لقد نشأ «علم» التاريخ في الإسلام، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، جنباً إلى جنب مع علم الحديث: فلقد كان المؤرخون الكبار، الطبري مثلاً، من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا، عن قرب أو بعد، بجمع الأحاديث وتدوينها. ونظراً إلى أن الأحاديث النبوية قد داخلها كثير من الوضع والتزوير، فقد كان على جامعي الأحاديث ومدونيها، التأكد من صحتها، أي من صحة نسبتها إلى النبي. وقد اتخذوا لذلك منهاجاً خاصاً، هو «التعديل والتجريح»[١٣]. أي النظر في مدى صِدْقِ الرواة ونزاهتهم. فالحديث الصحيح هو الذي ثبتت نسبته إلى الرسول عبر سلسلة تامة من الرواة النزهاء المعروفين بالتقوى والصلاح. وقد اصطنع المؤرخون الأول هذه الطريقة نفسها عندما بدأوا في كتابة سيرة النبي وسيرة الخلفاء، باعتبارهما مصدراً للتشريع، لا بد من التأكد مما يروى عنهما، ثم اتسعت دائرة العمل التاريخي، فعَمَّتْ هذه الطريقة، طريقة التعديل والتجريح، ميدان التاريخ كله. وإذا كان من غير الممكن في كثير من الأحيان تتبع الخبر إلى مصدره الأول عبر سلسلة الرواة، كما هو الشأن في الأحاديث وفي أخبار النبي على العموم، فإن المؤرخين كانوا يكتفون بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، تبرئة لساحتهم مما قد يكون في الخبر من كذب أو زور. يقول ابن جرير الطبري في مقدمة كتابه: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا»[١٤].

وهكذا تبين أن طريقة «التعديل والتجريح» غير صالحة في التاريخ صلاحيتها في الأحاديث. وهذا بالضبط ما انتبه إليه ابن خلدون: إن منهج التعديل والتجريح صالح لنوع معين من الأخبار فقط، وبالتدقيق لـ «الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة بالعدالة والضبط». (ج ١، ص ٤١٣). إن الأخبار الشرعية لا تقرر واقعاً، فهي أوامر ونواهٍ، ويكفي في صحتها، ووجوب العمل بمقتضاها، ثبوتها عن الشارع. والسبيل الوحيدة للتأكد من ذلك هو «التعديل والتجريح». أما الأخبار التاريخية «الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل والتجريح ومقدماً عليه. إذ فائدة الإنشاء (الأوامر والنواهي) مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة». (ج ١، ص ٤١٣). والمقصود بالمطابقة هنا، مطابقة مضمون الخبر لـ «طبائع العمران». وهي «أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز

---

(١٣) لقد جعل المحدثون من «التعديل والتجريح» «علماً» مستقلاً هو «ذلك العلم الذي يبحث في الرواة حيث ما ورد في شأنهم مما يشينهم أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة. وهو ثمرة علوم الحديث، والمرقاة الكبيرة منها، ويعرف أيضاً بعلم ميزان الرجال». انظر: مصطفى زيد، دراسات في السنة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (المطبعة الحسنية، [د.ت.])، ج ١، ص ٧.

صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر في المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل». (ج ١، ص ١٤٢ - ٤١٣).

واضح من ذلك أن ابن خلدون يؤكد هنا، أن نقد الرواة لا يكفي وحده في التاريخ، لأن فائدته منحصرة في النوع الأول من أنواع الكذب في التاريخ، وهو النوع الناتج من عدم التزام الموضوعية من جانب الراوي. أما بالنسبة إلى الصنفين الآخرين من عوامل الكذب والخطأ في التاريخ، وهما عدم مراعاة قوانين الطبيعة، والجهل بطبائع العمران، فلا بد لتلافي مخاطرهما من شيء آخر سابق على نقد الرواة، وهو نقد «الرواية» نفسها، أي التأكد من معقولية مضمون الخبر، ومطابقته لما يقره العقل، والمقصود هنا ليس «الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الأمكان بحسب المادة التي للشيء». (ج ٢، ص ٥٠٦)، أي الإمكان الواقعي. وإذن، فإن الحَكَم هنا، ليس مطلق العقل، بل العقل التجريبي، العقل الذي يستمد مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة وبالخصوص الواقع الاجتماعي. ذلك لأنه لما كانت الحوادث التاريخية، حوادث اجتماعية بالدرجة الأولى، فإنه لا بد للمؤرخ من الاطلاع على كيفية وقوعها، ومن ثمة لا بد له من «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بَوْنِ ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه». (ج ١، ص ٣٩٩).

* * *

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون يريد أن يجعل من التاريخ «شاهداً» على نفسه. فالتاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان دون خضوع لعوامل معينة، بل هناك خيوط تنتظم هذا التعاقب، وثوابت توجه مسراه ومجراه. فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين معينة، أي وفق «مستقر العادة» فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية - وبعبارة ابن خلدون. أحوال العمران - لها طبائع خاصة بها، «فإن كل حادث[١٥] من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله» (ج ١، ص ٤١٠). ولذلك فإن «القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما

---

(١٥) انظر معنى «حوادث» في اصطلاح ابن خلدون، والفرق بينها وبين «الوقائع» في الملحق الخاص بالمصطلحات.

يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض لـه (. . .) وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه» (ج ١، ص ٤١٣).

ولكن كيف السبيل إلى معرفة ما يحدث في العمران «من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»، وتمييز ذلك مما يحدث فيه بالعرض فقط، ومما لا يمكن أن يعرض له؟

ذلك ما يبحث فيه «معيار» التاريخ[١٦]: علم العمران. هذا العلم الذي يقول عنه ابن خلدون: «اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان» (حكيم الفرس)، وأيضاً، «اخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً». فما هو هذا العلم بالضبط: ما موضوعه، وما منهاج البحث فيه، وما هي فوائده وثمراته؟ ذلك ما سيكون موضوع البحث في الفصول الثلاثة التالية.

---

(١٦) نلاحظ أن كلمة «معيار» التي استعملها ابن خلدون هنا هي أحد الأسماء التي يطلقها الغزالي على المنطق. وبالتالي فإن علم العمران هو بالنسبة الى التاريخ بمثابة المنطق الى الفلسفة.

الفصل السادس

علم العمران موضوعاً ومنهاجاً

١ ـ مشروعية «العلم الجديد»: الموضوع

اكتشاف علم جديد: شيء خطير، خصوصاً بالنسبة الى عصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت، وأن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة. . ولكن ابن خلدون الواثق من نفسه، المطلع على مختلف علوم عصره، لم يتردد لحظة في الإعلان عن اكتشافه علماً جديداً، ألهمه الله إياه إلهاماً، وأن هذا الاكتشاف جدير بكل اعتبار، فهو لم يقلّد فيه لا «المعلم الأول» «ولا حكيم الفرس»، «ولا أيّاً من علماء الإسلام».

ولكن ابن خلدون الذي كان يصدر في كل آرائه وتفكيره عن مراعاة صارمة للمنطق، كان يتوجب عليه أن يثبت أولاً، أن هذا الذي اكتشفه هو «علم» حقاً، جدير بأن يحمل لقب «علم». وأن يبرهن ثانياً على أن هذا العلم، علم جديد، لم يسبقه إليه أحد من المتقدمين وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم المعروفة حتى عصره. إن هذا وذاك هو السبيل الوحيد لاثبات مشروعية هذا العلم، وفق قوانين المنطق السائد.

بخصوص المسألة الأولى يتعين البحث فيما إذا كان هذا العلم الجديد تتوافر فيه شروط العلم، فما هي هذه الشروط؟

كان المناطقة القدماء يرون أنه لا بد أن تتوافر في كل علم برهاني الأركان الأربعة التالية: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمبادىء أو المقدمات. . . أما بخصوص الموضوع فالأمر واضح، يقول الغزالي: «إن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه، كبدن الإنسان للطب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنغمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه. وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن

يثبت هذه الموضوعات فيه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود، بل يتكفل بإثبات ذلك عِلم آخر»[1].

أما **الأعراض الذاتية**[2] فالمقصود بها: «الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم، ولا تقع خارجة عنه، كالمثلث والمربع لبعض المقادير، والانحناء والاستقامة لبعضها، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة. وكالزوجية والفردية للعدد، وكالإتفاق والاختلاف للنغمات، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان، ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور. أما وجودها في الموضوعات فإنما يستفاد من تمام ذلك العلم، إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه».

وأما المسائل فهي «عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات، وهو مطلوب كل علم، ويسأل عنها فيه (. . .) وكل مسألة برهانية في علم، فإما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه». بمعنى أن البحث والبرهان في كل علم، يدور حول بيان الأعراض الذاتية الخاصة بموضوع ذلك العلم وشرحها وإثبات نسبتها إليه، ثم دراسة هذه الأعراض الذاتية نفسها وبيان خواصها وما يعرض لها من الأحوال.

والركن الرابع والأخير هو **المبادىء**: «ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم التي تثبت مسائل ذلك العلم، وتلك لا تثبت في ذلك العلم»[3]. ومبادىء البرهان هذه، أو مقدماته، إما أن تكون أوليات عقلية محضاً، أو قضايا تجريبية ضرورية، أو من قبيل الحدسيات. وهي تختلف من علم لآخر حسب طبيعة موضوع العلم.

تلك هي الشروط التي يجب أن تتوافر في كل علم برهاني، حسب المنطق القديم. وقد حرصنا على ذكرها لنشير الانتباه إلى مسألتين هامتين: **أولاهما** هي أن العلم بهذا المفهوم يبحث في خواص الأشياء التي تشكل موضوعه، لا عن العلاقات القائمة بينها. فالهدف هو الكشف عن «طبائع» الأشياء، لا عن القوانين التي تتحكم فيها أو تربط بعضها ببعض. والمسألة **الثانية** تتعلق بالمنهج. فالعلوم البرهانية علوم استدلالية: مقدمات فنتائج. وهي لا تعتمد الاستقراء إلا من حيث أنه يساعد على إثبات المبادىء والأفكار التي تقرر سلفاً.

على أساس هذا التصور لـ «العلم» ووفقاً لتلك الشروط بَنَى ابن خلدون علمه

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ١٢٢. هذا ونحن نعتقد أن ابن خلدون قد اعتمد على هذا الكتاب وعلى كتاب معيار العلم في فن المنطق للغزالي أيضاً في دراساته المنطقية، وفي تحديده لعلمه الجديد حسب أطر المنطق القديم.

(٢) انظر معنى الاعراض الذاتية في الملحق الخاص بالمصطلحات.

(٣) الغزالي، نفس المرجع، ص ١٢٢ - ١٢٥.

الجديد، علم العمران. وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة، يقول: «وكأن هذا[٤] علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً» (ج ١، ص ٤١٣).

إن مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري، أي في الظواهر الاجتماعية. ولكن هذا البحث لا يستهدف دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر وفقها، بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بـ «الطبع»، كما سنبين بعد قليل. أما نوع هذه العوارض الذاتية، فإن ابن خلدون يعطينا أمثلة منها في مكان آخر، إذ يقول: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم[٥] والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال». (ج ١، ص ٤٠٩).

هذا عن الموضوع، والأعراض الذاتية والمسائل، أما عن المقدمات التي يقوم عليها البرهان في علم العمران، فإن ابن خلدون لا يشير إليها بشكل مباشر. ولكنه يؤكد مراراً أن براهينه في هذا العلم، براهين «وجودية» طبيعية، بمعنى أنها تستند على ما يحدث في الواقع الاجتماعي. ومن ثمة فإن مبادىء البرهان في علم العمران ستكون قضايا تجريبية اكتسبت يقينها من الحس والعقل معاً، أي بالمشاهدة والتكرار. وكمثال على ذلك نشير إلى هذه القضية التي يستند عليها ابن خلدون في كثير من براهينه، وهي أن «الإنسان مدني بالطبع» فلا يتصور وجوده إلا في مجتمع. وأنه لا بد، ليتم الاجتماع البشري من وازع يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض، وهو الملك والسلطان. هذه القضية ليست من أوليات العقل، لأن في

---

(٤) الإشارة هنا الى المعيار الصحيح الذي تحدث عنه في الفقرة السابقة، ج ١، ص ٤١٣، أي إلى علم العمران. وليست الإشارة الى «التاريخ» كما فهم ذلك بعض الباحثين:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), p. 190, et Mohamed Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldûn*, présentation, choix de textes, bibliographie par Mohamed-Aziz Lahbabi, Philosophes de tous les temps; 47 (Paris: Seghers, 1968).

(٥) هذا ويلخص ابن الأزرق في مخطوط له في الخزانة العامة في الرباط تحت عنوان بدائع السلك في طبائع الملك هذه الأعراض الذاتية للعمران، فيقول: «... ان من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمور خمسة: البدو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة القفار وأطراف الرمال. والتغلب الذي غايته الملك بالعصبية القاهرة. والحضر الذي يستقر بالأمصار والمدن والقرى والمداشر اعتصاماً وتحصناً. والمعاش المبتغى به التماس الرزق كسباً وصناعة. واكتساب العلوم تعلماً وتحصيلاً». أما عن الكتاب فقد لخص فيه صاحبه مقدمة ابن خلدون مع إضافة أقوال وحكم منسوبة إلى حكماء الفرس واليونان. وسنعود إلى هذا الكتاب في مكان آخر.

مستطاع الإنسان أن يتصور إنساناً بدون مجتمع، ومجتمعاً بدون سلطة أو حكم، ولكنها قضية تجريبية، أو إحدى بديهيات الحس والتجربة[٦].

علم العمران إذن تتوافر فيه الشروط المطلوبة في العلم. فهو لذلك جدير بهذا الاسم، ولكن هل هو علم جديد حقاً؟ للتأكد من هذه المسألة لا داعي لمقارنته بجميع العلوم المعروفة، بل يكفي إثبات مخالفته للعلوم التي يحتمل أن تلتبس به موضوعاً وغاية. وعلى رأس هذه العلوم، علما الخطابة والسياسة المدنية. ووجه المخالفة بينهما وبين علم العمران واضحة جلية. ذلك أن علم الخطابة «إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه». فهو أحد العلوم المنطقية. وفرق واضح بين «استمالة الجمهور»، وبين بيان ما يحدث في الاجتماع الإنساني بمقتضى طبعه. وأما علم السياسة المدنية فهو يهدف إلى «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحصل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه». وهذا شيء مخالف تماماً لما يهدف إليه علم العمران: إن السياسة المدنية تهدف إلى بيان ما ينبغي أن يكون، في حين أن علم العمران يدرس ما هو كائن. وإذن «فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه».

نعم هناك «مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهينهم، وهي من جنس مسائل علم العمران بالموضوع والطلب». من ذلك ما يرد في بعض أقوال الحكماء وما يذكر في بعض أبواب الفقه من أمور لها مساس بالشؤون الاجتماعية أو السياسية التي يبحث فيها هذا العلم الجديد. ولكن لا هؤلاء ولا أولئك اتخذوا هذه المسائل موضوعاً لدراسة مستقلة، وإنما ترد عندهم ـ عرضاً ـ وبمناسبات مختلفة. على أن أقرب الكتب إلى «علم العمران» هو كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي الذي بوب أبواب كتابه ـ كما يقول ابن خلدون ـ «على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس... وحكماء الهند... وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ» (ج ١، ص ٤١٧).

واضح من هذا أن ابن خلدون يرى أن الفرق الأساسي بين علمه الجديد، وبين كتاب السياسة للطرطوشي، ليس فرقاً في الموضوع أو المسائل، وإنما هو فرق في المنهج. لقد اتخذ الطرطوشي موضوعاً لكتابه قضايا الحكم، وسياسة الملوك وآدابها، ومزايا الحكم الصالح والقواعد التي يجب أن يراعيها الحكام في تدبير شؤون رعاياهم، كما تَعَرّض للمراتب

---

(٦) هذا ونحن نعتبر أن المقدمات الست التي استهل بها ابن خلدون أبحاثه في علم العمران، هي بمثابة «مقدمات» من هذا النوع، أي أنها بمثابة المبادىء التي يستند إليها البرهان في علم العمران. ومما يؤكد ذلك أن ابن خلدون قد سمى جميع فروع كتابه «فصولاً» ما عدا هذه المقدمات الست. انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة، وحول مضمون هذه المقدمات الست وعلاقتها بالبناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني في الفصل التالي.

السلطانية، والوظائف الحكومية، ومالية الدولة وجنودها، وغير ذلك مما يتعلق بتدبير الحكم[٧]. وهذه المسائل هي جزء من المسائل التي يبحث فيها علم العمران، بل إنها تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في مقدمته. ولذلك فإنه يعترف بأن الطرطوشي «قد حوم على الغرض»، أي أنه قد اقترب من تصور هذا العلم الجديد. ولكن مع ذلك فإن صاحب علم العمران كان واعياً للفرق الجوهري بين مقدمته وكتاب سراج الملوك. لقد سلك الطرطوشي في كتابه مسلك القدماء، فهو يذكر المسألة موضوع البحث، ثم «يستكثر من الأحاديث والآثار. . .» فطريقته طريقة وعظية تستند على الإقناع الخطابي، لا على البرهان العقلي. أما ابن خلدون فقد اتخذ لنفسه منهجاً آخر، منهجاً يستهدف دراسة الظواهر كما هي، ويعتمد في النتائج التي يقررها على البرهان، لا على الاقناع الخطابي، فما هو هذا المنهج: ما طبيعته وما خصائصه؟

٢ ـ علم العمران. . . والطبيعيات: المنهج

لقد كانت العلوم الإنسانية إلى وقت قريب تابعة للعلوم الطبيعية. هذه حقيقة يؤكدها تاريخ العلوم، خاصة منها علم الاجتماع الحديث. إن معظم الذين ساهموا في تقدم الدراسات الاجتماعية الحديثة، قبل أن تستقل نهائياً على يد دوركايم، قد نظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة مستمدة من تصوُّرهم للطبيعة وظواهرها: وهكذا عرف علم الاجتماع الحديث اتجاهات بيولوجية (سبنسر) وميكانيكية آلية (هاريت وبارسيلو). . .[٨]، ولم يشذ عن هذا حتى أوغست كونت الذي يعتبر المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع. فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار علوم الطبيعة خاصة منها الفيزياء، فأطلق عليه أول الأمر إسم: «الفيزياء الاجتماعية» قبل أن يركب له إسماً خاصاً: «السوسيولوجيا».

ولعله من الطريف حقاً، أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون قد فعل مثل ذلك أيضاً: فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار طبيعيات عصره التي هي امتداد لطبيعيات أرسطو. وهذه ملاحظة تساعدنا كثيراً على فهم أحسن لتصور ابن خلدون للعمران البشري ولعوارضه الذاتية، وبالتالي تلقي أضواء كاشفة على حقيقة علم العمران الخلدوني، موضوعاً ومنهاجاً وغاية.

يعرف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنه: العلم الذي ينظر في جسم العالم وفي ما

---

(٧) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية؛ طبعة أنطوان غندور، ١٢٨٩ هـ).

(٨) سبيرو هاريت (Spiru Haret) استاذ في مدرسة الجسور والطرق في بخارست ألف كتاب الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩١٠. أما انتونيو بروتيوندو أي بارسيلو (Antonio Portundo Y. Barcelo) فهو استاذ اسباني في هندسة الطرق والجسور بمدريد ألف كتاب مباحث في الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩٢٥. انظر: عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨)، ص ١٧٦.

يعرض له من الأحوال من حيث السكون والحركة والتغير[9]. ويعرّف ابن خلدون علم العمران بأنه العلم الذي ينظر في العمران البشري ـ ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي ـ وفي ما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك. . . الخ. فكما أن علم الطبيعة ـ قديماً ـ يبحث في طبائع المادة، أي في الخصائص الملازمة لها، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، فكذلك علم العمران يبحث في «طبائع» العمران. ومفهوم الطبائع هنا، أساسي في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصور علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فالحركة والسكون والتغير تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه «بالطبع»: فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع، وسببها من ذات الحجر نفسه، وليست لكون «الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها»[10]. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الظواهر العمرانية ابتداء من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة: فكما أنه من طبيعة الانسان الاجتماع والتعاون، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوانات عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان. ومن هنا كان الآدميون «بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض» (ج ٢، ص ٤٣٩) وهو الملك. وهكذا فكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري، فإن «العوارض المُؤذِنَة بالهرم. . . تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني». (ج ٢، ص ٦٩٢) فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة، وإذا زالت ارتفعت تلك النتائج. بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دامت موجودة.

نعم هناك أعراض غير ملازمة للشيء ملازمة الذاتي له، هي أعراض مفارقة تحدث بفعل عوامل خارجية وتزول بزوال هذه العوامل، والعلم الطبيعي لا يبحث في هذه الأعراض المفارقة، لأن العلم الحقيقي، حسب المفهوم القديم، هو العلم بما هو ثابت، أي بما هو بالطبع. وكذلك الشأن في علم العمران، فهو يبحث «فيما يلحق ـ العمران ـ من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه» أما ما يكون عارضاً، أي عرضاً مفارقاً فهو «لا يعتد به» مثله في ذلك مثل «مالا يمكن أن يعرض له».

لعله من الواضح الآن أن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها، كما يقول بذلك معظم الباحثين، بل إنه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه. وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم، وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء. إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثتين، أو مجموعة من الحوادث، لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقات بين الأشياء

(٩) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، ص ٣٠٣.
(١٠) نفس المرجع، ص ٣٨٠.

تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل «طبيعتها».

على أن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من هذا في بنائه لعلمه الجديد على غرار طبيعيات عصره: فكما أن النظر في الطبيعيات كان يتناول أولاً البحث فيما يلحق سائر الأجسام أولاً، ثم البحث بعد ذلك فيما هو أخصُّ، كالنظر في حكم البسيط والمركب، فكذلك علم العمران يبدأ بالبحث في العمران البشري على الجملة (ضرورة الاجتماع والسلطة، قِسْط العمران من الأرض، تأثير الهواء في أخلاق الناس وأحوالهم، تأثير الخصب والجوع.. تأثير العالم العلوي.. ثم بعد ذلك يبحث في البسيط من العمران (العمران البدوي)، ثم في المركب (العمران الحضري). ليس هذا فحسب، بل إنه كما أن للجسم مادة وصورة، فكذلك العمران: مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. وكما أنه لا مادة بدون صورة، فكذلك لا يمكن أن يقوم عمران بدون ملك ودولة: «إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ـ فالدولة دون العمران لا تُتَصوَّرُ، والعمران دون الدولة والملك متعذر..» (ج ٣، ص ٨٨٣). وكذلك الشأن بالنسبة الى عمر الدولة وطول أمدها، فهي تابعة في ذلك لقوة العصبية «لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمَدُ العمر طويلاً» (ج ٢، ص ٤٧٥).

* * *

نخلص من ذلك كله إلى نتيجة هامة، وهي أن ابن خلدون ـ خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين ـ لم يتحرّر نهائياً من أطر التفكير القديمة. لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ، وهي قوالب المنطق الأرسطي. وعلى الرغم من أن ابن خلدون كان يرى «أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها من المحسوس» وأنها بالتالي غير صالحة في ميدان السياسة لأن «السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحَاقِهَا بِشَبَهٍ أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها» ومع أنه كان يرى أن القياس لا يصلح في ميدان العمران: «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 أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم...» (ج ٤، ص ٢٤٦) على الرغم من ذلك كله فقد بقي ابن خلدون، في تصوره للعمران البشري و«عوارضه الذاتية» متمسكاً بمقولات المنطق القديم[١١].

---

(١١) يرى علي الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢) أن «ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص» (ص ٢) ويقول أيضاً: «وجاء ابن خلدون ثائراً على هذه=

نعم لقد انتبه ابن خلدون إلى أنه في ميدان البحوث الاجتماعية، تجب مراعاة «الإمكان الواقعي» لا «الإمكان العقلي المطلق لأنه لا يفرض حداً بين الواقعات»، كما أشرنا إلى ذلك سالفاً. ولكنه، سواء بشعور منه أو بدون شعور، قد أخضع الإمكان الواقعي هذا، لقوالب فكرية معينة، قوالب «فوق واقعية»، وذلك إلى درجة إنه لو سحبنا ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية من هذه القوالب، لوجدنا أنفسنا أمام مجرد «وصف طوبوغرافي»لبعض الحوادث الاجتماعية والتاريخية، ومن ثمة تفقدُ آراء ابن خلدون ذلك اللحام الذي جعل منها نظريات متماسكة إلى حد بعيد. وهذا يعني بصريح العبارة أن صاحب المقدمة لم يكن ذا منهج تجريبي خالص، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين، فهو لم يكن يعمد إلى الاستقراء ليستخلص منه النتائج، بل كان يضع «النتائج» أولاً، ثم يلجأ بعد ذلك إلى استقراء الحوادث لتأييد صحتها. هناك مبادىء أو أحكام عامة أولاً، ثم هناك محاولة للبرهنة على صحتها بناء على مقدمات سبق تقريرها، وأمثلة منتقاة منْ حوادث التاريخ، انتقاءً لا يخلو من تعسف في بعض الأحيان. إن الاستقراء هنا ليس أساساً للبرهان، بل هو مكمل له من جهة، وشارح للمبدأ العام المقرر من جهة أخرى. وهذا ما جعل منهج ابن خلدون لا هو بالإستقرائي التجريبي ولا هو بالاستنباطي المحض بل هو مزيج منهما معاً.

- هو منهج استقرائي تاريخي، لأنه يَعْتَمِدُ في البرهان على استقراء جملة من الحوادث التاريخية في تسلسلها الزمني. إن ابن خلدون يتتبع ظواهر العمران واحدة بعد أخرى، حسب أسبقيتها الزمنية. لقد بدأ بالعمران البدوي وعوارضه الذاتية، كالنسب والحسب، والعصبية فالغلبة والملك والدولة، لينتقل إلى العمران الحضري وما يختص به من بناء المدن والأمصار، وما ينشأ فيه من الاحتكاك، والتبادل للخبرات، الشيء الذي تنتج منه عوارض خاصة بهذا النوع من العمران: الصناعات والمهن، والعلم والتعليم، والنشاط الفكري على وجه العموم. إنه من هذه الناحية، يبدو وكأنه يؤرخ لظواهر العمران، مما جعل بعض الباحثين يرون في مقدمته نوعاً من «تاريخ الحضارة».

وهكذا فإذا نظرنا إلى «المقدمة» من هذه الناحية فقط، جاز لنا أن نقول مع د. عبد الرحمن بدوي إن ابن خلدون كان «صاحب منهج تطبيقي، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنساني. إن بحثه موضعي طوبولوجي وصفي (. . .) فهو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضعي تطبيقي للمجتمع الاسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره»[١٢].

= المنطق الصوري، فهو يريد من المفكرين أن يكونوا أولي منطق مادي» (ص ٦٩). وإذا كنا نوافق الأستاذ الوردي في كون صاحب المقدمة كان يميل إلى منطق المادة أكثر من ميله إلى منطق الصورة، فإننا لا نوافقه في كون ابن خلدون قد تحرر نهائياً من الأطر القديمة للتفكير، ولا في كونه كان ثائراً على المنطق الأرسطي ثورة بيكون أو ديكارت أو غيرهما من رواد النهضة الفكرية الحديثة.

(١٢) عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، [د.ت.])، ص ١٦١ - ١٦٢.

