منهجية ابن خلدون

الدكتور/ المولدي اليوسفي
قسم علم الاجتمـاع
المعهد العالي للعلوم الإنسانية - تونس

Résumé :

Ibn Khaldoun n'aurait pas été reconnu fondateur d'une nouvelle science, la sociologie, s'il n'avait pas su se forger une méthode d'analyse des faits sociaux. Cette méthode doit sa scientificité au rationalisme et au réalisme, auxquels s'est attaché Ibn Khaldoun pour comprendre un réel décadent.

Les principaux points de la méthode khaldounienne pour saisir un fait sont :

1/ Un rationalisme réaliste : Saisir le fait par La perception sensorielle, la construction de l'image et l'entendement. Mais le fait est saisi dans deux dimensions tout en réfutant toute explication méthaphisique. Ibn khaldoun est le premier docte (Faqih) musulman qui appelle à libérer l'esprit de l'au-delà (expliquer le réel par le réel)

2/ La dimension totale du fait : Ibn Khaldoun ne nie l'importance des propres spécificités du fait (sa propre nature), mais il insiste plus sur ce qui arrive au fait dans ses conditions par son interaction avec les composants, dynamiques surtout, de son milieu social. C'est étudier le fait dans sa dimension totale.

3/ La causalité : Ibn Khaldoun croit à la causalité en tant que loi réelle des faits.

4/ L'évolutionnisme : Il n'est pas pour Ibn Khaldoun limité à l'évolution des créatures, mais un composant de sa méthode d'analyse du réel.

5/ La neutralité : Traiter le fait de l'extérieur est une autre règle méthodologique qui permet de mieux découvrir la vérité de l'objet étudié.

Abstract:

Had he not known how to forge himself a method of analysis of the social facts, Ibn Khaldoun would have never been recognized as the founder of a new science; sociology. This method owes its scientism to the rationalism and realism to which Ibn Khaldoun was devoted in order to apprehend a decadent real.

The major points of Ibn khaldoun's approach to perceive a fact are the following:

1/ realist rationalism: to perceive the fact through theperception sensory, the construction of the image, and the understanding. However, the fact is perceived in two dimensions while refuting any metaphysical explanation. Ibn khaldoun was the first Faqih (Muslim theoligian) that calls to free the bind of the beyond (To explain the real by the real)

2/ the total dimension of the fact: Ibn Khaldoun does not deny the importance of the very specificities of the fact (its nature), but he insists more on what happens to the fact in its conditions by its interaction with dynamic components, especially those of its social surrounding. It is studyin the fact in its total dimension.

3/ The causality: Ibn Khaldoun believes in causality as facts' real law.

4/ The evolutionism: for Ibn Khaldoun the evolutionism is not limited to creatures' evolution but rather a component of the method of analysis of the real.

5/ The neutrality: to treat the fact from outside is another methodological rule that allows a better apprehension of the truth of the studied object.

مقدمة:

إن لم يكن لتناول فكر المبدعين السابقين بالدرس داع صار ضربا من ضروب العبث أو في أحسن الاعتبارات من باب القراءة للقراءة فقط. وداع عودتنا لفكر ابن خلدون يبدو ملحا لا للاحتفال بذكرى وفاته و لكن توظف المناسبة لتحيين النص الخلدوني و توظيفه لبناء منظومة فكرية تخص مجتمعنا خاصة كمنهجية لبحثه و إدراك أحواله و كنه تفاعل عوامله. و في هذا التوجه يفيدنا ابن خلدون لأنه كان شديد الوعي بأزمة لا نظن أننا تجاوزنا إرهاصاتها بعد خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أن الحاضر ثمرة الماضي و بذرة المستقبل كما أنه تمكن من استنباط منهجية بحث تستنبط من العلم الجديد الذي تعرضه مقدمة كتاب العبر. و بما أن البحث العلمي في حاجة مستمرة للمراجعة و التأصيل نعود إلى ابن خلدون قصد إعادة قراءته و تحيينه و « إضافة ما يبدو لنا واجبا أن يضاف[1]»

إلا أن التعامل مع نص من التراث لا يخلو من إشكاليات. و لقد أثار محمد عابد الجابري بعض التحفظات على بعض الدراسات الخلدونية أقاسمه

بعضها و أرد أخرى[2]. ولا يسمح المجال بذكرها جميعا. و لكن سأتناول واحدة أوافقه فيها و أخرى رأيي فيها يقاطع ما ذهب له.

يقول محمد عابد الجابري، وهو محق، « أن الفكر الاجتماعي مرتبط بالعصر الذي ظهر فيه، و بمشاغل أهله..... و انه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، و دلالته الصحيحة، إذا حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر.[3]» لكن هل باسم الارتباط بالعصر سمح الجابري لنفسه بالتعسف على الفكر الخلدوني ليجعل منه "غزاليا" غصبا عنه إلى درجة أن يعرف مفاهيم ابن خلدون بمقولات أبي حامد الغزالي؟ و هذه في ما أرى سابقة. كما لا أقاسمه الرأي عندما يعيب على بعض الدراسات الخلدونية أنها فهمت مصطلحات ابن خلدون وتعابيره « فهما ينأى بها عن مقصوده، و يبعد عن مجال اهتمامه و قوالب تفكيره» ثم يضيف «ولكن هذه التأويلات و الشروح تميل في الغالب إلى إلباس تلك الكلمات معنى جديدا [4]» و أليس هذا من ضرورات تحيين الفكر الخلدوني و إن لم نقم بذلك وقعنا في تحنيط النص وهذا يتنافى مع العمل على الاستفادة منه بتحيينه ومن ثم توظيفه لفهم واقعنا. و الجابري نفسه يقول بهذا إذ يعتبر المقدمة تراثا « يعكس ، و لربما بنفس الدرجة من القوة و العمق، جانبا مهما من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنبا إلى جنب بنيات القرون الوسطى ، و البنايات الجديدة التي خلقها عالم اليوم.[5]»

نعلم كلنا أن ابن خلدون شغل المفكرين باعتباره، خاصة، مؤسس "علم الاجتماع البشري" وواضع قوانين في دراسة هذا الاجتماع عموما أو كمؤرخ و مرجع لا غنى عنه لفهم مرحلة مهمة من تاريخ المغرب العربي. وما سأحاول التطرق إليه في هذه المداخلة غير بعيد عن هذا الاهتمام إلا أنني سوف أركز على الجانب المنهجي في المجهود التأسيسي عند ابن خلدون

باعتباره مؤسسا لعلم جديد، مثلما نهتم بالمجهود الدراسي باعتباره أيضا باحثا في مسألة مهمة شغلته و لا تزال تشغل الباحثين من أمثاله.

ولد ابن خلدون بتونس في فترة لم تكن فيها تلك المدينة و لا غيرها من مدن المغرب عاصمة مشعة مثلما كانت قرطبة عند ولادة ابن رشد و ابن ميمون، لذلك لم يكن لكتاباته الصدى الذي كان لسابقيه. لقد عاش هذا الرجل فترة انحطاط كان شديد الوعي بها و عبر عنها بذهاب العمران. كما اتسمت تلك الفترة بالجمود على المستوى العلمي و كان أكثر الناس وعيا بذلك أيضا و هو ما يعبر عنه بحسرة واضحة قائلا« ثم إن المغرب و الأندلس، لما ركدت ريح العمران بهما، و تناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منها، إلا قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت ربقة من أهل السنة[6] » إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يكون مبدعا أسال فكره حبرا كثيرا وكان محل اختلافات كثيرة بين المهتمين على تشابه مدارسهم و اختلافها ولا أخالني مبالغا إذا قلت ما اختلف الباحثون حول فكر اختلافهم حول فكر ابن خلدون. و ما هذا إلا لثراء مؤلفه ولما جاء فيه من علم مستحدث و منهج للبحث موضوعه ما يعرض في حياة الناس و دراسته بموضوعية لم يتحمل الكثير من الباحثين، إلى اليوم، شدة حيادها.

لقد كرّس ابن خلدون جهده للبحث في أسباب الانحطاط الذي كان شاهدا عليه و يتفطن الباحث المدقق في فكر ابن خلدون لهذا من خلال مسك العلاقة بين تجربته الحياتية و مسيرته العلمية من ناحية و وعيه بأزمة المنطقة و تبلور منهجيته من جهة أخرى.أي مسك ذلك الحد الدقيق بين الذاتي و الموضوعي.

لقد كان دافع ابن خلدون للبحث هم أرقه و مسألة آمن بوجوب البحث فيها مدفوعا بمرارة الوعي بها و من هنا كانت منهجيته استنباطا لأن ما أحس به ما شاركه فيه سابق.

و من المهم أن نقف هنا وقفة قصيرة للتنبيه إلى مسألة لا يجب أن تغيب عن ذهن الباحث و هي العلاقة بين المنهج و الموضوع وهل يمكن أن نفصل بينهما و هل هناك منهج وضع أو استحدث دون أن يكون ذلك مرتبطا بموضوع معين ذلك أن كل موضوع يتطلب منهج بحث مختلف عما يستعمل في دراسة المواضيع الأخرى. بل يذهب كلود موشو إلى أن دراسة الموضوع من طرف أكثر من مدرسة لا يعني أنه نفس الموضوع[7].

يُستنبط المنهج أثناء البحث في الموضوع و ينطلق البحث من الملاحظة تلك اللحظة التي يُتفطنُ فيها لمسألة تستدعي البحث. وعند ذلك تضغط على الباحث مسألة المنهجية من أجل فهم للمسألة و إحاطة علمية بها. ربما يتبع الباحث مناهج متعددة تقوده إحداها إلى ما يعتبره فهما لمسألة بحثه و تمكنه أدوات ذلك المنهج من التحليل و التعليل و يبقى لغيره من المهتمين نقد ما توصل إليه و من ثم إثراؤه و هذا هو التراكم المعرفي الذي هو أصل العلوم، كما يمكنه رفض العمل في إطار النقد و التدقيق و تلك هي الموضوعية الحامية للمعرفة. و إن لم يطمئن الباحث إلى منهج فإن البحث يتواصل من أجل منهجية إجرائية تمكنه من الاحاطة العلمية بموضوعه.

