحديث عن نظرية ابن خلدون في الدولة بشكل مطلق.

2 – لا يمكن أن نفهم قانون تطوّر الدولة عن ابن خلدون دون ربطها نظريا بأساسها القبلي، فلا معنى للنشأة ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة ، إلا إذا كانت ذات أساس قبلي. من هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان ولا تتعدى أجيالا معدودة: فهي لا تبتعد كثيرا عن قاعدتها القبلية.

3 – ينبغي أن يُفهم ميلاد الدولة الخلدونية وتطورها داخل التطور الجدلي الذي تحدثنا عنه وهو التناقض بين الحواضر والبوادي، وخاصة بدو الصحراء وسكان الجبال الممتنعة .

4 – بما أن الدولة الخلدونية محكومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة في هذا المحيط فلا معنى للبحث عن تصميم للنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار (أي أن من الأفضل تصميمها في مثل هذا الإطار). (انظر: اومليل:1980)

ومع ذلك، **يقول اومليل** : إن ابن خلدون **" قام بتنظير للدولة لا نجد له مثيلا عند من سبقه"**.

وعن أسباب انحطاط الدولة وسقوطها، يذهب ابن خلدون إلى أن الوصول إلى السلطة يقتضي مقدرة في شخص الرئيس ، ومساعدة ونُصرة من أهل عصبيته وأعوانه، وأن النصر لمن يستطيع الاعتماد على قبائل قوية، وأن كل دولة تكون قوية في مرحلتها الأولى، ثم لا تلبث أن يظهر فيها دواعي الضعف، فتصير إلى الانحطاط ثم السقوط لأسباب كثيرة أهمها:

1 – انقسام الدولة الواحدة بدولتين أو أكثر.

فالانقسام عامل رئيس في انحطاط الدولة وسقوطها وفي هذا يقول ابن خلدون:

" اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها وذلك أن المُلكَ عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنِعم إلى غايتها ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به ويأنف حينئذ عن المشاركة ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع بإهلاك من استرابَ به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم ونزعوا إلى القاصية إليهم من يَلحقُ بهم مثل حالهم من الاغترار والاسترابة ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة حتى يقاسم الدولة أو يكاد ".

وقد قدّم ابن خلدون عددا من الأمثلة للبرهنة على صحة ما ذهب إليه، ومن ذلك انقسام الدولة الإسلامية في الأندلس،و دولة بني العباس، ثم دولة السلاجقة، فدولة الموحدين،وغيرها، مبينا أن الهرم أمر طبيعي وأنه إذا نزل بالدولة لا يرتفع.(المقدمة:ص293)

2 – العوامل المادية العائدة إلى اتساع الملك، والناتجة عن الصعوبات التي يجدها السلطان عندما يطلب الطاعة في الأطراف النائية في مملكته، وعندما يعمل على حماية الحدود البعيدة. يقول ابن خلدون: **" يتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الأطراف، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئذ من حصول عرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحامية إليهم.ولا يزال ذلك يتدرّج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة".** (المرجع السابق)

3 – الأسباب العائدة إلى درجة تحضّر القبائل الفاتحة والى ما في طباعها من معالم العمران أو الهمجية.

يرى ابن خلدون أن الشعوب أصناف ،منها ما هو قابل للحكم والملك، ومنها غير ذلك. وهنا يحكم على **العرب** بقسوة إذ ينظر إليهم على أنهم " **أمة وحشية باستحكام عوائد التوحّش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلّة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن رتبة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له**".**ولذلك يرى صاحب المقدمة "أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك**". (انظر:الفاخوري، والجر، 1963)

4 – الخلاف الذي ينشأ بين رئيس القبيلة الفاتحة وحاشيته وأهل عصبيته.

يقول ابن خلدون :ففي البداية " **يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب**" (المقدمة)،ثم يأتي الأحفاد فينسون السواعد التي قام عليها مُلكهم، ويتنكّرون لمن تعودوا التكريم والمشاركة في المال وفي كل شيء، وينزعون الوظائف من أيديهم ليسندوها إلى أغراب، فتقوى شوكة العبيد والموالي، وتضعف القوة العسكرية للدولة لأن القبائل المناصرة لها تبتعد عنها رويدا رويدا. ويشعر السلطان بذلك فيلجأ إلى اقتناء جيش من المرتزقة المأجورين، وهكذا تضعف العصبية وتفقد كما حصل مع العباسيين ومواليهم من التركمان والفرس.يقول ابن خلدون:

دولة العباس ، كان الاستظهار فيها برجالات العرب، " **فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد، وكُبح العربُ عن التطاول للولايات، صارت الوزارة للعجم، والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت، وبني طاهر، ثم بني بويه وموالي الترك...**"

5 – الأسباب الاقتصادية.

يعطي ابن خلدون أهمية خاصة للاقتصاد في قيام الدولة وسقوطها بقدر ما يعطي الجند الذين هم أداة السلطة الرئيسة في الوقت الحاضر.وفي هذا يقول ابن خلدون:

" **اعلم أن مبنى المُلك على أساسين لا بد منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبّر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه المُلك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الأساسين... وأما الخلل الذي يتطرّق من جهة المال فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون خُلقُ" الرفق بالرعايا والقصدِ في النفقات والتعفف عن الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال.ثم يحصل الاستيلاء ويستفحل المُلك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البِياعات(بكسر الباء) في الأسواق لإدرار الجباية...)** وهذه الجباية تزيد دخول الحاكمين فيزدادوا ترفا فيشيع الحسد والخلاف بينهم والحقد " **فتعمّهم**

يرى ابن خلدون أن الشعوب أصناف ،منها ما هو قابل للحكم والملك، ومنها غير ذلك. وهنا يحكم على العرب بقسوة إذ ينظر إليهم على أنهم " أمة وحشية باستحكام عوائد التوحّش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلّة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن رتبة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له".ولذلك يرى صاحب المقدمة "أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك". (انظر:الفاخوري، والجر، 1963)

4 – الخلاف الذي ينشأ بين رئيس القبيلة الفاتحة وحاشيته وأهل عصبيته.

يقول ابن خلدون :ففي البداية " يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب" (المقدمة)،ثم يأتي الأحفاد فينسون السواعد التي قام عليها مُلكهم، ويتنكّرون لمن تعودوا التكريم والمشاركة في المال وفي كل شيء، وينزعون الوظائف من أيديهم ليسندوها إلى أغراب، فتقوى شوكة العبيد والموالي، وتضعف القوة العسكرية للدولة لأن القبائل المناصرة لها تبتعد عنها رويدا رويدا. ويشعر السلطان بذلك فيلجأ إلى اقتناء جيش من المرتزقة المأجورين، وهكذا تضعف العصبية وتفقد كما حصل مع العباسيين ومواليهم من التركمان والفرس.يقول ابن خلدون:

دولة العباس ، كان الاستظهار فيها برجالات العرب، " فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد، وكُبح العربُ عن التطاول للولايات، صارت الوزارة للعجم، والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت، وبني طاهر، ثم بني بويه وموالي الترك..."

5 – الأسباب الاقتصادية.

يعطي ابن خلدون أهمية خاصة للاقتصاد في قيام الدولة وسقوطها بقدر ما يعطي الجند الذين هم أداة السلطة الرئيسة في الوقت الحاضر.وفي هذا يقول ابن خلدون:

" اعلم أن مبنى المُلك على أساسين لا بد منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبّر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه المُلك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الأساسين... وأما الخلل الذي يتطرّق من جهة المال فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون خُلقُ" الرفق بالرعايا والقصدِ في النفقات والتعفف عن الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال.ثم يحصل الاستيلاء ويستفحل المُلك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البِياعات(بكسر الباء) في الأسواق لإدرار الجباية...) وهذه الجباية تزيد دخول الحاكمين فيزدادوا ترفا فيشيع الحسد والخلاف بينهم والحقد " فتعمّهم

النكبات والمصادرات واحدا واحدا إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم وتنحل عرى الدولة".(المقدمة، ص. 294 - 297)

خلاصة القول، إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف أقبلت الدولة على الهرم. وبيان ذلك : أولا، أنها تقتضي الانفراد بالمجد، والانفراد يُذهب الأنصار من حول الملك... .ثانيا، إن طبيعة المُلك تقتضي الترف. وهذا يزيد نفقاتهم على ما تقدمه لهم الدولة. وثالثا، إن طبيعة المُلك تقتضي الدعة، وبذلك ينسون عوائد البداوة التي كان منها الملك من شدة البأس وتعوّد الافتراس، وركوب البيداء وهداية القفر فلا يفرّق بينهم وبين السوقة من الجند إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتنخفض شوكتهم ويعود وبالُ ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم.

6 - الأسباب العامة الاجتماعية.

يرى ابن خلدون أن المجتمع خاضع لتطوّر محتوم يجري على مراحل ثابتة. فعندما تبلغ الدولة أوج مجدها تظهر فيها عوامل الانحطاط ، وتضعف العصبية ،ولا مفر لها من ذلك. وإذا حاول السلطان أن يقتصد في النفقة ويعود إلى حياة أكثر بساطة تضاءلت هيبة حُكمه ، وتجرأ عليه شعبه ومن كانوا أعوانه.(الفاخوري، والجر:مرجع سبق ذكره)

رابعا، أنه أول من أطلق فكرة محدودية عمر الدولة

بعد أن قرر ابن خلدون أن للدولة أعمار طبيعية كما للأشخاص، قدّم لذلك تفسيرا منطقيا استدلاليا ، فذهب إلى أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن **الجيل الأول** لا يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوّحشها من شغف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. و**الجيل الثاني** تحوّل حالهم بالمُلك والترفّه من البداوة إلى الحضارة ومن شغف العيش إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباحثين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذلك الاستكانة ، فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء ويؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك مما أدركوا من الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية. وأما **الجيل الثالث** فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنّقوه (أي حصلوا عليه)من النعم وغدارة العيش فيصيرون عيالا مع الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة،ويلبّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها (أي يدلّسون على الناس ببعض هذه المظاهر الفارغة...وحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال، وعمر الجيل الواحد بأربعين سنة.

خامسا: أنه سبق علماء الاجتماع في تقديم نظرية في التطوّر وتقسيم العمل الاجتماعي

على الرغم من ظهور فكرة التطوّر في التراث اليوناني والتراث الإسلامي قبل ابن خلدون*، إلا أن ابن خلدون أتى بعناصر جديدة غير مسبوقة في هذا المجال؛

العنصر الأول، سماه استحالة الكائنات أو تحولها من مرتبة إلى مرتبة أعلى ويمكن تسميته عنصر الحركة أو الديناميكية (شريط:1980).

العنصر الثاني، أن هذه الحركة تسير إلى ما هو أعلى أو أرقى ولا ترجع إلى الوراء أو إلى الأدنى (وهو بذلك يسبق هربرت سبنسر وداروين).

العنصر الثالث، أن هذا التطور المتنامي يمكن أن نستخرج منه قوانين للفعل يربط بها أسباب التطوّر بمسبباتها.

كان ابن خلدون غالبا ما يعزو التطوّر إلى الدولة ويعتبره عملا تراكميا أقرب إلى معنى التغيير.يضاف إلى ذلك أننا نجد فكرة التطوّر عنده في ميدان آخر هو ميدان الصراع البشري أو النوعي بين الحضارة والبداوة. وفي هذا الحال يُنظر إلى ابن خلدون على أنه " يبرز فكرة التطور

ويُلح عليها بقدر ما ألح على فكرة التغيّر المحايد في تعاقب الأجيال والدول حيث يقول إن " منازع البداوة متقدمة على منازع الحضارة" و " البدو أقدم من الحضر وسابق عليه"، و " البادية أصل العمران والأمصار مدد لها".

كذلك يشرح ابن خلدون هذا التطوّر الحقيقي بعنصره الاقتصادي وهو " **أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، ولأن الضروري أصل والكمال فرع ناشئ عنه فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مُقترحه منها...**" (المقدمة، ص. 122)

كما يؤكد ابن خلدون التطوّر بالمظاهر الحضارية فيرى أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحلتهم في المعاش؛ فبعد المعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، والاقتصار على

---

* وردت فكرة تطور الأنواع: من مادة إلى بخار ومن ثم إلى ماء، ومن ماء إلى معدن، ثم من معدن إلى نبات، ومن نبات إلى حيوان، ومن الحيوان تأتي القردة العليا، وفي النهاية، الإنسان في كتاب ابن مسكويه *الفوز الأصغر*، ورسائل إخوان الصفا.

