

## نظرة جديدة إلى فكرة التغيير الاجتماعي لدى ابن خلدون

محمد عزيز أحمدى\*

طالب مرحلة الدكتوراه في علم الاجتماع فرع التنمية الريفية بجامعة طهران  
E-mail: mardin2@yahoo.com  
الكاتب المسؤول

غلامرضا جمشيدها

أستاذ في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران

تاريخ القبول: ١٣٤٧/٠١/٥

تاريخ الوصول: ١٤٣٦/١١/١٠

### الملخص

صنفت نظرية التطور والتغير الاجتماعي لدى ابن خلدون عادة علي هامش النظريات الدورانية أو الدورية التي تؤمن بمراحل ظهور الحضارات وموئها وتساميتها وانحطاطها وزوالها في النهاية. ولكن ما يبدو من خلال التعمق والتأمل في نص مقدمته ابن خلدون، أن هناك طريقتين مختلفتين ومتراپطين في الوقت نفسه وهما "التكامل الحضاري" و"التغييرات الدورية للحكومة"، حيث يؤمن ابن خلدون من خلال تجنب اعتبار فكره مطلقاً بالتكامل المتعدد الخطوط أو المتذبذب لمسار الحضارة من جهة، والتغيير الدوراني أو الانحطاطي للحكومات في النطاق الحضاري العربي - الإسلامي في عصره من جهة أخرى. ويمكن الاستدلال بأن التغييرات الدورانية للحكومات تتحرك وتنشط في داخل التغييرات التكاملية للحضارة، وأن تكامل الحضارة سوف يتخذ شكلاً متذبذباً بسبب استناد تطوراتها إلى اقتدار الحكومات. إن تركيز ابن خلدون علي موضوع "انحطاط دول" هذا النطاق الحضاري، يمكن أن يعتبر منطلقاً مستقلاً لدراسة البلدان المسلمة والعالم الثالث من وجهة نظر علم الاجتماع، حيث يمكن أن يكون باعثاً علي تأمل علماء الاجتماع في هذه البلدان في قضايا اجتماعية مثل الفساد الإداري والانحطاط وعدم الاستقرار السياسي في هذه البلدان في العصر الراهن من دون التقليد والتبعية التامة للإطارات النظرية الاجتماعية الغربية. وعلي هذا الأساس أيضاً، فإن القضية الاجتماعية في البلدان المسلمة والنامية المعاصرة هي نفس قضية عصر ابن خلدون و في الوقت نفسه، فإنها خضعت للدراسة من وجهة نظر ابن خلدون باعتباره مفكراً مسلماً وعارفاً بالقضايا الخاصة بالمجتمعات المسلمة والعربية. وبعبارة أخرى، فإن أمراً خاصاً (فساد الدولة) تتم دراسته من ظاهرة عامة (التغيير الاجتماعي) بنظرة مستقلة (نظرية انحطاط الدولة لدى ابن خلدون).

الكلمات الرئيسية: ابن خلدون، التغيير الاجتماعي، التكامل الحضاري، التغيير الدوري، الانحطاط.

### ١. مشكلة البحث

إن النسق المتعارف عليه في معظم كتب نظريات علم الاجتماع هو أن يتم تدوين علم الاجتماع بنظريات مفكري القرن الثامن عشر وحتى العشرين في الغرب. كما يذكر من بين المفكرين عالم الاجتماع والفيلسوف الاجتماعي الفرنسي، "أوغست كونت"، باعتباره مؤسس علم الاجتماع، حيث يبدأ الفصل الأول عادة من غالبية كتب نظريات علم الاجتماع بنظريات كونت. على الرغم من أن مصطلح علم الاجتماع استخدمه لأول مرة أوغست كونت، ولكن هذا لا يعني أن نعتبره المؤسس لهذا النشاط العلمي، حيث وضع له مثل هذا اللقب. (اشميث، ١٣٨٨ش: ٤٨) وعلى رغم من أن اسم ابن خلدون وأفكاره بقي مجهولاً في الغرب حتي عام ١٨٠٦ م، حيث نشر - "سيلفستر دي ساسي" قسماً من المقدمة باللغة الفرنسية، إلا أن ابن خلدون كان منذ ذلك الوقت وما بعده من المفكرين المسلمين القلائل الذين انعكست شهرة أفكارهم في بلدان الغرب وجامعاته، قبل أن تنتشر في العالم الإسلامي وتدل قوته الفكرية علي أنه كان قادراً علي أن يتمتع بشهرة

عالمية تتجاوز الحدود المكانية والدينية.

إن تعرّف المستشرقين والمفكرين الغربيين أمثال "دي ساسي" و"غمبوليتش" و"توين بي" وغيرهم علي ابن خلدون، جعل فكرة "تأسيس علم الاجتماع في الغرب من قبل كونت" يتتابها الشك والريبة. وليس الهدف هنا التقليل من دور أوغست كونت في إبداع مصطلح "السوسيولوجيا"، بل الإشادة بابن خلدون وتسليط الضوء على جهوده الفكرية في التأسيس لعلم حديث في قلب علم التاريخ والذي تعد الدراسة العينية للظواهر الاجتماعية والتاريخية بأداة المشاهدة والمقارنة رسالة ظهوره، وهي الأدوات نفسها التي كان علم الاجتماع في القرن التاسع عشر- يستمد منها قيمته العلمية والأسلوبية. و في الحقيقة فإن ابن خلدون كان قد نظم نظريته بأسلوب علمي ومن زاوية علم الاجتماع في تحليل الأحداث وخاصة بشكلها الانحطاطي كرد فعل للانحطاط والزوال المبكرين والمثيرين للتأمل للامبراطورية الإسلامية التي كانت في فترة من الفترات قد ألفت بمجدها وعظمتها المدهشة لا في البلدان العربية - الإسلامية وحسب، بل في البلدان القاصية والدانية، حيث إن قابلية نظريته على التطبيق لا تزال موضوع نقاش وأخذ ورد ليس بين مؤيديه فقط، بل بين معارضيه أيضاً، وذلك قبل فترة طويلة من أن يصوغ علماء اجتماع مثل "دوركيم" و"فيبر" و"ماركس" و"زيمل" نظرياتهم كرد فعل للتطورات التي أحدثتها الانقلابات السياسية والتطورات الصناعية.

وإن كان ابن خلدون قد تطرّق إلي انحطاط وزوال الحكم ونطاق الحضارة العربية - الإسلامية في عصره تبعاً لذلك أكثر من أن يتناول النظام والثبات الاجتماعيين، فإن ذلك يجب أن لا يكون مدعاة للتعجب، لأن رسالة علم الاجتماع بالمعني الحديث هي في حقيقتها دراسة التغييرات والتطورات الاجتماعية. وعلي حدّ قول العالم بعلم الاجتماع الفرنسي- غاستون بوتول، فإن «أبرز التطورات في الأفكار المتعلقة بالظواهر الاجتماعية حدثت في العهود المتأزّمة أو عند حدوث أزمة خاصة؛ أي عندما تتجاوز الأحداث الإطار المعهود والحلول التقليدية». (بوتول، ١٣٧٠ ش: ٣)

وبناء علي ذلك، فإن أصبحت الظروف المتأزّمة للمجتمع في عصر ابن خلدون من الأرضيات الاجتماعية لـ "إمكان" علم العمران الحديث التأسيس ولفت انتباه ابن خلدون العميق الرؤية، فإنه يجب أن يبدو أمراً طبيعياً وأن تركيز ابن خلدون علي موضوع الانحطاط لا يدل علي نظريته المتشائمة إلي التغييرات ونداء الانحطاط. ومن جهة أخرى وكما يذكّر العالم الاجتماعي الأمريكي، جورج ريتزر، بدوره في كتابه "نظرية علم الاجتماع في العصر- الحديث" في قوله «إنّ ما لفت انتباه المنظرين الأوائل في علم الاجتماع، ليس التبعات السلبية لـ (الثورات السياسية) بل النتائج السلبية لهذه التطورات». (ريتزر، ٢٠٠٨ م: ٥)

كما يجب التذكير بأنّ التفات ابن خلدون إلي التطورات الاجتماعية في شكلها الانحطاطي يعود نوعاً ما إلي طبيعة نظريته العالمية. و في الحقيقة فإن «رؤية ابن خلدون إلي العالم ليست بعيدة أساساً عن الرؤية العالمية للمشائين. وحسب هذه الرؤية العالمية، فإن الله خالق كلّ شيء والعالم في حالة تغير وتطور مستمرين وكل الأشياء تصل إلي دورة كمالها الذاتي في مسيرة تكوينها ثم يطرأ عليها الفساد. (صادقي فسايي، ١٣٧٩ ش: ٣٦)

ويبدو من خلال دراسة كتب ومصادر الكتاب الغربيين حول ابن خلدون أن غالبيتهم اكتفوا من دون التعمّق في نصوص آثاره بأن ابن خلدون هو أحد المنظرين للتغييرات الاجتماعية الدورية أو الانحطاطية مثل توين بي وسوروكين وغيرهما، وأن المكانة الحقيقية لفكر ابن خلدون لم تعرف في نصوص نظريات علم الاجتماع أو غفل عنها الباحثون ولم

