منهج ابن خلدون وموقعه من منهج البحث الإسلامي

د. بو بكر عواطي*

يعتبر منهج ابن خلدون ظاهرة جديرة بالاهتمام بين المناهج العلمية لكبار المفكرين الذين عرفتهم البشرية ابتداء من أرسطو حتى هيجل ولا تخلو دراسة المنهج الخلدوني من الصعوبة. فمن ناحية تناول كثير من العلماء المحدثين منذ بداية القرن التاسع عشر فكره ومنهجه بالبحث والتحليل وتوصلوا إلى آراء ونتائج متناقضة[1]. ومن ناحية أخرى فإن ابن خلدون نفسه كان تحت تأثيرات متباينة بسبب دراسته المبكرة في صباه والتي جمعت بين العلوم الدينية والرياضيات والفلسفة والمنطق علاوة على الخبرة الواسعة التي اكتسبها في المهن المتعددة التي مارسها والدول الكثيرة التي عاش بها.[2]

وحرصا على وضع منهج ابن خلدون في إطاره الصحيح، لابد من فهم العلاقة التي تربطه بمنهج البحث الإسلامي بصفة عامة. ذلك أن ابن خلدون لم ينطلق من فراغ وإنما استفاد من الجهود الخلاقة للمفكرين السابقين عليه الذين تخلوا قبله عن منهج أرسطو (المنهج الصوري) وتوصلوا إلى منهج الاستقراء.

---

* أستاذ مساعد مكلف بالدروس بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

[1] محمد أمزيان : منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العلمي للفكر الإسلامي فرجينيا، 1991 ص 427-439.

[2] عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

لشرح ما ذكرناه في الفقرة السابقة ببعض التفصيل ولاستقصاء مدى تأثر ابن خلدون بالطابع التجريبي والمعالجة الشاملة التي تميز بها منهج البحث الإسلامي يتبادر هنا سؤالان إلى الذهن هما:

- ما مدى تأثير منهج أرسطو على البحوث الطبيعية والاجتماعية للمفكرين المسلمين؟
- ما هي بإيجاز أهم سمات منهج البحث الإسلامي؟

موقف المسلمين من المناهج السابقة:

غني عن البيان أن الفلسفة اليونانية لم تكن الوحيدة التي أثرت في الفكر الإسلامي وإنما تعرض أيضا لمؤثرات قوية من جانب الفلسفات القديمة التي عرفتها مدنيات الشرق. ونظرا لارتباط الفلسفة اليونانية بمنهج أرسطو أساسا فإننا سنقتصر في تلك المعالجة على الإشارة إلى مدى تأثيرها على الفكر والمنهج الإسلاميين.

مما يستوقف النظر أنه كما اعتبر بعض مؤرخي الغرب المعاصرين أن الفلسفة والعلم بمعناهما النظري هما من إبداع اليونان مشككين بذلك في مدى إسهام الحضارات الشرقية القديمة في هذين المجالين. فإنهم بالمثل استندوا إلى التأثيرات اليونانية في بعض اتجاهات الفكر العربي والإسلامي ليشككوا أيضا وبشكل غير موضوعي في مدى أصالة الفلسفة الإسلامية.

لقد عرف المسلمون كل ما كان عند اليونان من علم وفلسفة ومنطق ومناهج علمية بعد أن ترجمت أمهات الكتب إلى اللغة العربية إما مباشرة وإما عن طريق السريانية. ولقد اختلف موقف المسلمين من المنطق الذي انتشرت دراساته بسبب الصّلة التي كانت له بالطب. حيث كان هناك تقليد يقضي بأن يكون الطبيب منطقيا[1].

[1] نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي. ترجمة محمد مهران . دار المعارف . القاهرة. 1985 ص . 160-163

ويمكننا أن نلخص مواقف المسلمين من المنطق ، وما ينطوي عليه من مناهج بأن نقسمهم إلى الفرق التالية:[1]

- الفريق الأول:

يأخذ بالمنطق الأرسطي بما فيه من قياس واستقراء وتمثيل. ويعتبر القياس طريقا أو منهجا يوصل إلى اليقين. كما يأخذ بالمنطق الشرطي ، الذي نجده عند تلامذة أرسطو. ومن أشهر هؤلاء الفيلسوف العربي يعقوب بن إسحاق الكندي وأبو نصر الفارابي وعلي بن سينا وغيرهم.

- الفريق الثاني:

يأخذ بالمنطق كسلاح يشهره في وجه خصومه الذين يستخدمون السلاح نفسه. مع عدم رضائه عن الفلسفة اليونانية بعامة والمنطق بخاصة. ويمثل هؤلاء بعض الفرق الكلامية وبالأخص الأشاعرة الذين أخذوا يعارضون المتعزلة الذين اهتموا بالمنطق وباستخدامه في علم الكلام.

- الفريق الثالث:

يرفض المنطق الأرسطي لأنه في نظره فن أسود أو أداة للشيطان. أو يرفض بعض صور الاستدلال وبالأخص القياس. لأنه يتهم. كما بين الغزالي. بأنه مصادرة على المطلوب. لا يفيد جديدا. ما دامت المقدمة الكبرى قد أثبتت الحكم لجميع الأفراد التي من بينها موضوع النتيجة. من أمثال المتكلم حسن النوبختي وأبي بكر الباقلاني وأبي المعالي الجويني. وبعض المهتمين بالنحو العربي وفقه اللغة. من أمثال أبي سعيد السيرافي.

[1] المرجع السابق: ص. 142 وما بعدها.

ولتوضيح ذلك نقول أن المنهج القديم الذي ارتبط باسم أرسطو كان قائما على الاستنباط المستمد من القياس المنطقي والحكم الذهني حيث كان الباحث يستخرج النتائج من مقدماتها القائمة. فالعلم لدى اليونان يبدأ بالكل أما الجزئي فليس علما[1].

وقد رفض أغلبية مفكري الإسلام ذلك المنهج وتحولوا إلى منهج جديد يقوم على الاستقراء أي الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة. وخلافا للفكر اليوناني سعى هؤلاء للتوصل إلى الحقيقة بالانتقال من الجزئي للوصول إلى الكلي مع كشف الروابط بين الأشياء.[2]

كانت هناك دوافع قوية متعددة لدى المفكرين المسلمين لنبذ منطق أرسطو ومنهجه وهو ما اتضح في كتابات علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمون) والفقهاء. فالإمام الشافعي مثلا وهو واضع أسس علم أصول الفقه انتقد منطق أرسطو لأنه يقوم على خصائص اللغة اليونانية التي تختلف عن اللغة العربية بما أدى إلى حدوث تناقضات عند تطبيقه. وقد أيد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المنطق الأرسطي باللغة اليونانية وخصائصها ومخالفته للمنطق الإسلامي[3].