للمنهجية إذا ضرورة علمية لكنها لا تكون كذلك إلا عند الباحث المهموم أي ذلك الذي يصبح الموضوع عنده سبب جهده أو لنقل الباحث الذي يصبح الموضوع عنده قضية وجود. و لا غرابة و لا مبالغة في ربط وجود الباحث بموضوع البحث ذلك أن الباحث عندما يهتم بموضوع يلتزم به و يوقف عليه جهده. فإن تعيش العلوم الاجتماعية على إيقاع العصر كما يقول

قي روشي[8] فإن هذا ينطبق تماما على ابن خلدون ا لباحث الذي عاش على إيقاع عصر يشهد أكثر من باحث أنه تميز بالانحطاط و التراجع العمراني. و لذلك لا غرابة أن يكون هذا الرجل باحثا في أسباب تلك الحالة العمرانية[9] و أن يكون سباقا في الربط بين العلم و الموضوع و المنهج فعلمه « ذو موضوع و هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني أعثر عليه البحث و أدى إليه الغوصُ[10]»

استنبط ابن خلدون منهجيته في البحث نتيجة تفاعل أربعة عوامل وهي :

1. وعيه بالحالة العمرانية الذي تجلى في نوع من التعانق بين الذاتي و الموضوعي و صل إلى تكريس الذات للموضوع إذ فر

بن خلدون من نعيم القصور الذي كثيرا ما وفرته له ممارسة السياسة إلى شظف العيش في قلعة ابن سلامة من أجل موضوعه وهو فهم أسباب ما آلت إليه الحالة العمرانية التي شاهدا عليها. قاده ذلك إلى العامل الـ موالـ ي.

2. نقده لمناهج سابقيه.
3. تكوينه في العلوم النقلية و العقلية، خاصة ما تلقاه على يد الآبلي و الذي يلقبه بشيخ " العلوم العقلية"[11] و نتيجة انشغاله بوضعية الانحطاط التي كان شاهدا عليها مما جعله مهموما بالبحث في أسبابها.
4. جمعه بين العمل السياسي و العلمي. لقد كان ابن خلدون منذ صباه ممزقا بين العمل السياسي و البحث العلمي.

لا بد في هذه المرحلة من تحليلنا أن نوضح هذا الترتيب للعوامل التي أدى تفاعلها بابن خلدون إلى اكتشاف منهجية علمية تفرد بوضعها و استثمر نتائجها، عدّل بها سابقيه و علم لاحقيه. فالترتيب وضعناه حسب المرحلية

العلمية في البحث الذي ينطلق من الملاحظة فوضع الفرضيات ثم التحقق منها و هي عملية تستدعي مجهودا علميا و توخ للموضوعية ثم الاستنتاجات التي يصوغها الباحث في ما بعد قواعد و قوانين علمية. إلا أن إتباع منهجية ما لا يؤدي دائما لإنجاز بحث علمي و هذا ما تفطن إليه ابن خلدون فالمنهجيات الجاهزة كثيرا ما تؤدي إلى نوع من الآلية في البحث.

لقد سبق مؤرخون، مثل المسعودي و الطبري، ابن خلدون في كتابة التاريخ و كانوا يدركون لا محالة أهمية ما يعملون. لكن كيف كتبوا ما عابه عليهم صاحب المقدمة؟ هنا تكمن مسألة العلاقة بين موضوع البحث و الوعي به من ناحية و البحث و منهجيته من ناحية أخرى.

لذلك يتحدث ابن خلدون عن أهمية المنهج في البحث عند حديثه عن سبب تسرب الخطأ لكتابة التاريخ.

فالدراسة الموضوعية والإبداع المعرفي لا يتمان إلا بأدوات علمية تمكن الباحث من فقه العلوم و ما تحقق فيها حتى يكون في تواصل معها إذ الباحث لا ينطلق من الفراغ و لو أنه اختلف مع سابقيه فنقده لهم يعتبر تواصلا فلئن اعتبر كارل ماركس أن الفلسفة كانت مع هيجل تسير على رأسها و أنه عدل الوضعية و جعلها تسير على قدميها فإن ذلك يعتبر تواصلا بين الرجلين رغم ما بينهما من تباين يصل حد التناقض. ولم يشذ ابن خلدون عن هذا إذ ثقف علوم عصره فأثرت فيه إذ أشرت آنفا أن علوم العصر تفيد كل باحث و إن عداها فتمكنه منها هي الخطوة الأولى في مرحلة التحصيل للمعرفة و إن أقر بعد ذلك بأخطائها أو حتى غلّطها جملة و تفصيلا.

لقد كان خ لدون اب ن شديد الوعي بفائ دة العلوم العقلية في التكوين العلمي حيث يقول عن العلوم الهندسية مثلا « و اعلم أن الهندسة تفيد

صاحبها إضاءة في عقله و استقامة في فكره لأن براهينها كلها بينة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها و انتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطإ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع[12]» و لقد مكنته تلك العلوم من القدرة على بناء النموذج النمطي و استعماله مقياسا في المطابقة و ذلك هو إتقان القياس في الدراسة والتحليل وهو ما أتاح له على سبيل المثال دراسة الفتنة و انقلاب الخلافة إلى ملك بموضوعية و بترفع عن تبني موقف من هذا الطرف أو ذاك .

أما انشغاله بحالة الانحطاط فهي ظاهرة لكل قارئ للمقدمة و يكفي أن نقرأ هذا النص لنتبينا صدق معاناته « فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه و تبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرا فيه ... إلى ما نزل بالعمران شرقا و غربا .. و جاء للدول على حين هرمها و بلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها و فلّ من حدّها و أوهن من سلطانها و تداعت إلى التلاشي و الاضمحلال أحوالها و انقض عمران الأرض.. فخربت الأمصار و المصانع و درست السبل و المعالم و خلت الديار و المنازل و ضعفت الدول و القبائل »[13] و حري بهذا الوصف لتلك الحالة أن يكون وراءه عزم على البحث في أسبابها شديد.

و أما نقده لمنهج سابقيه فيعود إلى أنه لم يجد فيه ما يفيده في ما عزم عليه من بحث و كذلك خاصة بعد أن تبينت له في آثار من سبقه كثير من علامات الضعف في فن قراءة الوقائع و خاصة غياب إتباع القوانين في ذلك و أوضح منها عدم تطابق المنقول مع طبائع العمران[14].

و أما جمعه بين ممارسة السياسة و البحث العلمي فقد مكنه من الإطلاع على الأحداث العامة و الخاصة و التأكد من أهمية دور السائس في الحوادث وصنعها و تأثير طبائع السلطان في أفعاله العامة و الخاصة، كما

جعلته تلك الوضعية في غنى عن النقل عن الآخرين. لقد كان قريبا من صنع الحدث بل كثيرا ما كان صانعا له. و ما هذا بالشيء القليل لمن يريد أن يفهم حقائق الأمور.

1- العقلانية الخلدونية:

ذكرت أن ابن خلدون تلقى بجامع الزيتونة تكوينا علميا متينا على أيادي مجموعة من ألشيوخ يخص بالذكر منهم الشيخ الآبلي الذي أرى أنه مدخل ابن خلدون لفلسفة ابن رشد و موجهه نحو العلوم العقلية. ويدعم هذا الرأي عندي أمران: الأول أن ابن خلدون يقر بأنه مدين لهذا الشيخ بتلقي العلوم العقلية[15] و يصفه بشيخ العلوم العقلية و الثاني أن ابن خلدون كتب تلخيصا لفلسفة ابن رشد وكتب في الرياضيات و المنطق منذ شبابه [16] مما يؤكد اعتناءه مبكرا بالعلوم العقلية إذ وضع أول مؤلف له وهو دون العشرين من العمر عندما كتب "لباب المحصل" «و هو شرح على أحد كتب علم الكلام الهامة [17] » و نعلم أنه التقى الآبلي و هو في سن السادسة عشرة. يقول ابن خلدون في ذلك « أخذت عنه الأصلين، و المنطق، و سائر الفنون الحكمية، و التعليمية، و كان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك[18]» أما ما يقوله الأستاذ عبد المجيد مزيان من أن ابن خلدون « الذي أخبر عن نفسه بأنه درس العلوم الفلسفية بتعمق تحت إشراف أستاذه الآبلي، و برهن في كثير من المناسبات على احاطة بها، قد انتهى إلى نقدها و إبراز فساد منتحلها[19]» فيستحق مراجعة لأن نقد ابن خلدون للفلسفة و الذي جاء في الفصل الحادي و الثلاثون من الكتاب السادس من المقدمة فقد رد فيه مذاهب الذين اتبعوا أرسطو في إخضاع الإيمان للعقل « زعموا أن الوجود كله، الحسي منه و ما وراء الحس، تدرك ذواته و أحواله بأسبابها و عللها

بالأنظار الفكرية و الأقيسة العقلية، و أن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل[20] » و هذا في ما أرى قول فقيه أشعري يرى أن ما يتصل بالعقيدة و الإيمان يصنف في « العلوم النقلية الوضعية، و هي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي و لا مجال فيها للعقل[21]»أما العلوم العقلية و التي يعتبر الآبلي شيخها فإنه يخصص لها الفصل التاسع عشر من الفصل السادس و يشيد بأهميتها بل إنه يعتبرها « طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر[22]»

يؤكد ابن خلدون غزارة التكوين الذي تلقاه فيذكر حوالي عشرين شيخا [23] تتلمذ على أيديهم، وهو ما مكنه من الإطلاع على التيارين اللذين وسما الساحة الفكرية الإسلامية و إن كانت تعاني، علىأيامه، من سبات نتج عن حالة الركود العمراني. و التياران هما:

– التيار الفلسفي اليوناني (لأنه أخذ الكثير من الفلسفة اليونانية) و يمثله الفرابي و ابن سينا و ابن رشد.

– التيار الثاني تمثله فلسفة الغزالي.

ولابد من التذكير هنا أن التيار الأول كان مضطهدا و لا يسمح له بالنشاط بعد أن ذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة[24] ثم إن فترة ابن خلدون عقبت إحراق كتب ابن رشد و غلق باب الإجهاد.

مكن هذا التكوين الجامع صاحبه من الطموح إلى التأليف الموسوعي وهو ما يتضح خاصة في مقدمة كتاب العبر. كما مكنه من الاستفادة من التيارين سالفي الذكر دون السقوط في التلفيق لقد نجح في اكتساب منهج علمي لا ينفي العقل و أهميته في التوصل إلى حقائق الأشياء دون التصادم مع مكونات شخصيته كمسلم ملتزما دينه عقيدة و فكرا و ممارسة.

لقد كانت لابن خلدون خاصيته التي تميزه عن التيارين المذكورين و يتجلى لنا هذا عندما نتأمل في مشروع ابن خلدون الفكري الذي وقف عليه جهده العلمي وهو أمر يستلزم الوقوف على اهتمامات الرجل و تطورها عبر مراحل مسيرته الذاتية.

2- من مسجد الزيتونة إلى قلعة ابن سلامة :

من الزيتونة إلى قلعة ابن سلامة هي رحلة المعرفة التي قادت عبد الرحمان ابن خلدون إلى الوعي بمشكلة بحثه و استنباط علم جديد.