يبدل الاهتمام الكافي بأفكاره حتي فيما يتعلّق بمفهوم التغيير الاجتماعي نفسه، ولم يلتفت إلى نظرة ابن خلدون المتميزة والمزدوجة إلى التغييرات الاجتماعية ولم تطرح نظريته إلا علي هامش النظريات الدورية للتغيرات الاجتماعية. وقد تكوّنت هذه النظرة من خلال التأكيد علي قسم من نظريته حول التغيرات في الدولة، ولكنه يبدو محرّفاً إلى حدّ ما وهو ما يستحق التوقّف عنده إلى حدّ كبير. هذا في حين أن ابن خلدون يعتبر في كتابه المقدّمة عمله في تأسيس علم العمران جهداً جديداً وطرحاً حديثاً وعلماً مستقلاً في دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية ويقدم له مستلزمات الأسلوبية، ويجعل موضوعه العمران البشري والمجتمع الإنساني والتغييرات التي تمرّ عليه. (ابن خلدون، ١٣٣٦ ش: مقدمه مترجم فارسي ٦٩)

وعلي الرغم من نقد ابن خلدون لأسلوب التأليف التاريخي لدي المؤرخين في دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية في عصره، وتأكيد علي المشاهدة والمقارنة والدراسة العينية للظواهر، إلا أن دوره ومكانته في علم الاجتماع وأسلوبه لم يحظيا باهتمام كبير. ومن أهم أهداف هذه الدراسة، فهم نظرية ابن خلدون والتصريح بمكانة فكره في علم الاجتماع مع التأكيد علي مفهوم التغيير الاجتماعي. ومن جهة أخرى، فإننا إذا اعتبرنا التركيز علي علم الاجتماع في القرن التاسع عشر- تغييراً اجتماعياً، فقد تناول ابن خلدون قبل علماء الاجتماع الآخرين بفترة طويلة هذا الموضوع علي المستويين الكلي أو الحضاري والمتوسّط أو علي مستوي مؤسسة الدولة وجعل بشكل خلاق موضوع علمه العمران، التغييرات الاجتماعية في العصور التاريخية. ولذلك فإن هذه المقالة هي بصدد الإجابة علي الأسئلة التالية:

أولاً، في أي مستوي يحدث مفهوم "التغيير الاجتماعي" من وجهة نظر ابن خلدون و في أي ظواهر؟ والثاني هو: ما هي العلاقة التي يمكن استنباطها بين تطورات "الحضارة" وبين تغيرات مؤسسة "الدولة والحكومة"؟ وأخيراً، إلى أي مذهب تنتمي نظرية التغييرات لدي ابن خلدون؟ وسنعمد في هذه المقالة من خلال التركيز علي مضمون نص مقدمة ابن خلدون وعبر نظرة عامة إلى فصول مجلديها وتتبع نظرية ابن خلدون بخصوص التغييرات الاجتماعية، إلى التعريف الشامل والدقيق نسبياً لهذا المفهوم وتصنيفه من قبله، لنتحدّي بذلك الظن السائد دوماً وهو أن نظرية التغييرات لدي ابن خلدون هي من النظريات الدورية، ونوضح الأبعاد التكاملية لنظريته لنقدّم صورة واضحة وموحّدة عن نظرية التغييرات الاجتماعية عند ابن خلدون.

## ٢. الخلفية النظرية والمفهومية للتغيير الاجتماعي

نستنبط من دراسة كتب علم الاجتماع ومصادره بخصوص التغييرات الاجتماعية أن التنظير حول مفهوم التغيير الاجتماعي وتصنيف التغييرات، تمّ علي أساس غاية التغيير وطرقه، حيث إنه يمكن بشكل عام تصنيف النظريات المتعلقة بهذا المجال إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تشمل المنظرين الذين يهتمون في الغالب بالتطوّر الاجتماعي علي المستوي الكلي، ويرون أن الحضارة البشرية تجتاز - كما هو الحال بالنسبة إلى الكائنات الحية - المراحل المتوالية من مثل التكوين والنمو والتسامي ثم الانحطاط والزوال.

وقد توصل هؤلاء المفكّرون إلى مثل هذا الوصف من خلال التشابه بين المجتمع البشري والكائن الحي الفردي. ويعتبر سوروكين وتوين بي واشبينغلر من جملة المنظرين الذين ينتمون إلى هذا الفريق وتعرف نظريتهم بالنظرية الدورانية أو الدورية ويرون برمتهم أن حضارة الغرب اقتربت من منحدر سقوطها وانحطاطها. ولايؤكد هؤلاء المفكّرون في بيان

التغييرات علي الموضوعات الفردية، بل علي تأثير المتغيرات البنيوية مثل السكّان والبيئة الجغرافية والدولة والظروف المتأزّمة في التطوّرات الحضارية.

ويمكن تقسيم منظري التغييرات الدورية إلي فريقين؛ فريق مثل اشبنغلر وسوروكين يري بمنظار متشائم إلي تطوّرات الغرب في العصر الحديث وأزماته الأخلاقية والاجتماعية وييري أن حضارة الغرب اقتربت من هاوية اضمحلالها وسقوطها، وعلي حدّ قول سوروكين فإنّها قد بلغت المرحلة الحسيّة. فيما لا يؤمن الفريق الثاني إلا بالمراحل الثلاث للحضارة وهي الطفولة، البلوغ والشباب، والموت من دون أن ينظروا إلي التغييرات باتجاه قيمي خاص، حيث يصنّف ابن خلدون ضمن هذا الفريق. و في مقابل النظريات الدورية، حيث كانت الغالبية تنظر بمنظار متشائم إلي التطورات الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن الفريق الثاني من المفكرين مثل أوغست كونت وسبنسر- وبارسونز وماركس إلي حدّ ما نراهم متأثرين بتطوّرات العلوم التجريبية، وينظرون إلي التغييرات بشكلها التكاملي والمتطوّر. وقد كانوا ينظرون إلي مستقبل البشرية مقترناً مع المزيد من التطور والتكامل، وكانوا يعتبرون وضع الغرب في العصر- الحديث نهاية تاريخ البشرية، حيث عرفت وجهة نظرهم بـ "النظرية التكاملية".

وتعتبر النظرية التكاملية أكثر تأخراً من النظرية الدورية من الناحية الزمنية. ويبدو أن التطور المفهومي هو الغالب في الغرب المعاصر. وتؤكد كلتا النظريتين التطورات التي حدثت في الغرب من حيث علم الأساليب، ثم حاولتا تعميم فرضياتهما علي المجتمعات الأخرى. وعلي الرغم من أنّ النظريات التكاملية تصنّف في بواطنها إلي العديد من المجموعات، ولكن الوجه المشترك بينها كلّها أنها تري مستقبلاً واحداً لكل المجتمعات البشرية، رغم الخلافات التاريخية والاجتماعية بينها وتعمّم تجربة زمانية ومكانية محدودة وخاصة (الغرب في العصر الحديث) علي كلّ العالم.

وأقدم تلك النظريات وأشهرها تؤمن بتطور المجتمع البشري في خط مستقيم ومجرّب من قبل بواسطة الغرب. وهم يرون أن كل المجتمعات البشرية ستجتاز نفس الطريق الذي جرّبه الغرب في طريق التنمية، حيث ينتمي إلي هذا الفريق أوغست كونت ومنظرو مذهب التحديث. ويعتقد الفريق الثاني بالتكامل المحلي والمتدرّج، حيث نواجه علي ضوئه عصور التطور المتتالية والثابتة. ويطرح الفريق الثالث النموذج التكاملي مع المستوي غير المتساوي. ويفكر الفريق الرابع بالتكامل المتذبذب ويستخدم الفريق الأخير التكامل المتكاثّر والمتعدّد الفروع لتوصيف مسار التغييرات، ولبعض الحضارات حركة تراجعية؛ ويبقي البعض لفترة طويلة، ويتطور البعض بشكل مدهش ومحير. وتظهر هذه الخلافات أن كل خط من الفروع يشير إلي مجتمع خاص.