نبذ علماء أصول الدين (المتكلمون) ذلك المنطق أيضا انطلاقا من رفضهم للميتافيزيقا الأرسطية التي تتعارض مع الهيات المسلمين. وحيث أن ذلك المنطق وثيق الصلة بتلك الميتافيزيقا وترتبط أصوله بأصولها كان لابد لهم من نبذه. وأخيرا رفضه

---

[1] Cohen – Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method, Harcourt Brace, New York , 1943 , PP. 46-49.

[2] جورج سارتون: العلم الإسلامي ، ضمن كتاب تاريخ الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر يونج ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار النشر المتحدة، القاهرة، 1957، ص. 21-26.

[3] نقولا ريشر: تطور المنطق العربي، مرجع سابق، ص. 163 وما بعدها.

الفقهاء بدورهم على لسان ابن تيمية أشهر ممثليهم الذي انتقده لعدة أسباب أهمها قصوره عن مسايرة اتجاه الإسلام لتلبية الحاجات الإنسانية المتغيرة بينما قواعده كلية وثابتة. كذلك بسبب عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق مع توصلهم إلى نواحي العلم وبالتالي الخوف من الخروج على ذلك التقليد[1].

يدلل علي سامي النشار[2] على أن هذه الأسباب على وجاهتها ليست الوحيدة لنبذ علماء المسلمين للمنطق الأرسطي لأنها على أي حال لا تعدو كونها الجوانب السلبية التي اكتشفوها فيه فاستندوا إليها في هدمه . أما العلة الحقيقية لتركهم إياه فتتجلى في رأيه في الجانب الإنشائي لنقدهم الذي تمثل في المنهج التجريبي أو الاستقرائي السابق الإشارة إليه أي الذي يقوم على التجربة وتنظيمه قوانين الاستقراء. مثل هذا المنهج التجريبي هو المعبر عن روح الإسلام ليس كمذهب وجودي أو فلسفي وإنما كوضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظم والفكر المجردين.

من هذا يتضح خطأ من ظنوا أن مفكري المسلمين عامة اعتمدوا على منطق أرسطو. فمن المعلوم أن هذا الأخير كان يقوم على المنهج القياسي المعبر عن روح الحضارة اليونانية التي تستند إلى النظر الفلسفي والفكري والتي لم تعترف بالتجربة وهي بذلك تختلف عن روح الحضارة الإسلامية.

ويمكن القول أن توصل مفكري الإسلام إلى منهج الاستقراء جاء نتيجة معاناة وتجربة اكتشفوا على أثرهما وبشكل علمي عقم المنهج اليوناني القائم على القياس الصوري (أي الشكلي). لقد كان هذا القياس كما ذكرنا قرين مرحلة مبكرة من

---

[1] ابن تيمية: الرد على المنطقيين. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. طبع الهند. 1949. ص. 322-324.

[2] علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي. دار المعارف. القاهرة. 1965. ص. 240-243.

التطور البشري وبالتالي كان محدود الفائدة فيما أعقب ذلك من عصور إذ كان يبدأ بمقدمات عامة وينتهي إلى نتائج جزئية. كان همه إذن إقامة البرهان على حقيقة معلومة وليس الكشف على حقيقة جديدة[1].

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الطرفين استخدم كلمة قياس بأسلوب مغاير. فالقياس لدى أرسطو يشير إلى حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث. على العكس من ذلك ينتقل المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما.

هناك احتمال حدوث لبس آخر بين القياس الأصولي (أي القياس في رأي علماء أصول الفقه) وبين التمثيل الأرسطاليسي (وهو الطريق الاستدلالي الثالث في منطق أرسطو). أما مبعث اللبس فقد يحدث من أنهما يبدوان وكأنهما من طبيعة واحدة حيث ينتقل الفكر من جزئي إلى جزئي. وفي الواقع ، هناك اختلاف كبير بين هذين الأسلوبين في القياس يتبين من النقطتين التاليتين:

- اعتبر المتكلمون وكثير من الأصوليين القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين[2]. بينما التمثيل الأرسطي يوصل إلى الظن فقط.
- أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي القائم على قانونين هما:
- قانون العلية: وهو تساوي حكم الفرع مع حكم الأصل لتساويهما في العلة التي تجمع بينهما. وذلك كتحريم النبيذ قياسا على تحريم الخمر لعلة السكر[3].

---

[1] محمد سليما داود: نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الاسكندرية، 1984، ص. 358-364.

[2] علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 84-85.

[3] المرجع السابق، ص. 85.

- قانون الإطراد: وهو تحصيل الحكم في الفرع باعتبار تعليل حكم الأصل لكونه وصفا يقترن بالحكم ولا يفارقه.

يتبين من هذا أن الرأي المتقدم الذي عبر عنه المسلمون من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والإطراد في وقوع الأحداث ، ثم استناد قياسهم الأصولي على هذين القانونين يجعله مناقضا للتمثيل الأرسطي ومن ثم مناقضا للمنطق الأرسطي نفسه.

تطبيق المنطق الأصولي في العلوم التجريبية:

لقد استطاع علماء المسلمين أن يحولوا المنطق الأصولي ذا المضمون الديني، والذي وضع أساسا لأغراض فقهية وشرعية، إلى منهج للبحث التجريبي، وقد ساعدهم على نقل هذا المنهج من الفقه إلى مجال العلوم الفزيائية، أن معظم الفقهاء كانوا في نفس الوقت علماء في أكثر من فرع من فروع العلوم التجريبية وغير التجريبية، مما سهل عليهم نقل المناهج الناجحة في علم أصول الفقه ذات الطابع التجريبي إلى علوم متل الكيمياء والفيزياء والطب وغيرها.[1]

لقد أدرك الأصوليون إذن أن منهجهم في البحث عن العلة، هو منهج تجريبي يصلح للعلوم الطبيعية، فدوران العلة مع المعلول أو دوران المعلول مع العلة هو ما نعمد إلى ملاحظته أثناء التجربة، التي أطلق عليها بعضهم اسم الدوران، وأطلق عليها جابر بن حيان اسم الدربة والاختبار والامتحان، وأطلق عليها الحسن بن الهيثم اسم الاعتبار، فنجد القرافي يقول في نفائس المحصول، وهو بصدد بحث مسلك الدوران:

---

[1] حسن عبد الحميد وآخرون: فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، 1980، ص 74-76.

"الدوران عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع" ويؤكد رضا الدين النيسابوري أن "جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة، وهي الدوران بعينه"[1].