الضروري من الأقوات والملابس والمساكن، يحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرقة وهو الاستكثار من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن...ثم تجيء عوائد الترف المبالغة في التأنق فتكون مكاسبهم أثمن وأرفه.

كذلك أكّد ابن خلدون التطوّر الاجتماعي في الميدان السياسي وبناء الدولة ؛ فبعد أن بيّن " **أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النُعرة والتذمّر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه...**" انتقل إلى المرحلة الثانية من تطوّر الدولة وهو استغناؤها عن العصبية التي كانت محركها الأول معللا ذلك بقوله " **والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغَلب للغرابة وأن الناس لم يألفوا مَلِكَها ولا اعتادوه** " بحيث " **إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالمُلك في الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوسُ شأن الأولوية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغَة الرئاسة ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة بل كأن طاعتها كتاب من الله ...**" .(المقدمة،ص.154-155) أي تصبح الدولة وأصحابها وأتباعها تسيّرهم القوانين أو المصالح أو العادات الحضرية، وتفقد العصبية وظيفتها السياسية فترتخي وتزول.

كما تحدث ابن خلدون عن تطوّر العلوم الدينية في الشرق فرأى هذا التطوّر نشأ من جديد في المشرق بين المذاهب المختلفة،وهو " فن المناظرات في تصحيح كل مذهب يحتج فيها كل على مذهبه في كل باب من أبواب الفقه، وكان هذا الفن يسمى علم "الخلافيات" ،وكانت له أصوله ومناهجه في التوصّل إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد". وفي هذا الشأن يرى باحثون أن ابن خلدون تتبع تطوّر العلوم الدينية بروية واضحة توقع البعض منه أن يخرج بنتيجة تقوده إليها فكرته عن تطوّر الحياة الاجتماعية لو سار فيها إلى النهاية. وهذه النتيجة هي التنظيم في فن المناظرات، بحيث يؤدي إلى مواقف وقرارات تسير عليها الأمة الإسلامية في حياتها القانونية وتعالج بها مشكلاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية بما فيها التعبّدية.(شريط ، ص. 103-104)

ومن أهم ما يمكن الإشارة إليه عند دراسة نظرية التطوّر عند ابن خلدون هو التطوّر الفكري وما له من علاقة بتطوّر المجتمع؛ فمن الاكتشافات التي توصّل إليها ابن خلدون ربطه بين الحياة العقلية والعلمية والازدهار الثقافي وبين تطوّر المجتمع السياسي والحضاري والاقتصادي بشكل خاص.ولذلك نراه يعقد فصلا خاصا من فصول المقدمة ويجعل له عنوانا يلفت الانتباه على أنه اكتشاف لم يسبقه إليه أحد " **في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظُم الحضارة** ". (المقدمة،ص.434)

وفي ريادته لفكرة تقسيم العمل الاجتماعي ، يرى ابن خلدون أن تقسيم العمل الاجتماعي ظاهرة اجتماعية ملازمة لتقدم الحضارة ، ولكنه لا يكفي وحده في حفظ تماسك المجتمع، بل من الضروري أن توجد فيه قوة قاهرة تجبر الأفراد على الحياة جنبا إلى جنب، وتحول دون طغيان

بعضهم على بعض، وهذه القوة هي وازع السلطان أو المُلك، مستدلا بما نشهد في المجتمعات الحيوانية كالنحل أو النمل أو الجراد، فهذه الحشرات تخضع لرئيس من أشخاصها متميّز عنها في خلقه وجثمانه. وبذلك يعتبر ابن خلدون سابقا لدوركايم في فكرة تقسيم العمل الاجتماعي كضرورة اجتماعية اقتصادية حضرية بمئات السنين.

كذلك يرى ابن خلدون أن المجتمع يبدأ تطوره بحالة يسميها البداوة، يُبنى فيها المجتمع البشري على أساس حاجة البشر إلى التعاون لإشباع حاجاتهم الضرورية، وذلك في حياتهم الجارية،وهو يقصد بذلك حاجتهم إلى التخصص وقيام قانون تقسيم العمل.وبذلك يربط ابن خلدون بين تطوّر المجتمع وتقسيم العمل الاجتماعي بشكل صريح. (عزت، ص.46)

سادسا ، منهجيته وطريقة الدراسة لديه

لم يكتف ابن خلدون بتعداد الظواهر الاجتماعية، بل نص ، بشكل غير مسبوق ،على الطريقة التي ينبغي استخدامها في دراسة المجتمع وما يطرأ على نظمه وأحواله من تغيّر وتطوّر. لقد ساد التفكير الاجتماعي قبل ابن خلدون نزعتان: نزعة تخيّلية ايتوبية في تحديد صفات وخصائص المدن الفاضلة والمثالية، على نحو ما وجدناه عند أفلاطون من فلاسفة الغرب، والفارابي من فلاسفة المسلمين، ونزعة دينية تمثلها الآراء الاجتماعية التي انطوت عليها كل من الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية،وكانت ثقتهم بآراء السلف ورواياتهم أكثر من ثقتهم بعقولهم وبالحقائق اليومية التي تكشف لهم عنها الظواهر الاجتماعية في عصرهم ولذا غلب عليهم نزعة التقليد فعنوا بعرض الآراء المتواترة دون احتكام بالعقل ودون مقارنة الماضي بالحاضر، ولم تكن النزعة الواقعية التحقيقية مألوفة آنذاك في العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية.(انظر: قاسم:1966 ، ص. ..342)

رفض ابن خلدون كلا من النزعتين السابقتين " وجاء بمنهج تاريخي واقعي لم يكن مألوفا عند معالجة العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية يقارن فيه بين ماضي الظاهرة وحاضرها" (عيوش، 2008)، متوخيا الدراسة الموضوعية البعيدة عن الذاتية وغير المتأثرة بفكرة أو عقيدة سابقة، مدشّنا إحدى القواعد الأصولية في مناهج البحث، التي حددها العلامة الفرنسي إميل دوركايم، مؤسس المدرسة الاجتماعية الحديثة، بعده بخمسة قرون. فهذه القاعدة تقتضي الإلمام بطبائع العمران والحوادث والأحوال.فإذا كان السامع أو القارئ عارفا بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. يقول ابن خلدون في ذلك:إن صاحب هذا الفن يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السِيَر والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب... والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثه وأحوال القائمين بها حتى يكون مستوعبا لأسباب كل ما حدث.

ومن المساهمات المميّزة وغير المسبوقة التي نتفق فيها مع أحد أساتذتنا الأجلاّء هنا، أن **ابن خلدون "يصطنع الأسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية وهو يسبق في ذلك جميع علماء الاجتماع**

الغربيين المحدثين والمعاصرين؛فهو يرى أن على الباحث ألا يقبل شيئا على أنه حق ، إلا بعد أن يتأكد بوضوح أنه كذلك، أي يجدر به ألا يتأثر بأهوائه الذاتية وآرائه المذهبية أو أن يتخذ من الأساطير الوهمية وآراء الآخرين غير المؤكدة أساسا لدراسته، ولذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الإنسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة. **(انظر:الخشاب، مرجع سبق ذكره، ص.304)**

سابعا: اطلاقه قانون المطابقة

كذلك يرى ابن خلدون أنه ينبغي أن يعمل الباحث على إظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، بمعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد وأن تنشأ عن ظروف متشابهة.والمنهجية التي اكتشفها ابن خلدون هي المنهجية التأريخية. وفي هذه المنهجية يحتل المرتبة الأولى **"قانون المطابقة"** الذي عنه سيتفجّر علم العمران، ذلك العلم المستقل بنفسه، المستنبط النشأة.وهكذا يعرض ابن خلدون هذا القانون الذي يلعب في تفكيره دورا محوريا.**ووفق هذا القانون، ننظر إلى الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يُعتد به . وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونا نميز به الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مجال للشك فيه.**

وهكذا فان "قانون المطابقة" الذي يحتل في منهجية ابن خلدون التاريخية مكان حجر الزاوية، يستلزم أولا النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران. والغرض من هذا النظر هو استخلاص ما يلحق هذا الاجتماع (من الأحوال الذاتية وبمقتضى طبعه)، أو بمعنى آخر استخلاص ما نطلق عليه اليوم "القوانين الطبيعية" ، لأن ابن خلدون كان يريد أن يحكم في "تمييز الحق من الباطل"، "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران" أو ما يسميه " طبائع الكائنات"، أو " طبائع الموجودات"، أو " طبائع الأحوال في العمران".(انظر المقدمة،ص.28 – 44)

لقد اقتنع ابن خلدون أنه لا بد أن يجمع بين عالمي الحاضر والماضي، أي أن يكون في نفس الوقت عالم اجتماع ومؤرخا. وهكذا التقى فيه البعدان اللذان عنهما تفتقت عبقريته.وهناك من يرى أن تطبيق قانون المطابقة جرّ ابن خلدون إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية، وذلك كي يجعل منها (بوجه بُرهاني لا مدخل للشك فيه)، معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرضه من تأليف " المقدمة".(الطالبي:ص.38 -)

ولقد أورد ابن خلدون نماذج على تطبيقه لقانون المطابقة الذي ابتكره ؛ فهو يلاحظ أن ما أورده المسعودي وغيره من المؤرخين من أن جيوش موسى بلغت ستمائة ألف مقاتل لا تثبت أمام النقد الباطني، وذلك لأسباب جغرافية، وإستراتيجية، وبالمقارنة أيضا مع جيوش أمم أخرى كانت أشد قوة وأوسع ملكا. ويؤل هذه المبالغة وأمثالها بولوع النفس في الغرائب.(انظر المقدمة، ص.10 - 15).

كذلك الأمر، إن قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية يقتضي أن نتّقي ما يُروى من (معاقرة الرشيد للخمر وأنه إنما كان يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق... .(المرجع السابق ص.17 – 18)

كما يقتضي القانون ذاته ، وجهة نظره، عدم القدح في نسب الفاطميين، الذين استطاعوا تأسيس مُلك عظيم. وهناك أمثلة أخرى اعتمد فيها ابن خلدون على النقد الباطني للتأكد من صحة ما يُروى مستخدما قانون المطابقة.

ومع ذلك، فقد انتقد ابن خلدون من حيث أنه مهما كانت المنهجية التي اهتدى إليها سليمة في المستوى النظري، فهو لم يستطع ، في مستوى التطبيق، أن يتخلّص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة، وذلك إما بصفة غير شعورية لميوله العقائدية ، وإما بصفة شعورية مقصودة لالتزاماته السياسية ومنافعه المادية.(لطالباني ص.55)

و دعا ابن خلدون الباحث إلى أن يستخدم منهج المقارنة بين ماضي الظاهرة وحاضرها، أي أن يدرس تطور الظواهر والنظم العمرانية دراسة ديناميكية تاريخية، ذلك لأن الظاهرة العمرانية ظاهرة متطوّرة متبدلة معللا ذلك بقوله : **" وذلك لأن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال..."**

وقد سبق ابن خلدون علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمُحدثين في حديثه عن جبرية الظاهرة الاجتماعية والزاميتها وما يترتب على مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها، من عقوبة اجتماعية وفي ذلك يقول: **" والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فان من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزى والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتُقبِحُ عليه مُرتكِبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دَفعة،وخُشي عليه عائدة ذلك، وعاقبته في سلطانه.وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي..."** (المقدمة ص. 294)

ولعل **ما يميّز منهج ابن خلدون أنه يضع القاعدة ثم يحاول البرهنة عليها بأمثلة من الواقع الاجتماعي .ويتوسع أحيانا فيحاول الاستشهاد بأدلة من علم النفس أو الاقتصاد أو علم وظائف الأعضاء.يقول ، مثلا، إن تقليد مسلمي الأندلس للنصارى المجاورين لهم في زيهم وعوائدهم هو من علامات ذهاب مُلك المسلمين واستيلاء النصارى عليهم.**

وهناك من يرى أن **ابن خلدون " أول من اهتدى إلى التفكير في خضوع الظواهر الاجتماعية أو ما يسميه " ظواهر العمران البشري" إلى جملة من القوانين أو الأصول العامة التي تحكمها وتوجهها، وانتهى من ذلك إلى إدخال دراسة الاجتماع الإنساني إلى حيّز العلوم الطبيعية بعد أن كانت خارجة عن نطاق هذه العلوم، واستطاع أن يؤسس علما جديدا بعيدا عن كل جدل فلسفي**

عقيم وفكرة غائية مسبقة، وليس من غرض له إلا فهم الواقع الاجتماعي والثقافي وشرحه من دون تفكير قبلي في المستقبل وهو ما نسميه اليوم علم الاجتماع".