لقد تلقى الرجل تكوينا علميا ثريا و كان من المحتمل أن يوقف اهتمامه على العلوم النقلية و لا أخال هذا إلا أمنية والده الذي ابتعد عن السياسة و متاعبها و وقف جهده على دراسة الفقه مقتفيا آثار والده (أي جد عبد الرحمان) الذي ابتعد عن السياسة و تخلى عن ممارستها حتى لما عرضت عليه[25]• و هذا ما يفسر تعلق ابن خلدون بالفقه و اقتفاء أثر والده. لكن تلاحق الحوادث كان له عليه أثر بالغ. كان عبد الرحمان ابن خلدون في السادسة عشرة من عمره، سنة 748 هجري، عند قدوم السلطان أبوالحسن المريني إلى تونس و دخولها مظفرا و قد أعجب ابن خلدون بموكب السلطان المريني وهذه حادثة لم تغير تاريخ المنطقة فحسب بل أثرت إلى ذلك في تكوين ابن خلدون و اهتماماته العلمية وهو الأمر الذي يعنينا. من هذه الحادثة احتفظت ذاكرة الشاب ابن خلدون بصورة السلطان المهاب. لكنه سرعان ما رأى حلم السلطان المريني يتبخر و من المرجح أن يكون ذلك أول درس تلقاه ابن خلدون في المعرفة السياسية، إذ لم تمض السنة الثانية على قدوم أبي الحسن المريني و تمكنه من جمع المنطقة تحت سلطانه حتى انهار ما شيده و تنتهي هذه الأحداث، في تونس، باستبداد ابن تافركين بالسلطة و استعماله ابن

خلدون في كتابة العلامة « و هي وضع الحمد لله و الشكر لله بالقلم الغليظ مما بين البسملة و ما بعدها من مخاطبة أو مرسوم». ثم لما خرج السلطان لمحاربة أبي يحي صاحب قسنطينة اصطحب ابن خلدون و هي الفرصة التي اغتنمها الأخير للالتحاق بشيخه المفضل[26] و لكن ستقوده الأحداث إلى غير ما يشتهي و لا يسمح المقام هنا بملاحقته في كل الشعاب التي اتبعها. و يكفي أن نقول أن الرجل اشتغل بالسياسة و إن كنا إلى لفظ أُشغل بالسياسة أميل. لكن مهما كان المعنى الذي نعطيه لتعاطيه السياسة فلا بد من الإقرار بأن السياسة و إن أخذت منه وقتا و جهدا فإنها لم تلهه عن حلقات العلم و التدريس فلقد كان، و هو حاجب بجاية و خطيب مسجد القصبة بها، يدرس بالمسجد يقول في ذلك« ثم وصلت إلى السلطان فحيا و فدى وخلع وحمل و أصبحت من الغد و قد أمر السلطان أهل الدولة بمباركة بابي و استقللت بحمل ملكه واستفرغت جهدي في سياسة أموره و تدبير سلطانه و قدمني للخطابة بجامع القصبة و أنا مع ذلك عاكف – بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة – إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك[27] »

و السر في هذا الجمع بين السياسة و العلم عند ابن خلدون يعود في ما نعتقد إلى تدينه الذي يجعله يقدس العلم و يجل مكانة العلماء من ناحية و إلى اعتقاده في أهمية السلطة في تدبر أمر الناس.

إلا أن ابن خلدون يقدم العلم على السياسة لاعتقاده في حاجة الثانية لخدمات الأول. يتضح لنا هذا بالعودة إلى فقرة قصيرة وردت في الفصل الخامس و العشرين من المقدمة عند حديث صاحبها عن أهمية القوانين السياسية كمخرج وحيد من الفوضى و الانحطاط السياسي[28] « و إذا خلت الدولة من مثل هذه القوانين لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤه»ا و عند حديثه عن واضعي هذه القوانين يجعل العقلاء في أول ترتيب « فإذا كانت هذه

القوانين مفروضة من العقلاء و أكابر الدولة و بصرائها كانت سياسة عقلية[29]».

رغب ابن خلدون، بعد رحلة أثقل من طول أيامها متاعب شؤونها، في التخلص من السياسي (الممارس للسياسة و المتمتع بترفها) مفضلا عليه العالم الزاهد و اعتكاف الباحث على التأمل و التحليل.« فعمدت إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين و نزلت بجواره مؤثرا التخلي و الانقطاع للعلم لو تركت له[30] »

و صدق حدسه فما ترك لما أراد إذ عاد سلطان تلمسان آن ذاك و دعاه لمهمة أخرى. يقول ابن خلدون « و رأى أن يقدمني أمامه إلى بلاد رياح لأوطد أمره و أحملهم على مناصرته، و شفاء نفسه من عدوه، بما كان السلطان آنس مني من استتباع رياح، و تصريفهم في ما أريده من مذاهب الطاعة، فاستدعاني من خلوتي عند رباط الولي أبي مدين، و أنا قد أخذت في تدريس العلم[31]» وكان ذلك آخر عمل متصل بالسياسة و الملك يقوم به ابن خلدون تخلص بعدها المفكر من السياسي بفراره منه إلى حمى المفكر الذي التجأ إلى أحياء أولاد عريف عندما كلفه السلطان أبو حمو بالسفارة إلى الدواودة. فأنزلوه بقلعة ابن سلامة حيث يقول «فأقمت بها أربعة أعوام، متخليا عن الشواغل كلها، و شرعت في تأليف هذا الكتاب[32] »

قلت إن التأمل في مشروع ابن خلدون كفيل بأن يكشف خاصيته مقارنة مع باقي المفكرين المسلمين فرحلته ومتاعبها مقترنة بتكوينه المعرفي و شدة وعيه بأزمة المنطقة جعل منها قضيته الأولى و جعلته لا يدرس الإنسان كما كان يفعل سابقوه. يقول نصيف نصار في هذا الصدد «قبل ابن خلدون لم يحاول أحد من الفلاسفة أو من علماء الكلام أو من الفقهاء أو من

المؤرخين تناول الإنسان من جهة وجوده الاجتماعي لتحديد ماهيته ككائن طبيعي و ميتافيزيقي.[33]»

3- موضوع ابن خلدون :

أعجب ابن خلدون الشاب بموكب السلطان المريني وهو يدخل تونس و رأى فيه السلطان القوي الذي يستحق أن يطاع و ظل بعد ذلك يجري خلف سراب توحيد المنطقة تحت راية سلطان قوي و دفن حلمه مع آخر خدمة للسلطان أبو حمو وبعدها أقر بأن الفتق اتسع على الراتق. وعندما دخل في خلوته في قلعة بني سلامة قتل فيه العالمُ السياسيَ لأنه حكم عليه بالعجز بعد أن قيم مجهوده و رأى أنه لم يحقق شيئا. عندها حمل العالم نفسه مسؤولية فهم ما يجري أمامه خصوصا و أنه كان شديد الوعي بمرارة الواقع. فصار باحثا عن تفسير لما آلت إليه حالة المنطقة.

التجأ ابن خلدون لعالم للتاريخ بحثا عن تفسير للواقع الذي كان ماثلا أمامه. « لم يكن، إذا، الهمّ الذي دفع ابن خلدون للبحث و التأمل كتابة التاريخ للتدوين و إنما كان همه فهم ما يحدث و تشخيص الحالة التي كانت عليها منطقة المغرب العربي. كان "الآن" همه و اهتمامه بالتاريخ مرده وعيه بتاريخية الإنسان[34]» ككل باحث انطلق مما وصل إليه سابقوه و لكن لأن الهم الدافع للبحث عنده يختلف عن دافعهم كان طبيعيا ألا يجد فيه ما كان يبحث عنه و هنا لضرورة المنهجية.

إ ذا كان ابن خلدون في تلك القلعة باحثا متأملا يختلف عن الآخرين. إذ لم يكن البحث عنده من باب الإبداع و التفنن و إنما هو قضية أساسية يتوقف عليها فهم مصير أمة. طرح على نفسه مهمة البحث عن أسباب الحالة العمرانية الماثلة أمامه. و قول نصيف نصار« لم يكن أمام ابن خلدون، وهو

الباحث عن تفسير عام لشروط التطور الاجتماعي و السياسي، إلا أن يسير على الطريق الذي سار عليه المسعودي[35]» يؤكد وجهة ابن خلدون التاريخية لفهم ذلك الواقع لأنه لم يجد في إطار العلوم التي فقهها أكثر جدوى من التاريخ ليجعل منه منطلق بحثه. لكن هذا لا يظلل تفطن ابن خلدون لضعف قدرة المؤرخين السابقين له على كشف حقائق الوقائع و خلو منهجهم من أدوات تمحيص لهذا نراجع جانبا من قول نصار فابن خلدون لم يسر على"الطريق الذي سار عليه المسعودي". و لو أنه شرع في التأليف على نهج سلفه لما توصل لعلم جديد مكنه من كُنه حقيقة الوقائع و قوانينه.

يقظة ذهنه و اتقاده و وعيه برسالة البحث كما قدمناها جعلته يتفطن لشيئين رئيسيين أولهما أن سابقيه كتبوا التاريخ بمعزل عن منطق الوقائع و ثانيهما أهمية الفصل بين مجالي العلوم النقلية و العلوم العقلية.

4- كتابة التاريخ:

بدأ ابن خلدون بتعريف لعلم التاريخ و هذا دليل تكوينه العلمي الذي جعله ينطلق من تعريف مسائل البحث. و المتأمل في تعريفه للتاريخ يتفطن لأمرين:

– الأول أنه رتب التاريخ في العلوم العقلية و أظنها سابقة في الفكر الإسلامي إذ دأب المفكرون المسلمون على عدم ترتيب التاريخ أو ترتيبه ضمن العلوم الشرعية[36] و يتضح لنا ترتيب ابن خلدون للتاريخ في العلوم العقلية و ذلك في قوله عنه أنه «نظر و تحقيق و تعليل للكائنات و مباديها دقيق، و علم بكيفيات الوقائع و أسبابها دقيق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق و جدير بأن يعد في علومها وخليق[37] »

– الثاني أنه ثور مفهوم التاريخ بأن جعله يخرج عن كونه «إخبارا عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، و تطرف بها الأندية، إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق و المجال، و عمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، و حان منهم الزوال[38]»

أخرج ابن خلدون التاريخ من مجال الطرافة و الإمتاع إلى مجال العلوم و البحث و التمحيص. لذلك و بعد التأكيد على سمات التحقيق و التعليل و الدقة يعرف التاريخ على «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، و ما ينشأ عن ذلك الملك و الدول مراتبها، و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع، و سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[39].» ولا أضن باحثا ما يقدر أن يجد في هذا التعريف ما يمكن من ترتيب التاريخ ضمن العلوم الشرعية كما لا يمكن أن يخفى اعتبار التاريخ عند ابن خلدون إنتاجا بشريا وهنا تكمن أهمية التجديد الخلدوني إذ أخرج الأحداث من دائرة القدر الذي لا دخل للإنسان فيه إلى دائرة الوجود الإنساني و ما يحدث فيه بفعل الإنسان. كما تتضح لنا أهمية التاريخ عند ابن خلدون لدراسة الاجتماع الإنساني إذ « أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال » و هكذا يكون التاريخ كعلم له منهجيته ردفا للاجتماع الخلدوني و ليس «تحديد موضوع التاريخ ثم نقد الأخبار و الوثائق تلكما هما وظيفتا علم الاجتماع الخلدوني الإبستمولوجيتان[40]» كما يقول أبو يعرب المرزوقي.