ويري "روبرت. اتش. لافر" مؤلف كتاب وجهات النظر الحديثة للتغير الاجتماعي أن نظريات التغيير الاجتماعي عليها الإجابة علي ثلاثة أسئلة رئيسة في دراسة موضوع التغييرات، حيث سنقوم في هذه المقالة بدراسة أفكار ابن خلدون فيما يتعلق بتغييرات الدولة والحضارة:

أ- ماهو الشيء الذي يتغير أو في أي محيط وظواهر يحدث التغيير؟

ب- لماذا يحدث التغيير؟ وما هي أسبابه وعوامله الرئيسية؟

ج- كيف يحدث التغيير؟ وماهو نموذج التغيير؟ هل هو تكاملي أم دوري أم مركّب من كلا النموذجين أو بأسلوب

مختلف؟

إن التغيير من خلال نظرة عامة يعني الحركة من وضع إلى وضع آخر مختلف، حيث يمكن أن يكون موضوع هذا التغيير الإنسان أو الأشياء التي يتعامل معها الإنسان. ويمكن أن يكون التغيير من الناحية القيمة إيجابياً أو سلبياً أو محايداً. ويمكن أن يكون التغيير إرادياً وعبر التخطيط أو مفروضاً وغير متوقع. و في الحقيقة، فإن شرط إدراك مفهوم التغيير هو حمل صورة عن الزمان وعلي حدّ قول "مور": «لا يمكن من دون تدخل الزمان أو بدون إدراك مروره، إدراك مفهوم التغيير. ويشمل أبسط أشكال مفهوم التغيير إدراك الاختلاف بين القبل والبعده.» (مور، ١٣٨١ ش: ٣٤)

وقد قدّم المتخصصون وعلماء الاجتماع مثل "فاغو" و"روجرز" و"غي روشيه" وغيرهم تعاريف مختلفة عن مفهوم التغيير الاجتماعي. وسنؤكد هنا التعاريف التي قدّمها غي روشيه وفاغو عن التغيير الاجتماعي. وعلي حدّ تعبير غي روشيه، فإن «التغيير الاجتماعي عبارة عن تغيير يمكن رؤيته علي طول الزمان، بحيث لا يكون موقتاً أو قليل الدوام، وأن يترك التأثير علي بنية أو واجبات التنظيم الاجتماعي لمجتمع ما ويغير مسار تاريخه.» (روشيه، ١٣٧٣ ش: ٢٤) ويرى غي روشيه وجود فرق بين التغيير والتطور. فهو يعتقد أن «التطور الاجتماعي هو مجموعة من التغييرات خلال عدة أجيال، ولكن التغيير الاجتماعي، هو التغيير في جيل واحد أو دورة قصيرة المدى وكذلك في محيط جغرافي واجتماعي محدود.» (م.ن: ٢٠) ومن وجهة نظر فاجو فإن «التغيير الاجتماعي هو مسار للإحلال الكمي والكيفي للظواهر الاجتماعية وقد يكون من خلال التخطيط أو دونه ويشتمل علي أربعة وجوه هي هوية التغيير ومستوي التغير والدورة الزمنية أمام التغيرات.» (فاغو، ١٣٧٣ ش: ١٣)

### ٣. خلفية الموضوع

بعد أن ترجم محمد بروين كنبادي كتاب "المقدمة"، صدرت في إيران كتب ومقالات ورسائل عديدة حول أفكار ابن خلدون، وأصبح ابن خلدون موضوع مؤلفات وملتقيات المفكرين الإيرانيين في المجالات المختلفة. ومن بين هذه المؤلفات: الحكومة الإسلامية ورأي ابن خلدون (داود رسائي)، علم الاجتماع عند ابن خلدون (تقي آزاد أرمكي)، ابن خلدون أول عالم اجتماع مسلم (محمد ثقفي)، نظرية الدولة والحضارة في فكر ابن خلدون (غلام رضا جمشيديه) وغيرها. كما أقامت وزارة العلوم والتعليم العالي بالتعاون مع مؤسسة البحوث وتطوير العلوم الإنسانية في ١٣ و١٤ مايو عام ٢٠٠٧ م، ملتقي تحت عنوان "ملتقي ابن خلدون والعالم المعاصر"، حيث ألقى في هذا الملتقي مفكرون مثل غلام عباس توسلي، وتقي آزاد أرمكي، وعلي رضا شجاعي زند، وصادق آئينه وند، وحسين شرف الدين، وعلي كريمي، وغيرهم، أكثر من ثلاثين كلمة ومقالة.

وترتبط كلمة الدكتور فيروز فيرحي تحت عنوان "ابن خلدون؛ نظرية الحضارة ودورة العدالة" بموضوع هذه المقالة، حيث يرى أن نظرية الحضارة والانحطاط ليس الراي الوحيد بهذا الشأن، بل إن نظريته بخصوص العلاقة بين الدولة والشريعة والحضارة مهم جداً بنفس المقدار. ولا تعني دورة العدالة بيان ولادة الدولة والحضارة وزوالهما خلافاً لنظرية الانحطاط، بل هي توصيات استراتيجية للخروج من دورة الانحطاط واستمرار تنمية الدولة مع التأكيد علي مثلث العقل والدولة والشريعة. كما قدّمت في إيران دراسات ومؤلفات لكثّاب وباحثين مثل آزاد أرمكي (١٩٩٨ م)، وجمشيديه (١٩٩٨ و٢٠٠٤ م)، وصادق فسائي (٢٠٠٠ م)، وخوشرو (١٩٩٣ م)، وحسيني زاده (١٩٨٤ م)، وميمندي محمد آبادي (١٩٩٨ م) وغيرهم. وكانت دراساتهم تدور حول كتاب المقدمة وأفكار ابن خلدون. (عليزاده، ١٣٩٠ ش: ١١) ويعدّ فؤاد بعلي وآزاد

أرمكي وفقير زاده وجمشيدبيها وفريد العطّاس من الذين توصلوا إلي أن نوع عمل ابن خلدون قريب للغاية من علم الاجتماع المعاصر. (م.ن)

وعمد أحمد آدم وشكري أحمد (٢٠١١) في مقالة لهما إلي تطبيق نظرية ابن خلدون حول ظهور وسقوط الدولة بظهور وسقوط "خلافة سكوتو" في نيجيريا أوائل القرن ١٩. وقد تأسست هذه الدولة عام ١٨٠٤ م، اعتماداً علي قدرات مثل الدراية والفضل والقدرة علي التغلب وبالاستعانة بالإيديولوجية الدينية، ثم بلغت ذروة قوتها بتوفير ظروف مثل العدالة الاقتصادية وازدهار التجارة الحرّة وتطوير الصناعات وما إلي ذلك. ولكنها ما لبثت أن آلت إلي السقوط بسبب عدم رعاية مبدأ العدالة والابتعاد عن أساسها الإيديولوجي.

ويسعي ليون غولد سميث (٢٠١١ م) في مقالة بعنوان "علويو سورية والسياسة الطائفية: وجهة نظر ابن خلدون" لتطبيق نظرية ابن خلدون لتقييم حكم أسرة الأسد في سورية وتطوّرات السلطة في هذه الأسرة. وهو يستهدف أن يثبت أن "العصبية الطائفية أو الحزبية" يمكنها مثل العصبية القبلية التي يريدها ابن خلدون أن تلعب دوراً مهماً في ظهور وسقوط نظام الحكم في سورية. ولأن غولد سميث يري أن الجيل الثاني من أسرة الأسد في سورية ليس بحاجة إلي العصبية الطائفية مع المشاركين لهم في الفكر، فإنه يستنتج زوال عصبية الطائفة العلوية ويطرح احتمال سقوط وانحلال أسرة الأسد في نظام الحكم بسورية.

وسعي دهقان نجاد (٢٠٠٤ م) في مقالة حملت العنوان "سقوط الحكم القاجاري استناداً إلي نظرية انحطاط الدولة لابن خلدون" لأن يطبّق نظريته في الانحطاط علي ظروف الدولة القاجارية ومراحل ظهورها وقوتها وسقوطها. وهو يحدّد بعض وجوه الشبه بين ظهور وسقوط الدولة القاجارية وبين مراحل الدولة عند ابن خلدون.

وقام سجاد عليزاده (٢٠١٢ م) في أطروحته للماستري والتي حملت العنوان "اختبار نظرية انحطاط الدولة عند ابن خلدون في العهد الصفوي" والتي كتبها اعتماداً علي الأسلوبية في علم الاجتماع التاريخي، أن يطبّق النموذجين النظريين لابن خلدون، أي تطوّر العمران في البادية إلي العمران المدني والمراحل الدورية لظهور الدولة وسقوطها علي الدولة الصفوية. وهو يري أن الدولة الصفوية هاجمت الحكومة المركزية بالاعتماد علي العوامل الثلاثة للقدرة وهي "العصبية والشجاعة القتالية والدين"، حيث نجم ذلك عن أسلوب حياتهم البدوية، وأستطاعوا إسقاطها. و في المرحلة الثانية نري القبيلة الفاتحة تدخل خضّم التطوّر ألي الحياة المدنية وتنفصل عن حياة البادية. و في هذه المرحلة تبدأ مصادر سلطة القبيلة الحاكمة بالضعف و في المرحلة الثالثة تنغمس القبيلة الحاكمة في اللهو والمجون والخلاعة والإسراف وتوؤل إلي السقوط غير مكترثة بالزراعة.