ـ ولكن ابن خلدون لم يعتمد هذا المنهج التاريخي ـ الإستقرائي ـ الوصفي وحده، بل اعتمد كذلك، وإلى حد كبير على الاستنباط. إن ابن خلدون لا يقتصر على ذكر ما حدث، بل يحرص أشد الحرص على إدخال ما حدث في إطار نظرية عامة يقررها أولاً: هو يبدأ بتقرير مبدأ أو نظرية، والغالب ما يجعل ذلك عنواناً لفصوله، ثم يعمد بعد هذا إلى البرهنة على ذلك المبدأ أو النظرية استناداً إلى ما قرره من قبل من مسلمات، أو نتائج سبق له أن برهن عليها، ومعززاً رأيه وبرهانه بأمثلة تاريخية واجتماعية. وغير خاف أنّ منهج ابن خلدون من هذه الناحية أشبه بالمنهج الهندسي الذي يقوم من حيث الشكل على ذكر النظرية، أولاً، ثم البرهان والأمثلة ثانياً، ويعتمد من حيث «الجوهر» على جملة من المبادىء والمسلمات.. ولكن مع فارق أساسي، وهو أن الهندسة تستند إلى مبادىء ومسلمات عقلية، في حين أن ابن خلدون يستند في براهينه على قضايا تجريبية كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

هذا المنهج الاستدلالي ـ التجريبي ـ التاريخي معاً[١٣]، قد أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته: إن المنهج التجريبي ـ التاريخي قد أفقد الطريقة الاستدلالية تماسكها وطمس مظاهر الإنسجام فيها. مثلما أن المنهج الاستنباطي قد عمل من ناحيته على تفكيك المنهج التجريبي ـ التاريخي ـ وتحميله ما لا يطيق، الشيء الذي انعكس أثره على فصول المقدمة، وجعل الأفكار الواردة فيها تظهر أحياناً وكأنها متناقضة ومفككة: ومقسمة إلى أجزاء يختفي معها أو يكاد، الخيط الرابط بينها. وهذا ما أضر كثيراً بوحدة التفكير ووحدة الموضوع، على الأقل بالنسبة إلى الباحث الذي لم يكلف نفسه مشقة قراءة المقدمة مرات عديدة حتى يتمكن من تجاوز التقسيمات والتفريعات ويكتشف السلك الذي ينتظم فصول المقدمة وأبحاثها، ويتتبع أفكار ابن خلدون في كليتها ووحدتها وتناسقها الجدلي. إن مقدمة ابن خلدون أشبه ما تكون بهرم صلب البنيان، متماسك الجدران، متناسق الأجزاء... ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيهما صفائح ملونة فوضوية الألوان والأشكال، ألصقت على جميع جوانب الهرم. فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة، فيحسبها الهرم كله. ولكن الذي يتعمق البناء ويتصفح أسسه وأركانه لا يلبث أن يكتشف في المقدمة بناءً هرمياً متماسكاً وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه.

فما هو هذا البناء الهرمي، وما هي قواعده وأعمدته؟ ذلك ما سنحاول معالجته في الفصل التالي.

---

(١٣) إن منهج ابن خلدون هو أقرب إلى منهج الأصوليين منه إلى أي منهج آخر: فاستقراؤه ليس استقراءً تجريبياً محضاً، بل هو أشبه شيء بالقياس الأصولي. أضف إلى ذلك أن مصطلحاته «العمرانية» هي في الأصل مصطلحات أصولية، مثل: الضروري، الحاجي والكمالي، ومثل العوارض الذاتية، وكذلك استعماله لمفهومي العلة والسبب، والسبر والتقسيم... الخ. انظر معاني هذه المفاهيم في الملحق الخاص بالمصطلحات.

الفصل السابع

البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني

كيف تصور ابن خلدون «العمران البشري»؟ وما هي الأسس التي بنى عليها دراساته العمرانية؟ ثم ما هو المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاثه ونظرياته؟... تلك هي المسائل الرئيسية التي سيحاول هذا الفصل معالجتها.

١ ـ بناء هرمي متماسك

استهل ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري بست مقدمات[1]، تحدث في الأولى منها عن ضرورة الاجتماع وقيام السلطة، وتحدث في الثانية عن «قسط العمران من الأرض»، وفي الثالثة عن «تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم...»، وتحدث في المقدمة الرابعة عن «أثر الهواء في أخلاق البشر»، وشرح في الخامسة «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر واخلاقهم». أما المقدمة السادسة فقد خصصها للحديث عن «أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة»... فما هو بالضبط موضع ومكان هذه المقدمات الست في البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني؟

لقد اتخذ فريق من الباحثين المقدمات: الثالثة والرابعة والخامسة أساساً انطلقوا منه لتحليل «رأي» ابن خلدون في مدى تأثير العوامل الجغرافية في الجماعات والأفراد، مما أدى بهم إلى عقد مقارنات بين ابن خلدون ومنتسكيو في هذا الصدد. وعلى الرغم من أن معظم هؤلاء قد أكدوا أن ابن خلدون لم يُغالِ في هذا الموضوع كما فعل منتسكيو فإنهم لم يترددوا في

---

(١) تشغل هذه المقدمات الست ما يقرب من ١٣٠ صفحة (من صفحة ٤٢٠ إلى صفحة ٥٥٠). انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).

توجيه انتقادات كثيرة إلى صاحب المقدمة حول الدور الذي «يعزوه» للعامل الجغرافي في حياة الأفراد والجماعات.

أما المقدمة السادسة فإن جلّ الباحثين أغفلوا أمرها، والذين أشاروا إليها، لم يزيدوا على أن جعلوا منها أحد الأقسام التي «تحمل الطابع اللاعقلاني» في المقدمة، باعتبارها تبحث في مسائل النبوة والكهانة والسحر وما شاكل ذلك. ويؤكد ساطع الحصري[٢] أن هذه المقدمة، أو على الأقل القسم الأكبر منها، قد «كتب بعد إتمام المقدمة بمدة غير يسيرة». وهو يعتبرها من ضمن «المباحث الاستطرادية التي تأتي عرضاً وتستهدف سرد بعض المعلومات العامة، تمهيداً للأبحاث الأصلية أو إتماماً للفائدة»[٣]. وإلى مثل هذا ذهب علي عبد الواحد وافي في تعليق له حول هذه المقدمة[٤] حيث يقول، «لا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يمت بصلة إلى موضوع هذا الباب. وكان موضعها الطبيعي الباب السادس عند الكلام على الإلاهيات والتصوف والسحر...». ثم يضيف إلى ذلك قائلاً «هذا والبحوث التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدمة وملحقاتها إلى آخر هذا الباب بحوث استطرادية ليست من صلب بحوثه في علم الاجتماع». ويؤكد الحصري أن «دراسة المقدمة دراسة علمية دقيقة تتطلب تفريق مباحثها الأصلية ومباحثها الفرعية، ودرس كل منها على حدة حسب ما تتطلبه طبيعتها»[٥] ويقول علي عبد الواحد، الذي يؤيد الحصري في كثير من آرائه واستنتاجاته، «ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقق أغراضه من دراساته في «علم العمران» إلا في البحوث الأصلية من مقدمته، أما بحوثها الاستطرادية، أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها»[٦]. وقد انتقلت عدوى هذا الفصل بين المباحث الأصلية والمباحث الاستطرادية أو بين «الجانب العقلاني» و«الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون، إلى بعض الباحثين الغربيين، وفي مقدمتهم إيف لاكوست، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. إن هؤلاء وأولئك يجعلون القارىء في حيرة من أمره، إذ يجد نفسه أمام شخصيتين «خلدونيتين» متناقضتين، شخصية ابن خلدون «العقلاني»، وشخصية ابن خلدون «اللاعقلاني»، وبالمثل فهم يجعلون المقدمة صنفين، ما كتب منها في قلعة ابن سلامة، وهو في جملته «أصيل»، وما كتب في القاهرة، وهو «استطراد» ونقل.

وفي رأينا، أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه

---

(٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ١٢٣.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٣.

(٤) تعليق رقم (٢٦٨ ب) في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١.

(٥) الحصري، نفس المرجع، ص ١١٤.

(٦) انظر التمهيد الذي كتبه د. وافي للطبعة التي حققها من المقدمة (ج ١، ص ٢٥٩). هذا ومما يلفت الانتباه أن البحوث الاستطرادية هذه تشغل حسب تقدير الدكتور المذكور «معظم الباب السادس ونحو ثلاثة أرباع الباب الأول ونحو نصف الباب الثالث» (ص ٢٥٨) وهذا يعني، أن المباحث الاستطرادية في رأي د. وافي تشغل اكثر من ٦٠ بالمئة من صفحات المقدمة!

ككل، مع تجنب إخضاعه لمقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله. وهكذا فإذا كنا نحن نرى اليوم في الكهانة والسحر والطلسمات... أموراً «غيبية» يجب إهمالها كلية، فإنه يجب أن لا ننسى أنها كانت في عصر ابن خلدون «ظواهر عمرانية»، منتشرة يسلم بـ«حقيقتها» ليس عامة الناس فقط بل كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً. ومن هنا كان البحث في العمران البشري «وما يعرض له من الأحوال» يستلزم التعرض لهذه المسائل ومحاولة فهمها، بالبحث عن أصولها والدعائم التي تقوم عليها والنتائج التي تترتب عنها في ميدان «الاجتماع الإنساني» جملة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتقاد ابن خلدون في هذه «الغيبيات» لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آنئذ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينذاك أن «التجارب العلمية» لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. لقد كانت هذه وتلك داخلتين في إطار «قلب الطبائع»، سواء بـ«التجربة العلمية» أو بالأعمال السحرية التي تعتمد على الإيحاء والتأثير في الخيال كما يقول ابن خلدون.

نعم لقد كان ابن خلدون خلال تعرضه لهذه المسائل ينقل أكثر مما «يبدع». ولكن نقله هذا لم يكن عبارة عن جمع كل ما قيل بصدد هذه الأمور، بل كان نقلا من «المستوى الرفيع». فهو لم يعتمد إلا آراء العلماء وأصحاب الاختصاص، بالإضافة إلى أنه قد حرص على إبداء رأيه، بترجيح قول على قول أو بالإتيان بنظرية جديدة، كتفسيره مثلاً الاشتغال بالكيمياء بالعامل الاجتماعي، فابن سينا قد أنكر القول بإمكانية تحول المعادن إلى ذهب لأنه كان غنياً، أما الفارابي الفقير المحتاج فقد ارتأى أنه من الممكن ذلك. (ج ٤، ص ١٢٢٤). وبقطع النظر عن قيمة هذا النوع من التفسير، فإنه على كل حال تفسير يعبر عن رغبة صاحبه في إيجاد مبرر معقول لهذه الظواهر العمرانية «اللامعقولة». إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر، ومن بينها الكهانة والسحر، للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون. أما أن يكون صاحب المقدمة قد أخطأ أو أصاب في ما انتهى إليه من آراء وأحكام فهذا أمر آخر. إنه ليس من الضروري ليكون الانسان عقلانياً أن يصادف الصواب دائماً.

وهكذا فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل، في المقدمة، ليست بحوثاً استطرادية، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني الخلدوني. على أنه قد يكون من المقبول إلى حد ما، الفصل بين ما هو من صلب الموضوع وما هو مجرد استطراد، لو أننا أمام إحدى تلك المؤلفات الموسوعية التي تزخر بها المكتبة العربية القديمة، كمؤلفات الجاحظ مثلاً، الذي عمد إلى الاستطراد قصد التنويع والترويح. أما وأننا بصدد دراسة فكر ابن خلدون، هذا الرجل الذي التزم المنطق سواء في تفكيره وتحليلاته واستنتاجاته، أو في تركيب مقدمته وتبويبها، فإنه سيكون من الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل، وما هو مجرد استطراد في المقدمة. نعم، صحيح أن ابن خلدون قد أضاف إلى مقدمته فقرات وربما فصولاً كاملة بعد مغادرته قلعة ابن سلامة، كما بينا ذلك من قبل، ولكن صحيح أيضاً أنه كان يحرص أشد الحرص على وضع كل فقرة يضيفها، في المكان الذي يراه لائقاً بها. ولقد كان لديه من

الوقت[٧] ما يكفي ليراجع ترتيب فصول مقدمته، وليضع كل فكرة في موضعها المناسب... وقد قام بذلك بالفعل.

وفي رأيي أن مقدمة ابن خلدون، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد، ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصلية» و«البحوث الاستطرادية»، بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها. بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يحرص على التوفيق بين الأسبقية الزمنية والأسبقية المنطقية للحوادث التاريخية. وقد أشار بنفسه إلى ذلك حينما قال، وهو يقدم تصميم الكتاب الأول الخاص بالعمران: «... وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها[٨]، كما نبين لك بعد، وكذلك تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الحاجي[٩]. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران...». (ج ١، ص ٤١٩).

لقد حرص ابن خلدون على تقديم السابق زمنياً على المتأخر، والبسيط على المركب، وما يعتبره مقدمة أو سبباً على ما يعتبره نتيجة؛ فالعمران البدوي أسبق لأنه أبسط أنواع العمران أولاً، ولأن المشاهدة تدل على ان سكان المدن والأمصار يرجع أصلهم إلى البادية... وفي العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد، فالبدو الرحل أولاً، ثم رعاة الشياه المتنقلون ولكن في حدود، ثم المقيمون في التلال والسهول المشتغلون بالزراعة. والرابطة الاجتماعية في هذا النوع من العمران هي النسب. والنسب، سواء كان «حقيقياً» أو «وهمياً» تعتمد فاعليته على الحسب. والنسب والحسب معاً هما أساس الرابطة الاجتماعية العامة، العصبية، وكما أن العصبية جامعة، فهي أيضاً مفرقة، ومن هنا التنازع والغلبة، ثم الملك والدولة... والملك مدعاة للنزول إلى المدن والأمصار وتشييد البنيان والآثار. وكما تفرض الحياة في البادية التنقل والترحال طلباً للعشب والمرعى وبالتالي ضعف الاتصال والاحتكاك بين السكان، فإن حياة المدينة، وهي حياة استقرار تفرض التعاون وتبادل الخبرات والخدمات، فتنشأ الصناعات، وتنتشر العلوم... الخ.

تلك هي الخطوات التي سار عليها ابن خلدون، واحدة بعد أخرى، في دراسته للعمران البشري. وهي خطوات من ينظر إلى الحياة البشرية نظرة مؤرخ، يتتبع الحوادث

---

(٧) إن المدة الفاصلة ما بين انتهاء ابن خلدون من تحرير أول نسخة من مقدمته بقلعة ابن سلامة سنة ٧٧٩، والمدة التي حرر فيها إحدى النسخ الأخيرة في مصر، وهي أساس الطبعات المتداولة وكان قد أهداها لجامعة القرويين بفاس سنة ٧٧٩... هي مدة عشرين عاماً.

(٨) الاشارة الى بقية الفصول.

(٩) انظر معنى، ضروري، حاجي، كمالي، في ملحق المصطلحات.

حسب تسلسلها الزمني، ونظرة «المنطقي» الذي يبدأ دوماً من البسيط إلى المركب، ولقد كان ابن خلدون كلا الرجلين معاً.

ليس هذا فحسب، فابن خلدون لا يتتبع هذا الترتيب التاريخي ـ المنطقي في أبحاثه حول العمران البدوي والحضري والعلاقة بينهما فقط، بل إنه يفعل الشيء نفسه في تصوره للعمران البشري جملة، وهو التصور الذي يشرحه في المقدمات الست المذكورة. فهنا أيضاً انطلق من «البداية»، من أصل الاجتماع، وأصل السلطة في المجتمع، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن «قسط العمران من الأرض» وبيان الأسباب والعوامل التي جعلت بعض أجزاء اليابسة معمورة، وبعضها الآخر قليلة العمران أو خالية منه بالمرة[١٠]. وكما يختلف العمران قوةً وضعفاً، سعَةً وانتشاراً باختلاف الأقاليم تختلف المظاهر العمرانية من مسكن وملبس ومأكل، وتختلف ألوان الناس وأحوالهم النفسية وطبائعهم وعاداتهم بل وقدراتهم العقلية باختلاف طبيعة المناخ من حيث الاعتدال واختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب.

ثم إنه لما كان الإنسان ليس جسماً فقط، بل هو نفس أيضاً، فإن فاعليته لا تتحكم فيها العوامل الطبيعية المذكورة وحدها، بل هي مشروطة بأحواله النفسية ودوافعه الروحية والفكرية. وهكذا فإذا كانت «العصبية»، مثلاً، راجعة في تأثيرها وفاعليتها إلى «خشونة البداوة»، وهي نمط من الحياة خاضع لظروف طبيعية ومعاشية قاسية، فإنها، أي العصبية لا تقوم بدورها الاجتماعي والسياسي، دور تشييد الملك والدول إلا إذا عززتها دوافع روحية معينة وفي مقدمتها عامل الدين، «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها». (ج ٢، ص ٤٦٧).

من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى «إقحام» ابن خلدون لما ورد في «المقدمة السادسة» من أفكار وآراء، ضمن ما سجله في المقدمات الخمس الأخرى من نظريات... ومن هذه الزاوية أيضاً يجب أن نتبين العلاقة بين هذه المقدمات جميعها، وبين أبواب وفصول «كتاب العمران»، وهي في نظرنا من نوع علاقة الأساس بالبنيان.

إن المقدمة الأولى، وهي في «ضرورة الاجتماع» تبحث في العوامل التي جعلت الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر. وهذه العوامل قسمان، ١ ـ التعاون من أجل تحصيل الغذاء: إن قدرة الواحد من البشر لا تكفيه في تحصيل حاجاته من المأكل والملبس وغيرهما من الضروريات، فلا بد من اجتماع قُدر أفراد كثيرين يتوزعون العمل فيما بينهم من فلاح

---

(١٠) يقسم الجغرافيون القدماء المعمور من الأرض، أي اليابس منها باستثناء أمريكا واستراليا اللتين لم تكونا معروفتين، الى سبعة أقاليم تمتد من الجنوب الى الشمال، ابتداء من خط الاستواء، فالاقليم الأول المار من خط الاستواء هو أول الأقاليم المعمورة من جهة الجنوب، أما السابع فهو آخرها من جهة الشمال. على أن بعضهم، خاصة ابن رشد، كان يرى ان ما وراء خط الاستواء من جهة الجنوب شبيه بما بعده من جهة الشمال من حيث العمران... وابن خلدون لا يستبعد ذلك. انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠.

وطحان وخباز وخياط. . . الخ ـ ٢ ـ التعاون من أجل حفظ البقاء، وذلك بدفع عدوان الحيوانات وعدوان الناس بعضهم على بعض مما يستلزم قيام وازع بينهم هو الملك والدولة. . . ومن هذه المقدمة، التي يحيل إليها ابن خلدون كثيراً، تتفرع آراؤه في الحكم وأنواعه وأطواره ومستلزماته ونتائجه.

أما المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة فهي تبحث في طبيعة العوامل المادية التي تؤثر في حياة الناس أفراداً وجماعات، فهي تفسر اختلاف أقاليم المعمور في درجة عمرانها، واختلاف المظاهر العمرانية في الأقليم الواحد، ثم اختلاف الأحوال الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد والجماعات. . . ويمكن اعتبار «الحقائق» التي يقررها ابن خلدون في هذه المقدمات أساساً لنظريته في انقسام العمران إلى بدوي وحضري واختلاف نمط المعيشة والظواهر الاجتماعية والفكرية في كل منهما.

أما المقدمة السادسة فتبحث في إمكانية تأثير العوامل الروحية في الأفراد والجماعات، وبيان كيفية هذا التأثير ومداه. ولما كان تأثير العامل الروحي يرجع في الغالب إلى الوحي أو النبوة باعتباره إدراكاً فوق الإدراك البشري، كان من اللازم، في نظر ابن خلدون، «بيان حقيقة النبوة» وتفصيل القول في أصناف «المدركين للغيب»، والنظر في صحة أو بطلان ما يدعيه هؤلاء. . . تماماً كما كان من اللازم شرح تأثير المناخ والهواء والخصب. . . الخ، في أحوال البشر.

* * *

وهكذا يبدو واضحاً أن تصور ابن خلدون للعمران البشري قائم على أساس نظرته إلى الكون والإنسان، وهي النظرة التي كانت سائدة قبل عصر النهضة: الانسان جسم ونفس، وهو في مركز الكون، جسمه جزء من العالم المادي فهو معرض لتأثيره، ونفسه من العالم الروحي وهي كذلك خاضعة لتأثيره. . .

نعم إن ابن خلدون لم يأت بجديد بخصوص هذه المسألة. ولكن الجديد حقاً هو محاولته تمديد هذه النظرة إلى الانسان، التي كانت سائدة في عصره، تمديدها إلى العمران ككل، وقد استطاع ابن خلدون بواسع اطلاعه وثاقب فكره، سد كثير من الثغرات التي تقف حجر عثرة أمام مثل هذه المحاولة الشائكة.

لقد حاول بكل قواه إظهار التكامل بين ما هو روحي وما هو مادي، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، بين ما تقتضيه «طبائع العمران» وبين ما تقرره المشيئة الإلهية، وبالجملة فقد حاول أن يجعل من مجموع الظواهر العمرانية، من البداوة إلى الحضارة، من العصبية إلى الدولة، من الخلافة إلى الملك، من التجارة وأنواع الكسب إلى العلوم وأنواعها، من العقل والتفكير المنطقي إلى النبوة والكهانة والسحر، من الطب إلى الكيمياء والتنجيم. . . حاول أن يجعل من كل ذلك مظاهر خاضعة للمعقولية، قابلة للدراسة والتفسير لأنها كلها تخضع للمشاهدة والتجربة والاستقراء.

٢ ـ محور النظرية: الدولة

هذه النظرة الكلية إلى العمران البشري قد مكّنت ابن خلدون من أن يلمّ في دراساته العمرانية بكثير من الظواهر الاجتماعية، فقد حاول استقصاءها إبتداء من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة. وهو في كل ذلك يحاول أن يبحث لكل ظاهرة من الظواهر عن طبعها أو طبيعتها الخاصة، في نفس الوقت الذي يجتهد فيه في ربط الأجزاء بالكل.

ولكن يجب ألاّ نذهب بعيداً في تفسير «كلية» العمران عند ابن خلدون فنحمّل آراءه ما لا تتحمله، إن الرجل كان يصدر في تفكيره عن مقولات المنطق القديم. وإذا كان يتجاوز أحياناً مبدأ الهوية وعدم التناقض، وينظر إلى الحوادث الاجتماعية من خلال تناقضاتها وانتقالها من حال إلى حال، فإنه من جهة أخرى يتمسك بقوة بمبدأ «المادة والصورة». . . وهكذا فكما أن كل شيء في الوجود ـ حسب المنطق القديم ـ مادة وصورة، فكذلك العمران، مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. ولما كانت الصورة هي المقومة للشيء وبها يتعين وجوده، فكذلك الدولة بالنسبة إلى العمران، هي المقومة له، والحافظة لوجوده. ومن ثمة فإن كلية العمران عند ابن خلدون تتجسد في الدولة. إن الدولة «هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها»، (ج ٢، ص ٦٧٩). «الدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوال الحكم. . . وما نفق فيها نفق عند الكافة» (ج ١، ص ٣٨٩) والعمران إنما يكثر ويزدهر حيث تكون الدولة «كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد» (ج ٣، ص ٨٧٢). وأيضاً «إن الحضارة في الأمصار من قِبَلِ الدولة، وإنها ترسخ لاتصال الدولة ورسوخها». (ج ٣، ص ٨٧٥).

لقد تصور ابن خلدون، إذن، العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والهيكل الذي يقوم عليه نسج الحياة الاجتماعية، ولذلك كانت المسألة الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته هي، كيف تنشأ الدول، ما هي عوامل ازدهارها وأسباب هرمِها؟

نجد هذه المسألة في طول المقدمة وعرضها، ففي خطبة كتابه ينتقد المؤرخين لكونهم يُدَوّنونَ أخبار الدول دون بيان **لأصولها**، فهم «إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بَعْدُ إلى افتقاد أحوال **مبادىء الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها**، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسقها حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب» (ج ١، ص ٣٥٤). ويتحدث عن موضوع كتابه فيقول، «أنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً (. . .) وأبديت فيه **لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً**» ثم يضيف قائلاً، «وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك **بِعِلَلِ الكوائن وأسبابها**، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها» (ج ١، ص ٥٥٥).

وهذا الذي يؤكده ابن خلدون في خطبة كتابه ينطبق تمام الانطباق على تركيب المقدمة. لقد قسم المقدمة إلى فصول رئيسية (أبواب) يدور البحث في الأول منها حول العمران البشري على الجملة، فهو بمثابة مدخل عام. ولكنه مدخل يتجلى منه لأول مرة أن الذي يشغل بال المؤلف هو الدولة أو الملك: الاجتماع ضروري للإنسان، ولكن هذا الاجتماع لا يتم وجوده إلا بوجود وازع، وهذا الوازع لا بد أن يكون واحداً من بني البشر، «تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها» (ج ١، ص ٤٢٢). أما الباب الثاني، وهو الخاص بالعمران البدوي، فإن ابن خلدون يسير فيه وفق خطة معينة تؤدي به في النهاية إلى بيان كيفية نشوء الدول. وأما الباب الثالث وهو أهم أبواب المقدمة كلها فيخصصه للبحث في أصل الدولة ومراحل تطورها وعوامل هرمها، حتى إذا انتهى من ذلك انتقل إلى الوظائف السلطانية، ثم الى الحديث عن مالية الدولة... الخ. تأتي بعد ذلك الأبواب الثلاثة الأخيرة، وموضوعها مختلف الظواهر المرافقة لقيام الدول أو الناتجة منها، كبناء المدن وتشييد الآثار، وأنواع الكسب، ثم أنواع النشاط الفكري والثقافي.

إن الدولة إذن هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية، أو الصراع بين البدو والحضر، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[١١]. نعم إن العصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية، وآراؤه فيها طريفة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها. ولكن مع ذلك فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها، وإنما هي «تجري» إلى غاية معينة هي الملك. فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث، والعصبية وسيلة أو أداة للتفسير. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الصراع بين البدو والحضر، فابن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعاً للبحث والدراسة، بل إننا نشك في كونه قد انتبه بعمق إلى هذا «الصراع»، فقد نظر إلى العمران البدوي، لا على أنه نقيض للعمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة. فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية لا مسألة صراع بين نمطين من الحياة[١٢]. نعم إنه يتحدث عن الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ولكن هذا الانتقال بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي، وإنما هو أمر «يحدث بالطبع» كما سنشرح بعد. إن البدو والحضر، والعصبية والحضارة، ظواهر عمرانية مرتبطة بالدولة باعتبارها صورة للعمران والشكل الحافظ لوجوده، وبالتالي العمود الفقري للدراسات العمرانية الخلدونية.

---

(١١) ساطع الحصري في كتابه: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، وعلي الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، الأول يجعل محور النظريات الخلدونية هو العصبية، والثاني يجعله الصراع بين البدو والحضر.

(١٢) يجب أن نفرق بين آراء ابن خلدون كما فكر فيها وبين ما نفهمه نحن منها. فإذا كنا نفهم من مجمل آرائه أنها تعكس ذلك الصراع بين البدو والحضر الذي شهده عصره، فإن ابن خلدون لم يبن نظرياته على هذا الصراع، فشؤون العمران بالنسبة إليه ليست نتيجة صراع اجتماعي بل هي خصائص وطبائع ملازمة له.

الفصل الثامن

هوية علم العمران
إجمال ومناقشة

١ ـ «ثمرة» علم العمران

حاولنا في الفصول الثلاثة الماضية أن نتفهّم تصوّر ابن خلدون للعمران البشري الذي جعله موضوعاً لعلمه الجديد. وشرحنا كيف أن صاحب المقدمة قد حرص على إثبات مشروعية علمه هذا، سواء من حيث استحقاقه للقب «علم»، أو من حيث كونه علماً جديداً لم يسبقه إليه أحد من المفكرين السابقين، ومن ثمة كان عليه أن يثبت مخالفة موضوع علمه هذا، للموضوعات التي تبحث فيها العلوم السائدة في عصره والعصور الماضية. وقلنا إن الفرق الأساسي بين علم العمران الخلدوني و«علم السياسة» كما بحث فيه صاحب كتاب سراج الملوك، هو فرق في طريقة البحث والمعالجة أكثر منه فرقاً في الموضوع. أما الآن، فعلينا أن نحاول استكمال فهمنا لتصور ابن خلدون لعلمه الجديد من زاوية أخرى: زاوية الغاية التي يهدف إليها من إنشاء هذا العلم. ومن ثمة فلا بد لنا من التساؤل: لماذا علم العمران: ما فائدته وما ثمرته؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة هذا العلم الجديد قد استوحاها ابن خلدون من خلال مطالعاته لكتب التاريخ، باحثاً عن دروس و«عبر» من الماضي تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت على فكره مشاكله وأحداثه، إلى درجة قرر معها الانسحاب من خضم الحياة السياسية والتفرغ للمطالعة والدرس، أي لتأمل هذه المشاكل ومحاولة فهم طبيعتها وأسبابها. إن طريق ابن خلدون إلى عمله الجديد، هو التاريخ، وبالضبط ذلك الترابط بين الماضي والحاضر، الذي اكتشفه في فترة توتره النفسي العميق، التي تحدثنا عنها من قبل. ومن هناك كان تصوره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون «معياراً» يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار ـ وبالتالي فإن علم العمران من هذه الناحية. أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه، وللأجيال الآتية من بعده، صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة، عن الماضي وحياة الأجيال الماضية... ولكن هل تنحصر فائدة علم العمران في

هذه المسألة وحدها؟ وهل كانت الحاجة إلى معيار لتمحيص الأخبار، هي الدافع الوحيد، الحقيقي، الذي حمل صاحب المقدمة على إنشاء علمه الجديد؟

إن ابن خلدون يقرر مبدئياً، طبقاً لرأي الحكماء، أي المناطقة: أنه «إذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من عوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»[1]. ولكنه يعقب على ذلك، تبريراً لإغفال الحكماء لهذا العلم الجديد، وعدم كتابتهم فيه، فيقول: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا ـ أي علم العمران ـ إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة: لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، فلهذا هجروه». (ج ١، ص ٤١٥).