مهد تعريف ابن خلدون للتاريخ لنقد كتابات السابقين و كان أول ما آخذهم عليه المجدد أنهم لم يتفطنوا لما كتبوا و إنما انساقوا في سرد ما سمعوا وما تناقلته الألسن حتى وصلهم دون إعمال رأي أو تمحيص. و لخص نقده المؤرخين القدامى في سبعة عناصر اعتبرها سبب وقوعهم في المغالط و هي:

- الانتماء الأيديولوجي و هو ما عبر عنه بقوله »التشيعات للآراء و المذاهب" الذي يعتبره غطاء على عين الباحث
- الثقة بالناقلين
- الذهول عن المقاصد
- توهم الصدق
- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع
- تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة و المراتب بالثناء و المدح و تحسين الأحوال و إشاعة الذكر بذلك
- الجهل بطبائع الأحوال في العمران •

و يعتبر صاحب المقدمة السبب الأخير « من الأسباب المقتضية له (تطرق الكذب للخبر) و هي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث و الأحوال في الوجود و مقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب و هذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض [41]»

و لإتقان هذا التمحيص قدم ابن خلدون المطابقة على التعديل ذلك لأنه تفطن لأن المطابقة هي التي تمكن من النظر للموضوع من الخارج و يبين ذلك في قوله « و أما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها و صحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهم من التعديل و مقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط و فائدة الخبر منه و من الخارج بالمطابقة. و إذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان و الاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، و نميز ما يلحقه من الأحوال لذاته و بمقتضى طبعه، و ما يكون عارضا لا يعتد به و ما لا يمكن أن يعرض له. و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار و الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.[42] »

للأستاذ أبو يعرب المرزوقي رأي في المطابقة مخالف جزئيا لما أنا بصدده إذ يقول « لقد دخل ابن خلدون بمعيار المطابقة هذا طريقا مسدودة لم يخرج منها إلا بابتداع منهج جديد[43]» وقول أبو يعرب هذا نتج عن إنكاره لإجرائية المطابقة في التاريخ لأن« الواقعات التي يشير إليها ابن خلدون انقضت و لن تعود» و هذا قول لي فيه رأي مخالف فالواقعات التي انقضت يقع استحضارها و إعادة بنائها عن طريق الوثائق التاريخية المدققة و الممحصة ، و بذلك تتم المطابقة مع الواقعات لا مع «للاجتماع الإنساني كما تحدده المبادئ و القوانين التي يستخرجها ابن خلدون عقليا[44]» .عندما حلل ابن خلدون مقتل الحسين مثلا فإنه انطلق من الواقع بشقيه المادي و النظري فمن ناحية استصرخَ الحسين للخروج على اليزيد الذي ظهر فسقه للكافة و نظريا وجد الحسين نفسه مجبرا على القيام بالأمر الذي صار متعينا. فهل هذا واقع أم ما حددته المبادئ و القوانين التي يستخرجها ابن خلدون عقليا؟

أما عند تحليل الواقعة على ضوء منهجه فإنه يقر اجتهاد الحسين و يفسر مقتله بضعف شوكته لضعف عصبيته[45]. هذا من ناحية و من ناحية أخرى لماذا ننسى أن هم ابن خلدون هو الواقع المشاهد أمامه لا الماضي و إن كان الفصل بينها اعتباطي إذ الحاضر ثمرة الماضي و بذرة المقبل.

يكشف البحث في مطابقة الخبر بالعمران أهمية مفهوم خلدوني آخر و هو مفهوم « طبائع العمران » فالوقائع مرتبطة بالعمران الذي هو من فعل الإنسان الذي لا يكون خارج المجتمع الذي لا يوجد بدون ضوابط [وازع] تحكم أفعاله. وطبائع العمران هي جماع السمات الثقافية التي تصبغ المجتمع و توجه سلوكات الناس. ذلك أن الإنسان عند ابن خلدون« ابن عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته و مزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا و ملكة و عادة تنزل منزلة الطبيعة و الجبلة[46].» ربط ابن خلدون الأحداث و كل ما يعرض بطبائع العمران و ربط ذلك بالإنسان كفاعل وإنتاج تاريخي[47] فالإنسان هو الفاعل من حيث كونه وراء كل حدث وهو نتاج للتاريخ من حيث هو ابن عوائده و مألوفه كما ذكرنا ويتبين لنا في هذا الربط سبق ابن خلدون لأصحاب مدرسة الأنثروبولوجيا الثقافية التي يقدمها ديفران ميكل[48] على أنها دراسة الإنسان في علاقته بثقافة مجتمع. مكن هذا المنهج ابن خلدون من تجاوز قوانين العلوم النقلية و حشر موضوعه ضمن ما هو عقلي و خاضع للمطابقة التي رأى في هذا المجال أنها سابقة على التعديل.

و ابن خلدون لا ينقص من قيمة التعديل أو ينقص من أهميته و إنما يرى أن علمه الجديد يعتمد المطابقة لا التعديل لأن المطابقة في موضوعه تغنيه عن التجريح و التعديل. كان هم ابن خلدون فهم ما أوصل المنطقة إلى تلك الحالة العمرانية المتسمة بالانحطاط و تراجع ما تحقق سابقا بذهاب العمران وما يلحقه من علوم و تمدن و هو مجال يرتب ضمن المواضيع التي تقع تحت

طائل العقل لا النقل. ولا يذهبن في خلد أي دارس لأثر ابن خلدون أن صاحب المقدمة يحط من أهمية العلوم النقلية أو يفضل عليها العلوم العقلية و إنما هو يفرق بين مجالات البحث .فالتجريح و التعديل منهج التدقيق في صحة الأحاديث و تصنيف الرواة لكن أي أهمية يكتسبانها في دراسة ما يتصل بالعمران؟

5-قواعد منهجية ابن خلدون لدراسة الظواهر العمرانية :

تأكدت لدى ابن خلدون ضرورة إيجاد منهج جديد لدراسة العمران البشري و سخر جهده لذلك فقاده البحث إلى« علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع و هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني ، و ذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا[49]» ثم« أن الكلام في هذا الغرض مُستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث و أدى إليه الغوص. »

كان هدف هذا العلم الجديد تعقيل الواقع و يتطلب هذا منهجية جديدة تختلف عن منهجية العلوم النقلية لاختلاف موضوعهما و هنا نكتشف جديد ابن خلدون و المتمثل في القطيعة التي أحدثها بين ما يقع تحت طائل العقل و ما لا مجال للعقل فيه و يذلك حرر عقله.

5-1- تحرير العقل :

يرى ابن خلدون أن الإنسان لا يعيش إلا في إطار الاجتماع الإنساني و يجعل الفكر، في نهاية التحليل، إنتاجا اجتماعيا. يقول في ذلك« لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. و ذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه. و تلك

المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة و ما بعدها. و ربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأعراض إلى المنازعة و المشاجرة فتنشأ المنافرة و المؤالفة، و الصداقة و العداوة.....[إلى أن يصل ضرورة السياسة] و قوانين حكمية ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح، و عن الحسن إلى القبيح، بعد أن يميزوا القبائح و المفسدة، بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة. و عوائد معروفة بينهم. فيفارقون الهمل من الحيوان، و تظهر علبهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال و بعدها عن المفاسد[50].»

ثم يُوجد قطيعة بين ما يدركه العقل و يقع تحت طوره وهوعالم الطبيعة من ناحية وما وراءها من ناحية أخرى إلا أن هذه القطيعة منهجية،فقط، اقتضاها البحث لأن مبتدعها لا يعتقد فيها فعلا و إنما هو يُحدثها بحثا عن مزيد من الموضوعية العلمية. فهو يقر بالوحدة بين عالمي الغيب و الشهادة[51] و لكنه إلى ذلك آمن بقصور العقل عن البحث في ما يتصل بالغيب و شبّه الساعي في ذلك بالذي « رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبل[52]» كما آمن بضرورة تحرير العقل البشري من البحث في أصل الأسباب المفضي حتما للغيب الذي يقف دونه العقل.« ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك أو اختيارك، بل هو لون يحصل للنفس و صبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحررنا منها. فلنتحرر من ذلك بقطع النظر عنها جملة.[53] » إن تحديد مجال ما يمكن البحث فيه يهدف إلى تحرير العقل و هنا يتضح لنا كيف تمكن ابن خلدون من الاستفادة من مدرستي الغزالي و ابن رشد فهو مع الغزالي في عدم البحث في ما يطرحه الفلاسفة دون أن يكون غزاليا لأن الوقوف دون الخوض في تلك المسائل ليس الدافع له الخوف من الوقوع في الكفر و إنما القناعة بقصور العقل عن كنهها و بذلك

يقترب من ابن رشد الذي لا يرى الخوارق كذلك و إنما العلم لم يتوصل بعد لفهمها [54]. هذا التحرر من البحث في ما لا يقع تحت مدارك العقل مكن صاحبه من تحديد مجال بحثه في ما يُحيط به العقل و وقع العقل إذ حدد له مجالا و جعله إنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، و تقع مداركها على نظام و ترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس و تحت طورها[55] » أليس جليا أن ابن خلدون يجعل« العلاقة بين العقل و الطبيعة مباشرة» فالنفس في سياق حديثه بمعنى العقل كما يتردد في كتابات الكثير من المفكرين المسلمين الأوائل[56] فلماذا يعتبر الجابري هذا الربط أو ثابتين ينتظمان خط سير تطور العقل الغربي « و يحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية[57]» و ينفيه عن الفكر العربي الإسلامي. بل ينفي على العقل العربي الإسلامي الارتباط بادراك الأسباب إذ يقول « إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية و الثقافة الأوروبية الحديثة و المعاصرة يرتبط ب« إدراك الأسباب» أي بالمعرفة، كما بينا ذلك قبل، فإن معنـــــى « العقل» في اللغة العربية، و بالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك و الأخلاق. نجد هذا واضحا في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة « ع . ق . ل. ». [58]» ثم وعند استشهاده بمعجم لسان العرب لابن منظور يتحاش نقل بعض العبارات و هو أمر مشروع لأن القواميس و خاصة المذكور يطنب في الشرح و لكن أن يتحاشى الجابري في السياق الذي ذكرته نقل عبارة « العقل: التثبت في الأمور» أو « وعقل الشيء أي فهمه[59] » فأقل ما يقال أن هناك تعسّفا على النص خدمة لرأي يدافع عنه صاحبه.