أما جابر بن حيان فقد استخدم التجربة في بحوثه الكيمياوية التي حاول فيها تحويل بعض المعادن إلى بعضها الآخر، وبالأخص إلى الذهب فبالتجربة أو الدربة يستطيع أن يصل إلى وزن الطبائع، ويعرف كمها، وهو الذي يتوقف عليه، لا على الكيف، عملية تحويل طبيعة معدن إلى طبيعة أخرى . " فالوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزانها، عرف كل ما فيها، كيف تركبت " ولا نعرف الكم إلا بالتجربة " فالدربة تخرج ذلك ، فمن كان دربا، كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما " ويحنك العالم بالدربة في جميع الصنايع"[2].

لقد اعتمد ابن حيان في بحوثه على التجربة أو الدربة التي اعتبرها أساس العلم، واستخدم في استدلالاته العلمية قياس الغائب على الشاهد ويكون بالمجانسة، وبمجرى العادة وبالآثار.

أما المجانسة عنده فهي استدلال بالأنموذج وهو انتقال من أنموذج جزئي إلى أنموذج جزئي للتوصل إلى حكم كلي. وينطوي الاستدلال على استقراء ينتقل من أحكام وحالات جزئية إلى حكم كلي. كما ينطوي على معرفة بأسلوب يستخدم على نطاق واسع في مجال البحث العلمي، وهو أسلوب المعاينة، وأعني سحب عينة من المجتمع. فما الأنموذج عند جابر بن حيان إلا ما يطلق عليه في الاستقراء الحديث الوقائع المختارة أو العينة. وربما قصد جابر بن حيان بكلمة الأنموذج عينة ممثلة

---

[1] جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب، في مجال العلوم الطبيعية والكونية، بيروت، 1972، ص. 272-275.

[2] علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص . 360-361.

للمجتمع وهو لا ينسب إليه يقينا قاطعا، فلا ينبغي في رأيه أن ينسب صاحب الأنموذج اليقين لتجربته أو استدلاله، حتى يكون له كل ما كان من ذلك الجوهر، أي حتى يصل إلى جميع أفراد النوع أو الجنس، وعندئذ يكون الاستقراء كاملا[1].

ويتكلم ابن حيان أيضا عن الاستدلال مجرى العادة، كوجه ثان لقياس الغائب على الشاهد. وهو أيضا استدلال احتمالي ، يقوم على استعداد فطري لدى الإنسان، الذي يتوقع حدوث ما تعوّد على رؤيته يحدث على نحو معين . وهذا هو الاستقراء العلمي الناقص الذي يقوم على الإيمان بوجود نظام في الطبيعة، والاعتقاد بأن النظام مطرد، أو يسير على وتيرة واحدة، بحيث نتوقع حدوث الوقائع في المستقبل على نحو ما حدث في الماضي.

أما الوجه الثالث لقياس الغائب على الشاهد ، وهو الآثار فيقصد به ابن حيان الدليل النقلي أو شهادة الغير أو السماع أو الرواية، وهو ينسب له اليقين، إذا كان صادرا عن علم لدني معصوم عن الخطأ.

وقد أولى ابن حيان أهمية فائقة للتجربة العلمية وفي هذا يقول : " أن واجب المشتغل في الطبيعيات والكمياء هو العمل وإجراء التجارب، وأن المعرفة الحقيقية لا تحصل إلا بها "[2].

أما الحسن بن الهيثم، فقد استخدم الاستقراء على نطاق واسع في بحوثه في علم الضوء أو البصريات مؤكدا أن استقراء الموجودات يؤدي به إلى معرفة ما هو مطرد لا يتغير، وما هو ظاهر لا يشتبه، فيقول، وهو بصدد بحثه في كيفية الابصار، "إننا نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات ونتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات

---

[1] صلاح قنصوة: فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص. 120-121.

[2] جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب، مرجع سابق، ص . 274-275.

ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نرتقي في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انقاد المقدمات والتحفظ من النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتفحصه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء..."[1]

ويتبين لنا من النص أن ابن الهيثم كان يبدأ بحوثه باستقراء علمي للأمور الواقعية، ومن يستخدم الاستقراء لابد من أن يعتمد على التجربة أو الاعتبار، أما النتائج التي يستنتجها من التجربة، فيتوصل إليها بالاعتماد على الطرد والدوران. وبذلك نصل إلى خواص الجزئيات وتمييز بعضها عن بعضها الآخر، بعد تصفح أحوالها، ولكن البحث عنده لا يتوقف عند ذلك، فيجب أن نتدرج في الترقي حتى نصل إلى مقدمات للأقيسة التي تعقب الاستقراء، وعلينا في هذه المرحلة أن نقوم بنقد المقدمات وتمحيصها بغية الوصول إلى الحقيقة.[2]

ولما كان صدق النتائج يعتمد على صدق المقدمات التي نتوصل إليها بالاستقراء، دعانا ابن الهيثم أن نلتزم بشروط الموضوعية ونحن نقوم بالاستقراء ونتصفح الموجودات، فلا نتبع أهواءنا، بل نكون عادلين في أحكامنا، ولا نميل مع الآراء. ونحن نميز بين الجزئيات أو ننتقد المقدمات، بل يكون غرضنا الوصول إلى الحق.

لقد كان ابن الهيثم يستخدم القياس إلى جانب الاستقراء، أو بالأصح كان يبدأ باستقراء، وينتهي بعد التدرج والترقي في البحث إلى القياس، لأنه كان يعلم أن

---

[1] صلاح قنصوة: فلسفة العلم، مرجع سابق، ص 121-122.

[2] جورج سارتون: العلم الاسلامي، ضمن كتاب تاريخ الشرق الأدنى، مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر يونج، مرجع سابق، ص 151.

القياس من الممكن أن يستخدم للوصول إلى دليل على صحة الاستقراء . وقد اقترب بذلك من المنهج العلمي المعاصر. وقد اشترط ابن الهيثم على المعتبر أو المجرب أن يكون موضوعيا في بحثه. وأن يكون غرضه طلب الحق.[1]

وفي مجال الطب أبدع أبو بكر الرازي. وابن سينا (في مؤلفيهما – الحاوي في الطب والقانون في الطب) في وصف وتشخيص الأمراض مع بيان الروابط بين العلل المتشابهة عن طريق التفسير الناتج من المشاهدة الفعلية التي يتبعها وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة. مثال ذلك القرد الذي سقاه الرازي زئبقا ليتحقق من صحة فروضه عن خواص الزئبق العلاجية . ولا يزال العلماء يجوبون تجاربهم حتى اليوم على القردة قبل تعميم استعمال الدواء للإنسان[2].