إن موقف ابن خلدون، هنا، واضح وغامض في الوقت نفسه: هو واضح من حيث يؤكد أن «ثمرة» علم العمران هي تصحيح الأخبار. ولكنه غامض من حيث إنه يؤكد من جهة أخرى ان مسائل هذا العلم «في ذاتها واختصاصها شريفة»، دون ان يبين نوع هذا «الشرف» وحقيقته. فماذا يعنيه ابن خلدون بذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التعرف أولاً على ما يقصده «الحكماء» بـ: «شرف» العلم. والجواب عن هذه النقطة يقدمه لنا الغزالي مرة أخرى. يقول أبو حامد في كتابه ميزان العمل[2]: «إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما بشرف ثمرته، والآخر بوثاقة دلالته». فعلم الطب مثلاً أشرف من الحساب باعتبار الثمرة «لأن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير». ولكن الحساب أشرف من الطب باعتبار وثاقة الدليل. لأن العلم بمسائل الحساب علم ضروري غير متوقف على التجربة، بخلاف الطب. ومع ذلك فإن «النظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل».

وعلى هذا فالعلوم، إما أن تكون شريفة لكونها تنفع الإنسان بكيفية مباشرة في الحياة الدنيا: العلوم الطبيعية، أو في الحياة الأخرى، العلوم الدينية، وإما أن تكون شريفة من حيث إنها تخدم العقل وتشبع فضوله في المعرفة، وتعينه على التقدم في العلوم. وعلم العمران من الناحية الأولى شريف لأن ثمرته تصحيح الأخبار، مما يساعد الإنسان على معرفة الماضي على حقيقته واستخلاص الدروس من وقائعه وأحداثه، الشيء الذي يفيده في حياته الدنيا، ويذكره بحياته الأخرى. ومن هنا كانت فائدة التاريخ أنه «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة

---

(١) هذه العبارة من أكثر عبارات ابن خلدون غموضاً والتواءً ومعناها، أنه كلما توفر لدى الباحث موضوع واقعي يمكن للعقل أن يبحث فيه ويبين خصائصه، كان من الواجب انشاء علم جديد خاص بهذا الموضوع.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٣٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٥١.

الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا» (ج ١، ص ٣٦٢). ولكن مع ذلك فإن ثمرة علم العمران من هذه الناحية، ثمرة ضعيفة، لأنه لا يقدم لنا هذه الثمرة مباشرة، بل عبر التاريخ.

ولكن علم العمران لا يقتصر شرفه على هذه الناحية فحسب، فهو كما قلنا علم شريف من حيث «مسائله في ذاتها واختصاصها». أي من حيث كونه علماً برهانياً متين الأدلة وثيق البراهين. وهذا ما أغفله الحكماء ولم ينتبهوا إليه. إن علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة إلى التاريخ، بل إنه يبين كيف، ولماذا حدث ما حدث «بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» هو علم يشرح «من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع التقليد من يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» «... داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلك من الحكم النافرة صعاباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً». (ج ١، ص ٣٥٦).

تلك هي مسائل هذا العلم الجديد، وذلك هو شرفها «في ذاتها واختصاصها»، كيف لا، وصاحب هذا العلم يقول عن كتابه، «ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحول، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملّة، ومدينة وحلّة، وعزة وذلّة، وكثرة وقلّة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذّاً بما ضمّنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة» (ج ١، ص ٣١٧).

إن هذه العبارات التي يقدم بها ابن خلدون كتابه ويحدد من خلالها علمه الجديد، موضوعاً وغاية، ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه. فهي تعيننا على تصور أحسن لعلم العمران الخلدوني والغاية التي أنشأه من أجلها. وتجنباً للاطالة، ولما قد يكون هناك من تكرار لما سبق أن أشرنا إليه أو قررناه، نكتفي هنا بإبراز المسائل الهامة الآتية:

الأولى: هي ما تشير إليه عبارة ابن خلدون هذه: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». لقد وردت هذه العبارة ضمن الفقرات التي قدم بها لكتابه بجميع أقسامه: المقدمة والتاريخ. ونحن نعتقد أنه يشير هنا إلى أن المقدمة التي ضمنها علمه الجديد هي مدخل إلى التاريخ، يشرح فيه الأسباب على العموم، ليتفرغ بعد ذلك إلى الأخبار بالتفصيل. ومعنى هذا أن المقدمة، أو علم العمران، تنظر إلى التاريخ في عموميته وكليته، فهي بمثابة شرح وتفسير لأحداث الماضي دون تقيد بالزمان والمكان. أما ما بعدها أي التأريخ فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان ومكان وقوعها. وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على تفرقة ابن خلدون في التاريخ بين «ظاهر» و«باطن». فالتاريخ «في ظاهره لا يزيد على

أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الترحال، وحان منهم الزوال». إن التاريخ بهذا المعنى هو سرد لحوادث الماضي في تسلسلها الزمني فهو «أخبار»، بل مجرد «أخبار تنمو فيها الأقوال». أما «في باطنه ـ فهو ـ نظر وتحقيق، وتعليل الكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. جدير بأن يعد في علومها وخليق» (ج ١، ص ٣٥١). إن التاريخ بهذا المعنى، هو تفسير للكائنات ـ التي من عالم الأفعال ـ[٣]، أي النشاط البشري عبر القرون والأجيال وبيان القوى الموجهة والفاعلة بل المتحكمة في هذا النشاط بمختلف مظاهره وأشكاله.

والمسألة الثانية: التي نريد إبرازها من خلال العبارات التي أوردناها آنفاً هي: أن هذا التفسير للتاريخ، الذي تضطلع به المقدمة أو علم العمران، يهدف إلى بيان «كيف دخل أهل الدولة من أبوابها (. . .) حتى تقف على أحوال ما **قبلك من الأيام وما بعدك**» وتعرف كل «**واقع ومنتظر**». إن مهمة علم العمران، إذن، لا تنحصر في بيان ما حدث في الماضي، بل هو يعرفنا بما «قبلنا وما بعدنا»، بما هو «واقع» وما هو «منتظر». ومعنى هذا بلغة عصرنا، أن علم العمران يهدف من خلال تفسيره للتاريخ، إلى الكشف عن حقيقة «الصيرورة التاريخية»: والشروط التي توجهها والعوامل الفاعلة فيها. هذه الصيرورة التي تتجسد في الدولة باعتبارها «صورة» العمران والشكل الحافظ لوجوده. وإذن فإن «الدخول من باب الأسباب على العموم» يعني فهم الصيرورة التاريخية، الشيء الذي لا بد منه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداثاً جزئية تحدثنا عنها «الأخبار».

أما **المسألة الثالثة**: والأخيرة فهي متوّجة لما قلناه بصدد المسألتين السابقتين وهو، أن هذا الكتاب ـ والمقصود به المقدمة والتاريخ معاً قد أصبح نظراً لذلك كله، «للحكمة صواناً، وللتاريخ جراباً».

ما معنى هذا؟ الصوان والجراب بمعنى واحد تقريباً، وهو الغلاف الذي يصان فيه الشيء[٤]. وبناء على ذلك فإن كتاب العبر يضم الحكمة والتاريخ معاً، الحكمة أو الفلسفة في المقدمة، والتاريخ فيما يليها. وينتج عن ذلك أن علم العمران نوع من الحكمة، وفرع من فروعها فما نوع هذا العلم بالضبط؟ هل هو علم في المنهج على غرار المنطق؟ أم هو علم اجتماع، أم فلسفة تاريخ، أم فلسفة سياسية؟ ذلك ما سنحاول البحث فيه في الفقرات التالية؟

---

(٣) الكائنات التي من عالم الأفعال هي في لغة ابن خلدون، مجموع أنواع النشاط البشري وما ينتج عنه. أما الكائنات التي من عالم الذوات فهي المخلوقات المادية والروحية التي خلقها الله.

(٤) هذا مع العلم أن هناك فرقاً لغوياً دقيقاً بين الصوان والجراب. فالصوان من الصيانة وهو ما تصان فيه الأشياء الثمينة غالباً. أما الجراب فهو في الأصل مزود المسافر يضع فيه أمتعته وطعامه. ولهذا جعل ابن خلدون الحكمة في الصوان باعتبارها أثمن من الأخبار التي جعلها في الجراب.

٢ ـ نعم هو معيار. . . ولكن

أما أن يكون ابن خلدون قد تصور علمه الجديد على أن إحدى مهامه الأساسية هي «تمحيص الأخبار»، فهذا ما لا شك فيه، وما لا يحتاج منا إلى مزيد من التفصيل. وأما أن يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمة، فهذه مسألة قابلة للمناقشة، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة. فلنبدأ بطرح الأسئلة الأساسية في الموضوع، وهي: هل يصلح علم العمران كما شرحه صاحبه ليكون معياراً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه؟ وهل يكفي في تمحيص الأخبار مراعاة مطابقتها لطبائع العمران؟ ثم لماذا لم يطبق ابن خلدون نفسه هذا «المنهج» الذي دعا إليه عند كتابته التاريخ؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة تجب الاشارة إلى أن مصادر التاريخ، كانت إلى أيام ابن خلدون، تنحصر في «الأخبار» التي ينقلها المؤرخ من الكتب، أو يسمعها من رواتها المباشرين أو غير المباشرين، فلم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى، كالوثائق والآثار، قد ظهر بعد. ولذلك كان «النقد التاريخي» منحصراً آنذاك فيما عبر عنه ابن خلدون بـ «تمحيص الأخبار» وهي مسألة أخذت باهتمام كبار المؤرخين قبل ابن خلدون. بل إن مشكلة نقد الأخبار قد طرحت في الفكر الإسلامي قبل قيام التاريخ، في الإسلام، كفرع مستقل من فروع المعرفة، وذلك على يد أولئك الذين تصدوا لجمع الحديث أو لكتابة السيرة النبوية. وقد اهتدى هؤلاء ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ إلى طريقة نقدية سموها «التعديل والتجريح».

والحق أن ملاحظة ابن خلدون على هذه الطريقة من حيث إنها لا تصلح أو على الأقل لا تكفي في نقد «الأخبار عن الواقعات» صلاحيتها في «الأخبار الشرعية» الإنشائية، ملاحظة سديدة ودقيقة: فقبل التعديل والتجريح لا بد من النظر أولاً فيما إذا كان مضمون الخبر ممكن الوقوع أم لا. ولو ان ابن خلدون حصر قضية الإمكان هذه في الإمكان «الطبيعي» أي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال، إذ إن الهدف من «المطابقة» سيصبح حينئذ محصوراً في فصل الأخبار التاريخية عما يداخلها من خرافات وأساطير لا يقبلها العقل، ولا تسمح بوقوعها قوانين الطبيعة. ولكن الإشكال قائم وبكيفية حادة، في كونه أراد أن يخضع صحة الخبر لمطابقته لما أسماه «طبائع العمران». ومهما يكن من أمر طبائع العمران هذه، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل، وبالتالي فإن المقياس أو المعيار في صحة الخبر أو عدم صحته سيكون العقل، والعقل وحده. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يصبح التاريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار؟

لقد تنبه إلى هذه المشكلة، من قبل، المؤرخ الكبير ابن جرير الطبري الذي فضل أن يحتفظ للتاريخ بهويته الحقيقية، فالتاريخ هو أولاً وقبل كل شيء أخبار. والأخبار لا بد فيها من ناقل ينقلها، أو رَاوٍ يَرْوِيهَا فهي لا تُستنبط بالعقل، ولا تكتشف بالفكر والنظر: «إن العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم

يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس»[٥].

نعم إن موقف الطبري هنا قابل للمناقشة أيضاً، فإعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب، إذ لا بد من تفسير وشرح، ولا بد من التعليل كلما كان ذلك ممكناً، وهذا لا بد فيه من إعمال العقل. ولكن مع ذلك فإن موقفه أقل خطراً من موقف ابن خلدون الذي يريد أن يحكم العقل، لا في التفسير والتعليل فحسب، بل في قبول الأخبار أو رفضها. وهكذا فإن المطابقة لوقائع العمران، كمنهج للتاريخ، ليست بأسْلَمَ من «التعديل والتجريح»، وبالتالي فإن المشكلة ستظل قائمة ما دام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة أو المروية من غير استعانة بالوثائق والآثار وغير ذلك من المصادر المادية. وإذا كان من فضل لابن خلدون في هذه المسألة فهو فضل إثارة المشكل بحدة، ولقد كان بإمكانه الاهتداء إلى الحل، بتوسيع دائرة مصادر التاريخ والعمل على نقدها نقداً مادياً، لو أن المشكل الحقيقي الذي ملك عليه اهتمامه كان هو النقد التاريخي بالذات.

على أن ابن خلدون معذور هنا، أولاً لأن العلم في عصره والعصور التي خلت قبله كان دوماً هو «مَا حَوتْهُ الصدور» لا ما تتضمنه الأوراق. فرواية العلم والأخبار عن المشايخ وكبار الرجال كان المصدر المفضل والموثوق به، وثانياً لأن التأكد من صحة الوثيقة واستنطاقها كان يتطلب أسلحة لم تكن متوفرة في عصره.

ولكن على الرغم من ذلك فلقد كان على صاحب المقدمة وهو الذي يلتزم المنطق بصرامة، أن يتأمل معياره الجديد هذا ويبحث فيما إذا كان يصلح حقاً في نقد الأخبار أكثر من صلاحية التعديل والتجريح، بل لقد كان عليه أن يراجع بعض نظرياته بعد أن اتسعت تجربته، وعاش في المشرق العربي أوضاعاً تختلف عن تلك التي عاشها في المغرب والتي أوحت له بآرائه ونظرياته في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد ضابطاً للكتابة التاريخية. ولكن علم العمران كما عرضه صاحبه ليس عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لحوادث تاريخية معينة، إن علم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ، لا العكس. فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته بـ «طبائع العمران» إن الأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير نقترحه لفصل من فصول التاريخ.

لقد أخطأ ابن خلدون ـ إذن ـ في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ . . . ولقد كان لهذا الخطأ نتائج خطيرة على هذا العلم نفسه. وقد انعكس هذا الدور الخاطىء الذي اسنده ابن خلدون إلى علمه الجديد، على تحليلاته لحوادث تاريخية كثيرة، خاصة تلك التي التزم في تفسيرها مراعاة «طبائع العمران» كما فهمها وقررها. وبدل أن يراجع فهمه لهذه

---

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (المطبعة الحسنية، [د.ت.])، ج ١، ص ٥.

الطبائع عندما تتعارض مع وقائع التاريخ، نجده يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع.

من ذلك مثلاً، أن العبّاسة أخت هارون الرشيد «لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي، لأنها كانت «قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد التَرَف ومَرْتَع الفواحش» (ج ١، ص ٣٧٤). وكذلك فإن الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر أخبار كاذبة واهية، لا لشيء، إلا لأن الرجل «لم يكن... بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملّة، ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السّرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي لم يفارقوها بعد»؟ وأيضاً فإن الدولة العباسية آنذاك كانت في أول طورها، ولأن طبائع العمران تقتضي أن «طبيعة الدولة في أولها... البداوة والغضاضة» (ج ١، ص ٣٨١).

هذا إذا كان ـ تزييف الخبر ـ ممكناً دون حرج. أما إذا كان الحادث التاريخي من القوة بحيث لا يمكن إنكاره، فإن الحل حينئذ سيكون عن طريق التّحايُل على «طبائع العمران» نفسها، تماماً كما يفعل الفقهاء ـ وابن خلدون واحد منهم ـ حين يتحايلون على نصوص الشرع لإصدار فتاوى تقرر ما يريدون أو يراد لهم. وهكذا، فإذا كانت «طبائع العمران» تقتضي أن «الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» وإن «الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، وإذا كان من الثابت تاريخياً أن المهدي بن تومرت قد ترأس على قبائل مصمودة التي ناصرته وبايعته على الموت «وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها» (ج ١، ص ٣٩٧)، على الرغم من ادعائه الانتساب إلى أهل البيت، لا إلى عصبية مصمودة، فإن الحل لهذا الإشكال هو أن نسبه الفاطمي كان «خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه فيهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه، ولبس جلدة هؤلاء وظهر فيها. فلا يضره الانتساب الأول في عصبيته إذ هو مجهول عند أهل العصابة»! (ج ١، ص ٣٩٨). هذا بالنسبة الى نسب ابن تومرت، أما فيما يتعلق بالمولى أدريس، العلوي النسب، الذي رأس قبائل أوربة ومغيلة البربرية وأقام فيها دولة الأدارسة مع إنه لم يكن من عصبيتها، بل كان نسبه إلى أهل البيت واضحاً يعرفه العام والخاص، مثله في ذلك مثل العبيديين الذي ترأسوا على قبائل صنهاجة وهوارة وأقاموا فيها دولتهم... فإن حل الإشكال هنا يتطلب التحايل على «طبائع العمران»، وذلك بتوسيع مفهوم العصبية حتى يصبح مفعولها أشبه بمفعول السحر. وبيان ذلك أن عصبية أدريس والعبيديين كان لها «غلب كثير على الأمم والأجيال» حتى صار الولاء لها «عقيدة إيمانية» لا يمكن زعزعتها وإلا «زلزلت الأرض زلزالها» فالأدراسة والعبيديون من أهل «النصاب الملكي» أي من سلالة عصبية حاكمة ولذلك فإنه «قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني بها عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥). وبعبارة أوضح، إن العصبية هي دوماً أصل للسلطة والملك. ولكن إذا حدث تأسيس الملك والدولة في قوم ذوي عصبية معينة وعلى يد شخص لا ينتمي لا من

قريب ولا من بعيد إلى عصبيتهم، فإن السبب في ذلك راجع إلى مفعول العصبية التي كانت قديماً لسلف هذا الشخص، مهما بعد العهد بذلك السلف! هذا والأمثلة التي من هذا النوع كثيرة، وسنصادف بعضاً منها في الفصول التالية.

نعم لقد استطاع ابن خلدون أن يطبّق «قوانينه» بنجاح، ولكن فقط في الأخبار التي هي من قبيل الخرافات. أما الأخبار الأخرى التي هي وقائع تاريخية صحيحة، ويخالف مضمونها «طبائع العمران»، فإنه قد وجد نفسه إزاءها أمام موقفين لا ثالث لهما: إما أن يجعل لكل حادثة تاريخية لا تقبل التحايل أو التأويل قانونها الخاص، الشيء الذي يلغي علم العمران بالمرة لأنه لا علم إلا بالكلي، وأما أن يترك «طبائع العمران» جانباً ويكتب التاريخ، كما هو، وعلى نفس الشكل تقريباً الذي كتبه به أسلافه المؤرخون... وفعلاً فقد اختار ابن خلدون الموقف الثاني. وهذا في نظرنا هو السبب الذي جعل صاحب علم العمران لا يطبق «قوانينه» العمرانية في كتابه التاريخي، وهذا أيضاً ما جعل المؤرخين الذين جاؤوا بعده لم يستفيدوا من هذا «المعيار» الخلدوني[٦].

* * *

نخلص مما تقدم إلى نتيجة واضحة، وهي أن علم العمران الخلدوني، لا يصلح أو على الأقل لا يكفي لتمحيص الأخبار، كل الأخبار. ومن ثمة فإن هويته الحقيقية يجب أن يبحث عنها في الجانب الآخر من جوانب «شرفه» أي في كونه دراسة مستقلة للعمران البشري، مما يجعل منه علماً قائماً بذاته، لا أداة أو معياراً لعلم آخر. ولكن ما نوع هذا العلم بالضبط؟

٣ ـ أهو علم اجتماع؟

يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماماً على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم «السوسيولوجيا»، ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشيء والمؤسس لعلم الاجتماع. فعلاوة على الموافقة اللفظية بين إسم كل من العلمين (علم العمران = علم الاجتماع)، فإن هناك توافقاً تاماً، في نظر هؤلاء الباحثين، بين موضوع العلمين ومنهجهما والغاية منهما... إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال لذاته، أي الظواهر الاجتماعية. والمنهج الذي سلكه ابن خلدون في البحث في الشؤون الاجتماعية، هو حسب هؤلاء دائماً، منهج وضعي تجريبي، كما أن الغاية منه هي دراسة الظواهر الاجتماعية كما هي بغية التوصل إلى «القوانين» التي تسير بمقتضاها وقائع الحياة

---

(٦) تضاربت آراء الباحثين حول الأسباب التي جعلت ابن خلدون لم يطبق «منهجه» التاريخي في ما كتبه من تاريخ. فمن قائل لعل ذلك راجع إلى أنه بدأ بكتابة التاريخ أولاً قبل اكتشافه العلم الجديد، ومن قائل أن الجو العام والطريقة السائدة في عصره لم يكونا يسمحان له بذلك... والرأي الصحيح عندنا، هو ما قررناه أعلاه... ان طبائع العمران كما تصورها ابن خلدون لا يمكن تطبيقها دون خطر تشويه التاريخ تشويهاً كبيراً...

الاجتماعية. . . وغني عن البيان القول بأن هذا وذاك هو موضوع ومنهج وغاية علم الاجتماع الحديث. وهذا الرأي يشترك فيه، ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراسات مستقلة لمقدمة ابن خلدون، بل أيضاً معظم الذين تصدوا إلى التأريخ لعلم الاجتماع من الأساتذة العرب[٧].

والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد، والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي سار عليه في أبحاثه، كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماماً علم الاجتماع الحديث. ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر، وهي في معظمها مظاهر شكلية، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في «توأمة» علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث.

ذلك لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا قبل، «تعاقب الدول وتزاحمها» وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامة. لقد سبق أن أوضحنا إن المحور الأساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه هو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره. . نعم إن ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الإسلامية، ومن ثمة فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي أما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه،

---

(٧) يذهب بعض الباحثين في المقارنة بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث إلى أبعد من هذا. فالدكتور علي عبد الواحد وافي مثلاً يرى أن كل باب من أبواب المقدمة هو عبارة عن قسم من أقسام الدراسات الإجتماعية الحديثة. فالباب الأول من أبواب المقدمة يتناول بالدرس أثر البيئة الجغرافية في الظواهر الاجتماعية وتشكلها. والباب الثاني وموضوعه العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل يتناول «المسائل التي يدرسها المحدثون من علماء الاجتماع في ما يسمونه أصول المدنية الحديثة (Origine de la Civilisation)» والباب الثالث وموضوعه، الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية، يتعرض لما يسميه المحدثون علم الاجتماع السياسي. أما الباب الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران، «فقد عرض فيه ابن خلدون لما أسماه العلامة دوركايم، المورفولوجيا الاجتماعية (La Morphologie Sociale) أي علم البنية الاجتماعية». ويعلق د. وافي على هذا قائلاً «وقد ظن دوركايم وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى الخواص الاجتماعية لهذه الظواهر، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون. . .» أما الباب الخامس في المعاش ووجوهه فقد عرض فيه ـ حسب رأي د. وافي دائماً ـ لما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي (Sociologie Economique) والباب السادس والأخير وموضوعه العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه «فهو يتعرض لارتقاء التفكير الإنساني (الديناميك الفكري الاجتماعي حسب تعبير أوكست كونت) ولنشأة العلوم وترتيبها (Classification des Sciences) والتعليم وطرقه. . .».
انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥) (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء)، ج ١، ص ٢٣٤ و٢٤١، ج ٢، ص ٤٠٩، وج ٣، ص ٨٩٣ و٩٧٣.

إلى قيام الدول أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

أما غير هذه وتلك من الظواهر الاجتماعية، فإن صاحب علم العمران لا يوليها أي اهتمام. إنه لا يعنى لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة، بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي، فهو لا يهتم بدراسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبلية في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث. إنه يركز اهتمامه حول «العلاقات الخارجية» للقبائل، علاقاتها مع بعضها بعضاً ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في «الصراع العصبي» من أجل السلطة فإن ابحاثه في النهاية تتركز حول الدولة، مما جعلها تمتد عمودياً أكثر من إمتدادها أفقياً.

ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية، الناحية التاريخية. ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقيد بالزمان والمكان تقيداً كبيراً، بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة اجتماعية أساسية بعينها، هي ظاهرة الدولة، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والاجتماعية المرافقة لها. ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع.

فهل نحن هنا أمام فلسفة معينة للتاريخ

٤ ـ فلسفة تاريخ. . . ؟

كثيرون هم أولئك الذين رأوا هذا الرأي، وعلى رأسهم جميعاً المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي A. Toynbee الذي قال عن ابن خلدون أنه «قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان»[٨]. وإلى مثل هذا ذهب روبرت فلينت Flint الذي قال: «من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي بإسم من ألمع الأسماء. فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى، يستطيع أن يقدم إسماً يضاهي في لمعانه ذلك الإسم. إذا نظرنا إلى ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى «فيكو» بعده بأكثر من ثلاثمائة عام. ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس

---

(٨) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*.
نقلنا النص العربي لهذه الفقرة من: ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٢٦٠.

أغسطن بأنداد له. وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه... كان رجلاً منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان «دانتي» في الشعر و«بايكون» في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما»[٩].

إن رأي هذين الباحثين المختصين جدير بكل احترام وتقدير. وقد تناقله وأشار إليه جُلُّ الذين كتبوا عن ابن خلدون فيما بعد. والحقيقة التي لا يمكن الجدال فيها هي أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية، خصوصاً وابن خلدون نفسه يؤكد، كما رأينا سابقاً، على العلاقة المتينة بين علمه الجديد والفلسفة.

ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني، كما وصفناه آنفاً، فلسفة في التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

هناك عدة حقائق تمنعنا من الجواب بالإيجاب عن هذا السؤال منها:

- إن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص.

- إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً بل سياسياً واجتماعياً. والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبته لم يكن يخص مصير الإنسان على العموم، حريته وفاعليته، فهو لم يَتعَدّ حدود التاريخ في طرحه للمشكل، بل إنه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدول وسقوطها، في حدود حقبة تاريخية معلومة. فعلم العمران من هذه الناحية علم «مؤطر» تاريخياً. لقد استند فيه إلى وقائع تاريخية معينة، لا إلى مبدأ فلسفي عام.

وهذا الموقف من جانبه ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها[١٠]. فالعقل البشري عنده مقيد بالتجربة ولا يستطيع تعدي حدودها بسلام. هو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة. أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط، العلم الإلاهي. ولذلك وجب في نظره، التقيد بـ «الإمكان الواقعي»، وعدم اعتبار الإمكان العقلي المطلق لأنه «لا يفرض حداً بين الواقعات». والبحث في التاريخ أو في العمران البشري هو أولاً وبالذات البحث في هذه الواقعات نفسها كما حدثت متعاقبة متزاحمة.

- وأخيراً، فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية، فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية. بل جملة من «الخصائص الذاتية» تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة. فللعمران البدوي

---

(٩)فلينت، تاريخ فلسفة التاريخ، ص ٨٦ ذكره الحصري، نفس المرجع، ص ١٧٥ - ١٧٦.
(١٠) انظر الفصل الرابع من هذا القسم.

طبائعه، وللملك طبيعته، وللحضارة وظواهرها طبائع خاصة بها. نعم إن هذه الطبائع كلها لها علاقة واضحة أحياناً، خفية أحياناً أخرى بـ «طبيعة» عامة للعمران البشري، هي العصبية كما سنبين فيما بعد. ولكن مفهوم العصبية هذا لا يعني قانوناً عاماً يتحكم في مصير البشرية، بل هو فقط نوع من الرابطة الاجتماعية يبرز مفعولها على غيرها من الروابط في ظروف خاصة ويختفي أو يضعف في ظروف أخرى.

كل هذه المنطلقات، والحقائق، تمنعنا من القول إن علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة في التاريخ... إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد. أما علم العمران كما تصوره ابن خلدون وكتب فيه فهو مقيد بالإمكان الواقعي وبحدود تجربة تاريخية معينة، هي تجربة الحضارة الإسلامية.