يرتب ابن خلدون النفوس/ العقول البشرية إلى ثلاثة أصناف وهي:

1- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني. و متجه نحو المدارك الحسية و تركيب المعاني و هو ما تتيحه لهم العلوم لذلك يحصر صاحب المقدمة العلماء في هذا الصنف

2- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني و الإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جُعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري. و هذا صنف العلماء الأولياء.

3- صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها و روحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، و يحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم و سماع الكلام النفساني و الخطاب الإلهي في تلك اللمحة[60].

فالصنف الأول هم العلماء الذين يستعملون الآلات وهي الحواس للاتصال بالطبيعة ثم يدرسونها عن طريق الإدراك ثم يكون المجهود التنظيري. فالباحث يبدأ بالحس المشترك« و هو قوة تدرك المحسوسات مبصرة و مسموعة و ملموسة و غيرها في حالة واحدة [61]»إذ بها يتصل عن طريق الحواس بمكونات موضوعه. ثم يحصل الإدراك الذي هو مرحلة متقدمة عن الأولى ويوجد صور الأشياء التي هي موضوع البحث وهي التي يستعملها العقل النظري. أو لنقل أن المعرفة تبدأ مع العقل التمييزي من ملاحظة العيني، ثم العقل التجريبي، تحليل الملاحظ و استنتاج أنماط مثالية تتحول بعد ذلك إلى أدوات تحليل تدرس كل الحالات المشابهة لها أي تتحول إلى قوانين في علم الاجتماع الإنساني عن طريق المطابقة (العقل النظري[62].)

و لا بد هنا من التذكير بأن المعرفة عند ابن خلدون مكتسبة يحصّلها أثناء وجوده الاجتماعي. فالإنسان جاهل بذاته عالم بما يكتسب « فقد كشفت لنا طبيعته و ذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي و العلم الكسبي[63] » و تبدأ عملية اكتساب المعرفة مع العقل التجريبي و هو خلاصة ما يستفيده الإنسان من وجوده الاجتماعي، و يأتي بعد العقل التمييزي و تكون المعرفة ثمرة العقل النظري.

و بالتالي تكون المعرفة عند ابن خلدون حدثا اجتماعيا بما أنها تكتسب بالوجود الاجتماعي[64].

فالتحليل الخلدوني يبدأ إذا مع الحواس التي تحقق الاتصال الأول بمادة البحث ثم يكون دور العقل التجريبي فالعقل النظري الذي يكوّن الكليات الأوائل ثم يستعملها لتحليل الحوادث و كل ما يعرض في العمران. و يجب التذكير هنا بأن مجال البحث الخلدوني يدرس العمران في حركيته و تحوله لذلك يصاغ في بعدين : عموديا و أفقيا.

فأمّا العمودي – أي في إطار تاريخي إذ نلحظ تحولا في الواقع الاجتماعي – فيحدث بفعل تراكمات الإحداثات المنجزة فالاستجابة لحاجة وتحقيق ما يرضيها ينجر عنه آليا بروز حاجة ينتج عن تلبيتها ما نتج عن الاستجابة لسابقتها. وهو تسلسل يتسارع بتطور قدرة الإنسان على الاستجابة لحاجياته.

وأمّا الأفقي – أي في إطار الوسط وما يعرض فيه من التحول مع المرور من أحوال إلى أخرى، حيث الوسط يعرف بالأحوال التي هو عليها لا بالمكان بالمفهوم الجغرافي– فمفهوم "العرب[65]" ليس المقصود به عرقا و لا مجموعة بشرية بذاتها و إنما أحوال و نمط المعاش الأبعد عن المدينة، و هو نمط تعرفه كل شعوب العالم «جيل العرب طبيعي لا بد منه في

العمران[66] » إن وعيه بهذا التحول في الإطارين الأفقي و العمودي، و بضرورة دراسة الظاهرة العمرانية في حركيتها هو الذي جعله يتحدث عن "طبائع العمران" في صيغة الجمع لا عن طبيعة العمران في صيغة المفرد، و صار يحلل بحياد لم يتحمله كما ذكرنا حتى بعض المعاصرين. و سنعود لهذه المسألة عند تعرضنا للحياد عند ابن خلدون.

5-2- ترتيب مراحل الدراسة:

آمن ابن خلدون بالمنطق كقوانين علمية و لكنه مثل كثير من المفكرين المسلمين لا يهتم بالمنطق الصوري فالمنطق عنده « قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات، و الحجج المفيدة للتصديقات[67]» يستفاد من الكليات التي هي صور منطبقة على المحسوسات. فابن خلدون لا يختار منطقا متساوقا مع القياس التأملي التجريدي و إنما يؤثر منطقا في خدمة موضوع البحث الذي حدده للعقل البشري و هو الطبيعة أي ما يميز بالحواس التي هي الأصل في الإدراك. و بما أنه يؤمن بحقيقتين للشيء:

- الأولى هي عوارضه الذاتية و بألفاظ التهانوي العارض هو ما « يختص بطبيعة واحدة أي حقيقة واحدة[68].». و« الذاتي لكل شيء ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه[69]»

- الثانية هي ما يعرض له من أحواله، أي ما يقع له من جراء تفاعله مع مكونات المحيط. و يمر البحث بثلاث مراحل وهي:

- إدراك بواحد من الحواس أو أكثر للحدث أو غيره.

- تجريد ما ميزته الحواس و تحويله إلى صورة مماثلة له و تعرض كل خاصياته.

– الإدراك و هو المجهود الذهني الذي يهدف استعمال الصور لدراسة أشياء أخرى ميزتها الحواس عن طريق المطابقة.

مثل ذلك أن ابن خلدون إثر دراسته المجتمع المغربي و وضع صورة لنمط عيش المجموعة البشرية الأبعد عن المدينة و التي سماها "عرب" اتضح له بالمطابقة أن هذا النمط يوجد عند كل الشعوب فوضع قانونا مفاده أن « جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران»

فالحس المشترك وبناء الصورة و الإدراك هي ثلاث مراحل أو لنقل هي مستويات الوعي إلا أنها تمكننا من معرفة "الشيء" في ذاته في حين أن " الشيء" له حقيقتان فـــ « كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و في ما يعرض له من أحواله[70] » و عند ابن خلدون العوارض هي ملكات الشيء أو خواصه، سواء كان ذاتا أو فعلا، و هي له قوانين داخلية.

و قد اعترض الجابري على هذا الفهم لمعنى "العوارض الذاتية" ورفض اعتبارها قوانين إذ يقول « الأعراض الذاتية في لغة ابن خلدون و كذلك ما يشبهها من العبرات مثل « ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال»، « ما يعرض له بمقتضى طبعه»...لا تعني (القوانين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين، بل انه يقصد بها الخصائص الملازمة للشيء و التي يختص بها دون غيره. و من هنا يمكن القول إن « العوارض الذاتية للعمران » هي بتعبيرنا المعاصر: الظواهر الاجتماعية، بأوسع معانيها[71]» و الرد على هذا الرأي يأتي من المقدمة ذاتها عندما نجد ابن خلدون يتحدث عن " العوارض الذاتية" أي خصائص " الحادث ذاتا كان أو فعلا" التي هي طبيعته و " ما يعرض له من أحواله" أي ما يكتسبه نتيجة تفاعله مع أحواله و هي مكونات المحيط. فعندما نقول أن العوارض الذاتية هي قوانين الحدث " ذاتا

كان أو فعلا" فإن مدلول لفظ القوانين هو ما يعنيه مونتسكيو، أي المعنى الأشمل و الذي يجعل من القوانين كل الروابط الضرورية و التي تخرج من طبيعة الأشياء وهو ما يجعل لكل الكائنات قوانين[72] فالعوارض الذاتية هي طبيعة الأشياء التي تخرج منها الروابط الضرورية وهي القوانين عند منتسكيو كما بينا. و مما يؤكد هذا المعنى عند ابن خلدون قوله في العلوم الهندسية « هذا العلم هو النظر في المقادير: إما المتصلة كالخط و السطح و الجسم، و إما المنفصلة، كالأعداد فيما اعرض لها من العوارض الذاتية. مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين. و مثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة و لو خرجا إلى غير نهاية.[73]»

فالتمكن من العوارض الذاتية، أي من طبيعة الشيء موضوع البحث يقي الباحث من الوقوع في المزالق مثل تلك التي وقع فيها المسعودي عند إخباره بكيفية الحصول على الزيت عند سكان روما وهو ما عابه عليه ابن خلدون.

و المرحلة الثانية بعد معرفة العوارض الذاتية للموضوع هي إدراك " ما يعرض له من أحواله" و هذه تستدعي عند ابن خلدون معرفة «بطبائع الحوادث و الأحوال في الوجود و مقتضياتها » بل إنه يعتبر أن أحسن الوجوه و أوثقها في التمحيص هي التي تتم بالمعرفة بطبائع العمران[74]

فلموضوع البحث حقيقتان: الأولى وهي العوارض الذاتية التي تعرف الشيء في حد ذاته بطبائعه الخاصة و الثانية تعرض ما يحدث له عند تفاعله مع سواه في ما تقتضيه طبائع العمران و ما تسمح به الأحوال.

الأكيد أن ابن خلدون يتحدث عن تمحيص الخبر من طرف المؤرخ. لكن علمية هذه الطريقة لا تجعلها خاصة بالمؤرخ و إنما توظفها لخدمة المعرفة في مجالات أخرى.

و تناول الموضوع من العوارض الذاتية و في إطار ما يعرض له في أحواله تحيلنا إلى ما يسمى اليوم، في علم الاجتماع " الظاهرة الكلية" و يتضح هذا خاصة في الجانب الثاني من ضرورات التمكن من الموضوع أي ما يعرض له في أحواله.

5-3- الظاهرة الكلية:

أقر أولا أن ابن خلدون لا يستعمل لفظ "الظاهرة الكلية" إلا أن هذا لا ينفي وعيه بأن الحدث لا يدرس إلا في إطار شمولي بل إنه يرجع القصور في كتابات المؤرخين السابقين له إلى إهمالهم هذا النظر الشمولي. إذ يؤكد « ومن الأسباب المفضية له (الخطأ) وهي سابقة على جميع ما تقدم (من الأسباب) الجهل بطبائع الأحوال في العمران[75]»

تفاعل الحوادث يتجسد في الطبائع التي يتسم بها كل مجتمع في تحقيق وجوده الذي يتحقق بإشباع ضرورتي الوجود وهما المعاش و الأمن والثانية تضمن الأولى التي تحدد الثانية بدورها. بل يحدد ابن خلدون، كما رأينا، حقيقة الحادث ذاتا كان أو فعلا في طبيعة تخصه في ذاته و **فيما يعرض له من أحواله** و الجانب الثاني يعني ادماج الحدث في الظاهرة الكلية.