#### ٤. ابن خلدون والتغيير الاجتماعي

يشبه الإبداع المهم لابن خلدون في دراسة التغييرات الاجتماعية السير علي الحبل المعلق، حيث لم يجرأ أحد علي فعل ذلك في عصر ابن خلدون. و في ظل تلك الظروف حيث كان إدراك معظم الناس للتاريخ والظواهر الاجتماعية محدوداً بالمشيئة الإلهية - وهو ما كان متداولاً في عصر ابن خلدون - قام بتأسيس الأسس العقلية للقضايا الاجتماعية، وجعل مبدأ العلية (السببية) أساس تحليله من خلال نقد أسلوب كتابة التاريخ عند المؤرخين في عصره. وعلي الرغم من أن أسلوب فكر

ابن خلدون قد لا يتطابق بشكل كامل مع أسلوب علم الاجتماع المعاصر ومقتضيات معرفة الوجود وأسلوبها المعرفي، لكن يمكننا الادعاء عبر التأكيد علي نص المقدمة أن جذور علم الاجتماع الحديث يمكن استنباطها في نظرياته بوضوح. والنقص والإشكالية الوحيدة التي قد ترد علي إنجاز ابن خلدون في تأسيس علم العمران ليس في الأسلوب أو الموضوع، بل في عدم وجود عنوان بديع ومستقل لعلمه الحديث التأسيس والذي يضعه في داخل علم التاريخ (ابن خلدون، ١٣٣٦ ش، مقدمه مترجم فارسي: ٦٤)

ومن الخصائص المهمة لتحليل ابن خلدون للتغيرات الاجتماعية، أنه لا يستخدم في كل الأحوال مجرد العلاقة الأحادية الجانب بين العلة والمعلول في دراسة الظواهر الاجتماعية، ذلك لأنه يستخدم في بيان بعض التغيرات النموذج الديالكتيكي (الجدلي) في بيان التغيرات أكثر من العلاقة العلية (السببية). ومثل هذا الأسلوب مفروق منه في بعض أقسام الكتاب، خاصة فيما يتعلّق بالعلاقة المتبادلة بين الدولة والمجتمع، حيث إن الدولة عامل رئيس لتطور المجتمع وعمرانه، ومن جهة أخرى فإن الدولة هي مثل "الصورة" لـ "مادة" المجتمع، فإن فسد المجتمع فسدت الدولة أيضاً. «أنّ البناء واختلاط المنازل إنّما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترفّ والدعة كما قدّمناه. وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها.» (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ٢٦٩ و ٣١٩)

وعلي الرغم من أن ابن خلدون يولي الاهتمام بين الحين والآخر لدور الموضوعات الفردية مثل معنوية الحكّام في التغيرات، إلا أن النظرة البنوية إلي التغيرات لها ثقل أكبر في تحليله. ويجب التذكير بأنه علي الرغم من تناول ابن خلدون في فصول مستقلة لتكامل الحضارة وتغير الدولة، لكن نظريته في الدولة والحضارة لهما ارتباط وثيق مع بعضهما البعض. حتي إن دراسة إحدهما صعب من دون الأخرى، وسيكون الفصل بين الدولة والحضارة غير صائب إلا من الناحية التحليلية. ويستلزم إدراك مفهوم التغيرات الاجتماعية عند ابن خلدون معرفة العلاقة بين تغيرات الدولة والتطورات المدنية. وعموماً، فإن أردنا أن ننظر نظرة منسجمة ومعقولة إلي أسلوب تحليل ابن خلدون وتبينه للتغير والتطور الاجتماعيين، فإن علينا أن «نأخذ أيضاً العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والطبيعية معاً بعين الاعتبار في مسار جدلي فاعل ومتحرك».

وإذا ما كان معظم علماء الاجتماع والمفكرين قد رسموا نموذجاً عاماً وشمولياً للتغيرات الاجتماعية، فإن ابن خلدون يعمد متأثراً برؤيته النسبية و في المجالات الحضارية المختلفة لا العالمية إلي تصميم نماذج عن التغيير لديه وهو لا يدعي في هذا المجال أن هذا النموذج معتبر في المجتمعات الأخرى أيضاً. ويحمل ابن خلدون في تصوّره وبشكل متزامن مسارين مختلفين ومتراپطين في الوقت نفسه في التغيرات الاجتماعية. وكلّ حضارة هي في حالة تكامل من طرق مختلفة علي مر العصور المختلفة وخلال فترة طويلة، لكن ولأن الدول هي أداة تطوّرات الحضارة، وهي نفسها تمرّ بدورات نمو وازدهار ثم الزوال والانحطاط أخيراً، فإنّ التطورات الحضارية بدورها تمضي متناسبة إلي حد ما مع عهد قوّة الدول أو زوالها وستكون لها حالة متذبذبة. و في الحقيقة فإن «الدولة والحضارة هما بمنزلة المقدمة اللازمة لتأسيس العلوم وتطوّرها»، (لطيفي، ١٣٨٨ ش: ٨٥) ويعتبر تطوير علومها ذروة الحضارة. وبالطبع فإن التكامل في النطاق الحضاري لا يصيبه العقم بزوال الدولة، بل يستمر قسم من الموروث الحضاري للدولة السابقة في الدولة البديلة.

و في هذا المجال، يصرّح ابن خلدون، الذي يركز علي تكامل الحضارة لا حركتها الدورية، قائلاً: «تنتقل الحضارة من

الدول السالفة إلى الدول الخالفة، فانتقلت حضارة الفرس لعرب بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة الأمويين بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدون والزناطة لهذا العهد.» (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ١٧٠) ويرى ابن خلدون تطورات الحضارة من مرحلة البداوة إلى التحضر في قالب المدن الصغيرة والكبيرة، في امتداد بعضها البعض، ويضيف قائلاً: «فلا بد في تمصير الأمصار واختلاط المدن من الدولة والمملك. ثم إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها فعمر الدولة حينئذ عمر لها فإن كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت.» (م.ن: ٣١٩)

وعلي أي حال، فإن تكامل الحضارات سيكون له حالة التراكم دوماً بالنسبة إلى الحالة السابقة رغم تذبذبات مسار نمو الحضارات وخلافاً للصورة التي قدمها القائلون بالانحطاط مثل فيكو وسوروكين وتوين بي واشبينغلر وغيرهم، والذين يؤمنون بموت الحضارات من خلال تشبيه المجتمع والحضارة بالكائن الحي، فإن «التاريخ أثبت أن الحضارة أو الثقافة لا تسلك أبداً طريق الزوال والفناء بالتمام والكمال، وما يموت منها هو بعض أجزاء الحضارة أو شؤونها.» (صادقي فسايي، ١٣٧٩ ش: ٧١) ولأن ابن خلدون يرى الحضارة في الغالب في الأبنية الضخمة والآثار الفاخرة والكبيرة والتي لا يقوي كل فرد من أبناء المجتمع علي تشييدها ويستلزم ذلك التعبئة العامة والقدرات المالية الكبيرة، فإنه يرى أنه «فلا بد في تمصير الأمصار واختلاط المدن من الدولة والمملك.» وبناء علي ذلك، فإن التطورات الحضارية تتبع من حيث بنية التغييرات قدرة الدولة وطاقتها في كل مرحلة من حياتها، وسيكون تكامل الحضارة وتراكم الإنجازات الحضارية للمجتمعات متناسباً مع قدرة الدولة وثروتها.

ومع الأخذ بعين الاعتبار أن التغييرات تتقدم ببطء من الناحية الزمنية علي مستوي النطاقات الحضارية وأنها واسعة من حيث النطاق المكاني، فإنه من الأفضل أن نستخدم مفهوم التطور (التكامل) الاجتماعي للإشارة إلي التغييرات الحضارية ومفهوم التغيير الاجتماعي للإشارة إلي تغييرات الدولة والحكومة، حيث إن تغييراتها محدودة أكثر من الناحية الزمانية والمكانية. ويجب أن لا تصور أن نظرية التطورات الحضارية وتغييرات الدولة والحكومة عند ابن خلدون لها بعد مجرد فحسب وليس لها أساس في الواقع، لأن ابن خلدون أقدم دوماً علي ذكر حالات ومصاديق في نطاق الحضارة العربية - الإسلامية لنظرياته بأسلوب تجريبي وعلي أساس الوثائق والمستندات التاريخية ومشاهداته وتجاربه في فترة حياته.

### أ- في أي ظواهر يحدث التغيير؟

ومن خلال التأمل في نص المقدمة وبالاستناد إلي بعض فقراتها يمكن استنباط وجهة نظر ابن خلدون بخصوص التغيير والتطور علي أنها قريبة من "تغيير مفاجيء". وهو يضيف قائلاً، وحينما تتغير أحوال البشر وعاداته بشكل مفاجيء، «وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديدٌ ونشأةٌ مستأنفة.» (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ٣٨) ويرى ابن خلدون أنه في الوقت الذي تتطور فيه الحضارة من أسلوب البداوة إلي التحضر فإنه من المفترض أن تأتي معها بتغييرات في نمط المعيشة والاقتصاد وشدة العصبية وكيفية تقسيم العمل ونوع الأعمال والصناعات والفنون والعادات السلوكية والخصائص النفسية - الاجتماعية للأشخاص من مثل الشجاعة والحدة في الطبع وما إلي ذلك.



**(ب) لماذا يحدث التغيير؟**

أشار علماء الاجتماع والباحثون الذين قاموا بالتنظير في مجال التغيرات الاجتماعية إلى دور عوامل مثل السكان والتناقض الاجتماعي والجبر الاقتصادي والإبداعات والنظام القانوني. ويرى "فوغو" أن الضغوط البنوية من عوامل التغيير الاجتماعي. والضغط البنوي هو الاختلاف بين عنصرين أو عدة عناصر من النظام الاجتماعي، حيث يمكن أن نذكر له أسباباً مثل عدم التوازن السكاني وانعدام النظام والعصيان باعتبارها رد فعل علي الضغط ووجود النقص في المجتمع والغموض في التوقعات والأدوار.