وفي مجال الصيدلة توصل ابن سينا إلى معرفة قوى الأدوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة لاختبار تلك الأدوية ومعرفة قوتها من حيث الطعم والرائحة واللون وسرعة الاستجابة[3]. وقد وضع ابن سينا لذلك شروطا سبعة تتضح أهميتها من أن "جون ستيوارت ميل" لجأ إلى مثيلاتها – في القرن التاسع عشر – للتحقق من صحة الفروض وهي القواعد الثلاث التي وضعها "ميل" للتحقق من الفروض وهي قواعد الاتفاق والاختلاف والتغيير النسبي[4].

لم يكن كل هذا يعني الاقتصار على التجربة على حساب العقل وإنما اهتم منهج البحث الإسلامي بأية أداة يمكن أن توصل إلى المعرفة الحقة مع تحري العدل

---

[1] صلاح قنصوة: فلسفة العلم، مرجع سابق، ص 129.

[2] فخر الدين الرازي: الحاوي في الطب . تحقيق عبد الرحمن بدوي، طبعة الكويت، 1987، ص 74.

[3] علي ابن سينا: القانون في الطب، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1960، ص 110.

[4] جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب، مرجع سابق، ص 186-187.

والبعد عن الهوى . ونظرا للمكانة الخاصة التي يحتلها العقل في المفهوم الإسلامي أحاطه العلماء بضمانات حتى لا يأخذ كل شيء على عواهنه[1]. وقد برز في هذا المجال الفيلسوف العربي "الغزالي" الذي سبق الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في اعتماد الشك كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة. يقول الغزالي "فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال" [2].

وقد توصل علماء العرب والمسلمين باستخدامهم للمناهج التي طوروها أو ابتكروها إلى نتائج علمية هامة. وتعتبر بحوثهم في قياس الغائب على الشاهد والقياس الأصولي واستخدامهما في التوصل إلى حقائق علومهم التجريبية إضافة أصيلة للمنهج العلمي. فضلا عن قيامهم بدور الجسر. الذي مكن المعرفة من الاستمرار والنمو علما بأنهم لم يكونوا مجرد جسر رئيسي ووحيد بين الشرق والغرب. أو مجرد قنطرة بين الحضارات والثقافات القديمة مثل اليونانية والرومانية والهندية والصنية والبابلية والمصرية. وعصر النهضة الأروبية.

ففي الواقع كان العلم القديم في حاجة إلى حصانة ثقافية جديدة يفرخ من خلالها في ظل أوضاع مختلفة. ولم يكن العرب مجرد هاضمين لهذا العلم. بل لقد استطاعوا أن يتمثلوا ما نقلوه عن غيرهم وأن يبدعوا شيئا جديدا انتقل إلى الغرب[3].

---

1 Goldziher (I.):Le Dogme et la loi Dams L`Islam, Paris, Geuthner, 1920, PP. 61-64.

2 أنور الجندي: مقدمات المناهج (العودة إلى مناهج الفكر الإسلامي الأصيل). دار المعارف القاهـــرة 1977. ص 8.

3 Sarton (G) A Guide to the History of Science. Washington 1927. Y. III P.T.2. P. 1775.

أما في مجال العلوم الاجتماعية فتكفي الإشارة إلى إنجازات ابن حزم والغزالي وابن تيمية وابن خلدون. وسنتطرق في الصفحات الموالية منهج ابن خلدون كمثال على تأثر مفكري العلوم الاجتماعية المسلمين بمنهج البحث الاسلامي، وإن كان ابن خلدون قد أثرى ذلك المنهج وخاصة في اكتشافه للعلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج عند ملاحظته للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وأخيرا يمكن القول بأن منهج البحث الإسلامي لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل: جمع المعلومات الحسية لمشاهدتها تمهيدا لدراستها. واعتماد الشك كأسلوب يوصل إلى اليقين. والحكم القائم على الدليل والبرهان وإنما تعدى ذلك إلى إرساء قواعد ما يمكن أن يسمى بآداب البحث العلمي التي تعد مكملة لنظرة الإسلام الشاملة لمتطلبات الإنسان المادية والروحية والأخلاقية [1].

وآداب البحث العلمي كما استنبطها مفكرو الإسلام هي:

- عدم إصدار أحكام جازمة قبل التروي.
- امتناع الباحث عن إصدار أحكام إلا في حدود اختصاصه.
- عدم المكابرة.
- قول الحق والدعوة إليه والدفاع عنه.

هذا وقد حظي منهج البحث الإسلامي ببعض الأصوات الموضوعية القليلة في أروبا والتي اعترفت بفضله على تقدم الدراسات العلمية والمنهجية فيها.

ولقد شهد على هذا التأثير والنفاذ للفكر الإسلامي والعربي إلى الفكر الغربي شاهد من أهله: تقول "سيجريد هونكه" في كتابها "فضل العرب على أروبا" : والحق

---

[1] سيد أبو المجد : الملكات العقلية في القرآن الكريم. ضمن كتاب فاضل زكي محمد: الفكر السياسي العربي الإسلامي. بغداد. 1976 ص .140.

الذي لا جدال فيه أن أروبا المسيحية في العصور الوسطى لم تعرف الحضارة، ولم تمارس البحث العلمي ولم تطبق المنهج إلا بعد ظهور الإسلام وانتشار حضارته ومعرفة أروبا للفكر العربي واتصالها به[1].

ويقول "جوستان لوبون" في كتابه "حضارة العرب" ما يلي: لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه ، فالعرب قد نشروها، وذلك بما أقاموا من الجامعات وما ألفوا من الكتب، فكان الأثر البالغ في أروبا من هذه الناحية. وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانية عدة قرون، وإننا لم نطلع على علوم قدماء اليونان والرومان إلاّ بفضل العرب[2].

ولم يكف "روجي بيكون" عن القول لمعاصريه "بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة ... إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأروبي" [3].

هذا ما يمكن قوله باختصار عن منهج البحث الإسلامي حتى نكون على بينة في تناولنا لمنهج ابن خلدون من العلاقة الوثيقة التي تربطه بمنهج البحث الإسلامي الذي كان له بمثابة المنهل: وعلى العكس من ذلك فإننا سنوضح أن الإضافات التي أدخلها على أساليب البحث الإسلامية جعلت من منهجه إنجازا جديدا تماما للمناهج المجردة التي كانت سائدة قبله في أروبا خلال العصور الوسطى. بل وإسهاما أكثر رصانة

---

1. سيجمونج هونكه: فضل العرب على أروبا، ترجمة فؤاد حسين.
2. جوستان لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الأنجلو- المصرية، القاهرة د.ت ص. 432.
3. نقلا عن سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص. 244-245.