لقد استطاع ابن خلدون بهذا المنهج الجديد في النظر والبحث أن يتجاوز بالتاريخ مرحلة الأسلوب الوصفي الذي يقتصر على ذكر الأحداث ووصفها بمعزل عن كل اعتبار لطبيعة الظواهر الاجتماعية وما يتحكّم بها من قوانين، كما استطاع أن يتجاوز أسلوب الدعاية والوعظ في نقل الأحداث إلى ضرب من الدراسة المعمّقة لهذه الأحداث على ضوء قوانين وضعية شاملة.يقول الوزير الأول التونسي السابق محمد المزالي:" **ليس من شك في أنه لو لم يغمر غبار التاريخ مقدمة ابن خلدون خلال عصور الانحطاط لأمكن للعالم العربي أن يستعيد وعيه قبل فوات الأوان".**(ج د ع: ص.15 – 19)

ثامنا: إطلاقه فكرة العصبية والدين كأساس لقيام الدولة

تعتبر فكرة " العصبية " عند ابن خلدون المحور الذي يفسر من خلاله قيام الدول ونشوءها بشكل غير مسبوق، وتحتل " العصبية" في مختلف نظرياته الاجتماعية والسياسية مكانا أساسيا، يستحق الإشارة إليه لبيان أهميتها في حقلي السياسة والاجتماع.

يقصد بالعصبية " الشعور الذي يحس به الأفراد تجاه من يربطه بهم نسب أو ما يترتب عليه من رحم أو ما تقتضيه عوامل الجوار أو الحلف أو الولاء من ضرورة الذود عنه أمام أي ظلم أ جور". وهكذا فالعصبية رباط يربط الأفراد فيما بينهم، ويكون بالقربى والنسب أصلا، ثم يمتد إلى الحلف والولاء، ثم إلى الرق والاصطناع .يقول ابن خلدون:" إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم،أو استرّوا العبدان والموالي والتحموا بهم...ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها، كأنها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها" ، و**"إذا كانت الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم، كانت عروقها أوشج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح".**وهذه العصبية أقوى ما تكون عند أهل البدو، وان وُجدت في أهل الأمصار فهي ضعيفة ليس فيها كبير غناء.

ويمكن الإشارة إلى أهمية العصبية في بناء الدولة عند ابن خلدون بالآتي:

- أنها مهمة في قيام المجتمعات والسياسات وانهيارها.فالعصبة ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه، من نبوة أو إقامة ملك، أو دعوة. فكل أمر من أمور المطالبات أو المدافعات لا يتم إلا بها، وكل غاية من الغايات الاجتماعية أو السياسية لا تتحقق إلا بواسطتها.
- أن تغلّب العصبية أساس لقيام المُلك، وذلك أنه إذا حصل التغلّب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها.فإذا كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا ولكل واحدة منهما التغلّب على حوزتها وقومها... وان غلبتها واستتبعتها التحقت بها أيضا، وزادتها قوّة في التغلّب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلّب والتحكّم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة.

- اعتبر العصبية للنعرة والتناصر ثمرة الأنساب وفائدتها؛ فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكّي ومحمي تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى.
- بيّن أن غاية العصبية هي المُلك، وذلك أنه بالعصبية تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجمع عليه.ولما كان الناس بحاجة إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض كان من الضروري أن يتغلّب عليهم بتلك العصبية.وهذا التغلّب هو المُلك الذي يختلف عن الرئاسة بما فيه من تغلّب وقهر." **وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع (أي الرئاسة)ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون فيها متبوعا.فالتغلّب الملكي غاية للعصبية كما رأيت"**
- أكّد أن العصبية أساس للدعوة الدينية، وفي هذا يذهب ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية، ويبرهن على صحة هذا القول بالحديث الشريف القائل" **ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"**، وبالشواهد التاريخية المتعددة.ثم يضيف إلى ذلك قوله إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.والسبب أن الصبغة الدينية تُذهب التنافس والتحاسد، وتُفرّد الوجهة إلى الحق؛ فإذا حصل للناس الاستبصار في أمرهم سيكون النصر حليفهم ولا يستطيع أحد الوقوف في وجههم، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم،وهم مستميتون عليه.

هكذا يربط ابن خلدون بين الدين وبين الواقعية السياسية؛ فقد كان شديد الواقعية، وصاحب حكمة أراد بها توجيه المتدينين إلى ما ينبغي عمله لينجحوا في دحر الظلم حيث يقول:فان كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء من الثواب عليه، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرّضون أنفسهم للمهالك.وفي تحليله لهذا القول، يرى **محمد العبده أن ابن خلدون ينتقد الذين يقومون بالثورات قبل الإعداد القوي والتخطيط المسبق، وتجميع القبائل والعشائر، فيعرّضون أنفسهم للمهالك ويقول: تبقى ملاحظته صحيحة حين نرى في تاريخنا المعاصر كيف تنتهي الاندفاعات العاطفية إلى الإخفاق، لأنهم يظنون أنه بمجرد حبهم للإسلام وانتمائهم إليه سينصرهم الله ولو لم يعدوا لذلك الإعداد الكافي.**(العبده)

لم ينس ابن خلدون أن العصبية تخضع لقانون الكون والفساد؛فمع أن وجودها عند ميلاد الخلية السياسية الأولى ضروري، إلا أن دورها يأخذ في التقلّص بالتدريج مع نمو تلك الخلية، وسرعان ما يتضاءل أثرها حتى يكاد الناس ينسونها " لأنهم يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله".وهكذا يصل ابن خلدون في تحليله للعصبية والكيانات السياسية إلى التمييز بين مستويات عدة مبتدئا من الأسفل بالخلية البسيطة التي تخضع لقانون العصبية تماما، ومنتهيا بالدولة العامة التي تمثّل أوسع كيان سياسي حجما

وتجمعا بشريا ، يتجاوز العصبية ليرتكز على الاتفاق في العقيدة والفكر.(زنيبر:ص.179 - 2008)

تاسعا: تنبهه الريادي إلى أثر الهواء والمناخ في أخلاق البشر

لقد وجّه ابن خلدون عناية خاصة لدراسة مظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية (وهي أحد فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والذي يطلق عليه في الوقت الراهن اسم " الايكولوجية الإنسانية") قصد بها تتبّع أثر العوامل الطبيعية في النظم الاجتماعية والسلوك.فذهب إلى أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمرانا من الربع الجنوبي وعلّل بإسهاب كثرة العمران وازدياد السكان بالظروف المناخية فقال:" و إفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين... إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة...ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس ... نزلت الشمس عن المسامتة، فيصير الحر إلى الاعتدال فيكون التكوين... ويتزايد على التدريج إلى أن يفرط البرد من شدته... فينقص التكوين ويفسد.

كذلك يشير ابن خلدون إلى تأثير المعتدل من الأقاليم والمنحرف منها في ألوان البشر وأحوالهم، ويقرر أن الأقاليم المعتدلة يكون سكانها أعدل أجساما وأخلاقا وأديانا، كما يؤكد على أثر المناخ في أحوالهم المعيشية حيث يقول:وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال ... فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود... وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم.(المقدمة، ص. 82 – 85)

ويمكن القول أن أجمل ما تحدث عنه ابن خلدون حول العلاقة بين الإنسان والبيئة هو ما يقوله عن أثر الهواء في أخلاق البشر، محللا كيمياء الإنسان في مناطق الحر والبرد مستخلصا من ذلك نماذج السلوك الاجتماعي الخاصة بكلى النوعين.فمن يزور جنوب مصر والسودان وما شابهها يجد أن وصفه لخلق السودان ما زال وصفا صادقا ومعبّرا حين يقول:

"قد رأينا في خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فنجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشّيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه وتقرر أن الحرارة مُفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يُعَبّر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سَورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشّى الروح وتجيء طبيعة الفرح..." (المرجع السابق ص.86)

خلاصة القول، إن ثقل نظرية ابن خلدون عن تأثير المناخ والوسط الجغرافي يتركّز في محاولته تبيان الظروف التي يهيئها الوسط الطبيعي أثناء عملية الإنتاج والإمكانات التي يوفرها هذا الوسط في سبيل الحصول على وسائل العيش. وفي ذلك يعتبر سابقا لغيره.

عاشرا، تحليله غير المسبوق لطبيعة العمران البدوي والعمران الحضري

يبني ابن خلدون نظريته الخاصة بطبيعة العمران البشري وأجيال البدو والحضر على قواعد منطقية فيرى " أن 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 الغراسة 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 إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم و عمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويُحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه مما وراء ذلك".وهؤلاء البدو " يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير المنجّدة بقصد الاستظلال والسكن لا ما وراء ذلك.وقد يأوون إلى الغيران والكهوف".(المقدمة، ص. 120 – 121)

و **يصنّف ابن خلدون البدو إلى ثلاث جماعات** وفقا لمدى توغّلهم في حياة البداوة وتأصّلهم فيها؛ **فمنهم** من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنا وأبعد في القفر مجالا،ويمثّل هؤلاء أقصى درجات البداوة، **ومنهم** من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والماعز والبقر، وهم أقل توغلا في الصحراء وأكثر استقرارا واحتكاكا بالقرى والمدن، **ومنهم** من كان معاشه في الزراعة إذ يمتهنون شيئا منها فيميلون إلى نوع من الاستقرار. (انظر ، ص.121)

ثم يعقد ابن خلدون **مقارنة بين طبيعة وقيم كل من البدو والحضر**،فيعرّف البدو بأنهم قوم يعيشون " بمنجاة من ارتكاب السرف والترف"، وبأن اختلافهم عن أهل الحضر وأهل الفلاحة " إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"، وبأن "البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم...والضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه...ووجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها"،وبأن " أهل البدو...أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر والسبب في ذلك أن أهل الحضر... وكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم...، وأهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع

وتوحشهم في الضواحي... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم... وقد صار لهم البأس خلقا، والشجاعة سجية".
ومن حيث الانضباط الاجتماعي وعلاقتهم بالسلطة، فالبدو في نظر ابن خلدون مالكو أمر أنفسهم والوازع عندهم سلطتهم الاجتماعية أو العصبية، وليس السلطة السياسية كما هو الحال عند أهل الحضر، حيث تكون الدولة هي المالكة لأمر الناس، " وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له...فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، ورزقهم في ظلال رماحهم". (انظر :بركات، 2000)

حادي عشر، عمله الإبداعي في "المقدمة"

إن مساهمات ابن خلدون التي أشرنا إليها ما كانت لتصلنا لولا اطلاعنا على كتاب **"المقدمة"** والذي قصد منه أن يشكّل الجزء الأول والأهم من مؤلفه الكبير **:" كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"** والذي أبدع المعلّقون في مدحه وتبيان فضائله في إبراز علم جديد وفي إطلاق فلسفة في التأريخ أكثر مما أصاب كتاب العبر كله من مدح وتفضيل، ولهذا قيل في كتاب "المقدمة" :

كتاب قد حوى درر المعاني وبحر فوائد للمقتنيه

فلا تعجب لهاتيك المباني فان البحر كل الدر فيه

و قال المقريزي:

"إن مقدمة ابن خلدون لم يُعل مثلها، وأنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها،إذ هي فريدة المعارف والعلوم، وبهجة العقول السليمة والفُهوم".

وقال الطالبي:

" كانت المقدمة وعاء لعلم جديد للكشف عما يلحق (العمران البشري والاجتماع الإنساني) من العوارض والأحوال الذاتية ، أي للكشف عن النواميس الطبيعية التي تحرّك الكون وتدفعه في طريق التاريخ".