ويجب أن نفرّق بين مجموعتين من الأسباب أو العوامل في بيان التغيرات الاجتماعية من وجهة نظر ابن خلدون، فهناك عوامل لها دور مؤثر في التغيير والتطور الحضاري؛ وبعبارة أخرى، فإنها الخالقة للحضارة. وهذه العوامل يمكن اعتبارها الأسباب المؤثرة في التغيير. ويعتبر المحيط الطبيعي ونمط المعيشة (البدوة والحضر-) وكيفية العصبية والدولة إلى حد ما العوامل المؤلدة للحضارة.

والمجموعة الثانية هي العوامل التي تعدّ المهينة للتغيير والموسعة له أو الأسباب الممهدة للتغيير<sup>٢</sup>. وتلعب متغيرات مثل عدالة الحكم واستقلال المجتمع وطاعة الجماهير للقائد وشكل الصناعة ومقدار الثروة وعدد السكان دور الناشر والمنمّي للتغيير والتطور في الغالب. وعلي الرغم من أن ابن خلدون يعتمد إلى بيان التغيرات من خلال وحدة من الأسباب والمسببات، إلا أنه لا يبين بالضرورة مثل هذه العلاقة بشكل الرؤية الأحادية للسبب، بل يأخذ بنظر الاعتبار من خلال نظرة نمطية دور مجموعة من العوامل بشكل متزامن في التغيير والتطور الاجتماعيين، ولكن قد يكون أثر بعض العوامل أكثر وأهم من الأخرى وذلك حسب الأرضية والمحيط الذي تؤدي فيه العوامل دورها. وبناء على ذلك، فإنه يتجه في الوقت نفسه اتجاهاً نظامياً ونسبي التفكير في بيان التغيرات.

ومن أجل أن يتخلص ابن خلدون من النزعة الجبرية الجغرافية ويسلّط الضوء على دور الموضوعات الإنسانية في التغيرات، فإنه يرى أن المحيط الطبيعي لا يعتبر عاملاً مؤثراً أو مؤلداً للحضارة إلا إذا لم يكن من الصعوبة والعسر، حيث إن المجتمع يخضع لهيمنتها ولم يكن مرفقهاً ومفعماً بالنعمة، إذ يستتبع روح الكسل والخمول وتؤمّن حاجات الإنسان من دون أي نوع من الجهد الفكري أو العملي. وبعبارة أخرى، فإن كانت الأقاليم الأولى والثانية والسادسة والسابعة لا تولّد الحضارة بسبب الصعوبة، فإن كل المناطق الخصبة والمساعدة لا تولّد الحضارة هي أيضاً. وتنمو الحضارة في مناطق من الأقاليم الثالثة والرابعة والخامسة، حيث يتيسر استغلالها بالجهد الفكري والسلوك العملي للناس. وتشهد الفقرة التالية على ذلك يتصف «أهل الأقاليم خصبة العيش كثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم.» (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ٩٢)

ويذكر ابن خلدون السكان وزيادتهم باعتبارهم عاملاً مؤلداً للحضارة وتطوير الدولة. وإذا ما اعتبر ابن خلدون زيادة السكان باعتبارها عاملاً مطوّراً للحضارة، فإن السبب في ذلك أن السكان وعددهم في عصره وبسبب بساطة الفنون والصناعة وتطلّبها للجهد، كان من شأنهما أن يكونا رأس مال لزيادة الإنتاج والرفاهية.

وإن اعتبرت الدولة عاملاً أساسياً في التطورات الحضارية، فسبب ذلك هو أن تشييد الأبنية الضخمة وإقامة العمران بحاجة إلى رأس المال والقوة البشرية، وظهور أي دولة بحاجة في البدء إلى انحصار العصبية وفرض سلطتها بالمال ورؤوس

الأموال. وعلي هذا، فإن الدول بإمكانها بالانحصار العصبية والمال في عهد قوتها أن يكون لها دور أساسي في نشر- الحضارة وتعزيزها. وعلي هذا الأساس، يري ابن خلدون أن ظهور الدولة إذا كان نتيجة للعصبية والمال، فإن ضعف العصبية والنزعة إلي الكماليات هما مدعاة إلي سقوط الدولة وزوال الحضارة تبعاً لذلك. وبالطبع، فإن للدولة علاقة مسقط من الداخل فيما يتعلّق بالعصبية، باعتبارها أساس ظهورها؛ بمعنى أن العصبية هي التي توجد الدولة، ومن جهة أخرى، فإن الدولة تؤدي - من خلال حصر استخدام العنف لنفسها - إلي تفريخ أفراد المجتمع من الشجاعة والجرأة واضمحلال العصبية بالتالي.

ويعمد ابن خلدون إلي إصدار الأحكام في بيان انحطاط الدولة والحضارة تبعاً لها علي أساس الثروتين الأساسيتين للدولة وهما العصبية والافتقار من جهة، والثروة والاقتصاد من جهة أخرى. وهو يري أن استبداد الحكّام هو المُضعف للعصبية باعتبارها من أسس سلطة الدولة، ويعتبر نزعة الحكام ورجال الحكم إلي الترف والرخاء، عامل الفساد الأخلاقي والفقير الاقتصادي والمزِيل لثروة المجتمع. (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ١٦٥-١٦٦) وإذا ما نظرنا إلي بعض أفكار ابن خلدون بخصوص الانحطاط، فسري أنه يعتبر النزعة إلي الكماليات والترف وشيوع الثقافة الاستهلاكية في نهاية عمر الدول، كلّ ذلك يؤدي إلي اضطراب الحالة الاقتصادية وضعف أساس الدولة وزوال حضارة المجتمعات الإسلامية وثقافتها تبعاً لذلك.

إنّ التعوّد علي طلب الراحة وترسّخ الكسل بين موظفي الحكومة وشيوع روح التهرّب من المسؤولية بين أفراد المجتمع يؤدي إلي زوال روح الإنتاج والتوفير وخلوّ خزانة الدولة والقضاء علي الثروة الوطنية والفقير الاقتصادي وأخيراً اضمحلال الدولة وسقوطها. ومن المسلمّ به، إن الفقر وانعدام المساواة اليوم من أهم القضايا الاقتصادية والاجتماعية للدول المتخلفة. ويجب القول فيما يتعلّق بالعامل الثاني للانحطاط - أي الاستبداد - بقاء سلطة الدولة إذا تيسّر- لمجرّد استمرار الاستبداد، فإن أفراد المجتمع سيقومون بالدفاع عن الدولة وأداء واجباتهم كمواطنين من باب الإيجار لا غير، وستنحسر- مشروعية الدولة وتتهيا أرضية انهيار اقتدارها. وتعتبر أزمة مشروعية النظام السياسي اليوم أيضاً من أهم القضايا السياسية للدول. وبشكل عام يعتبر ابن خلدون دور وتأثير العوامل الداخلية - الاستبداد والنزعة إلي الكماليات - مقدّمين علي العوامل الخارجية مثل هجوم القبائل الأجنبية في انحطاط الدول.

وما أن ابن خلدون ينظر إلي الدولة باعتبارها القوّة المحركة للحضارة، فإنه يعتبر ازدهار الحضارات وذروتها وزوالها علي علاقة باعتبار قوّة الدولة أو ضعفها. ولا يحمل ابن خلدون بأي حال من الأحوال وجهة نظر جبرية وقهرية في بيان ظاهرة انحطاط الدولة وفسادها والذي يتسبب أيضاً في القضاء علي الحضارة. ويرى ابن خلدون أن الدولة عندما تبلغ حدّ الرشد، فإنها تؤسس الحضارة؛ أي أن العمران ممكن بقوّة الدولة. ويعتقد ابن خلدون بأن الدول إن استندت بشكل واع إلي مبدأ "العدالة" ولم تظلم الناس، فسوف يكتب لها البقاء والدوام، وهو يعتبر الاعتداء علي أموال الناس، العامل المدمّر للدولة والعمران. (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ٢٦٩) وينقل في بيان أهمية رعاية الدولة للعدالة وعدم ظلم الناس حكاية البوم المعروفة من تاريخ المسعودي<sup>٣</sup>، ويقول في موضع آخر: «عليك أن تستنتج من هذه الحكاية أن الظلم هو المدمّر للعمران والمجتمع ونتائج انهيار المجتمع والعمران والتي هي الفساد والتزلزل والسقوط تعود إلي الدولة.» (م:٥٥٤)

### ج) كيف يحدث التغيير؟

يمكن أن نلاحظ كما مرّت الإشارة، أن هناك شكلين من التغيير في فكر ابن خلدون. وكلّ دولة تمرّ بتغيير دوري في خمس

مراحل وطيلة حياة ثلاثة أجيال، وكلّ حضارة تتكامل من أسلوب حياة البداوة إلى الحضارة أو الاستقرار. ويقوم محرّك التطوّر وآلية التغيير في هذه العملية علي التناقض؛ التناقض بين مجموعات البدو مع بعضها البعض، ومع أهالي المدن، والتناقض بين الدولة السابقة والدولة الحالية، والتناقض بين المجاميع والمجتمعات الأجنبية وما إلى ذلك. وما يمكن استنباطه من آراء ابن خلدون بشأن التغيير في الدولة هو أن الدولة تستقر من خلال الصراع وتسقط بفعل الصراع أيضاً، ويتم التغيير الدوري للدولة من استتباب السلطة وحتى فسادها وفنائها خلال حياة ثلاثة أجيال (١٢٠ عاماً) وخمس مراحل، وذلك وفق الشكل التالي:

المرحلة الأولى - تسلط المجموعة ذات العصبية علي المعارضين والإمساك بالسلطة علي مستوي المجتمع.