فمثال المعاش يبين لنا أهمية الجانب الثاني من إدراك موضوع البحث ففي عوارضه الذاتية ما المعاش إلا ما لا تصح حياة الإنسان و بقاؤه إلا به. أما ما يعرض له من أحواله فيستدعي معرفة طرق الاكتساب و أنماطه و كل ما يتصل به و اختلاف ذلك من مجتمع لآخر و من زمن لآخر.

5-4- السببية:

كثيرا ما اقترن اسما ابن خلدون و الغزالي عند الحديث عن السببية[76] و هو أمر قد يبدو طبيعيا جدا فابن خلدون أخذ عمن سبقه من المفكرين

المسلمين. و ذهب البعض إلى اعتبار ابن خلدون متبعا للغزالي و خالفهم في ذلك آخرون . و لكن من أجل الموضوعية ومن أجل فهم ابن خلدون أكثر على الباحث في ما نرى أن يدرس ابن خلدون باستقلال تام عن أطروحات الغزالي. فدراسة الفكر الخلدوني باستحضار الغزالي يؤدي في النهاية إلى البحث عن الغزالي في ابن خلدون، و هذا ما وقع فيه محمد عابد الجابري الذي نجده في آخر كتابه " العصبية و الدولة " يعرف مفاهيم خلدونية بالإحالة على الغزالي، في حين أن الباحث يسعى لقراءة فكر ابن خلدون.

و لو أننا درسنا المسألة في إطار دافع كل منهما للبحث لاتضح لنا أن اختلافهما باختلاف دافعهما. فالغزالي كان تفكيره موجها بدافع عقلي عقائدي بحت بينما كان دافع ابن خلدون علميا حضاريا.

تمكننا قراءة خلدونية للوقائع، أي أخذ الموضوع من خلال عوارضه الذاتية و من خلال ما يعرض له في محيطه، من تبيان أن الرجلين مختلفان في الجانبين. أما ذاتيا فلا يتقاسم الرجلان الاهتمامات ذلك أن الغزالي اهتم منذ صباه بدارسة الفرق الإسلامية و اختلافاتها إذ يقول « و لم أزل في عنفواني شبابي و ريعان عمري، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن عن الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، و أخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، و أتوغل في كل مظلمة، و أتهجم على كل مشكلة، و أتقحم كل ورطة، و أتفحص عن عقيدة كل فرقة، و استكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق و مبطل، و متسنن و مبتدع لا أغادر باطنيا إلا و أحب أن أطلع على باطنيته.....[77]» فالمسألة الدينية هي المسيطرة على عقله. أما من ناحية ما يعرض له في أحواله فقد عاش الغزالي في عصر يقول فيه الدكتور سليمان دنيا أنه « عصر فتن و اضطراب و وزعازع و أعاصير.[78]» و إذا ربطنا الأحوال

بما هو ذاتي فإن هم الغزالي يكون التصدي لما رآه خطرا « رأيت اصناف الخلق قد ضعف ايمانهم الى هذا الحد بهذه الاسباب(يقصد أفكار الزنادقة)، و رأيت نفسي ملبة بكشف هذه الشبهة حتى كان إفصاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء، لكثرة خوضي في علومهم و طرقهم، اعني طرق الصوفية و الفلاسفة و التعليمية و المتوسمين من العلماء، انقدح في نفسي ان ذلك متعين هذا الوقت محتوم. فما تغنيك الخلوة و العزلة، و قد عم الداء، و مرض الاطباء و اشرف الخلق على الهلاك ثم قلت في نفسي (متى تشتغل انت بكشف هذه الغمة و مصادمة هذه الظلمة، و الزمان زمان الفترة، و الدور دور الباطل)، و لو اشتغلت بدعوة الخلق، عن طرقهم إلى الحق، لعاداك أهل الزمان بأجمعهم، و انى تقاومهم « فكيف تعايشهم، و لا يتم ذلك الا بزمان مساعد، و سلطان متدين قاهر؟

فترخصت بيني و بين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللا بالعجز عن إظهار الحق بالحجة. فقدر الله تعالى ان حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج. فأمر امر إلزام بالنهوض الى نيسابور، لتدارك هذه الفترة [79].»

و التفاعل بين الذاتي و الموضوعي يجعل الهم هما عقائديا. والمهمة هي مواجهة الزنادقة من داخل منظومتهم الفكرية و هو أمر، يقول فيه الغزالي « أيسر عندي من شربة ماء ». إلا أن اهتمامه العقائدي أوجد عنده حاجزا عقائديا هو الذي أملى عليه إنكار السببية «إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، و ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، و لا ذاك هذا، و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، و لا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس على ضرورة وجود احداهما وجود الآخر، و لا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر، مثل: الري ، الشرب، و الشبع،

و الأكل، و الشفاء، و شرب الدواء...و هلم جرا إلى كل المشاهادات من المقترنات في الطب، و النجوم، و الصناعات، والحرف، و أن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ...[80]»

و قد فطن الغزالي نفسه، كما يقول كمال عياد و جميل صليبا[81] إلى أن انكار السببية، ينتهي بنا إلى ارتكاب محالات شنيعة حتى يجوز عندنا انقلاب الكتال حيوانا، و جرن الماء شجرة تفاح و غير ذلك[82] و هو يعلم أن هذا غير ممكن إذ يقول في تهافت الفلاسفة «ان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، و لم ندع ان هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز ان تقع، و يجوز ان لا تقع، و استمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ في أذهاننا جريانها، على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه....انه لم ينبت من الشعير حنطة و لا من بذر الكمثرى تفاح ... ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء•.[83]»

الجملة المسطرة تبين لنا كيف انقلب الحرص على العقيدة إلى حاجز عقائدي. لا يهمه «إقرار قانون السببية و إنما يهمه إقرار معجزات الأنبياء و تعليل وقوعها و لا يرى من أجل ذلك بأسا في إخضاع العقل و العلم لعقيدته الدينية» كما يقول كمال عياد و جميل صليبا[84]

أما مع ابن خلدون فالأمر مختلف على المستويين فلئن اهتم بتحصيل العلوم فإنه أُشغل بالسياسة قبل سن العشرين و منذ البداية وجد نفسه محشورا في حروب السلاطين« و استدعاني أبو محمد بن تافركين المستبد على الدولة يومئذ بتونس، إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحق، و قد نهض إليهم من قسنطينة صاحبها الأمير أبو زيد.....» و اغتنم ابن خلدون هذه الفرصة للالتحاق بشيخه الآبلي و الذي كان قد ارتحل إلى المغرب إلا أن الأحداث

سوف تتقاذفه من مجلس سلطان إلى آخر و من ساع للسلطة إلى آخر فانغمس كليا في السياسة و كان وعيه بأزمة المنطقة قويا كما أسلفنا و لم يتخلص من السياسة و الساسة إلا عند يأسه من صلاح أمرهما فهرب إلى حضرة العلم و البحث. أما الأحوال التي عايشها فإنها أحوال انحطاط شامل يوجز تقديمها في قوله «و كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول و الانقباض فبادر بالإجابة.[85]»

و التفاعل بين الذاتي و الموضوعي يجعل زاوية الاهتمام بحال المسلمين مختلفة عن زاوية اهتمام الغزالي و المهمة أخطر و لا يشوبها اليسر بل هي معقدة غاية التعقيد. فهو لم يكن في عزلة و إنما كان غارقا في وحل الأحداث و ضميره معذب بما اقترفت يداه و ما دبر عقله. فهو يعلم أنه كان أحد محاور الواقع المتردي أمامه. فأين هذا العذاب من راحة أبي حامد الغزالي في خلوته؟ و أين هم الباحث الساعي لفهم أسباب تراجع عمراني و تفتت سياسي و تدهور حضاري و لا يجد في ما أخذ عن سابقيه ما يعينه على همه من حال من يرى أمره أيسر من شربة ماء؟

كان هم ابن خلدون مختلفا عن هم غيره. لقد كان يريد فهم ما أوصل المنطقة إلى ما هي عليه و يريد صلاحها في إطار شامل و من هنا كان عليه أن يجد حلا شاملا. ثم إن من كان يراه الغزالي معينا و هو السلطان كان ابن خلدون يراه سبب الداء. فهم الغزالي كان متعلقا بالعالم الآخر و له انعكاسه على العالم الدنيوي أما هم ابن خلدون فإن واقعيته و تخصصه السياسي جعلاه لا يرى في الأزمة الماثلة أمامه إلا قضية سياسية. بل إنه يذهب إلى القول « وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد[86] ». لقد كلن ابن خلدون واعيا كما أشرت إلى ذلك مرارا بخطورة الحالة العمرانية و كانت المسألة تستدعي إصلاحا دنيويا

و لذلك حدد مجال بحثه في ما هو دنيوي في مجال تكون فيه الحوادث بالفكر« و ذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن إلى سببه أو علته أو شرطه، و هي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها و لا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا و لا المتأخر متقدما. و ذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه، و قد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، و شرع في العمل الذي يوجدُ به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكرُ، فكان أول عمله. ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته مثلا: لو فكر في إيجاد سقف يكنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط فهو آخر الفكر[87] »

فمسألة الأسباب عنده متصلة منهجيا بالقضية التي تهمه أي التمكن من إدراك تفاعل الحوادث لذلك و خلافا للغزالي يعتقد ابن خلدون في السببية كقانون واقعي للحوادث. و يؤكد ذلك في قوله:« اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها» ثم يضيف « وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى[88]» و لا عجب أن يربط ابن خلدون سلسلة الأسباب « بمسبب الأسباب و موجدها و خالقها» وهو المسلم الفقيه المتشبع بالعلوم الشرعية. إلا أن هذا الرأي عنده لابد أن يؤخذ في منهج تحليلي حدده صاحبه في الإقرار بأن العقل البشري «إنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، و تقع في مداركها على نظام و ترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس و تحت طورها[89]» و هنا يكمن اختلاف ابن خلدون عن الغزالي فالتزام هذا الأخير بقضية عقائدية يقابله

انضباط صاحب العلم الجديد بمنهجية علمية. و أما طغيان المفاهيم الفقهية على فكره فهو أمر طبيعي فالرجل أساسا فقيه يفتخر بأن كان تلميذ أكبر الفقهاء. و هذا لا ينفي أنه سعى للتحرر أكثر من الفكر التماثلي و هو ما جعل فكره يتسم بعقلانية مكنته من إدراك ما لم يدركه سلفه و لا معاصروه، فهو أول فقيه فصل عالم الطبيعة عن ما وراءها من غيب. إلا أنه يبقى فصلا منهجيا القصد منه الدراسة العلمية للواقع الماثل أمامه بمآسيه التي كان على دراية يقينية بها.