وقال العبدة:

" المقدمة ملهم لمن يبحث علل الانحطاط وعلل التقدّم "

وقال الفاخوري و الجر:

" المقدمة محاولة نقد تاريخي،وثورة على طريقة المؤرخين الذين يجمعون الأخبار من غير أن يُعملوا النظر الناقد في الروايات والخرافات ، وكأن غايتهم إظهار المعارف الواسعة ونشر المعلومات،بينا كان هم ابن

خلدون أن يصل إلى قواعد ثابتة للتمييز بين الخطأ والصواب في الأخبار،والى الوقوف على آلة تساعد على معرفة الحوادث بدقة وضبط".

هذا غيض من فيض ، ونعتقد **أن ابن خلدون كان سابقا لعصره، وأن أصدق شاهد على عبقريته،وعلى اتجاهه العلمي في دراسة أمور المجتمع، أنه ابتكر علم الاجتماع وحدد موضوعه ، وحدد الطريقة المناسبة لدراسة الموضوع بشكل غير مسبوق، واهتدى إلى الكشف عن كثير من حقائق هذا العلم، فكان سابقا لغيره. وليس لأحد بعد ذلك كله أن يطلب إلى مفكر واحد أن يضع أصول علم، فيستوفي جميع نواحيه، ويحدد جميع ظواهره، ويقف على قوانينه وطرق بحثه، إذا كان هذا العلم لم ينته بعد إلى هذه الغاية.**

والله من وراء القصد

مراجع الدراسة:

(1) أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1970.
(2) حليم بركات،المجتمع العربي في القرن العشرين:بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، الفصل الرابع.
(3) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1963.
(4) ذياب عيوش، مقدمة في علم الاجتماع، بيت جالا، دار الراية للطباعة،2008.
(5) عبد العزيز عزت،تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة.(انظر أعمال مهرجان ابن خلدون)، القاهرة، 1962.
(6) عبد الله شريط، " نظرية التطوّر عند ابن خلدون" ، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر،جامعة الدول العربية (ج د ع)- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الدار العربي للكتاب، 1980، (ص. 95 – 106).
(7) عبد المجيد مزيان، "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون"، المرجع السابق، (ص. 223- 239).

(8) علي اوملیل،" مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير" ، المرجع السابق، (ص. 67 – 93).
(9) محمد العبدة، قيام الدول وسقوطها:مختارات من مقدمة ابن خلدون، عمان، دار الصفوة،2001.
(10) محمد زنيبر،الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، ج د ع ، مرجع سبق ذكره،ص. 179 – 2008.
(11) محمد الطالبي، " منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة، وكتاب العبر"،(ج د ع)، مرجع سبق ذكره،(ص. 25 –)67.
(12) محمد عبد الله عنان،ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري،القاهرة، 1953.
(13) محمد المزالي، كلمة في مؤتمر " ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" الذي نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية(ج د ع)، تونس،1980،(ص.13 – 21).
(14) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث،القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4،1966.
(15) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي،(1971)
(16) George Ritzer, **Classical** Sociological Theory,5th ed., McGraw – Hill, N.Y.,2006.

النظرية الاقتصادية في الإسلام

مع خطة عمل تطبيقية لنظام اقتصادي إسلامي متكامل

نال هذا البحث درجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي المقارن
بتقدير « ممتاز »

تأليف
فكري احمد نعمان

Zayed University
LIBRARY
ZU
ABD

توزيع
المكتب الإسلامي
بيروت

نشر
دار القلم
الكويت

344

البيان أن المجتمع الذى تتنافر فيه الأحكام يعيش مضطرب الأوضاع مختل التوازن .

(٢) ومجتمعات هذا شأنها لايمكن أن يتحقق لها من الأمن أو مظاهر الاستقرار مايريده لها الإسلام ، فالإسلام دين متكامل بمعنى أن أحكامه متوازنه يكمل بعضها بعضا .

(٣) ولاتتعارض الأحكام المستوردة مع أحكام الشريعة الإسلامية السويه فحسب بل إنها تتنافر كذلك مع تقاليدنا وعرفنا ومقاييسنا للفضيلة[٣٥] .

(٤) فضلا عن تعارض القوانين الغربية مع ديننا فإنها قوانين معقدة كل التعقيد ومليئة بالثغرات التى تتيح الفرصة للتضليل وإلباس الباطل ثوب الحق وتشعب الإجراءات وإطالتها وضياع الحقوق لأن هذه القوانين مستمدة أساسا من القوانين الرومانية واليونانية التى تعكس عقلية واضعيها والذين اشتهروا بأنهم أئمة الجدل والفلسفة والبراعة فى وسائل التضليل والتمويه .

(٣٥) كافة حدود الله فى الأرض معطلة فى معظم بلاد العالم الإسلامى وحتى فى حالة توقيع العقوبة على حد من حدود الله تكون مخالفة لما أمر الله به .

المبحث الثانى

علم الاقتصاد فى القرآن العظيم

مدخل لفهم أصول الاقتصاد الإسلامى :

(أ) المذهب والاقتصاد :

لكل نظام اقتصادى مذهب يقوم عليه والأنظمة الاقتصادية ككل مجموعة من الهياكل التى تتحرك إلى هدف معين فى إطار معين تحكمه قوانين وسياسات تلائم هذا الغرض وفق مستوى معين من فنون الإنتاج .

إن قضية التنمية ليست قضية اقتصاد بقدر ماهى قضية عقيدة وثقافة وأخلاق واجتماع وإذا تبين لنا ذلك بوضوح تبين معه كذلك مدى الجهود الإنسانية التى يجب أن تبذل ليس على محاور الإنتاج فقط بل كذلك فى مجال بناء الإنسان ماديا ومعنويا لخوض معركة الإنماء الاقتصادى الشامل . وعناصر البناء كلها تتمثل فى الهياكل الفكرية والعقلية وأول هذه العناصر بلا مدافع « العقيدة والمذهب » فلا بد من وجود تصور عقيدى يسمح للجماعة بتحديد أهدافها وذلك وفقا للقيم السامية التى ترنو إليها .

(ب) المذهب والعقيدة :

إن البناء الاقتصادى لكى يعلو ويرتفع فى خط صاعد عمل مركب لايمكن إدراكه بغير محرك داخلى ينبع من داخل الفرد . فالبناء الاقتصادى أساسا يبدأ من الفرد وينتهى دائما إلى الفرد . والنظام الاقتصادى لكى يحقق مايهدف إليه لابد من أن يقوم على مجموعة من العناصر المادية والمعنوية بنسب محددة وفى ظروف خاصة لتتفاعل بدرجة معينة فى محيط معين لينتج منها الأهداف المرجوة . وهذه العوامل تنقسم إلى نوعين خارجة عن ذات الفرد (كرأس المال ، المستوى الاجتماعى ، الطبيعة ، المستوى الفكرى) ، والأخرى تنبع من ذات الفرد . وتشمل كافة التصورات الاعتقادية التى يقوم عليها كيانه الفكرى . والعوامل الخارجة عن ذات الفرد تأخذ بتلابيبه فى محاولة لرده إلى الخلف وجذبه إلى الوراء والكامنة فيه تقاوم وتدفعه الى الأمام وبقدر روح الصمود النابع من ذاتية الإنسان يقع الانطلاق ويبدأ

التقدم وهكذا يبدو التقدم محصلة صراع بين قوتين .

وهكذا يبدو الترابط بين العقيدة والمذهب فالعقيدة تتكفل ببناء الإنسان داخليا والمذهب يضع العقيدة موضع التنفيذ . وهكذا ينطوى المذهب دائما على عقيدة فلا يمكن تصور مذهب بلا عقيدة وإن كان من الممكن تصور عقيدة بلا مذهب .

والمذهب الاقتصادى (بما ينطوى عليه من عقيدة) ينصرف أساسا إلى ضبط السلوك البشرى على الإنتاج ضبطا ذاتيا مستمدا من قناعة وجدانية بصدق العقيدة وسلامة المذهب[1] .

ومن ثم وجب التمييز بين جانبين رئيسيين يقوم عليهما البناء الاقتصادى الأول : مادى تقنى والثانى معنوى مذهبى .

والجانب الأول هو الذى يتناول علم الاقتصاد بالدراسة وهو مجموعة من المعارف التراكمية يمكن أن تخدم الإنسانية جمعاء دون أن تختلف من بلد الى بلد . أما الجانب المذهبى فهو الذى يستهدف ضبط السلوك البشرى على الاقتصاد المادى وهذا الجانب هو الكفيل بتحديد الأهداف وتعيين القيم ورسم قواعد السلوك . وبقدر انطباق الواقع التقنى على الجانب المعنوى تتحقق الأهداف والغايات المنشودة[2] .

وقد تناول العالم الاجتماعى « ماكس فيبر » فى مؤلفه « القيم الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية » تلك العلاقة التى يمكن أن تقوم بين الإيمان بالمذهب وبين النتائج التى يمكن أن تتحقق على النطاق المادى تبين فى تحليل دقيق أن حركة الإصلاح الدينى التى قام بها (البيوريتان) كان من أهم نتائجها التقشف فى الحياة وبذل قصارى الجهد أثناء العمل وقد استطاع المذهب

(١) وهذا يفسر لنا أسباب سقوط مذاهب كثيرة فى التطبيق بسبب عدم إيمان الجماهير بها ورفضها لها .

(٢) الاقتصاد الإسلامى د. ابراهيم أباظة .

(*) بيوريتانية (أو التطهر) مذهب يعتنقه البروتستانت الأمريكيون والإنجليز الذين يعتقدون بمزيج خاص من الأفكار الاجتماعية والسياسية والاخلاقية واللاهوتية ، وقد ظهرت فرقتهم فى عهد الملكة (اليصابات) .

البروتستانتى أن ينقل الحرص والتقشف من دائرة الزهد والعبادة السمة المميزة للمسيحية من قبل إلى دائرة الشئون الدنيوية والمادية بجوانبها المختلفة فالدعوة إلى إصلاح الدين وإن كانت قد استهدفت أهدافا غير دنيوية إلا أنها كذلك قد أصابت وأصلحت من شئون الدنيا الشىء الكثير ... وذلك نتيجة التوافق النفسى عند أتباع الدعوة وتلك النتيجة كان من شأنها قلب مفاهيم وتصورات وأوضاع العالم الدنيوى والتى تمثلت فى بذل الجهد والتمسك بالمنهج العقلى ولولا هذه التهيئة لما قامت للرأسمالية قائمة وبالتالى لما كان تقدم الرجل الغربى أمرا ممكنا[3] .

وإن الإنسان ليأخذه العجب والإعجاب فى آن واحد إن هو علم أن حركة (لوثر) قامت على أساس تعاليم الدين الإسلامى إذ من الثابت أن لوثر تأثر فى دعوته بالمذاهب الإسلامية فأخذ عن الإسلام ذلك الجانب الهادف الجاد فى تنظيم شئون الدنيا .

- دور المذهب الإسلامى فى الاقتصاد[4] :

إن ثمة نظرة إلى نظرة الإسلام لشئون الفرد والجماعة كفيلة بإثبات أنها أكثر رحابة وأكثر استيعابا من أى نظام سابق عليها أو لاحق فلم تقف تعاليمه عند الروحى من حياة البشر بل تجاوزتها إلى المادى أيضا فالإسلام دعوة صريحة لممارسة الحياة .

﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾[5] .

وتبدو هذه الحقيقة واضحة من خلال العديد من التوجيهات القرآنية والإرشادات النبوية الجامعة التى تتناول الجانب المعاشى من حياة الإنسان بالتنظيم وتضع الأسس والأصول لكليات المبادىء التى تكون فى مجملها مذهبا اقتصاديا مستقلا وفريدا فى بابه ونسيج وحده .

(٣) راجع : محاضرات د. عبدالباسط حسن على طلبة ماجستير العلوم الاجتماعية فى العام الدراسى ٧٩ / ١٩٨٠ .

(٤) راجع : مؤلفات العلامة د. على واف (حقوق الإنسان فى الإسلام ، التكامل الاقتصادى) نظام الإسلام الاقتصادى للعلامة محمد المبارك .....

(٥) ٢٤ الأنفال .

وتبدو عظمة المذهب فى أنه قائم على تشريعات منظمة فلم يترك البشر فريسة للتجارب والاختبارات وحق التشريع لأنفسهم .. بل شرع لهم الشرائع الكفيلة بالوصول إلى الهدف بأحصر الطرق وفى نفس الوقت لم يقيدهم بتشريع معين لكل شىء إنما مضى على أحكام أساسية وتصورات كلية لاتختلف باختلاف الزمان والمكان وبوضعهم فيما عدا ذلك (نعنى أولى الرأى والاجتهاد منهم) فى صياغة الحلول التى تقضى بها المصلحة وذلك فى إطار تصوراته الكلية واحكامة الأساسية .