المرحلة الثانية - دورة الاستبداد وتسلط الفرد المطلق الحاكم علي كل القبائل والشعب.

المرحلة الثالثة - عهد رخاء الدولة واستقرارها، واكتساب الثروة والشهرة من خلال تشييد الأبنية والآثار الضخمة والباقية.

المرحلة الرابعة - عهد الرضي والمسالمة والمساومة مع المعارضين والمحافظة علي الإنجازات السابقة (النزعة التقليدية).

المرحلة الخامسة - عهد الإسراف والتبذير والجري وراء الشهوات وعبادة اللذات وإيكال المناصب الحكومية إلي

الأشخاص غير الكفوئين، حيث يؤدي ذلك في النهاية إلي سقوط الدولة وفنائها علي يد مجموعة البدو.

وإن كان ابن خلدون قد اتجه إلي النموذج الانحطاطي أو الدوري بشأن كيفية التغييرات في مؤسسة الدولة والطبقة الحاكمة، فإن ذلك يدلّ علي اتجاهه الواقعي، حيث كان قد شهد مجيء وزوال الأسر الحاكمة المختلفة في فاس وتونس ومصر ومراكش والأندلس والبلاد الإسلامية الأخرى في عصره، إذ إن ذلك يدلّ بدوره علي عدم الثبات في حكم الإمبراطورية العربية - الإسلامية في ذلك العصر. وبناء علي ذلك، فإن عدم ثبات الحكومات وزوال حكمها انعكسا في رؤية ابن خلدون ونهجه. وتقترن ادعاءات ابن خلدون بشأن تغيرات الدولة بنسبية أكثر. وذكر حالات من البلدان العربية والإسلامية في تأييد نظريته، ويذكر بأن اكتشافاته قد لا تكون صحيحة ومعتبرة كلّ الاعتبار في المجتمعات الأخرى، في حين أنه يستخدم نظرية التكامل المدني بتأكيد أكثر وادعاء يشمل العالم نسبياً، وتأتي تعابير من مثل "العمران البشري" و"المجتمع الإنساني" دوماً في بدايات نظرياته حول التكامل المدني.

إن رواية ابن خلدون عن التكامل الحضاري تشبه إلي حد كبير رواية "الزمان النامي" أكثر من شبهها بالتاريخ؛ فالرواية النامية عن التاريخ تعني أن التاريخ يتحرّك إلي الأمام، حيث كان أشخاص مثل "هيغل" و"ماركس" يعتقدون بذلك، وهو ما يأتي في مقابل "الزمان الدائر"، حيث يكون التاريخ علي أساسه حركة دورية من الذروة وحتى أقول الحضارات. (توكلي طريقي، ١٣٨٢ ش: ١٠) ورواية ابن خلدون عن تغير نمط حياة البداوة إلي التمدّن تدلّ علي فكرة التكامل هذه:

«ثمّ إذا اتّسعت أحوال هؤلاء المنحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغني والرفه دعاهم ذلك الي السكون والدعة، وتعاونوا في الرائد علي الضرورة، واستكثروا من الاقوات والملابس والتأثّق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحصّن.» (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق: ١٢١)

إن التطوّرات الحضارية هي في الحقيقة تغير لأسلوب حياة البداوة التي يحيا البدو فيها حياة شاقّة قائمة علي القتال، فحياتهم بسيطة لا أثر للكماليات فيها، ويؤمنون الحد الأدنى من معيشتهم عن طريق التبعية التامة للبيئة الطبيعية

والموارد التي وهبها الله، حيث حوّلهم الصراع والتعامل مع البيئة الطبيعية القاسية إلى أناس جسورين وعنيفين، وهذا الصراع مع الطبيعة والظواهر الأخرى في طريق تأمين الحاجات يتطلب العصبية الشديدة والتعاون القائم عليها. إن التغيير من حياة البادية إلى الحضارة المدنية ليس مجرد تغير ماديّ وفنيّ، بل إن التغيير يحدث أيضاً في روح الأشخاص ونفوسهم وعاداتهم السلوكية وتظهر بالتناسب مع كلّ مرحلة السلوكيات المناسبة لها. وكما يذكر ابن خلدون في تغيرات عادات رجال الدولة وسلوكهم، فإن علينا أن نعلم «أنّ الدولة تنتقل في أطوارٍ مختلفةٍ وحالاتٍ متجدّدةٍ، ويكتسب القائمون بها في كلّ طورٍ خلقاً من أحوالٍ ذلك الطور الآخر.» (م:١٧١)

وإذا ما كان ابن خلدون يفضّل ويقدم حياة البادية على الحضارة المدنية، ويعتبر السكن في المدن نهاية المجتمع ومصيره، فإن قسماً من ذلك يعود إلى زيادة مظاهر التلوّث في الماء والجوّ وشيوع أنواع الأمراض في المدن المكتظة بالسكان في نهاية عمر الدول وعلينا أن لا نتصوّر أن الصورة التي يرسمها ابن خلدون عن المدينة غامقة وسوداوية في كلّ الأحوال. ففي المدينة يمكن تأمين حاجات الإنسان من دون الصراع مع الطبيعة والاعتداء على الآخرين عن طريق تقسيم العمل والطرق السلمية وتهيئة الفرصة لازدهار وتفتح القدرات الفنية والعلمية والصناعية، حيث تندر هذه الفرصة في أجواء البادية المحدودة. وإذا ما تناولنا في بعض الأحيان بدقّة وتأمل كافيين بعض السطور التي تبدو بسيطة لأحد المفكرين ولم يول الاهتمام لها، فإننا سنتوصّل إلى تفسيرات ومعان غنية ولافتة للنظر.

وتشمل مقدّمة ابن خلدون - علي حدّ تعبيره - مقدّمة وثلاثة كتب، ويتضمّن الكتاب الأول أي العمران والمجتمع البشري ستة فصول، حيث تكمن فكرة ابن خلدون المحورية بخصوص تكامل الحضارة ومراحلها في هذا التصنيف نفسه. ويرتبط الفصل الأول بالعمران وبداية حياة الإنسان الاجتماعية، حيث يعتبر بقاء جنس الإنسان مرهوناً بحياته الجماعية. وخصّص الفصل الثاني للشكل الأول من حياة الإنسان أي مرحلة البداوة المناسبة مع حاجات الإنسان الضرورية. ويتناول الفصل الثالث تكوين الدولة وتطويرها في إطار الحيلولة دون اعتداء المجموعات والقبائل على حرمة بعضها وتأمين الأمن والرخاء. وتقوم الحضارة بظهور الدولة وبسط سلطة تلك المدن الصغيرة والكبيرة باعتبار ذلك مرحلة من نشاط الحضارة وهو ما يشكّل مضمون الفصل الرابع. ويتطرّق ابن خلدون في الفصل الخامس إلى الفنون وأنواع المهنة، حيث يكون بالإمكان نموّ الفن في ظلّ تطوير الحياة المدنية والصناعات فيها وتقسيم العمل ويرتبط الفصل السادس بالعلوم وتعلّمها، إذ يتيسّر في المدن مجال وإمكانية تلقّي العلوم. (ابن خلدون، ١٤٢٩ ق:٤٦) ويستدعي ترتيب فصول المقدّمة إلى الأذهان التكامل الحضاري من منظار ابن خلدون، إلى حدّ ما.

ويستفاد من نظرية التطوّر الحضاري وتغيرات العناصر والخصائص الثقافية معانٍ مختلفةة ويمكن استنباط ملاحظات لافتة للنظر. وإن كان تأمين الحد الأدنى من حاجات الإنسان الضرورية مجرد تابع للموارد الطبيعية المتوفرة في حضارة بدوية، ولم يكن هناك من سبيل أمام الإنسان سوى تكيفه مع مستلزمات الطبيعة، فإن سيادة الحضارة المدنية بمعنى تخلص الإنسان من قبضة الطبيعة القاسية وتحقيق المزيد من الحرية في ظلّ تقسيم العمل وفرص العمل العديدة ووفور النعم نتيجة تطوّر التقنيات والصناعات في المدينة. وإن كانت حاجات الإنسان في الحضارة البدوية متأثرة بالبيئة الطبيعية، فكانت بموجب ذلك بسيطة ومحدودة وذات بعد ماديّ في الغالب، فإن حاجات الإنسان الثانوية التي تتجسّد فيها الأبعاد الاجتماعية - الثقافية وغير المادية من خلال التحرك نحو نمط الحياة في المدن، وينسحب إجبار الطبيعة لتحلّ

محلّه سيادة العادات والتقاليد الاجتماعية وأساليب الحياة. وإن كان البشر- مجبرين علي الاعتداء والهجوم علي الموارد الحيوية للمجاميع المجاورة رَجْمًا ارتكاب المجازر ضدها، من أجل تأمين قسم من حاجاتهم الضرورية وتعويض النقص في طعامهم، فإن الحياة في الحضارة المدنية تمرّ في ظل القانون والعقد الاجتماعي و في جو مسالم وآمن. وإذا ما كان البقاء في الطبيعة القاسية والدفاع عن النفس في مقابل الحيوانات المفترسة وهجمات المجموعات الأخرى يستلزم العنف وامتلاك الجرأة علي التعامل المادي العنيف، فإن أذهان وأرواح الناس في المدينة سوف تفرّغ إلي الحدّ الأقصى من الغضب والحدّة في الطباع من خلال انحصار العنف في مؤسسة الدولة وقوّتها العسكرية ويلقي الهدوء النسبي بظلاله علي نفوسهم.