٥ ـ في إطار الفكر الاسلامي

يتضح مما تقدم أنه من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة. فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. فهل هو نوع «جديد» من هذه الدراسات، يمكن أن يطلق عليه مثلاً، إسم «سوسيولوجيا التاريخ»؟

ولكن ما لنا ولهذا، ونحن الذين التزمنا في دراستنا هذه، النظر إلى فكر ابن خلدون في إطاره الحقيقي، إطار الفكر الإسلامي في العصور الوسطى. إن وصف العلم الخلدوني بأنه علم اجتماع أو فلسفة تاريخ أو غير هذا وذلك من الأوصاف لن يساعد على فهم آرائه كما هي، بل بالعكس، إن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني وصبغه بصبغة جديدة غير صبغته الأصلية والأصيلة معاً. وإذا كان لا بد من تحديد هوية هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، فإنه يجب أن يتم ذلك في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه واستناداً إلى المنابع والمصادر التي غرف منها.

لقد عرف الفكر الإسلامي، إلى جانب الدراسات اللغوية والأدبية والفقهية والكلامية والفلسفية، جانباً سياسياً واجتماعياً ما زال في حاجة إلى مزيد بحث ودراسة. وفكر ابن خلدون، نظرياته السياسية والاجتماعية، هو في نظرنا استمرار وتتويج لهذا الجانب من الفكر العربي الإسلامي. ودون أن ندخل في التفاصيل، فإننا سنقتصر هنا على محاولة ربط آراء ابن خلدون ونظرياته بالاتجاهات التي عرفها الفكر الإسلامي في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد ارتبط الإسلام، تاريخياً، بنظام معين للحكم هو نظام الخلافة. وبما أن هذا النظام كان يمثل في نظر المسلمين، بشكل أو بآخر، النظام الوحيد المقبول شرعياً، فقد ترتب على ذلك:

أولاً: ارتباط البحث في شؤون الحكم، أي في مسألة الإمامة والخلافة، بالمباحث الدينية الكلامية منها والفقهية. لقد كان هذا البحث يستهدف من وجهة المجادلات الكلامية السياسية إثبات شرعية، أو عدم شرعية، حكم الخلفاء الأربعة الأول، كلهم أو بعضهم.

وذلك حسب النزعة السياسية التي ينتمي إليها الباحث: (سنة، شيعة، خوارج..). ومن وجهة الدراسات الفقهية كان البحث في الإمامة يستهدف استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، والشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة. وذلك بناء على ما ورد في القرآن من آيات لها علاقة بهذا الموضوع، وعلى ما روي عن النبي من أحاديث في هذا الشأن، وبناء كذلك على ما تم العمل به أيام الرسول وفي عهد الخلفاء الأربعة، وبالخصوص منهم أبو بكر وعمر. ومن أهم المسائل التي دار البحث حولها في هذا الموضوع مسألة وجوب أو عدم وجوب قيام الحكم في الإسلام، ومسألة الصفات والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم[11].

بخصوص **المسألة الأولى**[12] اتفق معظم الفقهاء والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام بمعنى أن إقامة الحكم في المجتمع الإسلامي فرض على الأمة كلها وهي مسؤولة عن أدائه. ولا تسقط عنها هذه المسؤولية إلا إذا كان هناك من بين أفرادها من يتولى بالفعل منصب الإمام أو الخليفة، مثله في ذلك مثل سائر فروض الكفاية[13].

لقد أكد الفقهاء والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم، أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا: إن الدين يتطلب إقامة الشعائر وإقامة الحدود، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء.. الخ، وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام «سلطان مطاع» يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد. وقد استند هؤلاء في تعزيز فكرتهم هذه على بيان أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن هذا الاجتماع نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتماعهم وتعاونهم[14]. نجد هذه الفكرة عند الغزالي الذي يؤكد «أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع... وعلى الجملة لا يَتَمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خُلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا» (**الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٩٦).

---

(١١) لعل أحدث مرجع يمكن أن نحيل القارىء إليه في هذه المسائل، كتاب: محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الاسلامية**، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٢) لم يشذ عن القول بالوجوب الى القول بالجواز إلا أقلية «منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج» كما يقول ابن خلدون. انظر: «فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» في: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٢، ص ٥٢٠.

(١٣) يفرقون من الناحية الفقهية بين «الفرض العيني» وهو الذي يجب على كل مسلم القيام به شخصياً، كالصوم والصلاة... وبين «الفرض الكفائي» أو فرض الكفاية، وهو الذي يجب على الأمة الاسلامية كلها، ولكن إذا قام به البعض سقط عن الكل، كصلاة الجنازة مثلاً.

(١٤) انظر هذا الدليل بصيغ مختلفة، وعند أهم المفكرين المسلمين الذين بحثوا في مسألة الإمامة، في: الريس، نفس المرجع.

وفي مقدمة الحسبة لأبن تيمية نقرأ ما يلي: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم. ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا جمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة. ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد ـ فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر ناه. فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين، فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم مصيبين تارة ومخطئين أخرى».

أما بخصوص المسألة الثانية وهي الصفات التي يجب أن تتوفر في الخليفة، فقد حصرها الماوردي في سبعة شروط هي: «أحدها العدالة على شروطها الجامعة. والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»[١٥]. ولم يكن هناك خلاف كبير بين الفقهاء والمتكلمين حول هذه الشروط، فيما عدا الشرط الأخير، وهو النسب القرشي. فالذين قالوا بوجوب اشتراط النسب القرشي قد استندوا في ذلك إلى حديث: «الأئمة من قريش» وقد كانوا في الغالب من الموالين للحكم. أما القائلون بعدم اشتراطه، فإنهم لم يعدموا أحاديث يستندون إليها، وكانوا في معظمهم خارجين عن الحكم القائم، معارضين له (الخوارج بالخصوص)... وقد تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ «الكفاية»: يقول أبو حامد الغزالي، «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة»، «وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع»[١٦].

إن إلحاح الغزالي هنا، على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة، يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنّة في الخلافة، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصبية. هذه النظرية التي سيشرح بها «السر» في اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخلافة في الإسلام. وهو أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة ليس من أجل «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور» بل إن السر في ذلك هو «اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة..» والعصبية العربية كانت أيام النبي وفي عهد الخلفاء في قريش[١٧].

---

(١٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ)، ص ٤.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ ٧ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

(١٧) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٥. هذا وسنعود الى شرح هذه المسألة في الفصل الثاني عشر من القسم الثاني.

وإذن فإن نظرية ابن خلدون في العصبية، وهي النظرية التي فسّر بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها، هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة. بل إننا نستطيع أن نؤكد أن هناك أصولاً إسلامية واضحة لنظرية ابن خلدون في العصبية: من ذلك مثلاً هذا النص الذي يشرح فيه الغزالي مفهوم العصبية بشكل يقترب كثيراً من مفهوم ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية. يقول أبو حامد[18]: من أنواع المذاهب: «ما يتعصب له في المباهات والمناظرات (. . .) فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذبّ عنه، والذّم لما سواه، فيقال أشعري المذهب، أو معتزلي أو شفعوي أو حنفي، ومعناه أن يتعصب له، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام الا بجامع يحمل على التظاهر. . .».

ثانياً: إن هذه البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة، التي كانت تستهدف تأطير أو تقنين نظام الحكم في الاسلام من وجهة نظر الشرع، قد جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني لا الفكر الفلسفي. وقد أدى هذا بالإضافة إلى الخوف من الحكّام، إلى عدم ظهور فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي على الرغم من اطّلاع فلاسفة الإسلام على جمهورية أفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو. وكان من نتيجة ذلك أن اقتصر البحث في شؤون الحكم ـ خارج الإطار الفقهي ـ على جانب هامشي، لا يتناول أساس المشكل، وإنما يبحث فقط في آداب السياسة والملوك: هذه «الآداب» التي أُلفت فيها رسائل وكتب في مختلف العصور الإسلامية ـ ابتداء من ابن المقفع إلى أبي بكر الطرطوشي ومن جاء بعده. وكان معظم هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من كبار موظفي الدولة. وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك بطلب من الخلفاء والحكام أنفسهم. ولقد كان المحور الأساسي والعام الذي يدور عليه ما ألف في هذا الموضوع هو بيان أحسن الطرق التي تمكّن الحاكم من كسب ولاء رعيته، والحفاظ على مملكته، وكانت مادتها الخام هي ذلك العدد العديد من الحكم والأمثال التي تنسب إلى «حكماء الفرس واليونان والهند» مما اصطلح على تسميته في الأدب العربي «السياسة الملوكية» أو «الآداب السلطانية».

ويظهر أن الفقهاء لم يكونوا راضين عن هذا النوع من «الحِكم» السياسية، باعتبار أن آداب الحكم والسياسة يجب أن يبحث عنها في الشريعة، وفيها وحدها. ولعل هذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المتشدد إلى تأليف كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية الذي يعالج فيه، من الوجهة الشرعية والفقهية، ما يجب أن يكون عليه الحاكم، والطرق التي يجب عليه إتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاء رعيته. وبعبارة أخرى فإن «السياسة

---

(١٨) الغزالي، ميزان العمل، ص ٢١٢.

الشرعية» لابن تيمية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن «السياسة الملوكية» أو «السياسة المدنية».

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام بنوعيه، الفقهي وغير الفقهي، هي: ما هي المبادىء أو الأسس التي يجب أن يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي؟ ثم كيف يمكن للحاكم خليفة كان أو أميراً أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته؟ وقد انتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول إلى القول بـ «الشوكة»، كما رأينا ذلك عند الغزالي. أما عن السؤال الثاني فقد كان الجواب عنه يدور دوماً حول: «الجند والمال». وهذا وذاك هو بالضبط، ما يقرره ابن خلدون، ويفصل القول فيه. وإذن فإن آراء ابن خلدون السياسية هي، من هذه الناحية، استمرار وتطوير للفكر السياسي في الإسلام.

وهذا، بالضبط، ما يفسر ربط ابن خلدون علمه الجديد بكتاب الطرطوشي **سراج الملوك** فقد حوّم الطرطوشي ـ كما يقول ابن خلدون ـ على الغرض، وبوّب كتابه بشكل يشبه أبواب المقدمة، والحق أن الطرطوشي قد جمع في كتابه مجموع الأفكار التي تشكل الجانب الثاني من الفكر السياسي في الإسلام، جانب الآداب السياسية، مما يمكن اعتباره مرحلة جديدة في هذا الجانب، توازي المرحلة التي دشّنها الغزالي في الجانب الأول. ويأتي ابن خلدون ليركب من الجانبين معاً مرحلة جديدة يتوّج بها النظريات السياسية والاجتماعية في الإسلام. وهذا أيضاً ما فهمه ابن الأزرق[19] ـ وهو من الجيل التالي مباشرة لجيل ابن خلدون ـ من المقدمة التي لخصها في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك**. فالموضوع، موضوع المقدمة، وبالتالي موضوع علم العمران، كما فهمه معاصرو ابن خلدون هو **طبائع الملك**.

إن مقدمة ابن خلدون، وبالتالي علمه الجديد، كتاب في السياسة، وبمعنى أوسع، في الاجتماع الإنساني أو العمران البشري، ولكنه يختلف عن كتب السياسة، القديمة سواء المؤلفة في العهود اليونانية أو في العصور الإسلامية في نقطة هامة جداً: لقد كان المؤلفون الإسلاميون يبحثون عن الأسس التي يجب أن ينبني عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، وعن الطريقة

---

(١٩) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد المشهور بابن الأزرق، توفي سنة ٨٩٦ هـ أي بعد وفاة ابن خلدون بنحو تسعين سنة. نشأ بقرطبة، ثم ارتحل الى تلمسان ثم الى القاهرة ثم الى بيت المقدس حيث عرضت عليه وظيفة قاضي القضاة قبل وفاته بقليل... لقد بنى ابن الأزرق كتابه المذكور على مقدمتين وأربعة كتب. المقدمة الأولى «فيما يوطىء النظر في الملك عقلاً» وفيها يلخص ما قاله ابن خلدون بخصوص ضرورة الاجتماع وانقسام العمران الى بدوي وحضري، وخصائص العمران البدوي، والعصبية. والمقدمة الثانية «في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً». والكتاب الأول في «حقيقة الملك والخلافة» والثاني في «أركان الملك» والثالث «فيما يطلب من السلطان» والرابع في «عوائق الملك» وهنا ينقل عن ابن خلدون آراءه في هرم الدولة وأسبابه، ليتعرض بعد ذلك إلى شؤون المعاش واكتساب العلوم... والكتاب يمثل بحق ما انتهى إليه الفكر السياسي في الاسلام في القرن التاسع الهجري. توجد منه نسختان في الخزانة العامة في الرباط.

التي يجب أن يساس بها هـذا المجتمع، معتمـدين في ذلك إمـا على الإسـلام نفسه: الكتـاب والسنّة وسيرة الرسول والخلفاء، وإما عـلى ما انتهى إليهم من أبحـاث وأقوال وحكم في هـذا المـوضوع من الفـرس واليونـان وغيرهم، وكـانت السياسـة عندهم قسمـين: سياسـة شرعية وسياسة عقلية.

وقـد بقي هذا الفكـر السياسي في الإسـلام، سـواء المعتمـد منـه عـلى الشرع أو عـلى «العقل»، يدور في الفراغ: لقد أصبح البحث في مسألة الخلافـة بابـاً من أبواب الفقـه يكرر اللاحقون فيه ما قـاله السـابقون من غـير إضافـة عناصر جـديدة. وبقي البحث في السيـاسة المدنية من مهمة موظفي الدولة، تارة يكلفهم به الحكام، وتارة يتخذون المبادرة تقرباً للملوك والأمراء، إلى أن انقرضت رسوم الخلافة، وأصبح الخليفة العباسي في القاهرة مجرد تمثال... فجـال الغزالي ليـزيح الستـار عن الأساس الحقيقي الـذي تعتمد عليـه الخلافـة وكـل أنـواع الحكم، هـذا الأسـاس هـو «الشـوكـة» وكـثرة الأتبـاع والأشيـاع، أو «العصبيـة» بتعبـير ابن خلدون.

ويظهر أن الفكر السياسي في الإسلام بعد الغـزالي قد تحـول من البحث في كيف يجب أن يكـون الحكم في الإسـلام إلى البحث في كيف كـان هـذا الحكم فعـلاً في المـاضي. فـ «السياسة» التي كـانت تهدف رسم صـورة مثلى للحكم والمجتمـع، أصبحت تهتم بالبحث عن حقيقة الصورة التي تمت في الماضي. ومن هنا ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ. وأصبح السؤال هو: كيف تقوم الدول، وكيف تنتهي. يتجلى ذلك واضحاً من الفكرة التي بنى عليها ابن طباطبا الطقطقي المتوفى سنة ٧٠١ هـ ـ أي قبل ظهور المقدمة بنحـو ثمانـين عامـاً ـ كتابـه المشهور: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. وهذه الفكرة هي ما عبر عنـه في مقدمة كتابه هذا بقولـه، «.. فأتكلم عـلى دولـة دولـة بمجموع مـا حصل في ذهني من الهيـأة الاجتماعية التي أفادتنيها مطالعة السير والتاريخ. فاذكر كيف كان ابتـداؤها وانتهـاؤها، ثم إذا ذكرت دولة فدولة تكلمت على كليات أمورها..». إن كتاب ابن طباطبا كتاب في «السياسة» والتاريخ معاً، هدفه ذكر: كيف كان ابتداء الدولة وانتهاؤها...

هذا الاتجاه الجديد، الذي دشّنه الغزالي أولاً وابن طباطبا ثانياً، هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق اسسه وأبعاده، فخلع عليه إسماً عاماً هو «علم العمران». ولقد كان من الممكن أن يتطور هذا الاتجاه ليصبح فلسفة تـاريخ أو فلسفـة سياسية أو نوعاً من السوسيولوجيا، لو أنه قُدّرَ أنْ وَجَدَ مشروع ابن خلدون من يتابع البحث فيـه ليجعل منـه علماً واضح المعـالم، محدود الغـايات والأهـداف. وهذا مـا كـان يتمنـاه ابن خلدون إذ ختم علمه الجديد هذا بهذه العبارات: «وقد كدنا أن نخرج عن الغرض. ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران ومـا يعرض فيه، وقد استوفينا من مسـائله ما حسبنـاه كفايـة، ولعل من يـأتي بعدنـا ممن يؤيده الله بفكـر صحيح وعلم مبين يغـوص من مسائله عـلى أكثر مما كتبنا. فليس عـلى مستنبط الفن إحصاء

مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون، يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. . .» (ج ٤، ص ١٣٥٥).

* * *

ونحن أيضاً «كدنا أن نخرج عن الغرض» فلنرجع إلى آراء ابن خلدون في العمران البشري وحركة التاريخ.

القسم الثاني

العمران البشري وحركة التاريخ

العصبية والدولة

تمهيد

في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات العربية خاصة، كان الاختلاف والتباين، أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة. وابن خلدون الذي اعتزم دراسة العمران البشري في عصره، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة: ظاهرة انقسام العمران جملة إلى عمران بدوي وعمران حضري. بل يمكن القول بصفة عامة إن نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، قائمة أساساً على دراسة هذين النوعين من العمران، باعتبارهما الإطار الذي يتحرك فيه التاريخ.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة. وسنرى في ما بعد، كيف ولماذا كانت هذه الحركة تسير، لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة: إن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر «الدولة»... ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها، منذ نشأتها، بذور انهيارها، مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي، هي الأخرى، نفس المصير.

هذه «الدورة» البدوية الحضرية، هي في نظرنا، وفي نظر المهتمين بالدراسات الخلدونية، «عقدة» التفكير الخلدوني. هي عقدة، بمعنى أن جميع آراء ابن خلدون تدور حولها وتتركز فيها. فجميع ما يمكن أن نطلق عليه «نظريات ابن خلدون» سواء كان الأمر يتعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو بعلاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية والعوامل الجغرافية، كل ذلك في نظرنا يهدف، إما بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى شرح فكرة «الدورة البدوية الحضرية» هذه.

ثم إن هذه «الدورة» عقدة بمعنى أنها، على الرغم مما بَذَلهُ ابن خلدون من جهود لشرحها وبيان ملابساتها والعوامل الفاعلة فيها، فهي ما زالت تحتاج إلى مزيد تفسير وتحليل:

لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، حركة دورية لا حركة مستقيمة؟

إن جواب ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير لا يتناسب مع عمق المشكل الذي يطرحه. هو يرى فيه إحدى «العوارض الذاتية» للعمران، تحدث فيه بـ «الطبع» هذه أو ما يعبر عنه بـ «ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه».

إن هذا «التفسير» لا يرضينا بطبيعة الحال، نحن أبناء القرن العشرين، لأنه قائم على تصور للأمور، ومنطق في التفكير لم نعد نعمل بهما أو نسلّم بنتائجهما. فلا بد إذن من استنطاق الفكر الخلدوني للكشف عما قد يكون هناك من أسباب موضوعية لهذه الظاهرة، ظاهرة الحركة الدورية هذه. وسنرى من خلال الفصول التالية أن ابن خلدون نفسه يقدم لنا عناصر تمكننا من فهمها فهماً ينسجم، ليس فقط مع طرائق تفكيرنا، بل أيضاً يستجيب إلى حد كبير لاهتماماتنا المعاصرة في هذا الميدان، ميدان التفكير الاجتماعي والتاريخي.

الفصل التاسع

جغرافيّة العُمران
نِحَلُ المعاشِ والفروق الفرديّة والاجتماعيّة

١ ـ أعدل العمران وأكمله

العمران، من العمارة والتعمير، وهو «التساكن والتنازل في مِصْرٍ أو حِلّةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (الناس) من التعاون على المعاش». (ج ١، ص ٤١٨). غير أن هذا العمران ليس على درجة واحدة، من حيث القلة والكثرة، والتخلخل والكثافة في جميع مناطق الأرض، فما السبب في ذلك؟ وما هي عوامل اختلاف أحوال العمران جملة، سواء منها ما يرجع إلى الفروق الفردية بين الناس: طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي، أو ما يرجع إلى اختلاف نمط الحياة وأسلوب العيش لدى الجماعات البشرية المنتشرة في القسم المعمور من الأرض؟

تلك هي المسائل التي يبدأ بها ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري. وعلى الرغم من أن آراءه هنا مستقاة جملة وتفصيلاً من المعارف العلمية السائدة في عصره، والعصور قبله، وعلى الرغم من أن كثيراً منها أصبح اليوم غير ذي أهمية، وأن البحث الحديث قد كشف عن بطلانها، فإن الانطلاق منها ضروري ـ في ما نرى ـ لفهم ما يليها من النظريات الخاصة بالشؤون السياسية والاجتماعية عامة. نعم إن بعض ملاحظات ابن خلدون هنا تحمل طابع الجدة، أو التركيب المبدع، ولكن، حتى لا ننصرف بها عن المدلول الحقيقي الذي أعطاه لها صاحب المقدمة يجب أن نضعها في إطارها الأصلي الذي وضعها فيه، وفكر فيها ضمن نطاقه.

يبدأ ابن خلدون أبحاثه هنا بنظرة إجمالية إلى القسم المعمور من الأرض واختلاف أجزائه من حيث وفرة العمران وقلّته. لقد كان الجغرافيون القدماء يقسمون الأرض إلى سبعة أقاليم تتدرج من خط الاستواء إلى القطب الشمالي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. والذي يهم ابن خلدون هنا، على الرغم من تفصيله القول في هذه الأقاليم من الناحية الجغرافية، هو

بيان: **أولاً**، أن العمران يختلف من اقليم لآخر من حيث القلّة والكثرة والازدهار والضعف. **ثانياً**، بيان العوامل التي أدت إلى هذا الاختلاف، وهي العوامل نفسها التي سيجعل منها، مع قليل من التعديل، أساساً لاختلاف أحوال العمران في الاقليم الواحد، بل في المنطقة الواحدة. فلنَتَتَبَّعْ آراء ابن خلدون في هذه الأمور، حتى يمكننا تتبُّع بقية آرائه في مجراها الحقيقي.

يقول: «نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة (منطقة خط الاستواء) أقل عمراناً مما بعدها. وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها. وأمم هذين الاقليمين وأناسِيُّهُمَا ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك، والثالث والرابع (المنطقة المعتدلة) وما بعدهما بخلاف ذلك. فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة. وأُمَمُهَا وأناسِيُّها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجوز الحد عدداً والعمران فيها متدرج بين الثالث والسادس. والجنوب خلاء كله» (ج ١، ص ٤٣٤).

ويعلل ابن خلدون هذا الاختلاف على أساس المعلومات التي توصلت إليها العلوم الطبيعية في عصره والمستمدة من طبيعيات أرسطو: ذلك أن «التكوين» ـ أي نشوء الكائنات ـ «لا يمكن إلا بالرطوبة»، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ: فالأقاليم الشمالية ينقطع التكوين فيها لإفراط البرد والجمد، كما ينقطع التكوين في الأقاليم الجنوبية لإفراط الحر. والسبب في هذا هو أن «إفراط الحر يفعل في الهواء تخفيفاً ويبساً يمنع من التكوين لأنه إذا افرط الحر جفت المياه والرطوبات، وفقد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة»، وكذلك الشأن بالنسبة لإفراط البرد، إلا أن «فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد لأن الحر أسرع تأثيراً في التجفيف، من تأثير البرد في الجمد (...) ولأن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر. إذ لا تجفيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع: (المنطقة القطبية الشمالية). فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر» (ج ١، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧).

وأكمل هذه الأقاليم عمراناً هو الاقليم الرابع. لأنه لما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً. فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، (...) فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها. (...) وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم: يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية (...) ويتصرفون في

معاملاتهم بالنقدين العزيزين (. . .) وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم: فبناؤهم من الطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر، يَخْفِضُونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأُدُمُها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين، من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم من الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة» (ج ١، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف هذه الأقاليم من حيث درجة الاعتدال ينعكس على طباع سكانها مثلما ينعكس على حياتهم الاجتماعية. ذلك لأنه لمّا كانت «طبيعة الفرح والسرور، هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقِبَاضُهُ وتَكَاثُفُه. .» ولما كانت «الحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخلة له، زائدة في كميته» بخلاف البرودة، ثم إنه لمّا كانت الروح أشبه بالهواء أو البخار، وألطف منهما، فإن النتيجة هي أن سكان الأقاليم الحارة «تكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الاقليم الرابع، أشد حراً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً ويجيء الطيش على أثر هذه. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخِفّةِ موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة» (ج ١، ص ٤٩٢). أما سكان الأقاليم الباردة، فإن طبيعتهم بالعكس من ذلك تماماً، فكثرة البرد ينتج عنها انقباض الروح الحيواني، ومن ثمة انقباض الطبع والحزن والنظر في العواقب.

وهكذا، فإن أحسن الأمور أوسطها، وأوسط العمران وأعدله هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي تتوفر لأهلها «كافة الأحوال الطبيعية للاعتمار. . من المعاش والمساكن والصنائع، والعلوم والرئاسات والملك فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة» (ج ١، ص ٤٩٠). ولما كان المقصود بالدراسة هو العمران الكامل مادة وصورة، أو الاجتماع «المفضي إلى الملك والدولة»، فإن البحث في علم العمران سيقتصر على هذا النوع فقط: النوع المعتدل، ومن ثمة الكامل من العمران.

٢ ـ البدو والحضر، ونحل المعاش

قلنا إن أعدل العمران وأكمله هو الموجود في الأقاليم المتوسطة المخصوصة باعتدال المناخ. ولكن هذا لا يعني أن هذه الأقاليم هي كلها على مستوى واحد من حيث العمران. ذلك لأنه كما يختلف العمران كثرة وقلّة، كثافة وتخلخلاً، وازدهاراً وانحطاطاً، باختلاف

الأقاليم، فإنه يختلف كذلك في الاقليم الواحد، والمنطقة الواحدة، باختلاف طبيعة الأرض من حيث الشروط المادية للحياة: الخصب والجدب. إن هذه الأقاليم المعتدلة «ليس كلها يوجد بها الخصب، وكل سكانها في رغد من العيش. بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت، واعتدال الطينة، ووفور العمران، وفيها الأرض الحرّة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. فسكانها في شظف من العيش، مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب، وأطراف الرمال، فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار (. . .). الذين، يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتعوضهم عن الحنطة أحسن معاض» (ج ١، ص ٤٩٤).

إن اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب، هي التي أدت إلى اختلاف شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر، ومن منطقة لأخرى، وهذا شيء واضح: فما دمنا قد قررنا أن الضرورة التي دعت الناس إلى الاجتماع، هي تحصيل الغذاء، والتعاون على كسب العيش، فإنه من الضروري كذلك أن تختلف أشكال هذا الاجتماع وأنماط هذا التعاون باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية على بني الانسان، في الحصول على عيشهم. ومن ثمة كان «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

وبيان ذلك أن الأراضي القاحلة الجدباء تفرض على سكانها نمطاً معيناً من العيش، وبالتالي شكلاً معيناً من الحياة الاجتماعية: هم يقتصرون على الضروري من الأقوات لان مناطق سكناهم لا تجود إلا بذلك، وبعد مشاق جمة، ومتاعب كثيرة، فهم يضطرون إلى التنقل من مكان لآخر طلباً للعشب والماء لحيواناتهم التي بها قوام حياتهم. أما الأراضي الخصبة، الوافرة المياه، الكثيرة العشب، فإن سكانها لا تدعوهم الحاجة الى التنقل إلا نادراً، فهم إلى الاستقرار أميل. إن خصوبة الأرض تمكنهم من الحصول على الأقوات الضرورية بسهولة ويسر، فيصرفون الزائد من أعمالهم ونشاطهم في توسيع أحوال معاشهم وتحسينها، فيستكثرون، هكذا، «من الأقوات والملابس والتأنق فيها»، ويعمدون إلى «توسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر»، وإذا بلغوا هذه الدرجة انتقلوا إلى ما فوقها فيزيدون «في أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس (. . .) والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويُغالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويَخْتَلِقُون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، هؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان» (ج ٢، ص ٤٠٨).

إن العمران البشري يَتَدَرّجُ، إذن، من البساطة إلى التركيب والتعقيد. والعامل الأساسي، والمنطلق الأول في هذا التدرج، هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب كما قلنا.