و مما لا شك فيه أن صاحب المقدمة يضع تقسيما منهجيا حتى يتمكن من دراسة موضوعه بكل حرية. تلك الحرية التي رأى إمكانية تحقيقها في التوقف عن البحث في الغيب فحقق ذلك لنفسه بأن أغلق ذلك المجال أمام العقل نهائيا و جعل مجهوده وقفا على مجال الطبيعة الظاهر له و الواقع تحت طور عقله[90].

ففي هذا المجال تكون السببية وظيفية و يعتد بها كمنهج تحليلي يُمكنُ من تفسير علاقة السبب بالنتيجة بين العوامل و الحوادث في الواقع الماثل أمام الباحث. وهنا تخلص ابن خلدون من المنهجية الغزالية. فإذا كان أبو حامد لا يرى النار حارقة للقطن[91] لأنه لا يستطيع أن لا يعترف بأن النار لا تحرق وهو يعلم أن إبراهيم، عليه السلام، وضع في النار و لم تحرقه فهو أمام **حاجز عقائدي**. فالغزالي من حيث هو إنسان يحرص على إبعاد أمتعته عن النار مخافة أن تحترق وفي هذا يشترك مع ابن خلدون وغيره من الناس لكنه عندما يتصدى للمسألة من حيث هي قضية عقائدية يستحضر علاقة الأفعال بالمسبب الأوحد. و هذه مسألة لا ينفيها ابن خلدون و لكنه لا يرى لها كبير جدوى في دراسة الحوادث الناتجة عن السلوك الإنساني و المتجسد أمامه كتجسد عملية الاحتراق بالتقاء المادة المحترقة بالنار لقد

مكنه تحرير العقل من تجاوز هذا الحاجز العقائدي دون أن يمس ذلك من عقيدته و إيمانه بالله وصفاته.

5-5- التطور:

يجب أن ننبه أولا إلى نظرية التطور أو النشوء و الارتقاء عند الفلاسفة المسلمين لم تتجاوز الطرح الفلسفي الذي أخذوه من الفلسفة اليونانية قولا بترتيب الأشياء في الكون على نسق تصاعدي و الأرجح أن يكون ابن خلدون اطلع عليها في كتابات سابقيه من أمثال إخوان الصفاء[92] و ابن طفيل. إلا أن له إضافته التي تتمثل في توضيح أن كل عنصر مؤهل للمرور إلى الرتبة الموالية« اعلم أرشدنا الله و إياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب و الإحكام و ربط الأسباب بالمسببات، و اتصال الأكوان بالأكوان، و استحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك و لا تنتهي غاياته. و أبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني. و أولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض و كل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا و هابطا•، و يستحيل بعض الأوقات. و الصاعد منها ألطف مما قبله ... ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج.[93] »

يذهب علي عبد الواحد وافي إلى القول «تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية داروين و من تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين بقدر ما تبعد عن آراء من عرض لهذا الموضوع من قبله[94]»

لا يحصر ابن خلدون نظرية الارتقاء في ترتيب الكائنات و نشوئها بل هي عنده أحد عناصر منهجية دراسة الواقع الاجتماعي وهو الأهم عنده، كما

أسلفنا. و منهجيا يتجسد أثر الارتقاء في إدراك تبدل أحوال المجتمعات و الإقرار ببطء ذلك و هذه الفكرة نجدها يعد حوالي أربعة قرون في نظرية ثبوت و تحول ثقافات المجتمعات، عندما تطورات الدراسات الأنثروبولوجية. كما استعمل ابن خلدون الارتقاء لدراسة تطور المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الحضر و ترتيب البدو من الأكثر توحشا إلى أكثر تأنسا[و الصاعد منها ألطف مما قبله]. كما نجد أثر هذه النظرية في دراسة مراحل الدولة.

5-6- الحياد:

إن الدراسة في حياد تمكن الباحث من التحليل دون مواقف مسبقة و هو ما يساعد على التوصل إلى حقيقة الأشياء و عندما يطبق ابن خلدون هذا المنهج فإنما هو يلتزم بما جعله قاعدة للبحث و هو الاحتراز من أسباب الخطإ السبعة[95] و هذا في حد ذاته إنجاز على درب الموضوعية.

بهذا الالتزام المنهجي يحقق ابن خلدون هدفين الأول معرفي، أي منهجي، خالص و هو إيجاد الدراسة الموضوعية التي يكون فيها الموضوعي فوق الذاتي و يعمل فيها العقل دون قيد إلا أدوات التحليل و دون ضغط أو توجيه سوى الكشف عن حقائق الأشياء و عرضها بكل نزاهة.

فمنطلق البحث عوارض الموضوع الذاتية و ما يعرض له في محيطه ودراسته لا تخضع إلا لمنهج التحليل و أدواته. هذا الحياد هو الذي أثار أعصاب عبد الله شريط الذي يتعجب من موقف ابن خلدون بخصوص ما حل بالدولة العربية من تشتت فيقول « وما يثير الأعصاب في ابن خلدون أن كل هذا لا يسميه رجوعا إلى مبدأ الجاهلية أو انحرافا عن مراعاة قيام أسس الدولة على المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات » بل يعيب شريط على ابن

خلدون تعميمه للاستنتاج فيقول « بل يعتبره بكل برودة شيئا طبيعيا و أحيانا يعممه إلى ما وراء الدولة من حيث هي[96]. »

لكن أليس الهدف العلمي في الجانب المنهجي عند الباحث هو الوصول إلى نظام يمكن من إصدار قوانين تحقق جدواها في مواضيع غير الموضوع الذي أدت دراسته إلى استنباطها. و أي مصداقية للمناهج الموضوعة ما لم تثبت جدارتها و خصوبتها عند استعمالها في غير ما اهتم به مستنبطها. فإن كان الأمر كذلك فلماذا يعاب على ابن خلدون تعميم قوانينه.

و لكن هل كان لابن خلدون أن يكون واضع علم لو لا استنباطه لهذا المنهج المتسم بتلك الموضوعية ثم أليس من هدف المناهج العلمية تحويل الاستنتاج إلى قاعدة تعمم عندما تثبت صحته.

تميزت طرافة منهجية ابن خلدون في تمكنه من دراسة قضايا، مثل الفتنة الكبرى و مقتل الحسين، و هما أمران كانا مصدري خلافات أسالت دماء و مدادا لا نعلم أيهما أكثر بل إن هذه القضايا فرقت شمل الأمة و لا زلت بعد حوالي أربعة عشرة قرنا تعاني تبعاتها. إلا أن تحليل ابن خلدون لهذه الأحداث و غيرها تم في حياد تام و دون أخذ موقف مع أو ضد هذا الطرف أو ذاك. فالفتنة مثلا لا تتجاوز عنده مسألة اختلاف في الاجتهاد بين علي و معاوية و رغم إجلاله للأول فإنه لا يجرم الثاني و منتهى القول عنده أن الرجلين اجتهدا فاختلفا وفي ذلك دخلت العصبيات و لا عجب أن نكون الغلبة للأقوى« و لما وقعت الفتنة بين علي و معاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق و الاجتهاد، و لم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد، كما قد يتوهمه متوهم ويتزع له ملحد. و إنما اختلف اجتهادهم في الحق و سفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في

الحق فاقتتلوا عليه. و إن كان المصيب عليا فلم يكن معاوية قائما فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق و أخطأ. و كل كانوا في مقاصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، و استئثار الواحد به. و لم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه و قومه فهو أمر طبيعي سبقته العصبية بطبيعتها، و استشعرته بنو أمية، و من لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعْصَوْصَبُوا عليه، و استماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة و خالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها و تأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة. و قد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: " لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة" و لو أراد أن يعهد إليه لفعل، و لكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل و العقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم، لئلا تقع الفرقة.و هذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية[97]»

أي حياد و أي موضوعية هذه؟ أهو انبهاري بهذا الفكر، أم أقول هي منهجية ابن خلدون التي جعلته يكبح وجدانه الذي كان مع علي مدعوما بعقله الذي يقول له" كان المصيب عليا" و يرد عليه دون أي حقد أو ضغينة " لم يكن معاوية قائما فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق و أخطأ"

وبنفس الطريقة التي يفسر بها مقتل الحسين إذ يقره في خروجه على يزيد ابن معاوية لأن فسقه ظهر عند الكافة و لأنه، و هذا هو الأهم، استصرخ الشيء الذي جعله يرى الخروج على يزيد متعينا و يقر ابن خلدون للحسين بأهليته لذلك. و لكنه يراه مخطئا في الشرط الثاني للخروج و هو الشوكة[98]. ربما آخذ بعض القراء ابن خلدون على أنه يجيز الفعل و نقيضه و هذا أمر مرده عدم الإلمام بالتحليل الخلدوني في جملته فهو يرى و إتباعا

لمنهجه أن الحسين محق في خروجه لأنه اجتهد و رأى الأمر متعينا و هو المؤهل للقيام به و هذا اجتهاد بني على قواعد صحيحة لكن القائم بالأمر لم يهتم كثيرا بأمر الشوكة و منها القدرة على الأمر و هذا في ذاته اجتهاد و لا يحمله في ذلك وزرا كما لا يرى إثما في من تخلف عن نصرة الحسين لأنه موقف اجتهادي روعيت فيه قواعده. و لكنه لا يجاري السلطة في قتل الحسين لأن ذلك " لم يكن على اجتهاد" و يبطل قول أبي بكر بن العربي الذي لا يبطل قتل الحسين و هو غلط نتج، على ما يرى صاحب المقدمة، عن الغفلة عن اشتراط الإمام العادل.