وإن كانت العلاقات بين البشر في الحضارة البدوية قائمة علي الأواصر النسبية والقرباة وكانت بدافع الضرورة والإجبار، فإن العلاقات في جَوّ المدينة تقوم علي العوامل المشتركة والمعايير الاجتماعية مثل القانون والعقد. وإن كان الانتماء في المجموعات حسب أسلوب حياة البادية تلقائيًا في الغالب ومن دون تخطيط وعلي أساس العصبية القبلية، فإن الانتماء إلي المجموعات المدنية مخطّط له ويتم بشكل تطوّعي. وهذه الاختلافات بين حياة البادية والمدينة تدلّ علي الأسلوب المختلف للحياة الجماعية في المراحل المختلفة لتكامل الحضارة وتطوّرها. ويرى ابن خلدون في هذا المجال أن «و الولاية والمخالطة بالرقيّ او بالحلف تنزل منزلة ذلك، لأنّ أمر النسب وإن كان طبيعياً فأئماً وهمي.» (م.ن: ١٧٩) و في الحقيقة فإن الارتباط علي أساس معايير النسب والعواطف ينسحب لتحلّ محله المعايير المكتسبة. وبناء علي ذلك، فإن ابن خلدون يستخدم النظرية الدورية في نطاق تغيرات الدولة فقط ويصوغ "النظرية الخطية اللامحدودة" لتطوّر الحضارة. (جمشيدبها، ١٣٩٢ ش: ١-٢)

إن إبداع ابن خلدون وتمييزه في خلق أثر بديع قبل قرون من تنظير مفكرين مثل توين بي واشيلينغر وسوروكين والمفكرين الآخرين في مجال التغيرات الاجتماعية حول تطوّرات الحضارة والدولة، لهو أمر يدعو إلي التأمل والوقوف عنده. فلقد درس ابن خلدون بأسلوب قياسي واستقرائي وعبر التأكيد علي أحداث البلدان العربية والإسلامية مثل إيران والمغرب ومصر وغيرها، حقيقة التغيرات علي المستويين الكلي والحضاري والجزئي أي الدولة، وقام بتصنيف هذين النوعين من التغيير وتوصيفهما وتعليلهما في نموذجين مختلفين غفل عنهما المفكرون الآخرون.

## ٥. النتيجة

علي الرغم من أن معظم المحلّلين الأجانب - وعلي رأسهم توين بي - والداخلين فسّروا نظرية التغيرات الاجتماعية لابن خلدون علي هامش النظريات الدورية أو الدورانية وأن بعض الكتاب (اروين، ١٣٨٧ ش: ١٢) اشتركوا مع توين بي في نظرتهم المتشائمة إلي التاريخ، إلا أنه يمكننا من خلال التعمّق والتأكيد علي مواضيع كتاب المقدمة أن نفسر- خطوط التغيرات الاجتماعية في فكر ابن خلدون في مسارين ونموذجين مختلفين ومتراپطين في الوقت نفسه، حيث إن ابن خلدون يرى أن الدول تتغير طيلة حياة أربعة أجيال أو خمس مراحل، وأنها تتجاوز مراحل الظهور والتكوين حتي الأقول والانحطاط، وذلك في الوقت نفسه الذي تجنّب فيه إطلاق أفكاره وعبر التأكيد علي الدول وسقوطها.

وبالطبع، فإن الدول يمكنها من خلال إقامة العدالة أن تحول دون أفولها وانحطاطها. والنموذج الثاني أو المستوي الكلي للتغيرات الاجتماعية من منظار ابن خلدون، هو تطوّر الحضارة أو تكاملها وهو تغير شكل الحياة الجماعية من البداوة

والترحال نحو الحضارة وهو ما يمكن تقسيمه إلى السكن في القرية والسكن في المدينة، حيث يعتبر ابن خلدون السكن في المدن ذروة الحضارة. وعلي الرغم من أن مستوي قدرة الدول أو ضعفها له دور في مجد الحضارات وجلالها، إلا أن تطور الحضارة من البادية إلى المدن لا يتبع بالضرورة دور الدولة. ويكفي في اختلاف تغيير الدورة للدولة عن تكامل الحضارة أن التحضر يحدث في خط تكاملي غير قابل للعودة من مرحلة البادية إلى حياة المدينة، ولا يمكن عكس ذلك، في حين أن مثل هذه الإمكانية لم تكن مستبعدة دوماً فيما يتعلّق بالدولة. وبالطبع فإن علينا أن نذكر دوماً بهذه الملاحظة وهي أن مفاهيم البداوة والحضارة والمفاهيم الأخرى لبنية ابن خلدون النظرية يجب أخذها بنظر الاعتبار، باعتبارها النموذج المثالي الذي تفصله عن الواقع خطوة واحدة علي الأقل. وبناء علي ذلك، يمكن أن نلاحظ تغيرات الدولة باعتبارها "دورية أو دورانية" وتغيرات الحضارة بوصفها "تطورية أو تكاملية"، وسيكون هذا وجه تميز هذا النص عن آثار ابن خلدون والتفسيرات الأخرى لفكره.

ويمكن الاستدلال بالتالي أن التغييرات الداخلية للدولة في الرؤية الفكرية لابن خلدون تقع في داخل تكامل الحضارة، وتشكّل الدولة مجالاً في النطاق الكلي للحضارة. وعلي الرغم من أن الحضارة البشرية هي دوماً في حالة تكامل واتساع في المناطق الجغرافية المختلفة، لكن ولأن الدول هي المحرك للحضارة، فإن نمو الحضارات أو زوالها مرتبط بقوة الدول وضعفها، وستكون التغييرات الحضارية علي شكل التكامل المتذبذب. وعلي هذا، فإن التكامل الحضاري هو بمثابة دؤامة هائلة تمرّ بعض التذبذبات في حركتها الناشطة نحو المستقبل بسبب التغييرات الداخلية للدول.

وبنظرة أخرى، فإن ركز عالم الاجتماع في دراساته علي التغييرات الاجتماعية لظاهرة بشرية عامة؛ أي التغيير والتطور الاجتماعيين، فإن تقليداً مستقلاً في المجتمعات الإسلامية والعالم الثالث من شأنه أن يدرس موضوع الانحطاط والفساد الإداري وزوال الدولة باعتباره تجسداً خاصاً لظاهرة عامة وكلية، ويؤدي إلي تراكم العلم في تلك المنطقة. وإن أراد عالم اجتماع من البلدان الإسلامية أن يتخذ لنفسه نقطة انطلاق، فإمكانه أن يبدأ من نظرية التغيير لدي ابن خلدون وعوامل انحطاط الدولة. و في الحقيقة، فإن فكر ابن خلدون بخصوص انحطاط الدول الإسلامية وأسبابه وعوامله في عصره يمكن أن يثير وقفات وتأمّلات مهمة من قبل الأوساط العلمية والجامعية في مجال العلوم الاجتماعية في البلدان المسلمة في العصر-الراهن حول الفساد الحكومي وعدم الثبات النسبي السياسي.

وبالطبع، فإن هذه المقالة تعارض كلّ النظريات التي تضع نظرية تغيرات الدولة لابن خلدون في هامش النظريات الدورية وخاصة الانحطاطية، إذ أنه من غير الممكن فرض مصطلح "الانحطاط" علي نظرية تبين كلاً من عوامل التكوين وعوامل الاقتدار وعوامل وظروف زوال الدولة وفسادها. و في الحقيقة، فإن نظرية ابن خلدون تعرض في الغالب نوعاً من "دورة النخبة". وعلي أي حال، فإن قدر لـ "نظرية الدولة" عند ابن خلدون أن ترتقي إلي مستوي ومكانة نموذج بحثي وأطروحة نقدية، و في نطاق الحضارة العربية - الإسلامية علي الأقل، فإن علي الباحثين والمفكرين في مجال العلوم الاجتماعية أن يطبقوها في دراسة القضايا الاجتماعية والمحلية لمجتمعاتهم وأن يعنوا النظر فيها دائماً وهذا هو التطبيق لهذه النظرية.