من هنا، وعلى أساس هذا الاختلاف، تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً. وعلى أساس هذا الاختلاف، وذلك التدرج يمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف يزداد الاختلاف بين بعضها بعضاً، في جميع الأحوال الاجتماعية والشخصية، كلما بعدت الشقة بينها. وهذه الأصناف هي:

أ ـ سكان البادية[1] الذين يعيشون من الابل خاصة، ويضطرون إلى التنقل بها ومعها طلباً للعشب والكلأ.

ب ـ سكان المناطق الخصبة من السهول والتلال والجبال الذين يعيشون من نتاج الحيوانات خاصة منها الشياه والبقر، ومن نتاج الأرض كالحبوب والفواكه وغيرها.

ج ـ أولئك الذين اتسعت أحوال معاشهم بعض الشيء، فاستقروا في المدن والأمصار والقرى والمداشر، يعيشون من الزراعة في بساتينهم وحقولهم خاصة، أو مما يشتغلون به من المهن والصناعات التي تقتضيها ضرورة الاجتماع والاستقرار.

د ـ وأخيراً يأتي في القِمّة أولئك الذين ازدادت لديهم أحوال الرفه والدعة، المنغمسون في رغد العيش وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق.

فلندرس بشيء من التفصيل الأحوال العامة لكل صنف من هذه الأصناف:

أ ـ «العرب ومن في معناهم»

هذا الصنف، هو، كما قلنا، سكان الصحارى والقفار والبادية القليلة الخصب «مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧). فالمقصود بهم ليس جنساً معيناً، بل الجماعات البشرية، التي قد تختلف أصولها العرقية اختلافاً كبيراً، والتي يجمعها نمط معين من الحياة، أكسبها خصائص ومميزات معينة، تبدو في طباع أفرادها وأخلاقهم ومختلف أنواع سلوكهم الاجتماعي.

إن الطابع العام المميز لهؤلاء، هو التنقل والترحال. فهم أبعد نجعة، واشَدُّ توحشاً، تأويهم خيامهم، ويعيشون من ألبان إبلهم ولحومها. «يقتاتون منها يسيراً بعلاج وبغير علاج البتة إلا ما مسته النار» (ج ٢، ص ٤٥٩). هم دائمو التنقل، كثيرو الترحال، لا يعرفون الاستقرار، حتى صار لهم ذلك جبلة وطبيعة، وأصبحوا بدون «وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء» (ج ٢، ص٤٤٧). ومن ثمة فلا يربط بينهم حقل أو مزرعة، ولا جبل أو وادٍ. والرابطة الوحيدة التي تشد أفراداً منهم إلى آخرين، وتميز جماعات منهم عن أخرى، هي الرابطة الطبيعية، رابطة الدم التي تبقى لديهم

---

(١) البادية في اصطلاح القدماء هي الصحراء أو الأرض القاحلة الجدباء التي يبدو فيها للناظر كل شيء واضحاً. انظر الملحق الخاص بالمصطلحات.

واضحة لصفاء ونقاوة أنسابهم نتيجة تفردهم في القفر وعدم اختلاطهم مع غيرهم.

إن الظروف المعيشية القاسية التي يختص بها هؤلاء قد انعكست آثارها على طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم: إن طباعهم جافية، هي إلى الطباع الحيوانية أقرب، «يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم». إن جدب الأرض وخلوها من الأرزاق، جعلهم يَمُدُّون أيديهم إلى ما بأيدي الناس، يسلبونهم أموالهم ومتاعهم، ولا يجدون في ذلك منكراً ولا ظلماً، فقد تطبعوا بذلك وأصبحت «أرزاقهم في رماحهم» وسيوفهم، يكسبون منها عيشهم من أسهل الطرق، طرق النهب والسلب، «دون مغالبة ولا ركوب خطر ويَفِرُّون إلى منتجعهم بالقفر» (ج ٢، ص ٤٥٣)، ولهذا كانوا لا يتغلبون إلا على البسائط، وإذا تغلبوا على وطن أسرع إليه الخراب، لأنّ طباعهم هذه منافية للعمران، مناقضة له، لاستحكام عوائد التوحش فيهم.

إن من الشروط الأساسية لقيام العمران: الاستقرار والسكن، وهؤلاء «غاية الأحوال عندهم الرحلة والتقلب». يهدمون المباني ليتخذوا من حجارتها أثافيَّ للقدر، ومن أخشابها أعمدة وأوتاداً للخيام. ثم إن العمران إنما ينشأ وينمو بوجود الأمن واحترام أرواح الناس وأموالهم، وهؤلاء طبيعتهم ـ كما قلنا ـ انتهاب ما بأيدي الناس، فكلما امتدت أيديهم إلى متاع أو ماعون انتهبوه. وأيضاً فالعمران لا يزدهر إلا بالأعمال والصنائع وما يتبع ذلك من اعتبار الأجور وقيم الأعمال والأشياء، وهؤلاء مُتْلِفُونَ لكل ذلك، لا يعرفون للعمل قِسطاً من الأجر، ولا للصناعة قيمة. وأخيراً، وليس آخراً، فإن العمران البشري الذي هو الاجتماع والتعاون، لا يستقيم إلا بوجود وازع يدفع عُدْوانَ الناس بعضهم عن بعض، وهؤلاء طبيعتهم الفوضى، لا يسلّم أحد منهم أمره لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره منه. فيتعدد الحكام منهم والأمراء «وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيَفْسُدُ العمران وينقرض» (ج ٢، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥).

ولكن مع ذلك، ونظراً لاقتصارهم على الضروري من العيش، وَعَدَم استكثارهم من المأكولات والأخلاط، فهم «أحسن حالاً في جسومهم واخلاقهم، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن. وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات..» (ج ١، ص ٤٩٥). وبالتالي «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها» (ج ٢، ص ٤١٥). وهكذا تجدهم أشد شجاعة وأقوى بأساً، وأكثر اعتماداً على نفوسهم في رد العدوان عنهم، «فيقومون بالمدافعة عن أنفسهم لا يَكِلُونَها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب إلى الطرق (...) ـ حتى ـ لقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دَعَاهُم داع أو استنفرهم صارخ (ج ٢، ص ٤٤٨).

وهذه الصفات الحميدة، قد تتغلب على صفاتهم الذميمة المذكورة آنفاً، إذا ما تدخل عامل الدين أو الدعوة الصالحة البنّاءة التي تخاطب ضمير كل منهم وتنسجم في مطالبها مع فطرتهم الأولى التي فطروا عليها. وهكذا «فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم

من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذ بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تَمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فهؤلاء ليسوا أشراراً بالطبع، وإن كان الأمر يبدو أنه كذلك. إن العامل في انحراف اخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي هو العامل الطبيعي بمعناه الواسع، أو الشروط المادية لحياتهم. ولكن بما أن الإنسان يخضع لتأثير العالم المادي خُضُوعَهُ لتأثير العالم الروحاني، فإن ذلك الانحراف يزول جملة بتدخل العامل الثاني: العامل الروحاني الذي يتجسم في الدين أو فيما يقوم على أساسه من دعوات وحركات إصلاحية. نعم إن الدين لا يغيّر من الظروف الطبيعية، فهو لا يجعل الصحراء والقفار أراضي خصبة، كلا، ولكنه يُغَيِّرُ وِجْهَةَ هؤلاء. فالدين دعوة، والدعوة تحتاج إلى من يقوم بها. فإذا تمكن الدين من نفوس هؤلاء، وقامُوا بالدّعوة له، انتشروا في الأرض، وانتقلوا من أماكنهم القاحلة الجدباء إلى مناطق أخرى كثيرة الخيرات، فتتبدل هكذا شروط حياتهم المادية وتتبدل تبعاً لذلك أخلاقهم وعاداتهم وأشكال سلوكهم. فيصبحون مُشَيِّدي دُوَلٍ، وَمُنْشِئي عمران، بعد أن كانت حياتهم فوضى لا تعرف النظام ولا الحكم، وبعد أن كانت أحوالهم منافية للعمران ومناقضة له.

إن هذا «الانقلاب» أو الانتقال الفجائي، اللاتدريجي، في حياة هؤلاء، من شظف العيش إلى رغده، من أقصى أنواع البداوة إلى قمة التمدن والحضارة، هو الذي جعل آراء ابن خلدون فيهم تبدو وكأنها متناقضة[٢]. والحقيقة أن آراء ابن خلدون في ذاتها ليست متناقضة بصدد هؤلاء. وكل ما هناك، وهذا من الأهمية بمكان بالنسبة الى نظريته في سير التاريخ الإسلامي إلى عهده، كل ما هناك، هو أنه يبرز التناقض بين حياة هؤلاء في حال البداوة وحياتهم في حال الحضارة، والنتائج المترتبة على هذا التناقض، كما سَنُفَصِّل ذلك فيما بعد... وحسبنا هنا أن نشير إلى أن عمرانهم يحمل معه طابعهم البدوي: يتجلى ذلك فيما يَخْتَطُّونَهُ من المدن والأمصار التي يسرع إليها الخراب قبل غيرها. وذلك لأنهم، بصفتهم بدواً، لا يراعون في بنائهم للمدن واختطاطهم لها، ما تجب مراعاته من حسن الموقع، وطيب الهواء ووفرة المياه والمزارع، ووجود تحصينات طبيعية، فالعرب ومن في معناهم هُمْ ـ كما

---

(٢) لقد رأى كثير من الباحثين أن آراء ابن خلدون في «العرب» آراء متناقضة. وقد حاول بعضهم ـ ساطع الحصري ومن نحا نحوه من الباحثين العرب ـ التخفيف من هذا «التناقض»، وذلك بقولهم أن ابن خلدون يقصد لا «العرب» كجنس، وإنما الأعراب أي سكان البوادي عموماً ولكن مع ذلك يبقى «التناقض» قائماً، سواء كان المعنيون هم العرب أم الأعراب...، وقد ذهب باحثون آخرون إلى القول بضرورة الاعتراف بهذا التناقض في فكر ابن خلدون، وأن هذا من الأخطاء التي وقع فيها، والتي قد يغفرها له ما أتى به من نظريات أخرى سليمة وطريفة. انظر مثلاً بحثاً للاستاذ جرمان عياش في: مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط (الدار البيضاء: دار الكتاب، [١٩٦٢])، ص ٤٠.

قدّمنا ـ رُعاةُ إبلٍ وسكان الصحراء، ولذلك فلا يقع اختيارهم إلا على الأماكن التي تناسب إبلهم، «فلا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قلَّ أو كثر، ولا يسألون عن زكاة المزارع والمنابت والأهوية لانتقالهم في الأرض ونقلهم الحبوب من البلد البعيد..» (ج ٣، ص ٨٥٨). ولهذا كانت المدن التي اختطوها غير مناسبة للعمران، فخربت بزوال حكمهم.

نعم لقد أنشأ العرب مدناً كبيرة صالحة للعمران. ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن استخدموا الفرس «وأخذوا عنهم الصنائع والمباني (...) فحينئذ «شيّدوا» مدناً عظيمة. على أن ما شيدوه من هذا النوع قليل، والسبب هو أنهم إنما فعلوا ذلك في اخريات حكمهم، فلم ينفسح لهم الأمد للاكثار من البناء والتشييد، ولم يطل وقت حكمهم، مثلما حدث بالنسبة الى الفرس والروم خلال حضارتيهما العتيقتين.

وهذه الظاهرة يشترك فيها البربر أيضاً، فسكان شمال افريقيا، على الرغم من أن معظمهم ليسوا بدواً رحَّلاً، فإن تحصنهم في جبالهم وانعزالهم فيها، جعلهم عريقين في البدو، قليلي الاحتكاك بالحضارة. لقد ظلت حياتهم لمدى أحقاب طويلة حياة بدوية. والدول التي ملكتهم من الفرنجة والغرب لم تطل مدة حكمها فيهم حتى ترسخ الحضارة لديهم. ولذلك بقي العمران في هذه البلاد بدوياً على العموم والحضري منه لم يستطع هو الآخر التحرر من خصائص العمران البدوي: فالصنائع قليلة، والمباني ضعيفة. وبالجملة فلقد كانت لديهم مظاهر الحضارة قليلة، وغير ثابتة (ج ٣، ٨٥٥ ـ ٨٥٧).

وهكذا فالعامل الوحيد الذي بإمكانه أن يقلب أحوال هؤلاء هو الدين، فما داموا متمسكين بالدين، عاملين على نشره، في الآفاق والأجيال كانوا بناة حضارة ومشيدي ملك ودول بما يحصل لهم بسبب ذلك من الاختلاط والاحتكاك بغيرهم ممن هم أعرق في الحضارة وأرسخ في المدنية. أما إذا تركوا الدين وتقاعسوا عن القيام بنشره، فإن دورهم في بناء الحضارة يضعف إلى أن يرجعوا إلى ما كانوا عليه، أو ما كان عليه أسلافهم (؟). وهذا ما يؤكده التاريخ: «فقد انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقِيَادِ وإعطاء النِّصَفَةِ، فتوحشوا كما كانوا (...) وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته (...) وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد ـ عهد ابن خلدون ـ فلا يكون مآلُهُ وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران»[٣] (ج ٢، ص ٤٥٨).

---

(٣) واضح أن ابن خلدون يشير هنا إلى عرب بني هلال الذين كانوا حسب رأيه وكذا في نظر كثير من المؤرخين في العصر الحديث ـ عنصر تشويش وفوضى وتخريب في شمال افريقيا. ومهما يكن من صحة هذا الرأي أو عدم صحته، فإن مما لا شك فيه أن ابن خلدون يصدر هنا عن اعتبارات ذاتية. فهؤلاء «العرب» هم الذين كانوا السبب في نكبته ونكبة أميره صاحب بجاية كما شرحنا ذلك من قبل (الفصل الثاني). ولكن على الرغم من ذلك فإن آراءه فيمن سماهم «العرب ومن في معناهم» صحيحة في جملتها، ويؤكدها الواقع التاريخي والمجتمعي.

ب ـ المغلوبون لأهل الأمصار

أما الصنف الثاني من البدو، فهم الفلاحون سكان التلول الخصبة والجبال المشجرة الذين تمكنهم طبيعتها من الحصول على مستوى من العيش أحسن وأرقى، فيدعوهم ذلك إلى الاستقرار. وهم بقربهم من المدن والأمصار يتوقون دوماً إلى السكنى فيها، والاستفادة من رغد العيش المتوفر فيها. «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة» (ج ٢، ص ٤١٣). ومن هنا كانت الحياة الحضرية، ناشئة من أحوال البداوة: «فالبادية أصل للعمران، والأمصار مدد لها».

على أنه ليس بإمكان هؤلاء البدو الحصول على غايتهم في التمدن بسهولة ويسر. لأن التمدن في الحقيقة إنما يوجد في المدن الكبيرة وبالخصوص منها العواصم. ومستوى الحياة في هذه المدن الكثيرة العمران، مرتفع جداً، لا تتحمله إمكانيات البدوي الضعيفة والمحدودة. «فالمصر الكثير العمران يكثر ترفه (. . .) وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليْها، فتنقلب ضروريات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات، وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه»، والبدوي لا تمكنه موارده من تغطية هذه النفقات كلها، خصوصاً وهو قد اعتاد أن يسُدَّ خُلَّتَه بأقل الأعمال لأنه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر فنونه. فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته». وهكذا، «فكل من يتشوق إلى المصر الكبير وسكناه من أهل البادية فسريعاً ما يظهر عجزه، ويفتضح في سلطانه إلاّ من يُقَدِّم منهم تأثُّلَ المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف. فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم» (ج ٣، ص ٨٦٦).

ولكن إذا كان هذا يحصل للبعض، فإنه لا يحصل للجميع، فأهل البدو الذين هُم من هذا الصنف تابعون على العموم لأهل الأمصار، وتتجلى هذه التبعية في ناحيتين: اقتصادية وسياسية.

فمن الناحية الأولى، يتوقف الانتاج الزراعي الذي به قوام البدو، على استعمال الآلات والأدوات. وهذه إنما توجد عند أهل الأمصار، فالصنائع كلها من اختصاص المدن. وأيضاً فإن هذا الانتاج الزراعي الذي قد يتوفر للبدو لا قيمة له إذا لم يصرف بعوض. ولا يمكن تصريفه والحصول منه على قيمته نقداً، ثم بضاعة وآلات، إلا في الحضر، «فالأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو. وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة، ومعظمها الصنائع. فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره (. . .) فهم يحتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم» (ج ٢، ص ٤٥٩).

هـذا من ناحيـة التبعية الاقتصـادية، أمـا من الناحيـة السياسيـة فإن أهـل البدو، هؤلاء إذا لم «يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار» كانوا خاضعين مغلوبين لأهل المدن؛ فإن كان في المدن ملك وسلطان كان ذلك لغلب الملك. وإن لم يكن في المدن ملك كان خضوعهم حينئـذ لمن له الزعامة والرئاسة فيها «إما طوعاً ببذل المال لهم» وسائر ما يحتـاجونـه من الضروريات، وإما كرهاً «بالتفريق بينهم حتى يحصل لـه (= لزعيم المـدينة) جـانب منهم يغالب بـه الباقي. فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم» (ج ٢، ص ٤٦٠).

وهكذا، فإذا كان سكنى المدن ـ أي التحضر ـ هو الغاية التي يجري إليها البدوي، فإنه لا يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا إذا كان ذا مال واسع وثروة ضخمة. أما إذا كان متـوسط الحال، فغاية ما يصل إليه، الإقامة في المدن الصغيرة، المجاورة لباديتـه، أو التردد عليهـا من حـين إلى آخر لقضـاء حاجـاتـه. وهـذه المـدن الصغـيرة لا تتـوفـر فيهـا شروط التحضر، أو الحضارة، كاملة. فلا يكثر فيها الرفه، ولا تعظم فيها النفقات، ولا توجد فيها كل الصنائع. بل إن مجاورتها للبادية، وتوافد البدو عليها باستمرار، يجعلها ذات طابع بدوي: «ولهذا نجـد الأمصار التي في القاصية، ولو كـانت موفـورة العمران، تغلب عليهـا أحوال البـداوة، وتبعد عن الحضـارة في جميع مـذاهبها، بخـلاف المدن المتـوسطة في الأقـطار التي هي مركـز الدولـة ومقرها» (ج ٣، ص ٨٧٢).

هذا الصنف من البدو، هم إلى الحضر أقرب. وإذا كانوا لا يبلغون مـرتبة الحضـارة، بمعنى التفنن في الترف، فإنهم من ناحية أخرى أبعد في طباعهم وأحوالهم عن الصنف الأول: سكان الصحاري والأراضي الجرداء والذين يعيشون كما قلنـا من رماحهم وسيـوفهم، أحراراً في فيافيهم وقفارهم حيث لا تصلهم حامية ولا يطمح في ملاحقتهم جند. أما هؤلاء، سكان التـلال والسهـول الخصبـة فهم يعيشـون من فـلاحـة أرضهم، وهم في الغـالب فقـراء، لأن الفلاحة من زراعة وتربية للماشية، نحلة من المعاش خاصة بـ «المستضعفين وأهـل العافيـة». وذلـك لأن الفلاح، المـرتبط بالأرض، يضـطر إلى الخضـوع للسلطة الحـاكمـة، فهـو يـدفـع الضرائب، والمغارم، ويُسْتَدْعَى للخدمة والتجنيد إذا لزم الأمر. هذا علاوة على ما يصيبه من أذى من جـانب عمال الـدولة، أوْ من جـانب أولئـك البـدو الـرحـل الـذين يتخـذون النهب والسلب نحلة للمعاش لهم.

وعلى العموم فإن هذا الصنف من البـدو، هم مادة للعمـران، ونادراً مـا يتمكنون من إقامة ملك كبير أو إنشاء دولة عامة. إن وضعيتهم ومقامهم الاجتماعي، أشبه بوضعية ومقـام سكان المدن البعيدين عن الجاه والسلطة.

ج ـ فاقدو الجاه من سكان المدن

قلنا إن سكنى المدينة هي الغاية التي يجري إليها البدوي، لكونها تستهويه بما يوجد فيها من أنواع الرفه وفنون الترف، ولكن هل صحيح أن سكان المـدن كلهم يعيشون في رغـد من العيش؟ وإذا كان الأمر بخلاف ذلك فما هو السبب، أو الأسباب؟

لقد تقرر من قبل أن الأصل في العمران البشري والاجتماع الإنساني، هو التعاون لتحصيل الغذاء، وتقرر أيضاً أن هذا التعاون لا يتم إلا إذا كان هناك «وازع» يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض. وهذان الشرطان الضروريان لقيام العمران يتوفران في المدينة أكثر ـ فالتعاون فيها متين، والوازع الذي يردع الناس موجود وهو الملك والدولة. هذا بالإضافة إلى أن أسوار المدينة وحاميتها تدفع عنها عدوان من هم خارجها... إن شروط الاستقرار والأمن متوفرة. ولذلك كان التعاون فيها ينمو ويتفرع، وبالتالي فإن الانتاج يكثر ويوفر فائضاً. والسبب في هذا هو «أن الأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم. فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتصرف في حاجات الترف وعوائده» (ج ٣، ص ٨٥٩).

في البادية ينهمك الناس في تحصيل الضروري من العيش، لأن اجتماعهم مشتت وتعاونهم قليل، ومجهوداتهم مبعثرة، أما في المدينة فإن الاجتماع أكثر تماسكاً، والتعاون أكثر فاعلية، والمجهودات متكاملة متداخلة. ولذلك كانت الأعمال فيها كثيرة في مجموعها. «وإذا كثرت الأعمال كثرت قِيَمُهَا بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب (...) لأن الأعمال الزائدة تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش» (ج ٣، ص ٨٠٠).

واضح أن السبب في ازدهار المدن هو أن الانتاج فيها جماعي، وجماعية الانتاج القائمة على تقسيم العمل، هي التي توفر الفائض الذي يصرف في أحوال الترف. وأحوال الترف نفسها تستلزم هي الأخرى أعمالاً زائدة، وبالتالي إنتاجاً جديداً، ففائضاً جديداً.

ولكن هل يعود هذا الفائض إلى مجموع سكان المدينة، أم فقط إلى فئة معينة منهم؟

إن الجواب عن هذا السؤال، وبالتالي الجواب عن السؤالين السابقين، يتوقف على البحث في طرق كسب العيش في المدينة أولاً، ثم البحث في المراتب الاجتماعية، والأساس الذي يقوم عليه التفاوت في المدينة خاصة.

بخصوص النقطة الأولى يحصر ابن خلدون وسائل كسب العيش في ستة، يقول: «إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأغنام، والحرير من دُودِهِ، والعسل من نحله، أو يكون من النبات والزرع والشجر بالقيام عليه واعداده واستخراج ثمرته، ويسمى كل هذا فلحاً. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة وتجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة وهي جميع

الامتهانات[٤] والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع واعدادها للاعواض[٥]، إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها[٦]، ويسمى هذا تجارة» (ج ٣، ص ٨٩٨)، هذه هي طرق كسب العيش بالتفصيل. **ولكن ابن خلدون يعود فيوجزها، في: الفلاحة، والتجارة، والصناعة.** ذلك لأن الطريقة الأولى: المغرم والجباية أو ما يسميه أيضاً الإمارة «ليست بمذهب طبيعي للمعاش». لأنها تعتمد على وجود السلطة والجاه. أما الطريقة الثالثة والرابعة، أي تربية الدواجن والزراعة، فهما في الحقيقة واحدة وهي الفلاحة. أما الطريقة الثانية وهي الصيد البري والبحري، فإن ابن خلدون يتجاهلها تماماً، ولا يتحدث عنها ولا عن المنتحلين لها، مع أنه لو أعطاها حقها من الدراسة والبحث لجاءت دراسته الاجتماعية أشمل وأكمل، بل لربما اضطر إلى تغيير كثير من آرائه ونظرياته. فلماذا أهمل ابن خلدون هذه النحلة من المعاش؟ قد يكون السبب في ذلك راجعاً إلى أنه لم يكن يعرف تفاصيل كثيرة عن المنتحلين لها، والذين نطلق عليهم اليوم اسم «الشعوب البدائية» ولكننا مع ذلك، نعتقد أنه كان بإمكانه، أن يجمع عن هؤلاء بعض الأخبار التي نقلها الرحالة والمؤرخون قبله، وكذلك كان يمكنه الاستعانة بما يحكيه المسافرون والتجار الذين كانوا يجوبون الآفاق البعيدة، خاصة أولئك الذين اختلطوا بشكل من الأشكال بشعوب السودان وما وراءه من الأقطار التي كان يسكنها الأقزام السود. من أجل هذا نرى أن إهمال ابن خلدون لهؤلاء الذين ينتحلون الصيد البري والبحري معاشاً لهم، والذين وصف بعض أحوالهم عند حديثه عن اختلاف العمران باختلاف أقاليم المعمور، راجع في الحقيقة إلى أنه لم يكن يهتم إلا بما يسميه العمران الكامل مادة وصورة، أي العمران الذي تقوم فيه السلطة والدولة. ومن ثمة فهو لا يعنى إلا بالجماعات البشرية التي كانت تساهم بشكل من الأشكال في قيام الدول وسقوطها، أي الجماعات التي لها «تاريخ».

ومهما يكن، وبإسقاط الفلاحة التي قلنا قبل إنها معاش «المستضعفين وأهل العافية» من البدو، فإن أساليب كسب العيش في المدينة ثلاثة: الصناعة، والتجارة، والإمارة.

أما الصناعة، والمقصود بها هنا المهن اليدوية، والأعمال الفكرية من كتابة وتعليم وغير ذلك، فهي إنما تكثر وتزدهر في الأمصار الكبيرة، وبالخصوص في تلك التي تكون كراسي للملك، فهي «تستكمل بكمال العمران الحضري وكثرته» فكلما كانت «الحضارة» راسخة في الأمصار كانت الصنائع أرسخ وأرقى: إن منتوجات الصنائع منتوجات كمالية، لا يحتاج إليها إلا أهل الرفه، والرفه مقرون بالسلطة والجاه كما سنرى.

وكذلك الشأن في التجارة، التي تقوم على طلب الربح في السلع باحتكارها إلى حين غلائها أو بنقلها بين أقطار بعيدة، فهي أيضاً تحتاج إلى الجاه والسلطة. إن التاجر لا يكسب

---

(٤) الامتهانات: العمل في الحرف والمهن.

(٥) أي عرضها للمبادلة والبيع والشراء.

(٦) أي انتظار تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء الى الغلاء.

من تجارته إلا إذا كان قوياً بعشيرته أو جاهه، أما ذلك الذي ليس له ما يعضده أو يحمي تجارته من شوكة أو جاه، فإن مآل أمره الخسران المحقق. وهكذا نرى أن اكتساب الثروة بالطرق الطبيعية في المدينة يتوقف على الجاه والسلطة. وهذا شيء لم يكن من الممكن حصوله لجميع الناس. فالمجتمع الحضري يقوم على التفاوت، وأساس هذا التفاوت هو الجاه بالضبط. يقول ابن خلدون: «إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشيء عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله. وفاقِد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله أو نسبة سعيه ذاهباً وآتياً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب. وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة» (ج ٣، ص ٩١٠).

يتضح من هذا أن الوسائل الطبيعية لكسب العيش في المدينة من صنائع وتجارة لم تكن تمكن أصحابها من الحصول على الثروة واليسار، وبالتالي فإن جماعة الصنّاع والتجار الفاقدي الجاه كانوا فقراء، «يرمقون العيش ترميقاً». ومن ثمة، فلم يكونوا يستفيدون من رغد العيش الذي تختص به المدنية، ولا من «الحضارة» التي هي تفنن في الترف واستجادة أحواله.

إن ازدهار الصنائع في المدن لا يعني بالضرورة ازدهار أحوال أصحابها والقائمين عليها. ذلك لأن المنتوجات الصناعية الكمالية إنما تستهلكها الفئة صاحبة الجاه والسلطان، وهذه لم تكن تدفع من الأثمان والأجور إلا القليل الأقل، بل إنها كانت تحصل على قيم أعمال الصناع بالمجان، إما طوعاً بالتقرب إليها، وإما كرهاً بالتسخير والخدمة الاجبارية التي تفرضها الجماعة الحاكمة صاحبة الجاه والنفوذ.

وكذلك الشأن بالنسبة الى التجارة، فهي لم تكن مفيدة للمال والثروة، إلا إذا كان القائم بها «جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المُماحكة مِقداماً على الحكام (. . .) وإلا فلا بد له من جاه يَدرع بِهِ ويوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكّام على إنصافِهِ من معامليه، فيحصل له بذلك النصفة في ماله، طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه، فاقداً الجاه من الحكام فينبغي أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يُعَرّضُ ماله للضياع والذهاب، ويصير مأكلاً للباعة ولا يكاد ينتصف منهم» (ج ٣، ص ٩١٦ - ٩١٧).