وعقلانية في بعض جوانبه من عدد من المناهج الوصفية والبراجماتية التي ظهرت في أروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر[1].

ويظل الفضل الكبير لابن خلدون كما سنرى، ليس فقط في حسن الاستفادة من التراث المنهجي الإسلامي، وإنما أيضا في فتح آفاق جديدة أمام استخدامه، وابتكار أساليب مستحدثة في دراسة التناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر التي لاحظها، واستثمار تلك الأساليب في وضع قوانين جديدة استطاع عن طريقها تفسير التطورات التي تطرأ على المجتمعات البدائية والمتحضرة.

ابن خلدون والنظرة الموضوعية للعمران البشري :

يأتي دور العلامة العربي ابن خلدون وسط ظلام العصور الوسطى، قبل أن يبدأ عصر النهضة بقرنين من السنين، ليعلن عن مولد علم إنساني جديد، وهو علم "العمران البشري" لا يسعى به إلى تحقيق مثل أعلى أو مدينة فاضلة، وإنما يبغي دراسة طبائع العمران البشري، والكشف ما بينها من علاقات وعلل وأسباب، على أساس البعد عن التشيع والهوى فكان ذلك بمثابة ثورة صامتة على فكر العصور الوسطى، تعلن موضوعية بحث الظواهر الاجتماعية، وعلمنة المنهج الذي يسلكه الباحث لبحث العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر وغيرها من ظواهر الكون. إلا أن تلك الصيحة لم توقظ سوى الآحاد من أصدقائه وتلاميذه، اهتزوا لها إعجابا، ولكنهم يقينا لم يقفوا على حقيقتها، لذلك لم يحملوا مشعل الرسالة بعده حتى بدأت المرحلة الثانية لنشأة علم الاجتماع في أروبا في منتصف القرن الثامن عشر[2].

---

[1] أنظر نماذج من أوجه قصور بعض المناهج والفلسفات الحديثة والمعاصرة محمد محمود ربيع : مناهج البحث في السياسة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1978، ص 0 96 وما بعدها.

[2] محمد السعيد الكردي : ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، 1974، ص 69-70.

وتتجلى عبقرية ابن خلدون في أنه لم ينشئ علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري فحسب، بل أنه قد وضع أيضا لهذا العلم قواعد منهج أصيلة وطرائق مبتكرة. وكان أيضا يفعل ذلك بحس منطقي شديد الارهاف، وعقلية علمية جبارة. فهو يقول عن علمه الجديد : "واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا"[1]. ويقرر أن هذا العلم الجديد هو باطن علم التاريخ، وفيه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقا. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[2].

وابن خلدون، بعد أن يؤكد ابتكاره العلم الجديد، يجد لزاما عليه، كعالم مبتدع، أن يوضح طريق هذا العلم ومناهجه، فيقول : "وبعد أن استوفيت علاجه، وأنرت مشكاتـــه للمستبصرين وأذكيت سراجـــه، وأوضحت بين العلوم طريقـــه ومنهاجـــه... "[3].

ولا شك أن الذي أنار له السبيل، وأعانه في الكشف عن علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري، هو قواعد منهجه، وطرائق بحثه. ومصداق ذلك قوله : "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة"[4].

موقف ابن خلدون من الفلسفة:

لقد قام أبو حامد الغزالي بأكبر وأخطر هجوم على الفلاسفة في كتابه العظيم "تهافت الفلاسفة". هذا الموقف القوي من الغزالي كان من منطلق الخوف على العقيدة

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة . تحقيق عبد الواحد الوافي. لجنة البيان العربي. القاهرة. 1965. ص 355.

[2] المرجع السابق. ص . 351.

[3] المرجع السابق: ص. 358.

[4] المرجع السابق: ص . 414.

الإسلامية لما في نظريات الفلاسفة من تناقض وتهافت بيّن وواضح. أما ابن خلدون فقد كان أبطاله للفلسفة لا يرجع إلى الخوف على العقيدة، وإنما الخوف على المنهج العلمي في البحث أن يضيع وسط تأملات وشطحات الفلاسفة فيما فوق الطبيعة.

لقد بنى رفضه هذا على أساس أن الوجود في نظره أوسع نطاقا من أن يحيط به عقل بشري، في الوقت الذي يزعم فيه الفلاسفة : "أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواتـــه وأصوله بأسبابها وعللها . بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية"[1].

مع أن هذه الأقيسة العقلية في نظره قاصرة عن الوصول إلى حقائق وأحكام ترقى إلى مستوى النظريات والقوانين: "فإن ما كان منها في الموجودات الجسمانية فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك الاحكام ذهنية كلية، والموجودات متشخصة بموادها. أما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العالم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسا ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لحجاب الحس بيننا وبينها" [2].

معنى هذا "أنه من الضلال أن نظن بأن الإنسان قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ، فلا بد أن تكون التجربة هي أساس علمي بالعالم، وليس المقصود هو التجربة الفردية، بل المقصود هو تجارب الإنسانية كلها مجموعا بعضها إلى بعض"[3]. وبهذه القاعدة يمكن أن نصل إلى طائفة من القوانين التي تحكم العمران البشري "بأن ننظر في

---

[1] المرجع السابق ص 1319

[2] المرجع السابق : ص 1322

[3] زكي نجيب محمود: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963 ص 10.

الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له" [1].

وليس معنى ذلك أن ابن خلدون قد باعد بينه وبين المنطق الصوري وعزف عنه عزوفا تاما. فالحقيقة أنه على الرغم من ثورته عليه وعلى الفلسفة القديمة، قد استعمل في مقدمته كثيرا من المصطلحات المنطقية التي كان الفلاسفة القدامى يستعملونها. ولكنه في استعماله إياها قد طوعها لمنهجه التجريبي وقاعدته الأساسية، وهي الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها. وقد أفاد في ذلك من إحاطته بعلوم القرآن والحديث والفقه، ومن تبحره في العلوم العقلية بأصنافها المختلفة، ومن استيعابه ما وجهه فقهاء المسلمين ومتكلموهم من نقد بناء للمنطق الصوري، أي منطق ارسطو. وبذلك تسنى له أن يبتكر علمه الاجتماعي الجديد، على الأسس المنطقية التي تتفق وأسلوبه المادي الواقعي في التفكير والتنظير بخصوص موضوع العمران ومسائله.

ولذلك يخطئ من يظن أن ابن خلدون قد بنى علم العمران البشري على الأسس نفسها، التي بني عليها الفلاسفة القدامى ومن قلدهم من فلاسفة الاسلام، أنساقهم الفكرية الفلسفية[2]. لقد تركز نقد ابن خلدون للمنطق الصوري حول الأسلوب الذي اتبعه المؤمنون به والذي دأبوا على إصدار أحكامهم في شتى الموضوعات على أساس التجريد الذهني، أي النظر فيها وفق صورها المطلقة، وليس وفق حقيقتها المتشخصة بموادها.