وتأسيسا على ما تقدم فنحن فى هذا الصدد بين شريعة إسلامية وفقه إسلامى . أما الشريعة فهى مجموعة الأحكام الآمرة الناهية التى وردت فى القرآن والحديث ، أما الفقه الإسلامى فهو ذلك العمل العقلى الإبداعى الذى يقوم به الفقهاء لتفسير مرامى الشريعة وفهم نصوصها وحسن تطبيقها .

إن التصور الاعتقادى فى الإسلام يقوم على أن الإنسان روح ومادة فله فى جسده حق ومتعة وله فى روحه حق ومتعة ، كما أن لكل إنسان شخصيته المستقلة التى تميزه عن بنى جنسه وشخصية أخرى متصلة ببنى جنسه بحكم انتمائه للهيئة الاجتماعية ، وله بكل من هاتين الشخصيتين حقوق وعليه واجبات وسعادة الإنسان لايمكن أن تكون إلا بتنظيم حقوقه وواجباته فى ذاته وفى مجتمعه .

وقد صاغ الأثر الإسلامى حقيقة الانسجام والتوافق بين المطالب الروحية والمطالب المادية بقوله « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

فالعمل الدنيوى يجب أن يستمر وكأنما الإنسان إلى خلود الكون والعمل الأخروى لابد وأن يستمر وكأنما الإنسان إلى فناء الكائنات .

وضبط السلوك على هذه الوتيرة يستلزم من العقل جهدا ومن الارادة اقتدارا ومن النفس صبرا ، وهذا ما استهدفه الإسلام عندما حث على البذل واستهجن الإفراط وعندما حض على الإقدام واستنكر المغامرة وعندما دعى إلى المثابرة ونبذ الاستسلام .

- يوسف - عليه السلام - وأصول الفهم العلمى للاقتصاد . الخبرة والقدرة هما ركيزة الفكر والاقتصادى عند يوسف عليه السلام .

إن المتتبع للظواهر الاقتصادية ليستطيع أن يذهب بها بعيدا الى زمن يوسف عليه السلام . أول من أشار إلى مفهوم الاقتصاد بنص القرآن العظيم ، وبهذا يكون الإسلام - وحده - أول من أشار إلى هذا العلم بأسلوبه الفريد ، وقصته مع عزيز مصر عندما فسر له ما رآه - فيما يرى النائم - تؤكد أنه كان عليما بشئون الاقتصاد كما وصف نفسه ﴿ **قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم** ﴾[٦] .

وكانت ترتيباته الاقتصادية التى عرضها على عزيز مصر لحفظ الغلال أن وضع تقنينا اشار به فى استهلاك هذه الغلال حتى تنتهى السنوات العجاف ، وكان هذا التقنين هو محور علم الاقتصاد[٧] .

وقد وضع يوسف نظاما استمر تطبيقه خمسة عشر عاما نجده فى قول الله تعالى : ﴿ **تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلا مما تأكلون ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلا مما تحصنون . ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يَعصرون** »[٨] .

وفى الآيات المباركات نجد مشروعا له ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : تستمر سبع سنوات حدد يوسف معالمها كالآتى :

خطة الإنتاج : الزراعـــة :

مدة الإنتاج : سبع سنين .

مستوى الإنتاج : دأبا .. عملا دائبا متصلا .

زيادة المدخرات : فما حصدتم فذروه فى سنبله .

تقييد الاستهلاك : إلا قليلا مما تأكلون .

(٦) ٥٥ يوسف .

(٧) راجع : جامع الأحكام للقرطبى ، روح المعانى للألوسى .

(٨) يوسف ٤٧ - ٤٩ ،

وفى هذه المرحلة موازنة بين متطلبات الإنتاج والادخار والاستهلاك .

المرحلة الثانية : تستمر سبع سنوات حدد أهم معالمها كالآتى :

« تقييد وتنظيم الاستهلاك (ثم يأتى من بعد ذلك) سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن » .

« الاستعداد لإعادة الاستثمار » (إلا قليلا مما تحصنون) » هذه هى البذور التى ينبغى أن تحافظوا عليها كأنها فى حصن حصين

المرحلة الثالثة : « ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يَعصرون » أى يدرون ما احتفظوا به فى سنبله من قبل سبع سنين ، فإذا ما ارتفع النبات وغطى الأرض وزكا الثمر ، جمعوه وعصروا زيوتهم وفاكهتهم .[9] .

الاقتصاد الإسلامى فرع من أصل ولايمكن دراسته منفصلا عن أصل التصور الإسلامى :

« إننا فى دراستنا للاقتصاد الإسلامى ، لايجوز أن ندرسه مجزءا بعضه عن بعض ، وإنما يجب دراسته ضمن الصيغة الإسلامية العامة التى تنظم شتى نواحى الحياة فى المجتمع ، ذلك أنه من الخطأ أن لانعير الصيغة الإسلامية العامة أهميتها ، وأن لاندخل فى الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب والتأثير المتبادل بينها فى كيانه العضوى العام . وبذلك يكون الاقتصاد الإسلامى مترابطا فى سائر أجزائه وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة وسوف يوجد المجتمع الكامل – من جديد – مرة أخرى حين يكتسب الصيغة والأرضية الملائمة . ويمكن إيراد نماذج قليلة – على سبيل التمثيل – تبرز أوجه ارتباط الاقتصاد الإسلامى بسائر عناصر وخصائص التصور الإسلامى العام للكون والحياة على النحو التالى :

(٩) راجع . مع الرسول والمجتمع فى استقبال القرن الهجرى الخامس عشر ، للباحث الإسلامى الدكتور عبدالعزيز كامل . مؤسسة الصباح للنشر بالكويت .

(١) ارتباط الاقتصاد بالعقيدة[10] .

(٢) ارتباط الاقتصاد الإسلامى بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة وكذلك طريقته الخاصة فى تفسير الأشياء كالمفهوم الإسلامى عن الملكية والربح والعمل والثروة والإنتاج .

(٣) ارتباط الاقتصاد الإسلامى بما يغرسه من أحاسيس تنبع من نظرة الإسلام الخاصة للحياة والأحياء كعاطفة الأخوة الإسلامية التى تفجر فى قلب كل مسلم ينبوعا من الحب للآخرين وهذه العواطف تلعب دورا خطيرا فى تكييف الحياة الاقتصادية وتساند المذهب فيما يستهدفه من غايات .

(٤) الارتباط بين المذهب الاقتصادى والسياسة المالية للدولة الإسلامية فالسياسة المالية فى الإسلام لاتقتصر فقط على تدبير موارد النفقات العامة وإنما تستهدف المساهمة فى اقرار التوازن الاجتماعى والتكافل العام .

(٥) الارتباط بين الاقتصاد الإسلامى والنظام السياسى للإسلام لما تؤدى عملية الفصل بينهما فى البحث إلى خطأ فى نتائج الدراسة فلولى الأمر فى الإسلام صلاحيات اقتصادية واسعة وهذه الصلاحيات يجب أن تقترن دائما بواقع السلطة فى الإسلام وكذا الضمانات التى وضعها لضمان نزاهة ولى الأمر واستقامته .

(٦) الارتباط بين تثمير الأموال فى منطق الإسلام ورفض الأسلوب الربوى فى تثمير الأموال وسائر أحكام الإسلام الأخرى فى المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعى فإن دراسة تحريم الربا بصورة منفردة كانت مثارا لمشكلات خطيرة فى الحياة الاقتصادية وأما إذا تم النظر لمشكلة الفوائد الربوية بوصفها جزءا من عملية واحدة مترابطة فسوف نجد أن الإسلام وضع لتلك المشكلات حلولها الواضحة التى تتوافق مع طبيعة التشريع

(١٠) استوفت هذه المسألة حقها من البحث فى صدر المبحث .

الإسلامى وأهدافه وغاياته وذلك من خلال أحكام المضاربة والتوازن والتكافل[1] .

(٧) الارتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائى فى الإسلام فالتكافل العام والضمان الاجتماعى فى الاقتصاد الإسلامى يلقيان ضوءا على طبيعة العقوبة التى فرضت فى بعض الجنايات ، فقد تكون عقوبة السارق قاسية إلى حد ما فى بيئة رأسمالية جشعة تركت فيها الكثرة الهائلة – من أفراد المجتمع لرحمة القدر ومعترك الصراع فى ظل الحرية المزعومة . وأما حيث تكون البيئة الإسلامية العظيمة وحيث توجد تربة الإسلام الصالحة للاقتصاد الإسلامى ويعيش المجتمع فى كنف الإسلام فليس من القسوة فى شىء أن يعامل السارق بصرامة بعد أن وفر له الاقتصاد الإسلامى أسباب الحياة الكريمة ومحا من حياته كل الدوافع التى تضطره إلى السرقة .

(١) سيتم بحث هذه المسألة بإفاضة فى باب الإنتاج مع ملاحظة أن أعداء الإسلام من الصليبيين وإخوان ماركس قد دأبوا على عرض مسائل تحريم بعض المعاملات فى الإسلام منفصلة عن أسبابها وشروطها وملابساتها ودلك ليوهموا على أن الإسلام شريعة لاتساعد على التقدم بل تقف حجر عثرة فى طريقه والحمد لله فقد خرست هذه الدعوات المنكرة بفعل جهود الدعاة والمفكرين الإسلاميين التى نرجو المزيد منها خاصة بعد أن تهاوت قلاع المادية عن آخرها وصار المستقبل للإسلام سواء طال الزمان أم قصر

المبحث الثالث

البحوث الاقتصادية الإسلامية

الاقتصاد الإسلامى جزء من المذهب الإسلامى[1] الشامل لشتى فروع الحياة وهو لا يزعم لنفسه الطابع العلمى كالماركسية كما أنه ليس مجردا من الأسس العقائدية والنظرة الشمولية للكون والحياة كالرأسمالية[2] .

وحين نقول إن الاقتصاد الإسلامى ليس علما نعنى أن الإسلام دين مجاله رحيب ، والدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية جزء من مجاله وجزء من سائر نواحى الحياة التى يعالجها ، ومن ثم فهو ليس علما اقتصاديا على طراز (علم الاقتصاد السياسى) بل هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم ، وليس تفسيرا للواقع بل هو عملية تغيير للواقع بعد تفسيره . أما الوظيفة العلمية للاقتصاد الإسلامى فيتحدد دورها فى الكشف عن مجرى الحياة الواقعى وقوانينه ضمن مجتمع إسلامى يطبق فيه مذهب الإسلام .

وتأسيسا على ذلك امتزجت بحوث الاقتصاد – بوصفها جزءا من المذهب الإسلامى – ببحوث الفقه والأخلاق والتفسير والحديث ، ومن أشهر من تناولوا الأفكار الاقتصادية بالبحث والتحليل من خلال بحوث الفقه والتفسير والاجتماع والأخلاق وتعتبر مؤلفاتهم جزءا من التراث الاقتصادى الإسلامى .

١ – الطبرى : (إمام المفسرين) :(*)

هو صاحب « جامع البيان فى شرح أحكام القرآن » فقد وضع فى تفسيره الفذ للقرآن العظيم عدداً كبيراً من المبادىء الاقتصادية فى الإسلام وبيّن كيفية تطبيقها .

(١) كما أن الاقتصاد الرأسمالى جزء من الديمقراطية الرأسمالية والاقتصاد الماركسى جزء من المذهب الماركسى .

(٢) راجع فى هذا المعنى : المؤلف القيم للعلامة محمد باقر الصدر بعنوان (فلسفتنا) من مطبوعات دار التعارف بيروت ١٩٥٩ .

(*) أبو جعفر محمد بن جرير (٨٣٩ – ٩٢٣) مؤرخ ومفسر وفقيه ولد فى طبرستان من أشهر مؤلفاته (تاريخ الرسل والملوك) ، (تاريخ الرجال) ، وكتابه (جامع البيان) أوضح مثل للتفسير المأثور .

الجصاص : صاحب أحكام القرآن . المتوفى ٣٧٠ هـ .

٣ – **الكاسانى** : صاحب بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع المتوفى ٥٨٧ هـ .