وهكذا فالمال لم يكن يحصل «إلا بنحو غريب كالإرث أو غيره» وحتى في هذه الحالة فإنه لم يكن يَسْتَقِرُّ في يد صاحبه، إذا لم يكن من أصحاب الجاه: «وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تَأثُّلُه وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من

العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه ويَتَحَيَّلُونَهُ (= يحتالون) على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ربقة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع بهماله.»(ج ٣، ص ٨٧١).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الفائض الذي يتوفر من جماعية الانتاج وتقسيم العمل اللذين تختص بهما المدن لم يكن ينصرف إلى المنتجين بل إلى فئة معينة، مستهلكة وغير منتجة، وهذه الفئة هي الجماعة صاحبة الحكم والسلطان. أما جماهير المدن من صنّاع وتجّار صغار، وأصاحب الوظائف من أهل الفتيا والتدريس وغيرهم، فلم تكن حالهم بأحسن من حال المشتغلين بالفلاحة من البدو، وهم كما قلنا «المستضعفون وأهل العافية منهم». إن **أساس التفاوت بين الناس كان الجاه والسلطة، لا المال**، لأن هذا الأخير تابع لهما، ومستمد منهما. إنّ الوضعية الاجتماعية للفرد لم تكن تتحدد بما يملك لأنه قلّما يملك، وإنما كانت تتحدد بمقدار الجاه الذي له، والنفوذ الذي يملكه. ولهذا، فإن التحضر أي الانتقال من حال البداوة إلى حال «الحضارة» لم يكن يتم بصفة تدريجية ولا بشكل طبيعي. فلم يكن الفرد لوحده، مهما بلغ سعيه، واجتهد في الكسب، يستطيع الانتقال إلى مرتبة أعلى في السلّم الاجتماعي. **وإنما كان هذا الانتقال يتم بشكل فجائي وبنوع من الطفرة والقفز، وبصفة جماعية لا فردية**، كما سنشرح ذلك بعد.

د ـ الجاه المفيد للمال، والحضارة المفسدة للعمران

إن الوسيلة الوحيدة والفعّالة، المفيدة للمال، والمكسبة للثروة كانت هي «الجاه». وكسب العيش، بل الحصول على الثروة، بهذه «الوسيلة» هو ما يسميه ابن خلدون بـ «الإمارة» وهي كما قلنا مذهب غير طبيعي في المعاش. أما كيف يتم ذلك فهذا ما يشرحه ابن خلدون بوضوح وتفصيل: يقول: «إنّا نجد صاحب الجاه[٧] والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي. فتحصل قِيمُ تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه. فهو بين قيم للأعمال يكتسبها، وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغني لأقرب وقت ويزداد مع الأيام يساراً وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه» (ج ٣، ص ٩٠٧).

والمقصود بالجاه هنا هو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (ج ٣، ص ٩١٠). «ثم إن هذا الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد

---

(٧) في الطبعات المتداولة وردت العبارة هكذا: «صاحب المال والحظوة». ونحن نعتقد أن كلمة «المال» محرفة عن «الجاه» كما يدل على ذلك سياق الكلام.

عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه. . .» (ج ٣، ص ٩٠٩).

على أن المال الذي يحصل لصاحب الجاه، ليس مصدره: التقرب إليه فقط، بل إن أهم مصدر له هو استعمال السلطة والقهر في جمع الأموال بمختلف التحايلات: الضرائب، المغارم، الجبايات، المصادرات بأنواعها المختلفة، والتي تشتد وطأتها على الطبقات المحكومة فاقدة الجاه، كما سنبين فيما بعد[٨].

وعلى العموم فإن المال والثروة ومن ثمة الحضارة والتفنن في الترف، كل ذلك كان خاصاً بفئة معينة، هي الفئة الحاكمة. وبعبارة ابن خلدون «الدولة» أي الأسرة الحاكمة وحاشيتها. «لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أموالهم بالجاه، أكثر من اتساعها بالمال. فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة» (ج ٣، ص ٨٧٢).

إن المقصود بـ «الحضارة»، إذن، هو نمط من الحياة: (كسب، معيشة، أخلاق، طباع، سلوك)، خاص بالدولة وحاشيتها أي بالارستقراطية الحاكمة. هي إسلوب في العيش يقوم على: «التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل» (ج ٣، ص ٨٧٦). كل ذلك من غير انتاج أو انتحال نحلة طبيعية في المعاش. إنها أسلوب في العيش يعتمد على السلطة والجاه، لا غير.

هذه هي الحضارة التي يشجبها ابن خلدون ويصفها وأهلها بأقبح النعوت والأوصاف. يقول عنها إنها: «غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٣، ص ٨٧٦).

ترى كيف يتم ذلك؟ كيف يَفْسُد العمران «بالحضارة»؟ إن الفساد الذي يعنيه ابن خلدون هنا نوعان: فساد العمران من حيث صورته، وفساده من حيث مادته. أما الفساد الذي من النوع الأول والذي يصيب صورة العمران: الدولة، فهذا ما سيكون موضوع بحث في فصل تالٍ[٩]. وأما الفساد الذي من النوع الثاني، أي الفساد الذي يصيب الأفراد الذين هم مادة العمران، فسَنُجْمِل الحديث عنه في ما يلي:

يقول ابن خلدون: أما فساد أهل الحضارة «في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفوس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشرُّ والسَّفْسَفَة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه. وتنصرف النفس إلى

---

(٨) انظر الفصل الخامس عشر.

(٩) انظر الفصل الخامس عشر.

الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له. فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرّبا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم» (ج ٣، ص ٨٧٧). إن هؤلاء «لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في ذلك» (ج ٢، ص ٤١٤). . . . «بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدّعَة، أو ترفعاً لما حصل له من المربي في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم» (ج ٣، ص ٨٨٠). ولذلك نجد أهل الحضارة يَكِلُون «أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم» (ج ٢، ص ٤١٨) مما أذهب من شجاعتهم، وخضد من شوكتهم فـ «تنزلوا منزلة النساء والولدان».

إن الحضارة التي ينعاها ابن خلدون، هي حضارة الاستهلاك بغير حساب، ودون انتاج. حضارة أولئك الذين يَعْجِزون عن العمل والدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم، أو لكونهم يترفعون عن ذلك كله لأنهم يعتبرون أنفسهم فوق العمل والعاملين. . . إنها حياة جماعة ظفيلية، طافية على سطح المجتمع، تعيش وتستهلك وتبذر على حساب الرعية كلها: تستولي على أموالها وعلى قيم أعمالها، وتسخرها تسخيراً. كل ذلك بفضل الجاه الذي تتمتع به والسلطة التي بيدها. . .

ولكن من أين لهذه الجماعة الطفيلية بهذه السلطة وذلك الجاه؟ كيف استولت على الحكم وأصبحت متمكنة من أموال الناس وأعمالهم ورقابهم؟ وبعبارة أخرى: **كيف تنشأ الدول وما عوامل انهيارها وسقوطها؟** هذه هي المسألة الأساسية التي على علم العمران تبيانها وشرحها. . . ولكن قبل أن ننتقل إلى البحث في هذه المسألة التي تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في علمه الجديد هذا، لِنُلقِ نظرة خاطفة على الصفحات الماضية من هذا الفصل ـ ولنحاول إبراز بعض النتائج التي سنستعين بها في دراستنا المقبلة.

٣ ـ نتائج . . . ومقدمات

هناك مثل عربي قديم يقول: «كل الطرق تؤدي إلى مكة»، وبالنسبة لابن خلدون يمكن القول: كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة. إن أبحاث ابن خلدون في توزع العمران على الأرض، أو في تأثير العوامل الجغرافية في الأفراد والجماعات، أو في اختلاف أحوال الناس باختلاف نحلهم من المعاش، لم يكن المقصود منها دراسة هذه المسائل لذاتها، وإنما كانت الغاية منها إقرار بعض المقدمات وتقرير بعض النتائج التي ستمكنه من دراسة ما يشغل اهتمامه ويملك عليه تفكيره: كيف تنشأ الدول؟ وما هي عوامل ازدهارها وانحطاطها

وسقوطها؟ وبالتالي كيف سارت الأمور خلال الحقبة الماضية ـ الى عهده ـ من التاريخ الإسلامي؟

نستطيع أن نلمس هذا من خلال توجيهه للبحث، وانتقائه للأمثلة، واصطياده للحجج والبراهين، في كل موضوع من المواضيع التي تعرّض إليها بخصوص ما أطلقنا عليه: «جغرافية العمران» وما أطلق ابن خلدون عليه: «العمران البشري على الجملة». وإذا كنا قد ألمحنا في هذا الفصل، وفي الفصول قبله، إلى بعض هذه «المقدمات والنتائج»، فإننا سنقتصر هنا على تسجيل جملة من الملاحظات، لعلها تلقي مزيداً من الأضواء على ما أجملنا القول فيه سابقاً وما سنتعرض إليه في الفصول التالية:

١ ـ إن أفكار ابن خلدون وآراءه في اختلاف أحوال الناس أفراداً وجماعات، ومن ثمة الأوصاف التي نعت بها البدو، خاصة منهم من سماهم «العرب ومن في معناهم» والنعوت التي وصف بها أخلاق وطباع أهل الحضارة، كل ذلك خال من كل نزعة عرقية، أو ميل إلى حياة البدو دون حياة الحضر. فابن خلدون في هذه المسائل وأشباهها كان يصف، أكثر مما كان يقرر فكرة أو مبدأ أو حكماً قبلياً.

إن الأمم والأجناس تختلف في مستواها الحضاري لا بأصولها العرقية، بل بسبب الشروط المادية لحياتها، هذه الشروط المادية التي تحددها طبيعة المناخ وطبيعة الأرض، والتي تتحكم بدورها في تحديد نوع العادات السائدة، سواء منها ما كانت ذات صبغة فردية، أو ما كانت ذات طابع جماعي. إن الأصل العرقي أو الجنسي لا أثر له إطلاقاً في أحوال الناس الفردية منها والاجتماعية. وقد ألح ابن خلدون على هذا إلحاحاً كبيراً، فـ «النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» الحاصل من طول المعاشرة. (ج ٢، ص ٤٢٤). والتمييز بين الأمم لا يكون بالنسب فقط، بل قد يكون بالجهة والسمة[١٠]، أو بالعوائد والشعار، أو غير ذلك من «أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم». وهكذا «فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وإن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها» (ج ١، ص ٤٩١).

إن الاختلافات القائمة بين الأمم والشعوب، سواء في أحوالها الفردية، أو في مستوياتها الحضارية، ليست راجعة إلى العرق أو الجنس بل هي راجعة أولاً وأخيراً إلى شروط الحياة بصفة عامة. فالعرب ومن في معناهم، ليس المقصود منهم جنساً معيناً، بل أجناس مختلفة، منها فريق من العرب وفريق من الترك والتركمان، وفريق من البربر، خاصة منهم الساكنون في المناطق الصحراوية لشمال أفريقيا. والشيء الوحيد الذي يجمع هؤلاء في نظر ابن خلدون هو تشابه أحوالهم العامة لتشابه الشروط المادية لحياتهم.

---

(١٠) أي العلامة كاللون وغيره.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذمّة أخلاق وسلوك أهل الحضارة من سكان المدن. فابن خلدون هنا لم يكن ينتصر للبدو على الحضر، ولا مفضلاً لحياة أولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم، ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم، وإنما كان يقصد ـ كما رأينا ـ أسلوب حياة جماعة معينة هي الارستقراطية الحاكمة. وهو إذ شهّر بها وبسلوكها، لم يفعل ذلك لكونها لم تكن تشكل قوة سياسية «يستطيع الملك الاعتماد عليها في صراعه ضد الاقطاعية» كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[١١] بل لأنها ـ والمَلِك على رأسها ـ كانت جماعة طفيلية تفسخ أمرها، وانحلت أخلاقها، وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية، غير وظيفة التبذير والتخريب، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم، الشيء الذي يفقد المجتمع ما يحتاج إليه من أمن واطمئنان واستقرار، ويؤدي إلى أزمة اقتصادية خانقة تكون نتيجتها الحتمية تقاعس الناس عن العمل، واشتعال نار الفتن والثورات، ومن ثمة انهيار الدولة وفساد العمران كما سنشرح فيما بعد.

٢ ـ إن ابحاث ابن خلدون في توزع العمران على الأرض وتأثير العوامل الطبيعية كالمناخ والخصب والجدب في هذا التوزع وكذلك اختلاف وسائل كسب العيش، وآثار ذلك كله في أخلاق البشر وسلوكهم ومختلف أحوالهم الاجتماعية والفردية، إن أبحاث ابن خلدون في هذه المسائل لم تكن تستهدف إقرار ما نسميه نحن اليوم بـ «الحتمية الجغرافية» أو «الحتمية الاقتصادية».

إن غرض ابن خلدون من أبحاثه تلك، كان فقط توضيح الفوارق بين البدو والحضر: فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية، وهي فوارق ترجع في نهاية الأمر لا إلى التأثير المباشر للعوامل الطبيعية أو الاقتصادية، بل إلى ما يطلق عليه أسم «العادة». إن الأصل في هذه الاختلافات والفروق هو «أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة» (ج ٢، ص ٤٤٩). فإذا اعتاد الإنسان شظف العيش، سواء في البادية أو في المدينة، في المناخ المعتدل أو في المنحرف، كان إلى الصحة والجمال والشجاعة والكرم... أقرب، وإذا اعتاد رغد العيش كان أقرب إلى المرض والجبن والبخل والاتكال على الغير.

وهكذا فما يبدو لبعض الباحثين والمفكرين، وكأنه حتمية جغرافية أو طبيعية، هو في نظر ابن خلدون مجرد «عادة»: فاعتياد الجسم لنوع من الشروط الطبيعية والمعيشية هو الذي يجعل صاحبه على شكل معين وعلى صفات خاصة.

إن صفات البدو، طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم، ليست صفات قارة نهائية. بل يمكن أن تنقلب إلى ضدها إذا تبدّلت ظروفهم المعاشية. فقد يتحضر البدو فتنقلب صفاتهم

---

(١١) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), p. 162.

إلى ضدها. وهذا بالضبط ما يحدث، فأهل الحضر والحضارة هم في الأصل أهل بادية وخشونة. والبادية أصل للحضارة والأمصار مدد لها...

وخلاصة القول إن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الجغرافية على غرار ما فعل منتسكيو مثلاً، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية ـ الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام، خاصة إخوان الصفا ـ فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم، ولا يمدد أثرهُ حتى يشمل القوانين والشرائع، الشيء الذي يشكل مدار البحث عند المفكر الفرنسي. ومن ثمة فإن منطلق الرجلين وغاياتهما مختلفة تماماً.

٣ ـ وبالمثل، فكون «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» لا يعني في ذهن ابن خلدون أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادوه من ظروف معيشية. فالقضية هنا ليست قضية «أسلوب الانتاج» ولا علاقات الانتاج. بل هي فقط مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته. إن علاقات الانتاج، بمعنى علاقة المستغِل (بالكسر) بالمستغَل (بالفتح)، لم تكن مطروحة عند ابن خلدون. ومن ثمة فإن اختلاف الناس باختلاف نحلهم من المعاش، إنما يعني في ذهن ابن خلدون اختلاف البدو عن الحضر، اختلافاً يرجع إلى التباين القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل. في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات التي عاش فيها، واستمد نظرياته من معطياتها، لم يكن الانقسام فيها انقساماً طبقياً بالمفهوم الحديث. فالانقسام الأساسي الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع من التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو وحضر. والشقة كانت أبعد ما تكون بين أولئك الذين كانوا يعيشون من إبلهم ورماحهم وسيوفهم في أقاصي البادية، واولئك الذين كانوا يعيشون محصنين بالقلاع والحاميات في قلب العواصم. والعلاقة بين هؤلاء وأولئك لم تكن من نوع علاقات الانتاج، أو الاستغلال بل ولا من نوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، باعْتِبَار أنَّ الفريق الأول (العرب ومن في معناهم) كانوا يعيشون أحراراً أو شبه أحرار في فيافيهم وقفارهم لا تمتد إليهم يد السلطة ولا تنال منهم حامية أو جند.

نعم لقد كانت الفئة الوسطى المتكونة من البدو المقيمين وسكان المدن المشتغلين بالصناعات، فئة مستغلة من طرف الجماعة الحاكمة. ولكن هذا «الاستغلال» كان شيئاً طبيعياً ومقبولاً في حدوده «المعقولة»: (ضرائب ومكوس)، ولم يكن يلقى أية معارضة ما دام ضمن هذه الحدود، لأنه كان بمقابل. وهذا المقابل هو حماية الدولة لهذه الفئة الوسطى من هجومات البدو الرحل... ولم تكن هذه الفئة أو الفئات الوسطى تَئِنُّ وتصرخ وتمتنع عن العمل إلا عندما ينقلب حكم هذه الجماعة إلى نوع من التحكم والمصادرة للأموال والأعمال، الشيء الذي تكون نتيجته قيام الفتن والثورات وانقراض الدولة و«نهاية العمران وفساده» كما سنبين بعد.

وهكذا فبقدر ما كان كارل ماركس مشغولاً بالفروق الطبقية، الفروق بين العمال ورب العمل، بِقَدْر ما كان ابن خلدون مشغولاً بالفروق «الطبيعية» أو شبه الطبيعية، الفروق بين

البدو والحضر. وإذا كان ماركس قد شيد صرح فلسفته التاريخية على أساس الصراع الطبقي، فإن ابن خلدون قد أسس علمه الجديد، علم العمران، على أساس الاختلافات والفروق القائمة بين البدو والحضر وهي اختلافات وفروق تحدث في العمران، لا نتيجة صراع، بل «بمقتضى طبعه». والشيء الوحيد الذي يتفقان فيه هو أن كلاً منهما قد انطلق من هذه «الاختلافات والفروق» ليفسر سير التاريخ وتطور أحداثه، ولكن مع الاحتفاظ لكل منهما بميدانه الخاص.

وإذن، فإن أبحاث ابن خلدون في تأثير المناخ والخصب والجدب ووسائل كسب العيش، كانت تَهْدف إلى بيان أسباب وعوامل الفروق بين البدو والحضر ودراسة هذه الفروق لم تكن هي الأخرى غاية في ذاتها، وإنما كانت مقدمة لشرح ما يهمه في الدرجة الأولى، ونعني بذلك نشوء الدول وسقوطها. وهذا ما سنَنْصَرف إلى البحث فيه، في الفصول التالية.

الفصل العاشر

نظرية العصبية
العصبية والصراع العصبي

١ ـ منطلق النظرية

ينطلق ابن خلدون في دراسته للعصبية وبيان الأساس الذي تقوم عليه، والدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية عموماً وحركة التاريخ خصوصاً، من فكرته في «الوازع» الذي جعله ضرورة من ضرورات الاجتماع والتعاون.

إن فكرة «الوازع» عند ابن خلدون يمكن اعتبارها بمثابة حل ـ ولنقل مع قليل من التجاوز، بمثابة تركيب ـ للتناقض التالي:

أ ـ هناك من جهة ما يمكن التعبير عنه بـ «اجتماعية الإنسان». فالإنسان مدني بالطبع، لا يصح وجوده، ولا تستقيم أحواله إلا بالعيش مع غيره من بني جنسه. إن اجتماعية الإنسان تفرضها ضرورة التعاون من أجل تحصيل الغذاء الذي به قوام وجوده.

ب ـ وهناك من جهة ثانية «الطبع العدواني الذي في البشر»، وهو من آثار «القوى الحيوانية»، فيهم، فمن «أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدّهُ وازعٌ» (ج ٢، ص ٤٢٢).

إن الحاجة إلى «الوازع» إذن، تفرضها طبيعة الانسان نفسه، باعتباره كائناً مجبولاً على الخير والشر معاً: على التعاون والعدوان. إن قيام الحياة الاجتماعية، وبالتالي بقاء الانسان، يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده، وكبح عدوان بعضهم على بعض سواء كأفراد أو جماعات.

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون، بـ «الوازع» هنا؟ هل يعني به السلطة المادية التي تتجسم في الدولة وأجهزتها؟ أم أنه يعني به فقط السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض في أحوال خاصة؟

الواقع أن فكرة الوازع عِنْدَهُ تنطبق على هذا وذاك معاً. فهي تتدرج عنده من مجرد السلطة المعنوية التي لشيوخ البدو وكبرائهم، إلى السلطة المادية التي تقوم على «الغلبة والسلطان واليد القاهرة» وبكلمة واحدة «الملك» (ج ٢، ص ٤٢٢). ويمكن القول بصفة عامة إن الوازع الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو، وازع اجتماعي، بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة. إن ابن خلدون هنا لا يهتم بالوازع «الذاتي» النابع من ضمير الفرد كالوازع الأخلاقي أو الديني ـ وإن كان يبرز دور هذا الأخير في تقوية الروابط الاجتماعية في ظروف خاصة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق ـ ولكنه يهتم بالدرجة الأولى بالوازع الخارجي أو «الأجنبي» الذي تجسمه وتؤكده القوة، سواء كانت قوة فرد أو قوة جماعة. وهذا شيء طبيعي ومعقول، فما دامت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، والعدوان يعتمد دوماً على القوة والغلبة، فإن الوازع الذي يراد به دفع هذا العدوان لا بد أن يكون هو الآخر قوة غالبة ويداً قاهرة.

هذا بخصوص فكرة الوازع على العموم. ولكن لمّا كان هذا الوازع، تفرضه كما قلنا ضرورة الاجتماع والتعاون لتحصيل الغذاء. ولمّا كانت طرق كسب العيش وبالتالي أسلوب المعاش، يختلف في البادية عنه في المدينة كما شرحنا ذلك قبل، فإنه من المنتظر أن يختلف الوازع هنا عن الوازع هناك. إن الحياة في البادية قائمة على البساطة والفطرة، لأن الفلاحة، وهي النحلة المعاشية السائدة هناك «بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر وعلم». أما في المدن فإن الحياة جد معقدة، إذ هي تقوم أساساً على الصنائع وهي «مركبة وعلمية تتصرف فيها الأفكار والأنظار بمختلف التصرفات والحيل» (ج ٣، ص ٨٩٩). وكما ينعكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة، على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ومختلف أنماط سلوكهم، كما بينا ذلك من قبل، فهو ينعكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش، بل على شؤون الحياة عموماً، ومن ضمنها مسألة الوازع هذه. وهكذا فإن بساطة الحياة في البادية لا بد أن تجعل من الوازع فيها وازعاً طبيعياً فطرياً، مثلما أن تعقُّد الحياة الحضرية سيضفي نوعاً من التعقيد والتركيب على الوازع السائد فيها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لمّا كانت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، فإن الوازع سيختلف سواء في البادية أو في المدينة، باختلاف نوع العدوان: عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدن أو أحياء البدو، أو عدوان جماعات على أخرى. وهذا ما يقرّره ابن خلدون إذ يقول: «... فأما المدن والأمصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحَكَمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياجُ الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. هذا فيما يتعلق بالوازع في العمران الحضري وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من

الوقار والتجلة. وأما حِلَلُهم فإنما يذود عنها من خارج، حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نصرة كل واحد، نسبه وعصبيته أهم» (ج ٢، ص ٤٢٢ - ٤٢٣).

إن تصنيف ابن خلدون العدوان، هنا إلى عدوان داخلي (عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة أو داخل أحياء البدو) وعدوان خارجي (عدوان على المدينة كلها من الخارج، أو على أحياء البدو وحللهم من الخارج كذلك)، هو من الأهمية بمكان بالنسبة إلى فهم منطلق نظريته في العصبية والدولة. ودون أن نسابق خطوات البحث، يمكن القول، إن صاحب علم العمران، لا يعنى إلا بـ «العدوان الخارجي» الواقع على المدينة أو على أحياء البدو، ومن ثمة فإن اهتمامه مركز في دراسة علاقة الدولة بمن يهاجمها من الخارج من جهة، وبالعصبية من حيث إنها رابطة طبيعية تشد أفراد «حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم» عند دفاعهم ضد المعتدين عليهم. وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل، من أن ابن خلدون لا يعنى بالعصبية من حيث إنها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض داخل القبيلة، بل ينظر إليها فقط من حيث الدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة، أي باعتبارها تقوم في البادية بنفس الدور الذي تقوم به الحامية والأسوار في المدن. إنه يعنى بالعصبية، فقط من حيث إنها رابطة دفاع، أو قوة مواجهة، تنتظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتساكنة في البادية، علاقاتها بعضها مع بعض، وعلاقاتها مع الدولة.

هذا هو المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية. وهو منطلق يستجيب تماماً لطبيعة المشكل الذي ملك عليه اهتمامه، كما يستجيب بنفس الدرجة لطبيعة المعطيات الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات التي يدرس فيها هذا المشكل:

فمن جهة، وهذا ما أكدناه مراراً، إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على ذهن ابن خلدون، ووجهته في تفكيره وأبحاثه، هي: الكشف عن «مبادىء الدول ومراتبها»، والتعرف على أسباب «تزاحمها أو تعاقبها». ومن ثمة كان السؤال الرئيسي الذي ملك عليه نفسه هو: ما هي القوة التي تستند إليها الأسر الحاكمة في استيلائها على السلطة؟

ومن جهة ثانية، فإن هذا السؤال الذي شغل تفكير ابن خلدون، لم يكن نتيجة تأمل فلسفي في شؤون الحكم والسياسة بصفة عامة وبكيفية مجردة، بل كان سؤالاً أملته عليه ظروف خاصة، هي ظروف نكبته ونكبة صديقه أمير بجاية، وفي إطار معطيات اجتماعية معينة، هي معطيات المجتمع الذي عاش فيه ونفذ إلى أعماقه أيام نشاطه السياسي. وكما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة، فإن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون واستوحى من معطياته وأحداثه مقدمته المشهورة، كان مجتمعاً قبلياً صرفاً. لقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا، ومن ثمة فإن الأسرة الحاكمة لا بد أن تكون ذات طابع قبلي أكيد: إما قبيلة معينة، أو فرعاً منها، أو مجموعة قبائل متحالفة. وهذا يعني ضرورة أن القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في

استيلائها على السلطة لا بد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلا «العصبية» ذاتها.

وهكذا، فإذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون، كما قررنا ذلك سابقاً، فإن الأساس الذي يرتكز عليه هذا المحور، والمادة التي منها قوام وجوده، هما «العصبية». ومن هنا يمكن القول بصفة عامة، إن النقد الذي وجهه ابن خلدون إلى المؤرخين قبله، يدور كله حول عدم اعتبارهم لأهمية العصبية في الدولة، منذ تأسيسها إلى حين اضمحلالها، فَمُؤاخَذَتُه للمؤرخين لكونهم، عند ذكر الدولة، «لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها»، (ج ١، ص ٣٥٤)، إنما تستند إلى أن هؤلاء المؤرخين لم يتبينوا أنه «بهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها» ولم يتفطنوا «لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنَّهُ لا يَتِمّ إلا لأهل العصبية»، وعلى العموم فهم لم يراعوا طبيعة العمران التي تقتضي «أن كل أمرٍ يُحْمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إنما يتم بالقتال عليه... و(أنه) لا بدّ في القتال من العصبية» (ج ٢، ص ٤٨٣).

إن شأن العصبية عند ابن خلدون خطير للغاية. ولكنه على الرغم من اعتماده عليها في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فإنه لا يتناولها بالدراسة إلاّ مِنْ جانب واحد، الجانب الذي يهمه في الدرجة الأولى، وهو مفعولها السياسي. ومن هنا كان ما يهم ابن خلدون في العصبية، هو النتائج السياسية التي تترتب عليها في أعلى درجات وجودها، وأرقى مراحل تطورها، أي تلك المرحلة التي تصبح فيها العصبية عبارة عن **اتفاق الأهواء على المطالبة**».

إن انصراف ابن خلدون إلى هذا الجانب السياسي، أو المظهر الخارجي لفاعلية العصبية، وحده دون غيره، هو الذي أضفى على نظريته فيها، غير قليل من الغموض والالتباس، ولذلك فلا بد لنا لتبديد هذا الغموض من كلمة موجزة حول ظاهرة العصبية، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات خصائص مميزة ووليدة ظروف معينة. لا بد قبل دراسة الفاعلية السياسية للعصبية من محاولة بيان حقيقتها، وبواعث كونها، ودورها في حياة القبيلة وحفظ كيانها.