---

1. عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، تحقيق عبد لواحد وافي، مرجع سابق ، ص . 413
2. Muhsin Mahdi : Ibn Khalduns Philosophy of History, George Allen Unwin London, 1957, P. 8.

والملفت إلى النظر، هو أن ابن خلدون لم يتجه اتجاه من سبقوه، فينفق وقته وجهده في شرح المنطق وتوضيحه، أو معارضة المنطقيين والرد عليهم بمختلف الأدلة. وإنما طبق بالفعل منهجه المادي على وقائع الحياة، مع الالتزام بقواعد هذا المنهج في إصدار الأحكام في قضايا اجتماعية بتراهة وموضوعية علمية، غير مكترث ولا مقيد بما سبق إصداره من أحكام، توصل إليها المفكرون القدامى مستعينين بمنطق الصورة أو المنطق التجريدي. لقد جعل العمران البشري وما يلحقه من العوارض الذاتية مادة تصوره، أي موضوعات خارجية واقعية، تناولها بالوصف أولا، وبالتحليل ثانيا، ثم بالتفسير ثالثا.

وابن خلدون إذ يفعل ذلك، إنما يبحث عن حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم. وسنبين في الصفحات التالية كيفية تطبيقه قاعدته المنهجية الأساسية، وهي الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها.

وبهذا نصل إلى أن ندع الظواهر الاجتماعية يفسر بعضها البعض دون الاستعانة بأية أفكار ذاتية أو إسنادها إلى أية علل خارجية.

والربط العلي بين ظواهر العمران البشري:

نقطة البدء كما رأينا هي التي تحدد منهج الباحث، فإذا كان البدء من الوقائع الجزئية هو تجريبي النزعة، أما إذا كان البدء من قضايا وأفكار كلية فهو عقلاني النزعة، ولكن كلا منهما يضطر في النهاية إلى التعميم واستخدام الاستدلال القياسي، وكما كان الفرق في نقطة البدء ، فإن الفرق أيضا يتضح في النتيجة النهائية للبحث، فإن النتائج التي كانت البداية لأبحاثها من الوقائع الجزئية، قد تصدق أو لا تصدق على الواقع المشاهد، أما النتائج التي كانت البداية لأبحاثها من قضايا وأفكار كلية فهي تصدق يقينا على نفسها فقط، وشتان الفرق بين النتيجتين، فإن مساوقة الفكر لنفسه

لا تؤدي إلى الكشف والابتكار. بينما أعمال الفكر في مجال الوقائع المشاهدة يؤدي إلى السيطرة على الطبيعة. واكتشاف القوانين التي تحكم حركة العمران البشري.

هذا الانتقال والربط بين العلاقات المختلفة التي توجد بين الظواهر يعد المرحلة الجوهرية في بناء العلم. لذلك اعتبره ابن خلدون من سمات الفكر البشري الذي يمتاز به الإنسان في إدراكه عن الإدراك الحيواني لطبائع الكون : "إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس. ومدركاتها متفرقة خلية من الربط. لأنه لا يكون إلا بالفكر" [1].

يرى ابن خلدون أن الاستقراء من غير ربط ولا تعميم في عداد الإدراك العادي أو الإدراك العملي الذي يفيد الإنسان في حياته اليومية دون أن يصل به إلى مرحلة الاستقراء العلمي. ذلك لأن الإدراك العادي هو الذي يؤدي إدراك حقائق متفرقة مهما قدرت بالآلاف وأكثر فإنها لا تفيد العلم في شيء لأنها لا تنتظم بالربط والتعميم في طائفة من القوانين. ومع ذلك فإنه ثمة نوع من الربط في هذا الإدراك العادي. وإلا كان عديم المنفعة حتى في الحياة اليومية. إلا أنه ربط في حدود المدى الذي يؤثر تأثيرا مباشرا ومرحلة في حياة الإنسان واحتياجاته للتواؤم مع بيئته. لذلك فإن صاحب الاستقراء العلمي لا يبتعد في أحكامه إلى مرحلة التعميم. لأنه : "يقتصر لكل مادة على حكمها. وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به. ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم. ولا يفارق في أكثره المواد المحسوسة. ولا يجاوزها في ذهنه. كالسابح لا يفارق البر عند الموج" [2].

أما صاحب الاستقراء العلمي فإنه يؤثر أخطار التعميم على سلامة الإدراك العادي. فإن عملية التعميم هي في الواقع روح المنهج التجريبي. لأنه لو لم تكن لنا

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة. تحقيق عبد الواحد وافي . مرجع سابق. ص . 1111

[2] المرجع السابق : ص . 1353.

القدرة على التعميم لما أمكن لنا التنبوء بالمستقبل. وأقول أخطار التعميم، لأن نتائج البحث الاستقرائي غالبا محتملة الصدق، لأنه لا يقين إلا في القضايا الرياضية. لذلك نراه دائما في أبحاثه يستخدم كلمات "كثيرا" و"غالبا".

إن التعميم في رأي ابن خلدون ضرورة لا غنى عنها في الحياة وفي العلوم سواء بسواء، بالرغم من طبيعة الاستقراء الاحتمالية.

تصور ابن خلدون لمبدأ السببية :

يؤكد : روزنتال "أن ابن خلدون قد اكتشف قانون السببية أو مبدأ الحتمية في "جوهر التأثير المتبادل بين الظواهر" وهذا شيء جديد تماما، وفي الحقيقة أبعد من تقدمية العصر الحديث[1]. فإذا ذهبنا مع هذا الرأي إلى أنه قد اكتشف مبدأ الحتمية في جوهر التأثير المتبادل بين الظواهر، وجدنا أن ابن خلدون قد أدرك أن تحقيق أي ظاهرة اجتماعية مرتبط بعدة شروط أو أسباب، بمعنى أنه إذا توافرت ظواهر اجتماعية معينة يمكن أن نتنبأ بحدوث ظواهر اجتماعية جديدة، تماما مثل ما ذهب إليه التأثير المتبادل بين ظاهرة انهيار الأمم وما يرتبط بهذا الانهيار من أسباب كالترف أو الظلم و فقدان شرط العصبية، إلى آخر ما وصل إليه من أسباب لذلك الانهيار، وهو يعني أنه إذا توافرت نفس الشروط التي لازمت حدوث ظاهرة معينة، فإن نفس الظاهرة تتكرر، لأن "النظام وقانون السببية، وليس الصدفة، هما اللذان يحكمان العالم الفردية والجماعية"[2].