٤ – **ابن قدامة** : صاحب « المغنى » المتوفى ٦٢٠ هـ .

٥ – **الشوكانى** : صاحب « نيل الأوطار » .

٦ – **ابن حزم الظاهرى** : (٩٩٤ – ١٠٦٤ م) : الذى وضع بحوثه عن « حق الفقير والذى عرض للمشكلة الاقتصادية على عكس كثير من المفسرين ، والذى وضع نظريته الاقتصادية على أساس واقعى فى كتابه « المحلى » على النحو التالى :

أ – يجب على كل فرد أن يطالب مقدما بمستوى لائق من المعيشة .

ب – على الدولة أن تتحمل بمفردها – هذه المسئولية الاجتماعية على أساس الشريعة ومن طريق الزكاة أولا .

هـ – إذا تبين أن الدخل الوارد من الزكاة غير كاف ، فواجب الدولة إعمالا لنصوص القرآن والسنة أن تضاعف ميزانية الزكاة حتى لو أدى ذلك إلى مصادرة أو تأميم جميع الأموال وإخضاعها للدولة.

٧ – **شيخ الإسلام ابن تيمية** : (٦٦١ – ٧٢٨ هـ) أصر شيخ الإسلام على أن من كمال الإيمان سد جميع الاحتياجات البشرية ، ولذلك شن حربا مقدسة ضد « الفقر » فى كافة بحوثه التى تعرض فيها للمذهب السياسى والاجتماعى فى الإسلام . وكانت نظريته الاجتماعية والاقتصادية قائمة على أنه إذا كان الغرض الأسمى من الحياة هو عبادة الله ، فلن يتحقق ذلك إلا بضمان الحاجات الغذائية لكل فرد .

٨ – **يحيى بن آدم** : (المتوفى ٢٠٣ هـ) : صاحب كتاب الخراج الذى عالج فيه موارد الدولة .

٩ – **أحمد بن على الدلجى** : (القرن الخامس الميلادى) : صاحب كتاب « الفقر والفقراء » الذى تفوق فيه على كتاب الماركسية فيما يتعلق بتحليل مشكلة الفقر ، والذى أوضح فيه أن الفقر ليس حرمانا فحسب ، ولكنه من معوقات مزاولة العبادة والتنمية الروحية والتقويم الخلقى . وقد تأثر فى صياغة بحثه بالحديث الشريف « كاد الفقر أن يكون كفرا » وما ينسب إلى أبي ذر الغفارى من قوله (إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذنى معك) » .

١٠ – **كتاب الخراج لأبى يوسف** : أبو يوسف القاضى[٣] (١١٣ – ١٨٢ هـ) وقد صنفه أبويوسف فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى بناء على تكليف من هارون الرشيد خامس خلفاء بنى العباس ، وذلك بهدف انتظام جباية الخراج وغيره من موارد بيت المال حتى لا يقع حيف على الرعية ، ويثقل الجور كاهلهم ، فكتب الرشيد إلى قاضيه الأكبر رسالة ضمنها أسئلة كثيرة ، فقام « أبو يوسف » بالإجابة عن تلك الاسئلة فى رسالة عظيمة الشأن سميت بكتاب الخراج » .

عالية الدولة

١١ – **الأحكام السلطانية** : الماوردى (٣٦٤ – ٤٥٠ هـ) وهو مصنف من عشرين بابا تدور حول عقد الإمامة ، وتقليد الوزارة والإمارة والجهاد والقضاء وولاية المظالم وأقسام الفىء والغنيمة والجزية والخراج وإحياء الموات واستخراج المياه والحِمَى والإرفاق وأحكام الإقطاع والحسبة .. وهو سفر جامع لمختلف البحوث الاقتصادية والاجتماعية .

كذلك نجد كتابات فلاسفة المسلمين مثل « الفارابى » صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة ، فقد تناول من خلال أبحاثه عن الدولة المثالية العديد من الأحكام ذات الطابع الاقتصادى .

كذلك نجد « ابن سيناء » فى كتابه (الشفاء) يتحدث عن المدينة « المدينة العادلة » فيتحدث عن مشكلات عصره وكل العصور فنجده يتحدث عن البطالة فلا يكون فى المدينة عاطل (التوظف الكامل) بلغة العصر ، كذلك

(٣) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى صاحب أبى حنيفة النعمان .

نجده يتحدث عن (المال العام) أو المشترك والضرائب على الأرباح . ثم يتحدث عن الصناعات المحرمة مثل المراباة (طلب زيادة كسب من غير حرفة) كذلك الصناعات التي تدعو إلى (أضداد المصالح) كاللصوصية والسرقة والقوادة . وكذلك الأفعال المضادة لمقومات النظام الاجتماعى مثل (الزنا) لأنه يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان أهل المدينة وهو (الزواج) .

١٢ – عبدالرحمن بن خلدون[٤] : (١٣٣٢ – ١٤٠٦ م) : « رائد الاقتصاد المرسل » يعتبر بعض الكتاب أن أهم ماقام به ابن خلدون من بحث اقتصادى هو أنه قدم ما يمكن تسميته الآن (النموذج التحليلى) لتطور المجتمع وتقدمه الاقتصادى ، وقد بناه على عنصرين :

الأول : تزايد السكان .

الثانى : مزايا تقسيم العمل .

فقد أفاد أن تقسيم العمل ضرورة لا معدى عنها لأن الفرد لايستطيع توفير كافة احتياجاته . ويرى ابن خلدون أن كثرة السكان فى المجتمع تؤدى بدورها إلى تقسيم العمل ، وكثرة أنواع العمل الموجودة فى المجتمع ، ويوجد ابن خلدون علاقة وثيقة بين هذين العنصرين على النحو التالى :

(٤) هو أبوزيد ولى الدين عبدالرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون ، ولد بتونس ودرس الفقه المالكى وجود القرآن بالقراءات السبع وبرواية يعقوب (إحدى القراءات الثلاث) الزائدة عن السبع والمكملة للعشر ودرس المنطق والفلسفة وجمع بين أخطر المناصب السياسية والعلمية فى عصره ودفن بالقاهرة ١٤٠٦ م ومن أشهر مؤلفاته :

المقدمة – التعريف – تلخيص مختصر الفخر الرازى وتلخيصات لبعض كتب ابن رشد . راجع ابن خلدون للعلامة د . على عبدالواحد وافى ، رائد الاقتصاد للدكتور محمد على نشأت ، أصول الاقتصاد د . حلمى مراد ، كتاب ابن خلدون لساطع الحصرى .

– زيادة السكان تؤدى إلى تقسيم العمل وتقسيم العمل يؤدى إلى زيادة الإنتاج بالشكل الذى تزيد فيه المنتجات عن الحاجات (الضرورية) فيوجه المجتمع جزءا من نشاطه لإنتاج السلع (الترفيهية) ... وزيادة الانتاج تؤدى إلى زيادة الدخول فيزيد الطلب على (السلع الترفيهية) فتنمو صناعات جديدة ويكثر دخل المصر (البلد) وخرجه ويحصل اليسار للمنتجين ، ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية ثم زاد الترف تبعا للكسب وهذه الزيادة الجديدة ، تؤدى إلى زيادة فى الطلب فتظهر صناعات جديدة لإشباع الطلب الجديد ، وهكذا دواليك وهذا النموذج التحليلى من أبرع صفحات التحليل الاقتصادى التى خلفتها العصور الوسطى على وجه العموم . ووجه البراعة فى هذا التحليل أنه اتبع مانسميه اليوم فى العلوم الاقتصادية والاجتماعية بالطريقة (الديناميكية) التى تقوم على تحليل تتابع المؤثرات والآثار فى الزمن باعتبار أن نهاية كل فترة تعتبر بداية لتغير جديد وهكذا وهذه الطريقة لم تطبق فى البحث بصورة علمية إلا منذ عام ١٩٣٧ على يد الكتاب السويديين[٥] .

ويرى بعض الكتاب أن نسبة ابن خلدون إلى مدرسة اقتصادية معينة لا يمكن أن تكون معبرة عن الحقيقة والواقع لأمرين :

الأول : انه أسبق فى الوجود الزمنى من أصحاب المدارس والمذاهب الاقتصادية المعروفة .

الثانى : ارتفاع مستوى آرائه الاقتصادية عن مستوى جميع الآراء الأخرى قبل المدرسة التقليدية[٦] .

ومن ثم فهو لم يكن تبعا لمدرسة اقتصادية معينة فينسب إليها وإنما كان مؤسسا مبتكرا لآرائه ومن ثم فهو أصل وليس تابعا لمذهب اقتصادى معين .

وليس أدل على ذلك من أننا نجد الفكر الاقتصادى عند الإغريق كان قاصرا على أبحاث بدائية لاتكون فكرا اقتصاديا وقد اعتبر أرسطو (رأس الفكر اليونانى ،

(٥) تاريخ الفكر الاقتصادى د. لبيب شقير .

(٦) راجع : رائد الاقتصاد د. محمد على نشأت .

والذى يخلو لبعض الكتاب إطلاق اسم المعلم الأول عليه) اعتبر السلب والنهب والسطو والسرقة من وجوه المعاش وكذا وضع اليد وغيرها من طرق التحايل كما اعتبر التجارة وسيلة مبتذلة للمعاش وأظهر احتقاره للعمل . وما يقال عن الإغريق يقال عن الرومان .

وإذا انتقلنا للعصور الوسيطة نجد أن مسائل الاقتصاد كانت تبحث بوصفها تابعة لبحوث الأخلاق فمسائل الفائدة كانت تبحث بمراعاة قواعد الكنيسة فى هذا الشأن أما ابن خلدون فقد اختلف عن كتاب العصور الوسطى وعمد إلى دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية باعتبارها نتائج أو مقدمات فى نظام كلى يحكمه قانون السببية .

وإذا انتقلنا إلى المدرسة « الكسبية » وجدنا محاولات بدائية لتحليل الظواهر الاقتصادية ويتفوق ابن خلدون على هذه المدرسة من حيث سعة أفق البحث وتنوعه ثم من حيث الدقة والاتزان فى الحكم فهو الذى بين أن ثروة الشعوب لايمكن أن تنحصر فى تكديس الذهب والفضة وهو بذلك أول من اكتشف (فساد فكر المدرسة التجارية) اللاحق عليه وإنما ثروة الشعوب فى زيادة الإنتاج وإتقانه[٧] .

كذلك يتفوق ابن خلدون على الفيزيوكرات) فترى قصور نظرهم فى المعاش حيث اعتبروا (الزراعة) هى الوجه الطبيعي للمعاش بينما يراها ابن خلدون أحد أوجه المعاش وعلى حين رأوا أن الصناع طبقة عقيمة فى المجتمع يرى ابن خلدون أن للفلاحة تحتل المقام الأول فى مجتمع (غير متحضر) أما فى المجتمع المتحضر فقد قرن ابن خلدون تقدم العمران باتقان الصنائع ورواج الأسواق وهذا ما أكدته البحوث العلمية الحديثة .

وقد بلغ من إعجاب (كلوزير) بابن خلدون مقارنا إياه (بميكافيللى) أن قال : إذا كان رجل فلورنسا الكبير قد علمنا كيف يُساس الناس فإن طريقته فى ذلك هى طريقة الرجل الدبلوماسى الحاذق بينما نرى أن العالم (التونسى) قد نفذ إلى الظواهر الاجتماعية ناظرا إليها نظرة الاقتصادى والفيلسوف المتعمق فسمح له ذلك بأن يعالج موضوعه بسعة أفق وروح نقد لم يعهد لها نظير[٨] .

(٧) د. محمد على نشأت المصدر السابق .

(٨) المصدر السابق .

- مؤسس المذهب (الحر) :

قد يتبادر إلى الذهن عند بحث آراء ابن خلدون عن (العمل / قانون الأجور الحديدى والجاه وأثره المالى ومساوىء الترف) أنه يجنح للاتجاه الاشتراكى . غير أن اهتمامه بالدافع الشخصى والملكية الفردية ورفض تدخل الدولة فى الأعمال التجارية (تجارة السلطان مضرة بالرعية) كل ذلك يؤكد أنه ليس من دعاة الاشتراكية وخاصة أن الاشتراكية تقوم على أساس صراع الطبقات ... وذلك نتيجة الثورة الصناعية وما أعقبها من مظالم الأمر الذى لم يدرك ابن خلدون شيئا منه .