٢ ـ العَصَبَةُ... والعصبية

ليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب، وذلك في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب. لقد استقر في أذهان الجميع، بعد الإسلام، أن العصبية دعوة مفرّقَةٌ تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والخصام، مما يذكي نار الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل. ولم يكن هذا التناصر العصبي أو النصرة القبلية يستهدف دائماً إقرار الحق، أو انصاف المظلوم، بل كان يستهدف مؤازرة المتعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً. وفي هذا

المعنى ورد في لسان العرب أن العصبية هي: «أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألُّب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين».

وبما أن ابن خلدون يستعمل «العصبية» تارة بمعنى الرابطة القبلية المشار إليها، وتارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة نفسها، فإننا سنستعمل هنا، تجنباً للالتباس، كلمة «عَصَبة» للدلالة على الجماعة القبلية التي تقوم على الرابطة العصبية، سواء كانت هذه الجماعة على مستوى القبيلة أو مستوى فرع من فروعها[1].

فما هي العَصَبة بالضبط؟ ما مميزاتها وخصائصها كتنظيم اجتماعي؟ ثم ما نوع العدوان الذي تتعرض له العصبة فيوقظ العصبية فيها: ما مصدره، ما دوافعه، وما خطره على حياة العصبة وحفظ كيانها؟

* * *

العَصَبَةُ تعني ـ كما قلنا ـ الجماعة. ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون من «أقارب الرجل الذين يلازمونه». وهذا يعني: أولاً، أن العصبة تقوم أساساً على القرابة. ثانياً، أن جميع أقارب الرجل، ليسوا بالضرورة عصبة له، بل فقط، الذين يلازمونه منهم.

إن القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبة، وهما أيضاً العنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات. ذلك لأن العصبة بهذا الاعتبار جماعة دائمة. فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين، بدافع خارجي، (مشهد حادثة...). وهي أيضاً ليست من تلك الجماعات «التعاقدية» التي تقوم باتفاق أعضائها، وفق نظام خاص، ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تنحل بعد تحقيق هدفها، أو بسبب آخر من الأسباب... إن العصبة على العكس من ذلك، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي، ولا على أي نوع من أنواع التعاقد. بل إنها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم، وتبقى مستمرة ومتفرعة، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد، واستمرار تناسلهم. ومن هنا كانت العصبة غير مقيدة بمكان خاص أو زمان معين فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل قد يفصل الموت بينهم أحياناً، ومع ذلك فالأحياء منهم، سواء كانوا هنا أو هناك، سواء اليوم أو غداً، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع

---

(١) قال في لسان العرب: «عَصَبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه... قال الأزهري: عَصَبة الرجل: أولياؤه الذكور من ورثته، سموا عَصَبة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا: فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب: والجمع العَصَبات. والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه. ولما أحاطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سموا عَصَبَة». هذا ويستعمل ابن خلدون كلمة عَصَبَة أحياناً قليلة، في حين يكثر من استعمال كلمتي عُصَبَة وعصابة، ولقد كان من الأليق أن نحتفظ بإحدى هاتين الكلمتين لولا أن معناهما في الوقت الحاضر قد تطور وابتعد عن معناهما الأصلي.

الباقي، أحياءً كانوا أم أمواتاً، حاضرين أو غائبين. وذلك لأن الرابطة التي تربط بينهم رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان... فالعصبة بهذا المعنى الواسع «جماعة معنوية»، بمعنى أنها مجرد رابطة ولكنها تتشخص في أقارب الرجل الذين يلازمونه، فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب.

والتعصّب لغة، يعني كما قلنا التجمّع. ولكنه هنا يعني، لا التجمع الحسي، بل التجمع «المعنوي» إذا صح القول. إنه بعبارة أخرى، شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذ الانتماء الى العصبة بفنائه فيها فناء كلياً، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته، ويتقمص شخصية العصبة. ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبة أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب «شعور كامن» يطغى عليه شعور الفرد بأناه وشخصيته واستقلاله فيحيا حينئذ وكأنه وحده الموجود.

ولما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يَعُمُّ أفراد العصبة كلهم، وبالتساوي تقريباً، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية. هو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المتيقظ، ولنقل على سبيل التمثيل فقط، إنه أشبه بالوعي الطبقي، في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد. أما في حالة كمونه فهو أشبه بـ «اللاشعور الجمعي»، بمعنى أن غيابه في لحظة من اللحظات كوعي، لا يعني إنمحاءه أو فناءه بالمرة، بل إنه يُمارسُ مع ذلك، بكيفية لا شعورية، نوعاً من التأثير والتوجيه على الفرد في حياته اليومية، وكذا في آرائه ومواقفه.

إن هذا «الوعي العصبي» الذي يشد أفراد العصبة بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات. فالعصبية إذن، رابطة اجتماعية ـ سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد اولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة.

ولعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة. إن الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخَطَر ما. كما أن العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه. وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه. وبالمثل فإن العصبة عِنْدَمَا تَهُبُّ لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له، إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها، وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي، إن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته إلى درجة فناء أحدهما في الآخر، ينتج عنه أمران اثنان يحددان العلاقات السائدة داخل العصبة وخارجها.

فمن جهة أولى، ينتج عن هذا التضامن المتبادل أن مجال تواصل الشخص مع غيره

محدود بحدود عصبته. فكل ما عداها، يعتبر غريباً يجب الحذر منه، فالعصبية من هذه الناحية شعور سلبي إزاء الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يَشُدُّ أفراد العصبة بعضهم إلى بعض. وهذا الشعور الايجابي من جهة والسلبي من جهة أخرى هو سر بقاء العصبة كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح. فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبة تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عُدْوان الغير عليها. ومن ذلك الشعور العدائي إزاء الآخرين تستمد العصبة وحدتها وتضامنها، وعلى أساسه تتحدد شخصيتها. ومن جهة ثانية، فإن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته لا يسمح بقيام فوارق أو درجات تقوم على المصلحية والاستغلال داخل العصبة، إن الامتياز الوحيد، والمشروع، الذي قد يحظى به الفرد داخل العصبة، هو فقط ذلك الاعتبار الناجم من كونه قدم خدمات لصالح العصبة ككل، وهو اعتبار له وزنه داخل المجتمع القبلي كما سنرى. ومهما يكن الأمر، فإن الأساس الذي يبنى عليه الاعتبار، هو مدى خدمة الفرد للمجموعة، لا ما يحققه من منافع لنفسه.

على أن الشخص قلّما يستطيع اكتساب مصالح شخصية داخل العصبة. فكما أن أي ضرر يلحق الفرد تعتبره العصبة ضرراً لها، فكذلك الشأن في كل مصلحة أو منفعة يحققها أو خير يناله. إن كل ما يحصل عليه الفرد من مال أو جاه أو سلطة، بشكل من الأشكال، تعتبره الجماعة، من الناحية المبدئية على الأقل ملكاً لها، لها حق التصرف فيه او الاستفادة منه، تماماً كما لو أن العصبة كلها شاركت في تحصيل ذلك المال أو الجاه. وليس هناك ما هو أخطر على وحدة العصبة وكيانها، من محاولة أحد أفرادها الاستئثار بماله، أو الانفراد بمجده أو الاستبداد بمال العصبة ومكاسبها المادية والمعنوية.

إن تضامن العصبة مع الفرد مشروط باحترامه مصلحة العصبة والعمل على جلب المنافع لها، أو على الأقل عدم التسبب لها في متاعب تعرض كيانها للخطر. أما إذا حاول الشخص استغلال هذا التضامن لحسابه الخاص، فإن النتيجة في النهاية ستكون، إما نبذه إن استطاعت العصبة ذلك، وإما تفكك عرى العصبة نفسها. وبالمثل فإن الشخص الذي يسبب للعصبية متاعب هي في غنى عنها، كتلك التي تنتج من عدم احترام العادات والتقاليد السائدة، لا بد أن يلقى عقاباً ما، وغالباً ما يكون النبذ والطرد. وليس هناك من عقاب أقسى على الفرد في المجتمع القبلي، من أن يجد نفسه يوماً وحيداً، مطروداً من أهله وذويه محروماً من حماية العصبة له. ولذلك كان أمثال هؤلاء المتشردين لا يجدون مندوحة من الالتصاق بإحدى العصبات الأخرى، والانتساب إليها. وإذا كان هذا اللصيق ذا مكانة سابقة في عصبته، فإنه غالباً ما يستغيث بالعصبات المناوئة لعصبته الأصلية، ضد أهله وذويه وعشيرته الأقربين. ولذلك كان من غير الضروري أن يكون أقرباء الشخص عصبة له، بل لا بد أن يكونوا ملازمين له ويكون هو ملازماً لهم، أي لا بد أن يبقى داخل العصبة يخدمها، مستعداً للتضحية بنفسه في سبيلها.

وهكذا فالفرد لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي، إلاّ داخل عصبة، أية عصبة. أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماماً. ومن هنا كانت هوية الشخص تحدد لا

بـ «من أنت؟ بـل بـ «إبنُ مَنْ أَنْتَ أو إلى أيّ قـوم تنتمي؟». في المجتمـع القبـلي، لا يعـرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصبـة أو قبيلة معينة. وسـواء كانت العصبـة تنتمي إلى جد مشترك، أو إلى مكان معـين، مكان إقـامتها، أو كـانت تعرف بـإحدى صفـاتها المميـزة، فإن الفرد لا يُعْرف إلا بما تعرف به عصبته. إنه لا يختار إسمه «العائـلي» بل إنـه يجد هـذا الاسم جاهزاً عند ولادته، تماماً كما يجد نفسه في يوم من الأيـام يحمل إسـماً شخصياً معيناً لم يكن له دخل في اختياره قط.

نخلص ممّا تقدم إلى أنه إذا نظرنا إلى العصبة من الداخل، نجدها قائمة على «الأنانـة» فلكل فرد «أناه» المتميزة المستقلة، بل شخصيته الخاصة. أما إذا نظرنـا إليها من خـارج فإننـا نجد فقط «أنا» واحدة، هي «أنا» العصبة. والأنا العصبي في هذه الحالة، هو أنا كل فرد من أفرادها. ونشاط الأنا العصبي هذا سواء باعتباره يمثل شخصية العصبة ككل أو شخصية أحد أفرادها، هو بالـذات ما يـطلق عليه اسم «العصبيـة». . . ونظريـة ابن خلدون في العصبية، وأبحاثه في العمران البدوي جملة، تدور كلها حول هذه الفاعلية، فاعلية الأنا العصبي هذا، ولذلك كثيراً ما نجده يقرن كلمة عصبية بكلمات شارحة ذات دلالة خاصـة. مثل، النعـرة، التناصر، التعاضـد، الالتحام، المـطالبة، الـدفاع. . . الـخ. وهي كلمات تتفق كلها في شيء أساسي واحد، هو المواجهة. **فالعصبية عند ابن خلدون تعني، أسـاساً، القـوة الجماعيـة التي تمنح القدرة على المواجهة**، سواء كانت المواجهة مطالبة أو دفاعاً. .

فمن أين تستمـد هذه الـرابـطة العصبيـة قـوتهـا؟ وبعبـارة أوضـح: مـا هـو الأسـاس الموضوعي الذي تقوم عليه العصبية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

٣ ـ أساس الرابطة العصبية

المعروف أن العصبية تقـوم أساسـاً على رابـطة النسب. وهذا مـا يقرره ابن خلدون في غير ما موضع من مقدمته. فهـو يقرر «أن العصبيـة إنما تكـون من الالتحام بـالنسب أو ما في معنـاه. وذلك لأن صلة الـرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل. ومن صِلَتِهَـا النُّعْرَة عـلى ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضَيْمٌ أو تُصِيبَهُم هلكة، فإن القـريب يجد في نفسـه غضاضـة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المَعَاطِبِ والمهالك: نزعـة طبيعية في البشر منذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستـدعت ذلك بمجـردها ووضـوحها. وإذا بعـد النسب بعض الشيء فربما تُنـوسيَ بعضها ويبقى منهـا شهرة فتحمـل على النُّصرة لـذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضـة التي يتوهمهـا في نفسه من ظلم من هـو منسوب إليـه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كـل أحد عـلى أهل ولائـه وحلفه لـلأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبهـا أو نسيبها بـوجه من وجـوه النسب، وذلك لأجـل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبـاً منها». . (ج ٢، ص ٤٢٤). إن هـذا

النص مهم جداً في نظرنا، لأنه يكشف بوضوح عن رأي ابن خلدون في الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. ومن خلال دراسة هذا النص يتبين:

أولاً: أن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري، الذي يدفع الفرد إلى نصرة قريبه في الدم، والدفاع عنه والنعرة عليه. وتلك «النزعة الطبيعية في البشر منذ كانوا»، «وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم» (ج ٢، ص ٤٢٣). فالمسألة هنا إذن مسألة «طبع» أو «طبيعة بشرية». والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية «طبيعية» بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية للاجتماع البشري.

ثانياً: إن هذه النعرة، أو التناصر، تكون أشد قوة، وأكثر وضوحاً بين الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب. وبالعكس من ذلك التناصر الذي يقوم بين الأشخاص الذين يربط بينهم نسب بعيد، أو غيره من وجوه الانتساب كالولاء والحلف، فالنعرة والتناصر في هذه الحالة يكونان أقل شدة، وأضعف قوة، وبعبارة أخرى إن التعصب للنسب القريب، أو الخاص، أقوى وأشد من التعصب للنسب البعيد، أو العام. «والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لِقربِ اللحمة» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ثالثاً: إن العصبية، نظراً لذلك نوعان: **عصبية خاصة، وعصبية عامة**. فالعَصَبَة التي يَجْمعُهَا نسب خاص أو قريب، تشكل عصبية خاصة، أما العصبات الأكثر اتساعاً والأقل ترابطاً، والتي يجمعها نسب عام أو بعيد، فهي تشكل العصبية العامة.

هذا من حيث المبدأ. أما من حيث التطبيق ـ تطبيق نظرية العصبية في الواقع الاجتماعي ـ فإن ابن خلدون يوسّع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة. وهذه مسألة مهمة بالنسبة إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون. إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب، بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ «ثمرة النسب» وليست نتيجة النسب نفسه. «وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد» (ج ٢، ص ٤٢٧). وهو يعني بثمرة النسب، أو فائدته: «هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة» (ج ٢، ص ٤٢٤). ولهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسب بل بالالتحام الحاصل بسببه، أو الحاصل بما يدخل في معنى النسب.

وابن خلدون في هذه النقطة واضح كل الوضوح: فهو يرى أن النسب بمعنى انتماء جماعة ما إلى جد مشترك، هو «أمر وهمي لا حقيقة له» فليست هناك في نظره، دماء صافية تنتقل من الخلف إلى السلف، بل إن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة «وما زالت

الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإذن فإن النسب عند ابن خلدون، ليس الانتماء إلى جد مشترك، سواء كان الانتماء حقيقياً أو وهمياً، بل إن المقصود بالنسب عنده هو الانتماء الفعلي إلى **جماعة معينة، أي إلى عصبة ما**، بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً لكلمة عصبة. وبعبارة أخرى إن المقصود بالنسب عند ابن خلدون، ليس القرابة الدموية وحدها، بل كل ما يكون باعثاً «لِلأَنَفَةِ التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها **بوجه من وجوه النسب**» (ج ٢، ص ٤٢٤).

وهكذا يمكن القول إن النسب عند ابن خلدون، لا يعني ضرورة القرابة الدموية، بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة. فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير. أما العصبية، التي يقول عنها إنها ثمرة النسب، فهي في الحقيقة ثمرة الانتساب إلى عصبة معينة تتميز عن غيرها من العصبات، بتلك العلامة المميزة: النسب، ومن هنا كان تعصب الفرد لعصبته إنما يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلك من تشبعه بعاداتها وتقاليدها، وبالروح الجمعية السائدة فيها، ومن ارتباط مصلحته بمصلحتها ووجوده بوجودها. وبعبارة أخرى إنه «لا معنى لكونه من هؤلاء أو هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنما التحم بهم» (ج ٢، ص ٤٢٧).

لعله من الواضح الآن أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم عليه العصبية هو شيء آخر غير النسب، حقيقياً كان أو وهمياً، إنه بعبارة واضحة: **المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة**. وهذا ما يفسر ربط ابن خلدون، ربطاً مستمراً بين العصبية والعدوان، فالعصبية عند صاحب المقدمة هي ـ كما قلنا سابقاً ـ قوة للمواجهة، لا تبرز ولا تشتد إلا عندما يكون هناك خطر يهدد العصبة في مصلحتها المشتركة، وهي المصلحة المرتبطة دوماً بأمور العيش.

وهكذا نعتقد أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة عن الشق الثاني من السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة الثانية من هذا الفصل، وهو: ما هو نوع العدوان ـ التهديد ـ الذي تتعرض له العصبة فيوقظ العصبية فيها؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتضح من خلال البحث في «الصراع العصبي» الذي هو التعبير العملي عن فاعلية العصبية.

٤ ـ الصراع العصبي وتنازع البقاء

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن ابن خلدون ينطلق في تصوره للعصبية من أنها «الوازع» الذي يدفع العدوان الواقع على أحياء البدو من الخارج، وهذا يعني:

أولاً: أن العصبية باعتبارها وازعاً ـ وهذا ما يهم ابن خلدون في الدرجة الأولى ـ ظاهرة خاصة بالبدو. وذلك لأن الوازع الذي يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض في المدينة، والذي يَرُدُّ العدوان الواقع عليها من خارج، هو الدولة ونظمها الدفاعية (حامية، أسوار، . . .).

ثانياً: إن العصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري. أي أنها قوة للمواجهة، لا وازعٌ للفصل بين المُنازَعات، الشيء الذي يقوم به كبراء القبائل وشيوخها.

فالعصبية إذن، خاصة بالمجتمع البَدَوي[٢] وهي ظاهرة تستلزمها المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران. ولإبراز حقيقة العصبية، والأسس التي تقوم عليها والدور أو الأدوار التي تلعبها في هذا النوع من المجتمعات، لا بد من التذكير بأهم تلك المعطيات الاجتماعية منها والاقتصادية[٣].

لقد سبقت الإشارة من قبل، إلى أن النسب هو العلامة المميزة للجماعات المتساكنة في البادية، وهو الأساس «القانوني» الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. والعدوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، هنا، هو عدوان العصائب بعضها ضد بعض. وبعبارة أخرى إنه الصراع بين العصبات، الصراع الذي يلعب فيه النسب دوراً لا يجب إهماله ولا التقليل من أهميته. ذلك لأنه على الرغم من أن النسب هو في الأصل رابطة جمع وتوحيد، فهو أيضاً عامل تفريق. فكما يجمع النسب أفراد العصبة الواحدة أو عصائب القبيلة الواحدة، فهو يعمل أيضاً على إشاعة الفرقة والتنافر بين الجماعات والأفراد الذين لا يربطهم نسب قريب أو بعيد. بل إن الالتحام بالنسب القريب، ينتج عنه تباعد بالنسب البعيد. والتعاون من أجل المصلحة المشتركة داخل العصبة الواحدة، يقابله التنافر بين مصالح العَصَبات. وأيضاً فالسيادة التي هي عامل توحيد، قد تصبح عامل تفرقة نتيجة تنافس أفراد الأرستقراطية القبلية على الرئاسة كما سنبين بعد... وعلى العموم يمكن القول إن كل شيء في المجتمع العصبي يوحد ويفرق في آن واحد، سواء على مستوى العصبية الخاصة أو مستوى العصبية العامة. إن المجتمع القبلي يقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التناصر والتعاضد في إطار التنافس والتناحر، ومن ثمة كانت الحياة في العمران البدوي، حياة صراع دائم.

هذا الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون القوة المحركة للتاريخ يحتاج إلى شرح وتحليل يبرزان عوامله الموضوعية. لقد نظر ابن خلدون إلى هذا الصراع باعتباره «طبعاً» من طبائع العمران، فهو في نظره نتيجة طبيعتين بشريتين متناقضتين: «صلة الرحم» التي هي «نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»، من جهة، و«الطبع العدواني» الذي يشكل أهم مظهر من مظاهر آثار الحيوانية فيهم من جهة أخرى. وغير خاف أن هذه النظرة من جانب ابن خلدون إلى حقيقة الصراع العصبي، تنسجم تماماً مع القوالب الفكرية التي بنى عليها نظرياته في العمران البشري، وهي القوالب التي شرحناها في فصل سابق[٤]. ومن الواضح كذلك أن

---

(٢) نعم يتحدث ابن خلدون عن «وجود العصبية في الأمصار» (الباب الرابع، الفصل ٢١، ج ٣، ص ٨٨٥). ولكن هذه العصبية «الحضرية» هي عبارة عن تحزب فئات اجتماعية ضد أخرى في ظروف خاصة، ظروف انهيار الدولة، وعدم وجود عصبية «بدوية» مطالبة.

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعاً ومنهاجاً»، من هذا الكتاب.

فهمنا لنظرية ابن خلدون في العصبية يتوقف على تجاوز هذه القوالب من جهة، في نفس الوقت الذي تجب فيه مراعاة طبيعة المجتمع الذي عاش فيه واستمد منه أفكاره ونظرياته من جهة ثانية.

ولعل أولى الحقائق التي يجب التأكيد عليها هنا، هي أن العدوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، والذي يجعل منه الحافز الموقظ للعصبية، يستهدف في الدرجة الأولى شؤون المعاش. وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه: فسكان البادية منهمكون في تحصيل الضروري من العيش: فـ «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ والدفاءة، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك» (ج ٢، ص ٤٠٨). ولذلك تجدهم يختصمون باستمرار على مواطن الرزق، بل ولا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات: «فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه» (ج ٢، ص ٤٢٢).

وهكذا فالصراع العصبي، ليس صراعاً بين «الدماء»، ولا راجعاً إلى مجرد الاعتداد بالأنساب. بل هو صراع من أجل البقاء، صراع من أجل لقمة العيش. وإذا كان هذا الصراع لا يتخذ مظهراً اقتصادياً واضحاً، وإنما يبدو في شكل صراع بين العصبات أو الجماعات التي تنتسب إلى نسب معين، فما ذلك إلا لطبيعة الظروف الاجتماعية الاقتصادية السائدة في العمران البدوي، الذي جعله ابن خلدون موضوعاً لدراسته. ومن هذه الظروف والأحوال، المعطيات التالية:

١ ـ إن أهل البادية يعيشون أسراً وجماعات متباعدة يقل الاحتكاك بينها. فالصراع مع الطبيعة من أجل تحصيل المعاش يستغرق جل نشاط البدوي، والعلاقات التي قد تنشأ بينهم في صِرَاعِهِمْ مَعَ الطبيعة، علاقات محدودة. لقد كان الانتاج في البادية أيام ابن خلدون يتسم بالطابع الفردي، ومن ثم فإن علاقات الانتاج لم تكن تتعدى في الغالب نطاق الأسرة، مما جعل منها علاقات تعاون ومشاركة، لا علاقات استغلال.

وهذه الظاهرة راجعة إلى أن مجتمع المغرب العربي، أيام ابن خلدون، لم يكن مجتمعاً اقطاعياً على النحو الذي كانت عليه مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى. إن الملكية في المجتمع القبلي، هي على العموم ملكية عائلية محدودة، أو ملكية واسعة تشترك فيها عدة أسر على الشياع. إن انعدام الملكية الفردية الواسعة في المجتمع القبلي جعل العلاقات دَاخِله، ليست علاقات استغلال طائفة لأخرى، بل علاقات أسروية تقوم على التعاون والخدمة المتبادلة. وقد زاد في توطيد هذه العلاقات العائلية انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها. فليست هناك هجرات ولا اتصالات منظمة أو شبه منظمة بالأجانب. إن سكان منطقة ما في البادية هم أنفسهم دائماً. والزيادة في عددهم، إنما تكون بالتناسل أساساً، . . والنتيجة الطبيعية لهذا «الإنغلاق» هي أن الجماعة أو القبيلة تشعر شعوراً لا سبيل إلى زعزعته بأنّ الأرض التي تكسب منها عيشها هي أرضها ما دامت تقيم فيها وتحتلها. وكل محاولة من جانب أي غريب سواء كان فرداً أو جماعة، تستهدف الاستفادة من هذه الأرض، تعتبر في

نظر العصبة أو القبيلة عدواناً صريحاً يجب دفعه، اللهم إلا إذا فتحت الجماعة صاحبة الأرض صدرها للغريب طوعاً أو كرهاً.

إن الملكية هنا، ملكية جماعية، بمعنى أن أفراد القبيلة يشتركون كلهم في ملكية الأرض وما عليها من غابات وأشجار ومياه.. الخ. ولكنها من ناحية أخرى ملكية «فردية»، بمعنى أن القبيلة كلها باعتبارها شخصاً معنوياً، باعتبارها عصبة بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً هي التي تملك. هي ملكية جماعية بالنسبة للفرد داخل العصبة. وملكية فردية إذا نظرنا إليها من خلال انغلاق العصبة على نفسها انغلاقاً يجعل منها شخصاً معنوياً واضح الكيان مستقل الشخصية. ومن هنا كانت النزاعات حول الأرض وما عليها من خيرات، تتم لا بين الأفراد، بل بين المجموعات. فكل اعتداء على أي مصدر من مصادر العيش الخاصة بعصبة معينة، هو في الحقيقة اعتداء على المجموعة كلها حتى ولو كان ذلك المصدر المعتدى عليه لا يستفيد منه إلا شخص واحد، أو أسرة واحدة.

٢ ـ إن البدوي المشغول بتحصيل عيشه طول وقته، خاضع للطبيعة وتحت رحمتها. فهو غني إذا جادت بالمياه والعشب، فقير ومهدد بالموت، إذا ضنّت بذلك. وعندما تجد الجماعة البدوية نفسها مهددة بالفناء تحت وطأة الجدب أو غيره من الظروف الطبيعية القاسية (جراد، فيضان، أمراض)، فإنها لا تتردد في الهجوم على مواطن الجماعات الأخرى التي تعيش في ظروف أحسن.

وتتجلى هذه الظاهرة، بشكل أوضح، في المناطق القليلة الخصب، خاصة منها المناطق الصحراوية حيث يضطر السكان دوماً الى التنقل طلباً للماء والمرعى مستعدين في ترحالهم هذا، لمواجهة كل من يعترض طريقهم. إن الجماعات المتنقلة وكذلك غيرها من الجماعات البدوية حتى المقيمة منها، **كانت جماعات مسلحة باستمرار «أرزاقها في رماحها» لا تفرق بين ما يمكن أن تمنحه الأرض بسخاء وبين ما يمكن أن تسلمه الأيدي المغلوبة على أمرها.** ومن هنا كان السلاح، وما يتصل به من قوة جسمية وشجاعة وقدرة على ركوب الأخطار، عنصراً أساسياً في الانتاج. ومن هنا أيضاً ذلك الطابع الفريد الذي يتسم به إنتاج هذه الجماعات البدوية المتنقلة، ونعني به **طابع الغزو.**

وهكذا نجد أن الظروف المعيشية لأهل البدو سواء منهم البدو، المزارعون أو أولئك الذين سماهم ابن خلدون بـ «العرب ومن في معناهم»، تفرض عليهم نوعاً من العلاقات خاصة، هي علاقات الحذر وعدم الثقة بين المجموعات كعصبات، أو بين الأفراد الذين ينتمون إلى عَصَبات متباينة من حيث النسب، ومختلفة من حيث المصالح.

٣ ـ يضاف إلى ذلك كله، عامل آخر له دوره في إشاعة الفرقة والتناحر في المجتمع القبلي، وهو ما يعبر عنه بـ «عادة الثأر». إن التضامن القائم بين أفراد العصبة الواحدة، والذي شرحناه بما فيه الكفاية في فقرة سابقة، يقتضي أن **العصبة كلها مسؤولة** عن كل عمل عدواني يقوم به أحد أفرادها على العصبات الأخرى سواء كان هذا العدوان يمس الأشخاص

والممتلكات، أو ما تعتبره العصبة المعتدى عليها مقوماً من مقوماتها المادية والمعنوية. وبالمثل فإن الضرر الذي يصيب أحد أفراد العصبة أو أي جانب من جوانب وجودها المادي والمعنوي، تعتبره العصبة ضرراً لها ككل. وبعبارة أخرى ان التضامن الذي يربط الفرد بالعصبة، والعصبة بالفرد، قد جعل المسؤولية في المجتمع القبلي، مسؤولية جماعية. فالجماعة التي صدر منها العدوان، تعتبر كلها مسؤولة عنه، حتى ولو لم تكن موافقة عليه ولا مشجعة له. مثلما أن العصبة المعتدى عليها تعتبر نفسها مسؤولة عن رد العدوان، والثأر له، وإلا فتحت الباب بتقاعسها، أمام المعتدين ليلتهموها التهاماً.