---

1 Rosenthal (E.I.J.) Ibn Khaldun A Nonth African Muslim Thinker, Political Thought In Medival, Cambridge 1962, P. 10

2 المرجع السابق ص 508.

وعلى هذا الأساس فإن النظام الذي يلف الكون والترابط العلي بين الظواهر يتيحان لنا القدرة على تعميم القوانين: إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان "[1].

هذا العنصر الذي يعتبره ابن خلدون أساسا للاستقراء، استمده عن المشاهدة والمعاينة بل ومن المعايشة أيضا، فهو ليس غريبا عن التفكير التجريبي، بمعنى أنه لا يستمد من البديهيات الأولية، كما أنه ليس من الضرورات العقلية، وإنما هو يدرك بالعقل التجريبي الذي يشكل نزعة من نزعات الفكر التجريبي عند ابن خلدون، إذ أنه يدرك. "الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المقدم متأخرا ولا المتأخر مقدما"[2].

لعلنا هنا نلاحظ الأهمية المطلقة لكلمة "الشرط" كبديل لكلمة "العلة" فإنها تصل بنا إلى سمات الفكر في العصر الحديث حول معنى السببية . لقد استخدم ابن خلدون كلمات السبب أو العلة أو الشرط على أساس أنها ثلاثة قوالب لغوية لمعنى واحد، وهو الربط العلي بين الأشياء. الغريب أن هذه الأشكال اللغوية الثلاثة تشير إلى تطور فهم مبدأ السببية عبر مراحل التفكير البدائي والفلسفي والعلمي وبترتيب هذا التطور، وكأنه يتحدث إلى كل مستوى من التفكير على حدة.

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي ، مرجع سابق ، ص 508.

[2] المرجع السابق : ص . 1110.

لقد أصاب البلاغة في حديثه عن فكرة السببية، حينما تحدث إلى ثلاثة مستويات من التفكير دفعة واحدة، حتى إذا هَم بعرض رأيه جاء منسجما مع مذهبه في رفض دراسات ما بعد الطبيعة، فهو لا ينادي ببحث الأسباب بشكل مطلق، وإنما هو يقصد تلك الأسباب التي تتصل بالوجود المرئي، المشاهد، حتى لا يتوه الإنسان في بحور العلل الأولى أو الأسباب البعيدة، وحسب الإنسان أن ينجح في إدراك الأسباب القريبة التي تربط بين واقعات العمران البشرى : لأن : "تلك في ارتقائها، تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها"[1]. لذلك : "فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطـــع" [2].

ويشير محمود الكردي إلى أن ابن خلدون كان أكثر وعيا واستشفافا لمستقبل البحث العلمي عندما أنكر على الباحثين أن يستطردوا في البحث عن الأسباب البعيدة للظواهر وحسب الإنسان بحث العلاقة بين الأسباب القريبة ومسبباتها، وابن خلدون يعترف في تواضع العلماء، بأنه حتى في بحث هذه الأسباب القريبة لن يجد الباحث تفسير لحقيقة التأثير المتبادل، فهو مع اعترافه بحتمية التأثير يدع الباب مفتوحا أمام ما يكون مجهولا، اليوم ليكشف عنه المستقبل، وهذا هو ما قاله أنصار مبدأ الحتمية في القرن العشرين [3].

---

[1] المرجع السابق: ص . 1169.

[2] المرجع السابق : ص . 1172.

[3] محمود سعيد الكردي : ابن خلدون : مقال في المنهج التجريبي ، مرجع سابق ، ص 288-289.

شيئية الظواهر الاجتماعية :

ذكرنا سابقا أن ابن خلدون اعتمد معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس. أو الواقع الاجتماعي المادي ، وأنه ينصح الباحث عند تمحيص الأخبار، أن يميز بين طبيعة الممكن والمتنع بما يمكن أن يدخل في نطاق الإمكان فيقبله، وما يخرج عن هذا النطاق فيرفضه، وأن مراده ليس إلا مكان العقلي المطلق، بل الإمكان بحسب المادة التي للشي الخارجي المحسوس، الذي يتشخص بموارده، أي بكيانه وبنيته ومكوناتها الملموسة.

يمكننا بسهولة الوقوف على التشابه الكبير بين هذه الفكرة الجديدة في البحث الاجتماعي العلمي التي اهتدى إليها ابن خلدون في أواخر القرن الرابع عشر، وفكرة الوضعية التي نادى بها "أوجست كونت" في منتصف القرن التاسع عشر.

وفكرة "التشخيص المادي" لظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري، لا ترتبط بفكرة "الوضعية" عند "أوجيست كونت" فحسب، بل إنها ترتبط كذلك بفكرة "الموضوعية" عند "اميل دوركايم"، الذي يعد الرائد الثاني لعلم الاجتماع في الغرب[1]. وربما كان ارتباط "التشخص المادي" بـــ "الموضوعية" أشد وأقوى ويقصد بالموضوعية في علم الاجتماع، قدرة الباحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية على ما هي عليه في الواقع.

وقد عبر عن هذا التوجه "دوركايم" بقوله فيما يتعلق بالقواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : "أن أولى هذه القواعد وأكثرها أهمية هي القاعدة الآتية : يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء"[2] وهو يعني بتعبيره أن الظواهر الاجتماعية ليست أشياء مادية ملموسة محسوسة ، وإنما ينبغي أن نعاملها "كما لو كانت أشياء" وهذا ما يبدو واضحا في تصوير دوركايم للطبعة الثانية من كتابه : "قواعد المنهج في علم الاجتماع" حيث

---

[1] حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية، القاهرة 1989، ص 59.

[2] Durkheim (E) Les règles de la méthode sociologique, Paris, Alcon, 1927, P, 70.

نعني تماما أن الظواهر الاجتماعية هي أشياء مادية ولكنه قال : "أنها جديرة بأن توصف بأنها أشياء كالظواهر الطبيعية تماما"[1].

في إطار هذه القضية الهامة التي ترى بضرورة التعامل التجريبي مع الظواهر الاجتماعية على أنها ظواهر تخضع لمبدأ الامتداد. أي "مادية" بالاصطلاح الأعجمي. ولها طبائع ثابتة في إطار هذا الامتداد[2]. ونلاحظ أن الصبغة المادية بهذا المفهوم قد وضحت تماما عند ابن خلدون منذ البداية. ذلك لأنه لم يتعامل مع ظواهر العمران البشري "كأشياء" وإنما حذف الكاف واعتبرها أشياء حقيقية لها طبائع تميزها عن غيرها من ظواهر الكون. وقد كان للتيار الأشعري الذي يؤثر على فكر ابن خلدون الأثر الكبير في هذا الاتجاه إذ أن "الشيء" في اصطلاح الأشعرية من المتكلمين مرادف للموجود[3]. كما أن الذات عند الأشعرية من المتكلمين. لفظة مرادفة للوجود[4].