وعلى ماتقدم فإننا نرى أن ابن خلدون كان :

(١) فى مقدمة المحدثين من علماء الاقتصاد لإدراكه أهمية الدور الذى يؤديه كل من : العمل – الملكية – الأجور .

(٢) أول من ناقش حركة التاريخ بأسلوب علمى ممتاز وربط فى إبداع بين العوامل السياسية والاقتصادية فى حركة التاريخ .

(٣) أول من فسر التاريخ تفسيرا ماديا وقد اكتشف أن العامل الاقتصادى له أثر كبير فى خط سير التاريخ (ولكنه ليس الخط الذى يفسر الكل) ومن ثم كان أسبق من (ماركس) فى تفسيره المادى للتاريخ .

(٤) يعتبر ابن خلدون المؤسس الحقيقى لعلوم (الاقتصاد ، التاريخ ، الاجتماع) مؤكدا تفوق المسلمين وسبقهم أوروبا بعدة قرون فى ميادين هذه العلوم التى لم تدركها أوروبا إلا فى القرن الثامن عشر . ويبدو أن ابن خلدون كان سابقا لفكر عصره بعدة مراحل ودليل ذلك أن معاصروه ولا من جاءوا بعده استطاعوا متابعته فى فكره فضلا عن أن يحاولوا تكملة بحوثه .

مدخل إلى علم النفس الإسلامي. محمد عثمان نجاتي.
دار الشروق، القاهرة.

مقدمة

في أثناء إعدادي لكتاب « الإدراك الحسي عند ابن سينا : بحث في علم النفس عند العرب » [١] الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٨، ذكرت أنني تناولت في ذلك الكتاب إحدى نظريات «علم النفس الإسلامي» عند ابن سينا. وكان استخدامي لمصطلح «علم النفس الإسلامي» في ذلك الوقت هو أول استخدام لهذا المصطلح، كما ذكر عبد الله بن ناصر الصبيح في كتابه « تمهيد في التأصيل » [٢]. وكان معنى هذا المصطلح، كما يبدو من سياق الحديث، هو التراث النفسي عند العلماء المسلمين.

كان اهتمامي في ذلك الوقت متجها نحو دراسة التراث النفسي عند العلماء المسلمين، والمصادر المختلفة التي استمدوا منها آراءهم في علم النفس. فهم لم يتأثروا فقط بالفلسفة الإغريقية، وبغيرها من الفلسفات الهندية والفارسية والمصرية. وإنما هم قد تأثروا أيضا تأثيرا كبيرا بما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من آراء عن النفس الإنسانية، وأحوالها المختلفة، وعوامل سوائها وانحرافها، وأسباب سعادتها وشقائها، ووسائل إدراكها ومعرفتها. وقد شعرت في ذلك الوقت أنني لكي أستطيع دراسة التراث النفسي عند المسلمين، لابد من معرفة هذه المصادر المختلفة معرفة دقيقة. ولهذا السبب كان اهتمامي بدراسة المفاهيم النفسية الواردة في القرآن الكريم، ونشرت ما وصلت إليه من هذه الدراسة في كتاب « القرآن وعلم النفس » [٣] الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٨٢م. ثم عكفت على دراسة المفاهيم النفسية في الحديث النبوي الشريف، ونشرت نتيجة دراستي في كتاب «الحديث النبوي وعلم النفس» الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٨٩. ثم عكفت بعد ذلك على دراسة الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ونشرت نتيجة دراستي في كتاب «الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين» [٤]

347

الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣ م. كما أنني أشرفت، مع آخر، على إعداد دراسة قام بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كانت تتناول عرضا لجميع الكتب والمؤلفات التراثية التي تعرضت في بعض أجزائها لمفاهيم نفسية، أو دراسة بعض نواحي النفس الإنسانية؛ وقام بدراسة هذه الكتب التراثية وتلخيصها نخبة من أعضاء هيئة التدريس الجامعيين المتخصصين في علم النفس، وقمت بمراجعة تلخيصاتهم وإعدادها للنشر. وقد نشرت هذه الملخصات في ثلاثة مجلدات بعنوان « علم النفس في التراث الإسلامي »[٥]؛ وكتبت للكتاب مقدمة بينت فيها أهمية إسهامات علماء النفس المسلمين في تطور الدراسات النفسية وتقدمها.

وقد ابتدأ يحدث تغيّر في تفكيري منذ عام ١٩٨٢م، فلم يعد اهتمامي موجها فقط نحو دراسة التراث النفسي عند المسلمين، وإنما ابتدأ يتجه نحو التأصيل الإسلامي لعلم النفس. ففي هذا العام كونت منظمة الطب الإسلامي في الكويت لجنة مكونة من مجموعة من أطباء علم النفس، وعلماء الشريعة والفقه الإسلامي، وعلماء النفس الذين كنت أمثلهم في عضوية هذه اللجنة. وكان هدف هذه اللجنة هو وضع خطة علمية لعلاج الاضطرابات النفسية والعقلية على أسس إسلامية. وقد طلب منى أن أقدم مذكرة تتضمن خطة للعلاج النفسي على أسس إسلامية. وقدمت فعلا هذه المذكرة إلى اللجنة. ولكنى لم أستمر في متابعة عملي في هذه اللجنة لانتهاء عملي بجامعة الكويت في صيف عام ١٩٨٤ م.

وقد دعّم اهتمامي بالتأصيل الإسلامي اشتراكي في الندوة التي عقدت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٩٨٧ م، والتي كان الهدف منها هو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. وقدم في هذه الندوة كثير من البحوث في هذا الموضوع، كما قدمت فيها مذكرة في هذا الموضوع. ثم اخترت عضوا في لجنة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي تكونت في مركز البحوث بنفس الجامعة. ثم اشتركت في ندوة « نحو علم نفس إسلامي » التي عقدت في القاهرة عام ١٩٨٩م تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقرأت في الندوة بحثا بعنوان «منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس » نشر في مجلة « المسلم المعاصر »[٦].

إن التَّغيير الذي حدث في تفكيري، واتجاه اهتمامي نحو التأصيل الإسلامي لعلم النفس قد أضاف بعدًا جديدًا ومهما إلي دراستي للمفاهيم النفسية في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وللدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين. فلم تعد دراستي لهذه الموضوعات تعنى فقط بدراسة التراث النفسي عند المسلمين، وإنما أصبحت تعنى وبقدر كبير من الاهتمام، بدراسة المصادر الإسلامية الرئيسة التي استمد منها علماء النفس المسلمون تصورهم للإنسان والكون والوجود، وقيمهم واتجاهاتهم الفكرية، وفلسفتهم في الحياة، وهي معرفة تعتبر ضرورية لصياغة علم النفس صياغة إسلامية. ويبدو أن هذا الهدف أصبح من أحد أهدافي الرئيسة من دراسة المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين. يتضح ذلك مما جاء في مقدمتي لكتاب « القرآن وعلم النفس » حيث قلت : « ولاشك في أننا في حاجة إلى مزيد من الاهتمام بدراسة تراثنا الإسلامي مبتدئين بالقرآن الكريم، والحديث الشريف، ثم متتبعين تطور التفكير في الدراسات النفسية لدى الفلاسفة والمفكرين المسلمين بهدف معرفة المفاهيم النفسية الإسلامية معرفة صحيحة تكون هادية لنا في دراستنا النفسية، وعونًا لنا في تكوين نظرياتنا الخاصة عن الشخصية الإنسانية بحيث تجمع بين دقة البحث العلمي الأصيل، والحقائق التي وردت في القرآن الكريم عن الإنسان، وهي حقائق يقينية لأنها صدرت عن الله تعالى خالق الإنسان» (٧)

وذكرت في مقدمتي لكتاب « الحديث النبوي وعلم النفس» ما يلي :

« لقد اتجه اهتمامي منذ مدة طويلة إلى دراسة المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بهدف الوصول إلى فهم دقيق للتصور الإسلامي للإنسان، ومعرفة وجهة نظر الإسلام في العوامل الرئيسة للشخصية السوية والصحة النفسية، وأسباب الانحراف والشذوذ والمرض النفسي، والطرق السليمة لتعديل السلوك والعلاج النفسي، وأسباب سعادة الإنسان وأسباب شقائه، ومنهج الحياة الأمثل للإنسان لكي يعيش عيشة آمنة مطمئنة سعيدة. فهذه المعرفة في رأيي،

ضرورية لكي نفهم شخصية الإنسان فهمًا سليمًا، بحيث نكون أقدر على معرفة أسباب انحرافه وشقائه ومرضه النفسي، وأقدر على توجيهه وإرشاده وعلاجه. ولا شك أيضا في أن هذه المعرفة ستمكننا من مراجعة ما وصل إليه علم النفس الحديث من معلومات عن الإنسان وحياته النفسية، ومعرفة أوجه اتفاقها واختلافها عن التصور الإسلامي للإنسان، وما أمدّنا به تراثنا الإسلامي من حقائق عن حياته النفسية».

« إن علم النفس الذي يدرس الآن في الجامعات العربية والإسلامية إنما هو مستمد من الغرب، وهو يعتمد في وصفه للإنسان، وفي الحقائق التي يذكرها عنه على نتائج البحوث التي أجريت في الأغلب، في مجتمعات غربية غير إسلامية، لها تصورها الخاص عن الإنسان، ولها فلسفتها الخاصة في الحياة، ولها ثقافتها ومعاييرها وقيمها الخاصة بها. ولا شك في أن لهذه العوامل تأثيرا كبيرا في توجيه الدراسات النفسية التي تجرى في هذه المجتمعات في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان، ورسالته في الحياة، وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم وفلسفة للحياة. فاهتمام سيجمند فرويد، مثلا، بالغريزة الجنسية في دراسته لأسباب الأمراض النفسية، إنما يرجع في الأغلب، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار، وترى أنه عملية مشينة وقبيحة يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاومها. وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسّر المرض النفسي بأنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي. ومن الملاحظ أيضا أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل، وتقويمها العظيم للتنافس، والتفوق والنجاح، قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدافع إلى الإنجاز، ومستوى الطموح، والتنافس. ويلاحظ كذلك أن المجتمعات الغربية التي غلبت عليها الاتجاهات المادية في الحياة، والتي ابتعدت عن الاهتمام بالنواحي الروحية والدينية، قد اتجهت فيها الدراسات النفسية إلى الموضوعات التي تتعلق بالنواحي المادية والبيولوجية والاجتماعية من السلوك الإنساني، وأغفلت دراسة النواحي الروحية وتأثيرها

في السلوك. ويلاحظ أيضا أن علماء النفس المحدثين ؛ تمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على فلسفتهم في الحياة، يهملون دراسة أثر الدين والإيمان والنواحي الروحية في الصحة النفسية، ويركزون اهتمامهم في دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعّالية في كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية، ونجاحه في عمله وفي حياته الزوجية. ويلاحظ كذلك أنهم في أساليبهم المختلفة في العلاج النفسي لا يهتمون، تمشيًا مع فلسفتهم المادية في الحياة، بتصحيح الناحية الدينية في المريض النفسي».

« يتضح من هذه الأمثلة القليلة التي ذكرتها سابقا أن علم النفس الحديث الذي نشأ في البلاد الغربية غير الإسلامية، قد لا يتفق في بعض مفاهيمه مع تصورنا الإسلامي للإنسان، ولذلك فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في كثير من هذه المفاهيم، ومناقشتها على ضوء التصور الإسلامي للإنسان، وإدخال بعض التعديلات أو التغييرات فيها بحيث تصبح متفقة، أو على الأقل غير متعارضة ، مع مفاهيمنا الإسلامية ».

« إن المصدرين الإسلاميين الأساسيين اللذين يمكن أن نستمد منهما التصور الإسلامي الصحيح للإنسان هما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. وقد عُنيت بدراسة ما ورد فيهما من مفاهيم نفسية وحقائق تتعلق بالحياة النفسية للإنسان، على أمل أن نستطيع تكوين تصور إسلامي صحيح عن الإنسان يمكن أن يتخذ أساسًا تنطلق منه دراسات جديدة في علم النفس، بحيث يمكن أن تنشأ من مجموعة هذه الدراسات، في نهاية الأمر، مدرسة جديدة في علم النفس، يمكن أن تسمى بالمدرسة الإسلامية في علم النفس». (٨)

وذكرت في مقدمتي لكتاب « الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين » مايلي :

« . . يجدر بي أن أشير إلى أن هذا الكتاب الحالي الذي أقدّمه اليوم، بالإضافة إلى الكتابين السابقين للمؤلف وهما : القرآن وعلم النفس، والحديث النبوي وعلم

النفس، إنما تمدنا بكثير من المفاهيم النفسانية التي تساعدنا على تكوين صورة صحيحة عن الإنسان وحياته النفسانية في التراث الإسلامي. فالكتابان السابقان.. يمداننا بصورة واضحة عن التصور الإسلامي للإنسان وحياته النفسانية».