6- منتهى الإفادة من منهجية ابن خلدون:

يخطئ من يعتقد أن منهجية ابن خلدون تمكننا على ما هي عليه من فهم واقعنا رغم كل ما يقال، وهو صواب، عن تشابه حقبتنا بتلك التي عاشها ابن خلدون. بل علينا العمل من أجل تحيين و إثراء منهج ابن خلدون. و هذا متعين علينا من وجهتين: إذ من جهة أولى يبقى الفكر الإنساني في نهاية التحليل نتاج عقل بشري ينتجه الذاتي و الموضوعي لكل فرد و في الجانبين تأثير للحالة العمرانية فمهما تطور العقل المكوِّن يبقى فيه تأثير المكوَن و هذا رأي ابن خلدون نفسه إذ يعتبر الإنسان ابن عوائده و منها الأحوال و الأوضاع التي يعيشها. فعموما يمكن أن نقبل تشابها بين حالتنا العمرانية و حالة ابن خلدون و لكن النزول للواقع سيفاجئنا حتما بغير هذا. و من جهة ثانية و التزاما أخلاقيا تجاه صاحب هذه المقدمة علينا أن نستجيب له و نطور ما ترك لنا لأنه طلب ذلك منا فعلا إذ بقول « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول، الذي هو طبيعة العمران، و ما يعرض فيه، و قد استوفينا من مسائله ما

حسبناه كفاء له. و لعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله بفكر صحيح و علم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، و إنما عليه تعيين موضع العلم و تنويع فصوله، و ما يتكلم فيه، و المتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل[99]»

و ما أحوجنا اليوم و تقلبات العالم لا تكاد تقع تحت طائل المحلل لسرعة نسقها و تتدافع دوافعها وتراكم نتائجها لضوابط منهجية تتسم بالموضوعية و الحياد و يكون همها و مطمحها العلم و المعرفة دون الوقوع تحت تأثير الهزات الوجدانية و ليس هذا استهجان للوجدان إذ هو أحد مكونات شخصيتنا الأساس و هي جماع عناصر ثقافتنا و إنما فقط لأن الوجدان قد يوحد و يدفع لكنه لا يطور العلوم التي هي أساس رقي الأمم و ذلك هو الأبقى « فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض[100].»

هوامش:

[1] أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، ص: 13

[2] لمزيد الإطلاع على آراء الجابري بهذا الخصوص يرجع إلى كتابه العصبية و الدولة

[3] محمد عابد الجابري، العصبية و الدولة، ص: 6

[4] نفس المرجع ص:7

[5] نفس المرجع ص8

[6] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 893

[7] Claude Mouchot, Introduction Aux Sciences Sociales Et A Leurs Méthodes, P :5

[8] Guy Rocher, Le changement social

[9] نقصد بالحالة العمرانية الحالة التي عليها المجتمع وهي نتاج طبيعة المجتمع المتسم بالتغيير المتواصل الناتج عن تفاعل عوامله الداخلية و تمازج الموروث بالمستحدث و تمفصل كل ذلك بالمحيط الكوني في بعدي الزمان و المكان.

[10] عبد الرحمان ابن خلدون،المقدمة، ص: 62

[11] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا، ص:22 : 21

[12]عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص:902

[13] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص:53

[14] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص:58

[15]عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا،ص 21-22:

[16]منى أحمد أبو زيد ص:9

[17] نفس المصدر

[18] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا ص:32

[19] عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر العلمي و الفكر الديني عند ابن خلدون، ملتقى ابن خلدون، تونس 1980

[20] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 993

[21] عبد الرحمان ابن خلدون ، المرجع السابق ص: 779

[22] عبد الرحمان ابن خلدون ، المرجع السابق ص:888

[23] عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا ص:19...23

[24] "فوجب تكفيرهم و تكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سبنا و الفارابي و غيرهما " المنقذ من الضلال ص:99/98

[25] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص14

• يذكر ابن خلدون ثلاثة من جدوده تعففوا عن الخطط السياسية لما عرضت عليهم

[26] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص: 56

[27] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص98

[28]عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 337

[29] عبد الرحمان ابن خلدون المرجع السابق، ص: 337

[30] التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا ص: 134

[31] التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا ص : 135

[32] التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا ص 229/228

[33] نصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص: 280

[34] المولدي اليوسفي ، نشأة العلوم الاجتماعية من خلال الوعي بالتاريخ و التراث في تجربة ابن خلدون.

[35] نصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص:59

[36] محمد وقيدي، العلوم الانسانية من ابن خلدون إلى أوغيست كونت، دراسات عربية، عدد:6السنة السابعة عشرة،نيسان. أبريل 1981.

[37] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص:3|2

[38] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص:2

[39]عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص 57:

[40] أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، ص:32

• قارن عناصر النقد هذه مع ما جاء في نص لعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو و رفيقيه:

« la séparation entre l'opinion commune et le discours scientifique, est plus indécise qu'ailleurs. En accordant trop facilement que le souci d'une réforme politique et morale de la société a pu entraîner les sociologues du XIXéme siècle à manquer souvent à la neutralité scientifique et même que la sociologie du XX[éme] siècle peut avoir renoncé aux ambitions de la philosophie sociale sans être pour autant à J'abri de contaminations idéologiques d'un autre ordre... il (le sociologue) doit s'imposer une polémique incessante contre les évidences aveuglantes qui procurent à trop bon compte l'illusion du savoir immédiat et de la richesse indépassable » (Le métier du sociologue,P. Bourdieu, J.C.Passeron, J. C. Chamberedon, , p. 35)

[41] عبد الرحمان ابن خلدون،المرجع السابق، ص:58

[42] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمةص 61-62:

[43] أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، ص:30

[44] أبو يعرب المرزوقي، نفس المرجع، ص: 34

[45] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمةص :383/382

[46] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص219:

[47] المولدي اليوسفي المرجع السابق.

[48] Duffrenne Mikel , professeur à l'université de Paris X, Encyclopædia Universalis.

[49] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 62

[50] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص: 841/840

[51] « اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، و عنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلابد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب و موجدها و خالقها لا إله إلا هو سبحانه. »

[52] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص:825

[53] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص 823:

[54] انظر فصل المقال لابن رشد

[55] عبد الرحمان ابن خلدون المقدمة ص:823/822

[56] انظر ابن منظور، لسان العرب ج:6/ ص: 235

[57] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 27

[58] محمد عابد الجابري، المرجع السابق ص: 30/29

[59] ابن منظور، لسان العرب ج:11، ص:459/458

[60] عبد الرحمان ابن خلدون نفس المصدر، ص:170

[61] عبد الرحمان ابن خلدون، نفس المصدر، ص:168

[62] عبد الرحمان ابن خلدون، ا نفس المصدر، ص:842

[63] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص:848

[64] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص:841

[65] كلمة عرب في مقدمة ابن خلدون كانت محور اختلافات كثيرة إلا أن قراءة متأنية للنص الخلدوني تبين أن مستعملها يقصد بها نمط العيش الأبعد عن المدينة تاريخيا و جغرافيا و ثقافيا.

[66] عبد الرحمان ابن خلدون المقدمة ص:213

[67] عبد الرحمان ابن خلدون المرجع السابق ص:908

[68] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر و التوزيع، استنبول، مجلد 2،ص: 981

[69] المرجع السابق،مجلد 1،ص: 521

[70] عبد الرحمان ابن خلدون ،المقدمة ص: 58

[71] م ع الجابري، العصبية و الدولة ص:462،461

[72] Montesquieu, de l'esprit des lois I . édition cerés Tunis (1994) . P :13 « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ;et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois…. »

[73] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ص: 901

[74] عبد الرحمان ابن خلدون ، المرجع السابق ص:61

[75] عبد الرحمان ابن خلدون المرجع السابق ص: 58

[76] انظر علي الوردي، جميل صليبا، محمد عابد الجابري،.....

[77] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ص:80/79

[78] الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، ص:9

[79] أبو حامد الغزالي، المرجع السابق، 158/157

[80] فقرة من تهافت الفلاسفة يستشهد بها كمال عياد و جميل صليبا في توطئة المنقذ من الضلال.

[81] المنقذ من الضلال ص: 21

[82] راجع في هذه المسألة تهافت الفلاسفة للغزالي

• التسطير من عندنا

[83] فقرة من تهافت الفلاسفة يستشهد بها كمال عياد و جميل صليبا في توطئة المنقذ من الضلال.

[84] المنقذ من الضلال ص:21

[85] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 53

[86]عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص: 837

[87] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص: 839

[88] عبد الرحمان ابن خلدون ، المرجع السابق ص:822

[89] نفس المصدر ص:823،822

[90] الطور:

[91] أبو حامد الغزالي المنقذ من الظلال

[92] محمد الطالبي، أمة الوسط ص:98

• التسطير من عندنا.

[93] عبد الرحمان ابن خلدون ،المقدمة ص:167/166

[94] محمد الطالبي، أمة الوسط ص: 102عن المقدمة تحقيق علي عبد الواحد وافي ج1/ص: 509/ 512

[95] 1 الانتماء الأيديولوجي و هو ما عبر عنه بقوله "التشيعات للآراء و المذاهب" الذي يعتبره غطاء على عين الباحث 2- الثقة بالناقلين 3- الذهول عن المقاصد 4- توهم الصدق5- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع 6 – تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة و المراتب بالثناء و المدح و تحسين الأحوال و إشاعة الذكر بذلك 7 – الجهل بطبائع الأحوال في العمران.

[96] عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص: 288

[97] عبد الرحمان ابن خلدون ،المقدمة ص: 365/364

[98] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق ص: 383/382

[99] عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق،ص:1169

[100] من الآية 17 من سورة الرعد

المراجع :

1/ أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983

2/ محمد عابد الجابري، العصبية و الدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.(بدون تاريخ)

3/ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة سبتمبر 1991

4/ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني،1979

5/ أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، الدار التونسية للنشر، تونس 1990

6/ منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت،1997

7/ عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر العلمي و الفكر الديني عند ابن خلدون، ملتقى ابن خلدون، تونس 1980
8/ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، دار الأندلس، الطبعة التاسعة، 1980
9/ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة ،دار المعارف القاهرة، 1980
10/ نصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، الطبعة الثانية،دار الطليعة، بيروت 1985
11/ المولدي اليوسفي ، نشأة العلوم الاجتماعية من خلال الوعي بالتاريخ و التراث في تجربة ابن خلدون، في «التراث و التحديث في الحضارة الإسلامية اليوم» المعهد الأعلى للحضارة الاسلامية، 2004
12/ محمد وقيدي، العلوم الانسانية من ابن خلدون إلى أوغيست كونت، دراسات عربية، عدد:6 السنة السابعة عشرة، نيسان. أبريل 1981
13/ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994
14/ الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، دار المعارف، القاهرة،
15/ محمد الطالبي، أمة الوسط، سراس للنشر، تونس،.1996
16/ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة،1984

المراجع الأجنبية

1/ Claude Mouchot, Introduction Aux Sciences Sociales Et A Leurs Méthodes,LES EDITIONS /13 TOUBKAL, PRESSES UNIVERSITAIRES DE LYON, 1986
2/ Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, Volume 3 : Le changement social. Points
3/ P. Bourdieu, J.C.Passeron, J. C. Chamberedon, Le metier de sociologue,1968
4/ Hegel, Propédeutique philosophique, Edition Gauthier, Genève, 1963
5/ Montesquieu, de l’esprit des lois I . édition cerés Tunis (1994) .