وعلي الرغم من أن الفكر الإصلاحي وتحسين الأمور في عصر ابن خلدون قد يكون بشكل ما تدخلاً في المسار الطبيعي للأحداث وحرفاً للطريق المقدّر للتغيرات، وأن ترفض رؤيته البنيوية إمكانية إصلاح البنية الكلية لمرض مثل الدولة، وتعتبرها

فوق طاقة الأفراد، إلا أن بيانه وتحليله للانحطاط وعدم ثبات دول العصر، والذي لا يزال يشكل أزمة المجتمعات المعاصرة، سيشتغل علي توصيات مهمة. ولأن ابن خلدون يعتبر ظلم الدولة عملاً مهماً للغاية في انحطاطها، فإن سبيل الحيلولة دون الانحطاط الطبيعي للدولة هو أن تلقي بنفسها في الدورة الواعية للعدالة. ويريد ابن خلدون أن يقول لنا غير مباشر إن الدول بإمكانها أن تضمن بقاءها وتنميتها بشكل واع من خلال الاعتماد علي دور العدالة.

## الهوامش

۱. علينا أن نذكر بأن "فرانتز روزنتال" عرف ابن خلدون للعالم الغربي من خلال ترجمة "المقدمة"، ولكن "توين بي" كان له الدور الأكبر في التعريف بنظرياته وتعميمها. (اروين، ۱۳۸۷ ش: ۱۱)
۲. يعتبر ابن خلدون مفهوم العمران الذي تستفاد الحياة الاجتماعية منه، شاملاً لشكلين من حياة البداوة والحضر. ويستخدم التحضر في المفهوم العام وهو الاستقرار الذي يشمل كلاً من السكن في القرى والسكن في المدن. و في المقابل يستخدم البداوة التي يراد منها أسلوب الترحل والتنقل في الصحراء.
۳. علماً بأن ابن خلدون لم يستخدم مثل هذا الاختلاف بصراحة، وإن مفاهيم الأسباب والمفاهيم المؤثرة والممهدة هي من الكاتب.
۴. روي "أن بومًا ذكراً يخطب بومًا أنثى، فطلبت منه أن يعطيها مهرها عشر فُرى خربة في أيام بهرام بن بهرام، فاستهان الذكّر بذلك، وقبل شرطها، وقال لها أنه لو دامت أيام مُلك بهرام فإنه سوف يعطيها ألف خربة لا عشرين!" (ابن خلدون، ۱۴۲۹ ق: ۲۶۹)

## المصادر والمراجع

۱. ابن خلدون، العلّامة عبد الرحمن بن محمّد. (۲۰۰۸ م - ۱۴۲۹ ق)، مقدمه ابن خلدون، بيروت، ناشر دار الكتاب العربي.
۲. \_\_\_\_\_ . (۱۳۳۶ ش)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ج اول.
۳. اروين، رابرت. (۱۳۸۷ ش)، توين بي و ابن خلدون، ترجمه محمدحسين رفيعي، كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، شهريور.
۴. اشميت، ناتانيل. (۱۳۸۸ ش)، ابن خلدون، مورخ، جامعه شناس و فيلسوف، ترجمه غلامرضا جمشيدپها، تهران، پژوهشكده مطالعات فرهنگي و اجتماعي.
۵. العطاس، سيد حسين. (۱۳۸۹ ش)، «امر عام، امر مستقل و اينده جامعه شناسي» مجموعه مقالات همايش "علم بومي، علم جهاني؟ امكان يا امتناع؟"، ترجمه ابوالفضل مرشدي.
۶. بعلي، فؤاد. (۱۳۸۲ ش)، جامعه، دولت و شهرنشيني، ترجمه غلامرضا جمشيدپها، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. بوتول، گاستون. (۱۳۷۰ ش)، تاريخ جامعه شناسي، ترجمه مژگان كيوان سرو، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامي.
۸. توکلي طريقي، محمد. (۱۳۸۲ ش)، تجدد بومي و بازانديشي تاريخ، تهران، نشر تاريخ ايران.
۹. جمشيدپها، غلامرضا. (۱۳۹۲ ش)، «درسنامه تفسير مقدمه» نظريه هاي پيشرفته متفكران مسلمان.
۱۰. روشه، جي. (۱۳۷۳ ش)، تغييرات اجتماعي، ترجمه منصور وثوقي، تهران، نشر ني.
۱۱. دهقان نژاد، مرتضي. (۱۳۸۳ ش)، «تحليل سقوط قاجاريه با رويكردي به نظريه انحطاط دولت ابن خلدون»، مجله علمي پژوهشي دانشكده ادبيات و علوم انساني دانشگاه اصفهان، شماره ۳۶ و ۳۷
۱۲. عزيززاده، سجاد. (۱۳۹۰ ش)، آزمون نظريه انحطاط دولت ابن خلدون در دوره صفويه، پايان نامه كارشناسي ارشد جامعه شناسي دانشگاه تهران.
۱۳. صادقي فسايي، سهيلا. (۱۳۷۹ ش)، بررسي جامعه شناسي تئوري انحطاط در نظريات ابن خلدون، تهران، نشر اميركبير.
۱۴. مور، ويلبرت اي. (۱۳۸۱ ش)، تغيير اجتماعي، ترجمه پرويز صالح، تهران، نشر سمت.
۱۵. واگو، استفان. (۱۳۷۳ ش)، درآمدي بر تئوريتها و مدل هاي تغييرات اجتماعي، ترجمه احمد غروي زاده، تهران، انتشارات جهاد

دانشگاهی.

۱۶. لاور، رابرت. ا.چ. (۱۳۷۰ ش)، دیدگاه‌های نوین درباره دگرگونی اجتماعی، ترجمه کاووس سید امامی، تهران، دفتر نشر دانشگاهی.

۱۷. لطیفی، غلامرضا. (۱۳۸۸ ش)، عمران از دیدگاه ابن خلدون، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۱۷.

18. Ahmad adam okene and Shukri B.Ahmad (۲۰۱۱), *Ibn khaldun, cyclical theory and the rise and fall of Sokoto Caliphate*, Nigeria, west Africa, international journal of social sciences.
19. Goldsmith, Lion (۲۰۱۱), *Syria,s Alawites and the politics of sectarian insecurity: a Khaldunian perspective*.
20. Ritzer,George (۲۰۰۸), *Modern Sociological Theory* ,McGraw-Hill,Americas, New York

## References

21. The Holy Qur'an
22. Ibn-khaldun,Abd-alrahman(2008)*Muqaddimah*,Beirut:Darolketab Al-Arabi Publication.
23. Ibn-khaldun(1957)*Muqaddimah*,translated by Mohammad parvin gonabadi,tehran:Bongah nashr ketabpublication.
24. Ervin,Robert(1997)"Toynbee and Ibn-khaldun",*Ketabe Mahe Tarikh va Joghrafia*,Tehran.
25. Schmidt,Nathaniel(1978)*Ibn-khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*,translated by Gholamreza jamshidiha, Tehran:Pajooheshkadeh Motaleat Ejtemaee va Farhangi.
26. Al-atas,Hosein(2007)"General Fact,independent Fact and the future of Sociology",in *conferences of Endogenous science, Global Science, Possible or Impossibility?*tehran, Translated by Abol-fazl Morshedi.
27. Baali,Fuad(2003)*Society,State and Urbanism: Ibn-khaldun,s Sociological Thought*,translated by Gholamreza jamshidiha, Tehran:Daneshgah Tehran Publication.
28. Bouthoul,Gaston(1979)*Histoire de la Sociologie*,translated by Mojgan Keyvan sarv, Tehran:Amoozeshe Enghelabe Eslami Publication.
29. Tavakoli Taraqi,mohammad(2003)*Endogenous Modernity and Rethinking of History*,Tehran:Tarikh e Iran publication.
30. Jamshidiha,gholamreza(2014)Interpretation Ibn-khaldun,s Muqaddimah,handwriting of Muslems Thinkers sociological theories.
31. Rocher,Guy(1969)*le Changement Social*,translated by Mansure Vothughi,Tehran:Ney Publication.
32. Dehghannejad,Morteza(2004)*Analises of Declining Qajar government by Ibn-khaldun,s Attitude to state Decadence*.Isfahan:Humanities and Litratue Article,no 36-37.
33. Alizadeh,Sajjad(2010)*Testing a Ibn-khaldun,s Theory of Decadence in Safavi era*,thesis for master of art in sociology,Tehran university.
34. Sadeqi Fasae,Soheila(2000)*Sociological study on Ibn-khaldun,s Decadence theory*.Tehran:Amir kabir Publication.
35. Moore,Wilbert.ellis(2001)*Social Change*,translated by Parviz Salehi,Tehran:Samt Publication.
36. Vago,Steven(1994)*Social Change*,translated by Ahmadreza Qaravizadeh,Tehran:Jahade Daneshgahi Publication.
37. Lauer,Rabert.h(1991)*Perspectives on Social Change*,translated by Kavous Saed Emami,Tehran:Daftare Nashre Daneshgahi Publication.
38. Latifi,gholamreza(1999)*Omran from Ibn-khaldun,s view*,Tehran:ketabe mahe Olume Ejtemaee,no 17.
39. Ahmad adam okene and Shukri B.Ahmad(2011) "Ibn khaldun, cyclical theory and the rise and fall of Sokoto Caliphate, Nigeria, west Africa", *international journal of social sciences*.
40. Goldsmith Lion, Syria,s(2011) *Alawites and the politics of sectarian insecurity: a Khaldunian perspective*.
41. Ritzer,George(2008)*Modern Sociological Theory*,McGraw-Hill,Americas,New York.