والكتاب الحالي يمدنا بصورة واضحة عن تصور العلماء المسلمين السابقين عن الإنسان وحياته النفسانية. وأعتقد أن معرفتنا بالمفاهيم النفسانية التي تناولتها هذه الكتب الثلاثة تكوّن لنا أساسًا يمكن أن تقوم عليه، أو تنبعث منه، دراسات جديدة في علم النفس ذات توجّه إسلامي، يمكن أن تكوِّن في نهاية الأمر مدرسة جديدة في علم النفس، وهي المدرسة الإسلامية في علم النفس »(٩)

والكتاب الحالي الذي أقدمه الآن وهو «علم النفس الإسلامي» إنما هو محاولة لشرح الأسس الضرورية التي يمكن أن نقيم عليها صرح هذا العلم الجديد، ألا وهو «علم النفس الإسلامي». وقد سبق لي أن شرحت هذه الأسس في إيجاز شديد في بحثي المنشور في مجلة المسلم المعاصر بعنوان « منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس» وسأحاول في هذا الكتاب الحالي أن أتناول هذا الموضوع بصورة أكثر شمولاً، وأكثر تفصيلاً.

والله ولي التوفيق ،،،

محمد عثمان نجاتي

352

21
2011

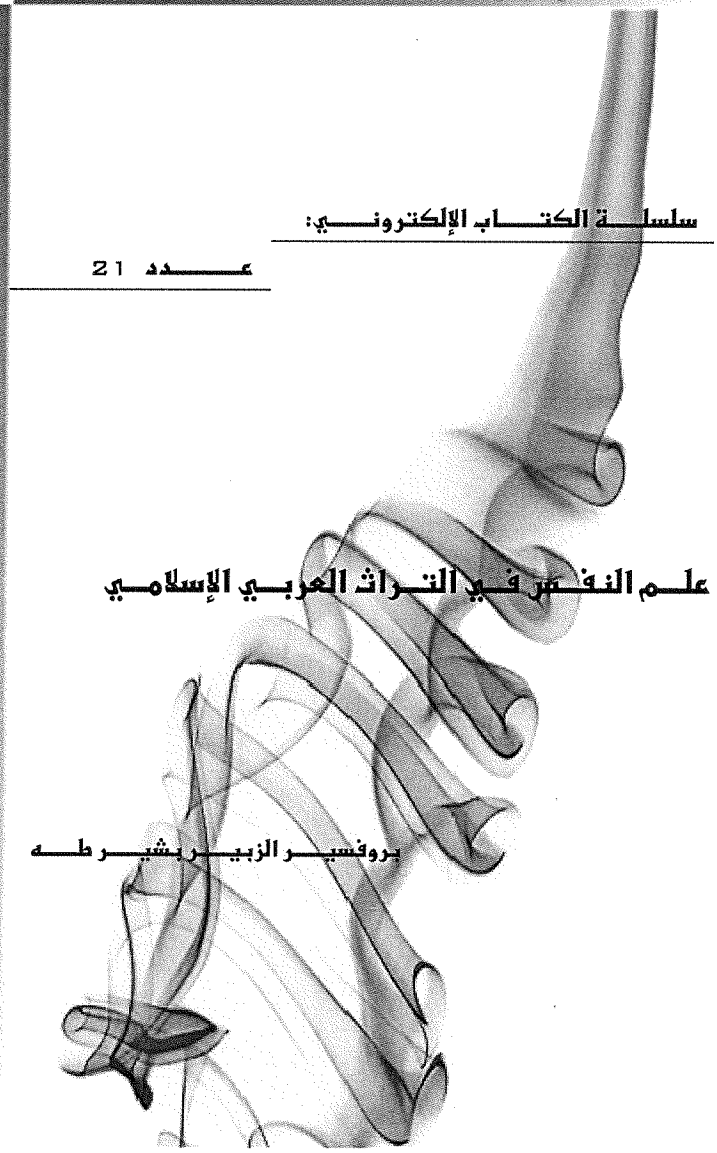
APN e.Book

Towards An Arab School Of Psychological Sciences

الكتاب الإلكتروني لشبكة العلوم النفسية

سلسلة الكتاب الإلكتروني:

عدد 21



علم النفس في التراث العربي الإسلامي

بروفسير الزبير بشير طه

عدد 21 - 2011

إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية

353

الفهـــــــرس

تقديم: بروفسر مالك بدري	6
الشكر والعرفان	8
الإهداء	9
المحتويات	10
الباب الأول :	14
1.1.تقديم خطة الكتاب	14
2.1.مفهوم التراث	14
3.1.خصائص علم النفس في التراث الإسلامي	15
4.1.مصادر سايكلوجيا التراث	17
الباب الثاني : الفسلجة العصبية في كتاب القانون في الطب	21
1.2.نظرات تراثية في الأسس البيولوجية للسلوك	21
2.2. الدماغ	22
3.2.سايكوفيزيولوجيا البطنيات عند ابن سينا	24
4.2.نظرية الاتصال العصبي NEUROTRANSMISSION السينيوية	25
5.2.مفهوم الروح العصبي عند ابن سينا	26
6.2. النخاع الشوكي	28
7.2. الأعصاب الدماغية	29
8.2. الأعصاب النخاعية	30
9.2.خاتمة	31
10.2. المراجع العربية	31
11.2. المراجع الانجليزية	32
الباب الثالث : النمو العقلي بين ابن طفيل وجان بياجيه	33
1.3. النمو العقلي بين ابن طفيل وجان بياجيه	33
2.3.سايكلوجيا حي ابن يقظان	34
3.3.مراحل النمو العقلي بين ابن طفيل وبياجيه	36
4.3. العمليات العيانية عند ابن طفيل	37
5.3.مرحلة العمليات الصورية عند ابن طفيل	39
6.3.مرحلة الإلهامات	40
7.3.قوانين النمو عند ابن طفيل	41
8.3. الاختلاف بين ابن طفيل وبياجيه	42
9.3. المراجع العربية	45

354

10.3. المراجع الأجنبية	45
الباب الرابع : سايكوفيزياء الإبصار عند ابن الهيثم	48
1.4. ملخـــــص	48
2.4. سايكوفيزياء الإبصار عند ابن الهيثم	48
3.4. جهاز الإبصار	49
4.4. أسس البناء الهندسى للعين	54
5.4. كيفية الإبصار	55
6.4. سايكوفيزياء الإبصار	57
7.4. إدراك البعد	58
8.4. إدراك الوضع	60
9.4. إدراك الحجم	61
10.4. المراجع العربية	63
11.4. المراجع الأجنبية	63
الباب الخامس : الوظائف الذهنية وآلتها العصبية فى التراث الإسلامى	64
1.5. مقدمـــــة	64
2.5. الوظائف الذهنية وآلتها العصبية فى التراث الإسلامى	64
3.5. القوة المصورة (الخيال)	65
4.5. الحس المشترك	67
5.5. القوة الوهمية	68
6.5. الحافظة الذاكرة	71
7.5. كيف تقوم الحافظة بصيانة ما فيها من معان	73
8.5. القوة المتخيلة	74
9.5. الأسس العصبية للقوة المتخيلة	76
10.5. المراجع العربية	77
11.5. المراجع الأجنبية	77
الباب السادس : أسس وملامح نظرية التعلم فى التراث الإسلامى	82
1.6. ملخص	82
2.6. مقدمة	82
3.6. الإشراط عند ابن سينا والغزالى	84
4.6. تفسير الاشراط فى التراث الإسلامى	85
5.6. تعلم العلوم العقلية	87
6.6. الخاتمة	90
7.6. المراجع العربية	91
8.6. المراجع الأجنبية	92

الباب السابع : الذكاء لدى الإمام ابن الجوزى (510 ـ 597هـ)	93
1.7. الذكاء لدى الإمام ابن الجوزى (510 ـ 597هـ)	93
2.7. مباحث الذكاء فى التراث العربى الإسلامى	93
3.7. نظرية الذكاء لدى ابن الجوزى	95
4.7. تعريف الذكاء	96
5.7. المناشط العقلية لدى ابن الجوزي	98
6.7. المعاريض	98
7.7. الجواب المشكت	98
8.7. التخلص من الآفات	99
9.7. الاحترازات	100
10.7. قياس الذكاء بين ابن الجوزي وبينيه	101
11.7. محددات الذكاء فى نظرية ابن الجوزى	104
12.7. فيزيولوجية الذكاء	105
13.7. الذكاء ومورفولوجية الجسم	106
14.7. القامة والقوام	107
15.7. القصور العقلي	108
16.7. صفات الأحمق	108
17.7. مستويات القصور العقلى	109
18.7. القيمة التطبيقية لنظرية ابن الجوزى	110
19.7. المراجع العربية	110
20.7. المراجع الأجنبية	111
الباب الثامن : اضطرابات الذهان وأدويتها النفسية	113
1.8. اضطرابات الذهان وأدويتها النفسية	113
2.8. المانخوليا وأسبابها	113
3.8. المانخوليا أنواعها وأعراضها	115
4.8. السوداء المحترقة فى الدماغ وأعراضها	115
5.8. أعراض السوداء من خارج الدماغ	115
6.8. المانيا (Mania) أو الهوس	116
7.8. القطرب	116
8.8. داء العشق	116
9.8. الأدوية النفسية فى القانون ومضادات الذهان	118
10.8. المفرحات (Borago officinalis,)	118
11.8. البابونج (Matricaria chmomilla, L)	118

356

12.8.الاقحوان (trevir) Chrysnthemum (cinerarifoium. L.)	119
13.8.الخريق الأسود (Helleborous niger. L.)	120
14.8.الأفسنتين (Aptemisia absinthium)	120
15.8.الصبار (Aloe Vera)	120
16.8.الشبث (Anethum gravealens.L.)	121
17.8.المراجع العربية	122
18.8.المراجع الأجنبية	122
الباب التاسع: الصحة النفسية لدى أبو زيد البلخي	125
1.9.الصحة النفسية لدى أبو زيد البلخي	125
2.9.ملخص	125
3.9.في تعريف الصحة النفسية	126
4.9.الأعراض النفسانية	128
5.9.الغضب	129
6.9.في تسكين الخوف والفزع	131
7.9.في تدبير الحزن والجزع	133
8.9.الاحتيال لدفع الوسواس	135
9.9.في تدبير الوسواس	136
10.9.المراجع العربية	139
11.9.المراجع الأجنبية	139
الباب العاشر: كيف تأثر علم النفس المعاصر بسيكولوجيا التراث	140
1.10.كيف تأثر علم النفس المعاصر بسيكولوجيا التراث	140
2.10.معابر الاتصال	140
3.10.ما بعد المعابر	141
4.10.علم النفس من المنظور الإسلامي	142
5.10.التأصيل لماذا؟	143
6.10.ماهية الإنسان	148
7.10.فما هي الشواهد العلمية التي تسند هذا التصور الثنائي للإنسان	148
8.10.فماذا عن الدماغ	149
9.10.الاتجاهات النظرية الجديدة في علم النفس	151
10.10.المراجع العربية	153
11.10.المراجع الأجنبية	153

فـــــــهرس الـــــــــــــمحتويات:

مقدمة.....3

أولا- قضايا منهجية:

تكامل العلوم الإنسانية والاجتماعية مع المقررات الشرعية.....5
إشكالية المنهج في الدراسات الإنسانية والأدبية.....35

ثانيا- علوم الإنسان:

علم التاريخ.....46
علم السياسة.....69
علم الاجتماع.....109
علم الإناسة.....165
علم الاقتصاد.....184
علم اللغة 226
علم القانون.....253
علم النفس.....302

ثالثا- العلوم الإنسانية في الحضارة الإسلامية:

ابن خلدون..... 317
الاقتصاد.....341
علم النفس الإسلامي.....347