فإذا كان "الموجود" في التيار الأشعري هو ما يعني به في لسان العرب من أنه الشيء "معروف المكان – ويكون معرضا لما تلتمس منه"[5]. كانت ظواهر العمران البشري هي أشياء لها صفة الامتداد يمكن أن تلتمس وبذلك يكون ابن خلدون أسبق من دوركايم في اتجاهه نحو شيئيه الظواهر الاجتماعية حيث يقول : "فإن كل حادث من الحوادث. ذاتا كان أو فعلا. لابد له من طبيعة تخصه في ذاته. وفيما يعرض له من أحواله"[6].

---

[1] IBID : P. 23.

[2] محمد السعيد الكردي : ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي. مرجع سابق . ص . 55 وما بعدها.

[3] الكلابي: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول . تحقيق فوقية محمود. دار المعارف. القاهرة. 1977 ص 17

[4] المرجع السابق : ص . 19.

[5] المرجع السابق : ص . 12.

[6] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة. تحقيق عبد الواحد وافي. مرجع سابق . ص . 410.

وفي ديباجة المقدمة يعرض لنفس المعنى وهو يقدم كتابه "العبر" قائلا : "وشرحت فيه من أحوال العمران والمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية. ما يمتلك بعلل الكوائن وأسبابها" [1].

وهو بهذا النص وإشارته إلى القوانين التي تضبط حركة الظواهر الاجتماعية يصل إلى ثمرة اكتشافه الطبائع الخاصة التي تكمن في بنية الظاهرة الاجتماعية.

والسؤال البالغ الأهمية في هذا الصدد هو : كيف يستطيع الإنسان دراسة الحقائق الاجتماعية وما يلحق بها من عوارض لذاتها ؟ هنا تظهر أصالة ابن خلدون التي وجهت تفكيره إلى الاتجاه الصحيح. الذي مكنه من الكشف عن علمه الاجتماعي الجديد والوصول فيه إلى معرفة يقينية. ذلك لأنه أقام دراسته للحقائق الاجتماعية على أساس حسي. رأي أنه اصدق من القياس المنطقي والتجريد العقلي. كما سبق أن ذكرنا. هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد أن ابن خلدون منذ أن بدأ في كتابة المقدمة. قد جعل شغله الشاغل الوجود الاجتماعي كما هو متشخص في مواده. من كائنات ووقائع وأحوال. وكذلك تعليل هذا الوجود واستقصاء بداياته. والكشف عن طبائعه وعن كيفيات الوقائع والأحوال.

ولعل أوضح مثال يجلىّ قاعدة ابن خلدون المنهجية. وهي الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها. ذلك الذي أورده في الفصل الذي كتبه "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها"[2] و يفسر ذلك بـــ"أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات. وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم. لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلي عن الخارجيات وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن. ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد

---

[1] المرجع السابق : ص .355.

[2] المرجع السابق : ص . 1365.

الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يفرغ ما في الخارج عما في الذهن من ذلك ... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من أحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من الحاقها بشبه أو مثال ويناقي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد . فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة افرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم ...[1].

يشير ابن خلدون في هذه العبارات إلى الفرق الواضح بين العلم الكلي، أي الأمور العامة، وهو محور فلسفة أرسطو – وبين العلم الشخصي أو المعين، أي الذي يتعلق بالموجودات الجزئية، التي يختلف كل منها عن الآخر. فالعلم الكلي يحتوي على صور ذهنية موجودة، والعلم الشخصي يشتمل على الموضوعات المادية الخارجية. فالعلماء، ويقصد بهم ابن خلدون الفقهاء أهل النظر إنما يعنون بالصور المجردة، ويستقرئون منها أحكاما أو مبادئ ثابتة لا تتغير، يحاولون تطبيقها على كل الحالات التي حدثت في واقع الحياة، وذلك على أساس أنها متشابهة من حيث شكلها أو صورتها، بينما هي مختلفة من حيث محتواها الاجتماعي، أي موضوعها أو مادتها التي تتألف من الوقائع الجزئية، تلك الوقائع التي تتغير بتغير الظروف المحيطة بها وهكذا يعيشون بمعزل عن الحياة الواقعية.

ويقرر ابن خلدون على أساس من الخبرة التي اكتشفها من معاناة السياسة، أن صاحبها يحتاج إلى النظر في كل حادث واقعي، ذاتا كان أو فعلا، وما يلحقه من تغيرات، ثم يقطع فيه بحكم خاص به، ولا يطبق هذا الحكم نفسه في حادث آخر، قد يكون مشابها للحادث الأول، ولكنه لا يطابقه تمام المطابقة.

---

[1] المرجع السابق : ص . 1365-1367.

ولنا الآن أن نوجز عددا من المبادئ، التي وضعها ابن خلدون لنفسه حتى يستقيم البحث في مجال الواقعات الاجتماعية.

المبدأ الأول : يجب أن يدرس الباحث وقائع العمران البشري على أنها أشياء حقيقية لها طبائع خاصة تميزها عن غيرها من الظواهر، ومن أبرز هذه الطبائع أنها إلزامية التأثير حتمية الإطراء.

المبدأ الثاني: اعتبار المطابقة للوقائع الحاضرة، الوسيلة الأساسية للتثبيت من صحة الأخبار التاريخية، على أن يكون البحث بعيدا عن التشيع والهوى والثقة العمياء بآراء الآخرين.

المبدأ الثالث: ضرورة إخراج دراسة العمران البشري برمتها من نطاق البحث الفلسفي فيما وراء الطبيعة لأنه من الضلال أن يظن الإنسان أنه قادر على معرفة الكون كله بالمنطق الخالص، فلا بد أن يقتصر البحث على الجانب المرئي من الكون. لذلك ينبغي أن تكون التجربة هي أساس علمنا بالواقع.

المبدأ الرابع: أن يكون أساس منهج الباحث في الدراسة هو التفسير الاجتماعي البحث لوقائع العمران البشري، حتى يمكن مراعاة التأثير والتأثر المتبادل بين الظواهر وبعضها البعض.

بهذه المبادئ يمكن أن تصبح دراسة الظواهر الاجتماعية خارجة عن نطاق البحث الذاتي إلى آفاق النظرة الموضوعية. وهذه هي الصفة التي يرتضيها أنصار المذهب التجريبي منطلقا أساسيا لإيمانهم.