على أن الجماعة المعتدى عليها لا تقنع في الغالب، بمجرد الثأر بالمثل، بل إنها تثأر للضرر الذي أصابها، كما تثأر بالدرجة الأولى للمبادرة بالعدوان. إن الثأر هنا يأخذ صبغة «إعطاء درس» قاس، حتى لا يعود المعتدي إلى العدوان، وطبيعي أن هذا الدرس القاسي يعني بالنسبة الى الجماعة البدوية المحدودة في رجالها ومتاعها وممتلكاتها، التخريب والدمار، ومن ثمة يكون الصمود أمام الآخذين بالثأر يعني الصمود من أجل الحياة. وهكذا يصبح الثأر لا يعني شيئاً آخر غير الكفاح من أجل البقاء، وبعبارة أخرى، الحرب من أجل تجنب كوارث الحرب. ومن لا يظلم الناس يُظلم.

نعم إن المجتمع القبلي قد وجد نفسه مدفوعاً بخطر الفناء، بسبب عادة الثأر هذه، إلى إيجاد نوع من «التعايش السلمي» بين الجماعات التي يتشكل منها، وذلك بالتخفيف من هذه العلاقات «السلبية» بأعراف وتقاليد ونظم معينة. وأهم هذه النظم، التي تلعب دوراً إيجابياً في الحفاظ على علاقات عادية، وأحياناً ودية، بين الجماعات المتجاورة، نظام الحلف، وهو أشبه ما يكون بالمعاهدات التي تجري اليوم بين الدول تحت شعار الصداقة وحسن الجوار والتعايش السلمي. ولكن هذا النظام، نظام الحلف، لا يعني القضاء على النزاع بكيفية نهائية. بل إنما يعني فقط، وفي أحسن الأحوال، نقله من حدود إطار ضيق، إطار العصبة أو القبيلة، إلى إطار أوسع، إطار التجمع القبلي. فهو من هذه الناحية، عبارة عن تكتل مجموعات ضد أخرى من أجل الحفاظ على المصلحة المشتركة القائمة بالفعل، أو من أجل اكتساب مصالح مشتركة جديدة، وعلى حساب الآخرين دوماً.

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن **الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال**. ولكن لما كان التنظيم الوحيد الموجود في البادية، بل التنظيم الوحيد الذي يمكن قيامه هناك، هو «التنظيم الطبيعي»، أي العلاقات الناشئة من النسب أو ما في معناه، لغياب كل امكانية لقيام تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الانتاج ـ الشيء الذي يرجع كما قلنا آنفاً، إلى فردية الانتاج والملكية شبه الجماعية ـ **فإن المصلحة المشتركة إنما تتأطر فقط: ضمن العلاقات الطبيعية هذه، علاقات النسب أو ما في معناه**.

ومن هنا كانت العصبية تقوم في مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمياً، في حين أنها

في العمق تقوم على تنازع البقاء والكفاح من أجل العيش في إطار وحدة العصبة وتضامن أفرادها، وحدة وتضامنا تندمج فيهما سواء بسواء، المصالح المادية للعصبة والاعتبارات المعنوية التي بها تتقوم شخصيتها ويتأكد كيانها.

وهكذا يبدو واضحاً **أن الصراع العصبي ذو صبغة اقتصادية واضحة** على الرغم مما يتقنع به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكولوجية واجتماعية.

إن استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة آراء ابن خلدون، هو وحده الكفيل بتبديد كثير من الغموض والالتباس اللذين يكتنفان نظريته في العصبية، خاصة الدور الذي يعزوه لها في قيام الدول وسقوطها. وإلا فكيف يمكن أن نفهم مثلاً، أن الدولة تقوم بقوة العصبية وتهرم بفسادها؟ فلماذا تفسد العصبية ـ كما يقول ابن خلدون، ويكرر القول مراراً ـ بالانفراد بالمجد وحصول الترف والنعيم للقبيل؟

إن الجواب الوحيد والمعقول، هو ان قوة العصبية ليست في النسب، مهما كان المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة، بل إن قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضآلة أدوات الانتاج وقساوة الطبيعة، والتي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً، من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل دوماً في الكفاح من أجل ظروف معيشية أحسن.

ولذلك فإن **فساد العصبية** بالانفراد بالمجد، أي باستئثار رئيس العصبة بالملك وما يتبعه من مصالح مادية، ومنعه لأفراد عصبته من «التطاول للمساهمة والمشاركة» (ج ٢، ص ٤٩٤)، لا يعني مطلقاً، فساد النسب، فهو يظل قائماً كما كان أول الأمر، وإنما يعني في الحقيقة فساد الأساس الحقيقي الموضوعي الذي قامت عليه **العصبية وهو «المساهمة والمشاركة»** في الفوائد المادية والمعنوية التي يحققها الملك لأصحابه.

وكذلك الشأن في ما يتعلق بـ «فساد العصبية بحصول الترف والنعيم للقبيل». فالذي يفسد هنا، ليس النسب، نسب القبيلة، وإنما الذي يُفسِد العصبية حقاً، ويكسر من سورتها، هو أن نجاح العصبة أو القبيلة في الحصول على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة، الشيء الذي يضعف ذلك التضامن الذي به كانت قوتها ووحدتها، فتنحل عراها، وينهار تماسكها ويكون مآلها «هرم دولتها» فزوال حكمها.

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبة هي المصلحة المشتركة، كانت متماسكة متضامنة، وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبة الى مصالح شخصية أو طغت هذه على تلك، فإن التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حينئذ الى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبي، وتفسد العصبية.

نعم،إن هذا التفسير الذي نقترحه بخصوص الأساس الموضوعي للرابطة العصبية، لا يرفع الإشكال الأساسي في نظرية العصبية عند ابن خلدون: وهو لماذا لا يستطيع رئيس العصبة المنفرد بالمجد والملك، الاستمرار في الحكم اعتماداً على القوى الجديدة التي يصطنعها

(جنـود مرتـزقة . . الـخ) بل يكـون مصيره المحتـوم انهيار دولتـه وقيام عصبـة أخرى جـديدة باستلام السلطة لتلقى في الأخير نفس المصير المحتوم!؟

للجـواب عن هذا السؤال الأسـاسي في الموضـوع لا بد من عنـاصر جديـدة أسـاسيـة تقدمها لنا الفصول التالية.

الفصل الحادي عشر

نظرية العصبية
العصبية والملك

١ ـ الملك غاية طبيعية للعصبية

لقد انتهينا في الفصل السابق الى نتيجة هامة، وهي أن فهم نظرية العصبية عند ابن خلدون، يتطلب استحضار «العامل الاقتصادي» الذي قلنا عنه إنه بمثابة المحرك لقوة العصبية. إن هذا العامل «الخفي» الذي يدخله ابن خلدون في حسابه، ولكن دون أن يشرح أهميته القصوى، ستتضح لنا فاعليته بشكل أكثر جلاء في المسألة التي نحن بصدد البحث فيها الآن، والتي يمكن صياغتها في السؤال التالي: كيف ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات، من مجرد رابطة قبلية معينة، الى قوة للمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي يقدمه ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير، سهل وبسيط، وهو مستمد من تصوره العام لـ «طبائع العمران». هو يقرر أولاً «أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» (ج ٢، ص ٤٣٩)، ثم بعد ان يشرح كيفية ذلك ينتهي إلى القول بأن «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (ج ٢، ص ٣٥٨). فالمسألة هنا، في نهاية التحليل، مسألة «ضرورة وجودية»، بمعنى ان العصبية تؤدي إلى الملك ضرورة لأن الله قد أجرى العادة[1] على ذلك. وهذه العادة قد استقرت وأصبحت «طبعاً» ملازماً للعمران لا يفارقه البتة. ومن ثمة صار حدوثه فيه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية (ج ٢، ص ٦٩٢) لكن ابن خلدون لا يقتصر على تقرير هذا المبدأ، بل هو يحرص أشد الحرص على بيان «العلل والأسباب» أي شرح الكيفية التي تجري بها «العادة». وعلى الرغم من أنه يصور الحوادث التي تجري حسب مستقر العادة وكأنها تتم

---

(١) إن عبارة «ضرورة الوجود وترتيبه» تعني في ذهن ابن خلدون الكيفية التي أجرى الله بها العادة في الكون. انظر الفصل الرابع من القسم الأول من هذا الكتاب، الفقرة الخامسة.

بشكل ترابط آلي، بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق مباشرة، ودون تدخل عوامل أخرى، فإن في ثنايا حديثه عن هذا «الطبع العمراني»، ما يشير إلى أن وراء «جري» العصبية الى الملك، الذي هو غايتها، عوامل موضوعية أساسية لمسها لمساً، ولكن دون أن يجعلها مسؤولة عن هذه الظاهرة بكيفية مباشرة.

وقبل أن نبرز هذه العوامل وأهميتها، نبدأ أولاً بتقديم شريط الحوادث كما تحدث «بالطبع» وفق التصور الخلدوني.

٢ ـ العصبية والرئاسة

أشرنا في الفصل السابق الى أن ابن خلدون ينطلق في نظريته في العصبية، من اجتماعية الانسان من جهة، «والطبع العدواني الذي في البشر» من جهة ثانية. وقلنا إن «حالات» هذا العدوان أربع: إما عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة، أو عدوان واقع عليها من الخارج، وهذا وذاك تدفعه الدولة وجنودها وأسوارها... الخ. وإما عدوان الجماعات البدوية بعضها ضد بعض، وهذا تدفعه العصبية. يبقى أخيراً العدوان الذي يقع بين الأفراد، داخل أحياء البدو، ويدفعه ـ كما قلنا ـ «مشايخهم وكبراؤهم لما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة»، وهذا بالضبط ما يهمنا بيانه في هذه الفقرة.

إن المسألة التي نحن بصددها يمكن أن تطرح على الشكل التالي: إذا كان فتيان الحي في البادية، يستمدون قوتهم على دفع العدوان، من الرابطة العصبية التي تشد بعضهم إلى بعض كالبنيان المرصوص، فمن أين يستمد الشيوخ والكبراء ذلك الوقار، بل تلك السلطة التي تمكنهم من القيام بدور «الوازع»، داخل العصبة الواحدة، أو العصبات المترابطة بالنسب العام؟ وبعبارة أخرى ما هي الشروط أو المؤهلات التي تمكن الشخص، في المجتمع العصبي، من الرئاسة، سواء على عصبته الخاصة، أو على مجموعة من العصبات التي تربطها العصبية العامة؟

هناك، حسب ابن خلدون، ثلاثة مؤهلات أو شروط، لا بد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة في المجتمع القبلي. وهذه المؤهلات متكاملة متداخلة، وهي:

أ ـ **النسب الصريح**: يقول ابن خلدون: «إن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩). وذلك لأن العصبة قد تضم كما قلنا ـ أفراداً آخرين لا تربطهم بها قرابة الدم، بل تشدهم إليها روابط أخرى كالحلف والولاء والجوار، وما أشبه ذلك، وهؤلاء هم في الدرجة الثانية بالنسبة الى صرحاء النسب.

لكن هذا الشرط ليس مطلقاً: فصراحة النسب لا تعني بالضرورة نقاوة الدم، وإنما تعني فقط أن هذا الشخص المؤهل للرئاسة، قديم الانتماء الى العصبة، ذو مركز فيها، الشيء الذي يجعل ارتباطه بها ارتباطاً متيناً، وتشبعه بأحوالها وروحها الجمعية آكد وأقوى.

ان المقياس «الفعلي» في الانتساب إلى العصبية، وما يتصل بذلك من الرئاسة وغيرها،

هو دائماً «طول المعاشرة» ولذلك كان الأشخاص المنتمون الى العصبة بوجه من وجوه النسب، يصبحون هم أيضاً مؤهلين للرئاسة عليها، إذا تقادم العهد بهم داخلها، ونُسيَ مَنْسِبُهم الأصلي، «ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها». (ج ٢، ص ٤٣٤)، وأصبحوا بذلك أعضاء فعالين فيها.

ب ـ **الشرف والحسب**: والشرط الثاني هو أن يكون الشخص المؤهل للرئاسة على العصبة من «قوم أهل بيت فيها». «ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب اليهم تجلة في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه وشرفهم بخلالهم. .» (ج ٢، ص ٤٣١).

إن الرئاسة مجد، «والمجد له أصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال». ان المجد ـ أو الرئاسة ـ الحاصل من العصبية وحدها، أي من النسب بالمعنى الذي شرحناه آنفاً، مجد ناقص، «لأن وجوده دون مُتمِّماتِهِ ـ وهي الخلال الحميدة ـ كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عريانـاً بين الناس» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وهكذا، فالنسب، حتى ولو كان صريحاً حقيقياً، لا يكفي وحده كمؤهل للرئاسة. بل لا بد من الحسب والشرف، وهو شيء متوارث أباً عن جد. وواضح أن الوراثة هنا لا تعني وراثة الدم، بل وراثة الخلال الحميدة التي جعلت من الجد الأول رئيساً. والخلال المطلوبة، هي أساساً، ما يحقق المصلحة للعصبة ككل، وذلك مثل الشجاعة والكرم، وعلى العموم التضحية بالنفس والمال وخدمة الصالح العام للعصبة.

إن أساس الامتياز هنا، هو العمل لصالح الجماعة، لا التفرد بنسب معين. وبما أن المقصود من النسب في العصبية هو ثمرته، أي الالتحام من أجل المصلحة المشتركة، فإن التعصب للعصبة يتخذ صبغة التعصب للبيت الذي يتبوأ منصب الرئاسة فيها، أي البيت الساهر على كيان العصبة ومصالحها، ضد البيوتات صاحبة الرئاسة في العصبات الأخرى.

إن ثمرة النسب، إذن، مرتبطة بالحسب. فهو يزيد في قوتها وفي شرفها. «فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية، والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى، وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية، لأنهما سرها» (ج ٢، ص ٤٣٢).

ولكن يجب أن لا نُغفِل حقيقة هامة بصدد الرئاسة الحاصلة بالنسب والحسب، وهي أنها رئاسة معنوية أكثر منها سلطة قاهرة. يقول ابن خلدون: «ان الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩). ان الرئيس بهذا المعنى على الرغم من أنه يحظى بتقدير الجميع واحترامهم، لا ينأى عن النقد، إن في استطاعة كل فرد من الأفراد الذين تجري عليهم رئاسته أن ينتقده ويؤاخذه، بل ان يصرخ في وجهه بكل أنواع اللوم والعتاب. وبمقدار ما يتقبل الرئيس ذلك بصدر رحب، وبمقدار ما ينزل

نفسه منزلة «المرؤوسين»، بمقدار ما تعظم مكانته في نفوس أفراد عصبته... إنه معهم وفوقهم في آن واحد. هو معهم من حيث إن العصبة ككل تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، وهو فوقهم لأنه يحظى بتقديرهم واحترامهم بسبب شرف بيته، هذا الشرف الذي يعني ـ كما قلنا ـ الخلال الحميدة المتوارثة، والذي يميزه عنهم ويمنحه من الحقوق، ويحمله من الواجبات أكثر مما لهم أو عليهم. **ومن هنا كان المجتمع القبلي يفتح صدره بشكل تلقائي لقيام الارستقراطية فيه.** والحقيقة أن منصب الرئاسة ليس من الأمور التي يطمع فيها كل فرد. فعلاوة على الخلال الحميدة التي يجب أن يتصف بها الفرد شخصياً، لا بد من شرف المحتد أي لا بد من عراقة الجاه. فالمنصب هنا وراثي: «والرئاسة لا بد أن تكون موروثة عن مستحقها» (ج ٢، ص ٤٢٩)... **وهكذا فبداخل الديمقراطية العصبية، تنمو وتقوى، بشكل طبيعي، الارستقراطية القبلية** التي تساعد بدورها على خلق تكتلات بدوية عصبية، تزيد من حدة الصراع العصبي، وتوجهه هذه الوجهة أو تلك حسب الظروف والأحوال.

ج ـ **الغلب**: هذا في ما يتعلق بالرئاسة الخاصة، ونعني بها رئاسة شيوخ القوم على ذويهم وعشيرتهم. أما بالنسبة إلى الرئاسة العامة، وهي التي يجري مفعولها على العصبات المترابطة بالنسب العام، فلا بد من إضافة عنصر آخر هو: الغلب، «لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع» (ج ٢، ص ٤٢٩). «وإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم... فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» والسر في اشتراط الغلب في الرئاسة العامة هو «ان الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين» (ج ٢، ص ٤٢٩). إن تشبيه ابن خلدون هنا قوي واضح: إن المجتمع القبلي مكون أساساً من وحدات أو جماعات يفرق بينها النسب القريب أو البعيد، فهي بمثابة اخلاط. ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتغايرة، بل والمتنافرة، وحدة كبرى تضمها جميعاً، لا بد من غلبة أحدها على الباقي، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للاخلاط التي يتشكل من اجتماعها مزاج معين!

٣ ـ من الرئاسة الى الملك

وما دام الأمر كذلك، فإن الطريق من الرئاسة العامة إلى الملك طريق ممهد سهل، إلا أنه قد يؤدي أحياناً الى «الملك على الحقيقة وهو ـ لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث، ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥٠٤)، وأحياناً أخرى يؤدي فقط الى «الملك الأصغر» وهو «ملك آخر دون الملك المستبد» يقتصر فيه صاحبه على مشاركة أهل الدولة «في النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس...» (ج ٢، ص ٤٤١).

يشرح ابن خلدون مراحل هذا الطريق بعبارات واضحة فيقول: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم. وان غلبتها واستتبعتها التحمَتْ بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها «ممانع» من أولياء الدولة وأهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، وان انتهت الى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يَعِنُّ من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد... فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وان عاقتها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره» (ج ٢، ص ٤٤٠).

* * *

واضح أننا هنا إزاء توسع آلي للعصبية الغالبة، يتم بامتصاصها العصبيات الأخرى القريبة أولاً، ثم البعيدة ثانياً. وابن خلدون لا يرى أن هناك دافعاً لهذا التوسع خارج العصبية نفسها. فالعصبية «بطبعها» تسعى الى التغلب على العصبيات الأخرى واستتباعها، وادراجها تحت لوائها. «وسرّه أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون من العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً. بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيِّرها عصبية شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها. وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم؛ ويجيء خلق التأله الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام، (...) فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتفلج شكائعهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه لا بد منه في الدول» (ج ٢، ص ٤٨٠). ولهذا «كان الملك طبيعياً للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع»، وكانت العصبية تفضي الى الملك، لا باختيار، و«إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه».

واضح من ذلك ان ابن خلدون يبني نظريته في الملك، على هذا «الطبع» الامتدادي للعصبية وهو شيء لا يمكن نكرانه ولا التقليل من أهميته بالنسبة إلى المجتمعات القبلية التي

عاش فيها. إن ترابط العصبيات بالنسب القريب والبعيد، وطبيعة المجتمع القبلي القائم على التعاون والتعاضد داخل التناحر والتنافس، ثم إن قيام الرئاسة في هذا المجتمع على الحسب وشرف المحتد، كل ذلك من شأنه أن يجعل الغاية التي تجري إليها العصبية، والنهاية التي تقف عندها هي الملك.

ولكن مع ذلك لا بد أن تكون هناك وراء هذا «الامتداد» العصبي عوامل موضوعية «خفية» هي التي تدفع الى الجري وراء السلطة، خاصة إذا تذكرنا ما قرره ابن خلدون من قبل بخصوص العلاقة بين السلطة والثروة هذه العلاقة التي تلخصها عبارته المشهورة: «الجاه مفيد للمال». وإذن أفلا تكون الغاية التي تتوخاها العصبية من جريها وراء الملك، هي الثروة، ومن ثمة تكون الحوافز الحقيقية لهذا الامتداد العصبي حوافز اقتصادية؟

إن ابن خلدون يكاد يفصح عن هذه الحقيقة، خاصة عندما يبحث في «عوائق الملك»، أي في العوامل التي تفسد العصبية أو تشل فاعليتها، كما سنرى في الفقرة التالية:

٤ ـ فساد العصبية

يصنّف ابن خلدون العوامل التي تعوق العصبية عن تحقيق الغاية التي تجري إليها، أي الملك، إلى قسمين: قسم يشل فاعلية العصبية من البداية، وقسم يقف بها في منتصف الطريق، ويشرح ذلك كما يلي:

أ ـ لا عصبية مع الخضوع والانقياد

يقرّر ابن خلدون أن «من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم» (ج ٢، ص ٤٤٢). ويشرح ذلك بكون «المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رثموا المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة». ويقرر في مكان آخر أيضاً أن الأحكام مفسدة للبأس، ذاهبة بسورة العصبية، (ج ٢، ص ٣١٨)، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤكد «أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» (ج ٢، ص ٤٥١).

إن العصبية إذن لا تشتد ولا تلعب دورها التاريخي إلاّ حيث يكون الناس أحراراً من كل سلطة خارجية، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبة مستبدة، وسواء كانت هذه السلطة تحكماً في النفوس أو استغلالاً للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم. ذلك «لأن في المغارم والضرائب ضَيْماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف وإن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية». وهكذا «فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر» (ج ٢، ص ٤٤٣).

ب ـ لا عصبية بين «الترف والنعيم»

وكما تفسد العصبية بالخضوع، وهو العامل الذي يشل فاعليتها منذ البداية، فإنها تفسد أيضاً بعامل آخر يقف بها في منتصف الطريق ويعوقها عن بلوغ غايتها من الملك. وهذا العامل هو ما يعبر عنه ابن خلدون بـ «حصول الترف أو انغماس القبيل في النعيم» (ج ٢، ص ٤٤٠١). ويشرح هذه الظاهرة فيقول: «وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها، فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسمُ آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني واللباس. والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك. فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك. فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم» (ج ٢، ص ٤٤١).

لقد أثبتنا هذا النص ـ على طوله ـ لنبرز من خلاله حقيقتين هامتين ستلقيان كثيراً من الأضواء على ما نحن بصدد البحث فيه. وهاتان الحقيقتان هما:

(١) إن العصبية إذا غلبت بعض الغلب «استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم». وهذا يعني بصريح العبارة أن العصبية باعتبارها قوة للمواجهة والمطالبة، مرتبطة بهدف الحصول على مستوى أحسن من العيش. ومن ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تجري إليها العصبية، ليس هي الملك في ذاته، بل من أجل أنه «يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية» (ج ٢، ص ٤٦١). ولذلك تقف العصبية ـ عندما لا تسمح لها قوة الدولة القائمة بالاستيلاء على السلطة ـ تقف في منتصف الطريق، راضية بما حصلت عليه من مكاسب مادية، فلا تسمو آمال أهلها «إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش...» الخ.

(٢) إن «عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية»، وذلك إلى درجة أنه بمقدار ما «تذهب خشونة البداوة، تضعف العصبية والبسالة». وهذا يدل دلالة واضحة، على أن العصبية مرتبطة من جهة أخرى، وإلى أبعد الحدود، بشظف العيش الملازم لخشونة البداوة.

إن ارتباط وجود العصبية بخشونة البداوة، وهي تعني ـ في ما تعنيه من معانٍ ودلالات ـ شظف العيش والحرمان المادي، ثم إن ارتباط العصبية في جانبها السياسي، جانب المطالبة بالسلطة والجري وراء الملك، بهدف الحصول على «الترف والنعيم»، إن هذا وذاك يدلان دلالة واضحة على أن العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً، وإن لم يكن أساسياً، في فاعلية العصبية، وتحوّلها الى حركة سياسية تجري وراء السلطة.

على أنه يجب أن لا نغالي في أهمية هذا العامل الاقتصادي فنجعل منه العامل الحاسم أو السبب الرئيسي. ذلك لأن الحرمان الاقتصادي، سواء كان نتيجة ظروف طبيعية قاسية، أو نتيجة ضغط واستغلال، لا يلعب دور الباعث على المطالبة بالسلطة إلا حينما تتوفر شروط أخرى أساسية، وفي مقدمتها «استقلال» العصبية المطالبة عن السلطة الحاكمة من جهة، والتئام عصبياتها بفعل هذا العامل أو ذاك (الدعوة الدينية مثلاً).

٥ ـ الشروط الموضوعية لفاعلية العصبية

أظن أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة بوضوح عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل، وهو: كيف، ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية معينة إلى قوة للمواجهة والمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي تقدمه لنا الفقرة السابقة هو التالي: إن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون، إلا إذا توفر الشرطان الضروريان الآتيان:

أ ـ وجود «عصبية عامة» جامعة لعصبيات متفرقة.
ب ـ «وقوع الدولة في طور الهرم».

فلنفصل القول، إذن في هذين الشرطين من وجهة النظر الخلدونية. ولنتساءل على الفور ما هي الظروف التي تسمح بتحقيقهما، وهل من الضروري توفرهما معاً، أم أن هناك أحوالاً خاصة يكفي فيها وجود أحدهما دون الآخر؟

واضح أن العصبية التي يشيد ابن خلدون بقوتها وفاعليتها، هي بالنظر إلى ما تقدم، عصبية القبيلة التي لا تخضع مباشرة للحكم القائم، إما لأنها عصبية «العرب ومن في معناهم» الذين يعيشون في بواديهم وقفارهم أحراراً لا يخضعون لأية سلطة، ولا يدفعون الضرائب والمغارم، وإما لأنها عصبية «المغلوبين لأهل الأمصار» الذين تنفسوا الصعداء بوقوع خلل في الدولة أدى إلى ضعف سلطتها وانحلال قوتها. ومن هنا كانت العصبية بهذين الاعتبارين خاصة بالبدو، لأنهم وحدهم الذين يمكن لهم أن يعيشوا في فترة من الفترات، قد تطول أو تقصر، بمنأى عن سيطرة الدولة، واستبداد الملك. أما أهل الحضر، وهم الخاضعون باستمرار للدولة، لكونها «الوازع» الضروري لحفظ عمرانهم، فإنهم يفقدون عصبيتهم بالمرّة، ولا تنبعث لديهم مظاهرها إلا في الأحوال التي تنهار فيها الدولة انهياراً كلياً، ويخلو الوقت من عصبية مطالبة، بدوية قوية. ولكن «عصبيتهم» حتى في هذه الحالة لا تعدو

أن تكـون نوعـاً من «التحـزّب» لا يؤدي في أحسن الأحـوال إلا إلى «الملك الأصغـر»، وهـو بالامارة أشبه. أما «الملك الأعظم»، أو الملك على الحقيقة، فهو خـاص بـ «أصحاب القبـائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب» (ج ٢، ص ٨٨٦).

وإذن، فإن البحث في الظروف التي يتحقق فيها الشرطان المـذكوران، يجب أن يقتصر على العمران البدوي، لأنه وحـده منبت العصبية ومـرتعها الخصب. وبمـا أن هذا النـوع من العمران يضم صنفين من البدو، تختلف الشروط المادية والأحوال العامة الخاصة بكـل منهما، فـإنه من المتـوقع أن تختلف الـظروف ـ مـوضـوع البحث ـ في هـذا الصنف عنهـا في الصنف الآخر.

فلنبـدأ، إذن في البحث في الظروف التي تمكن هـذين الصنفـين من البـدو، كـلا عـلى حدة، من تأسيس الملك والدولة.

أ ـ العصبية والدعوة الدينية

بـالنسبـة إلى الصنف الأول من البـدو «العـرب ومن في معنـاهم»[٢] يقـرر ابن خلدون بـوضوح أن الملك لا يحصـل لهم «إلا بصبغة دينيـة من نبوة أو ولايـة أو أثـر عـظيم» (ج ٢، ص ٤٥٦)، ويعَلِّل ذلك بجملة أمور، منها:

ـ «إنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرئاسة، فقلّما تجتمع أهـواؤهم»، وذلك لأنهم «أكـثر بداوة من سـائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونـة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقيادهم لبعضهم لإيلافهم ذلك وللتـوحش ورئيسهم محتـاج إليهم غالبـاً للعصبيـة التي بهـا المـدافعـة، فكـان مضـطراً إلى احسـان ملكتهم وتـرك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم» (ج ٢، ص ٤٥٧).

ـ إن الأساس الذي تقوم عليه العـلاقات بينهم هـو النسب بمعناه الضيق وذلـك لأنهم أكثر الفئات البدوية حفاظاً على أنسابهم، بل إن «الصريح من النسب إنما يوجـد للمتوحشـين في القفـر من العرب ومن في معنـاهم»، (ج ٢، ص ٤٢٥) وهذا راجـع إلى عدم اختـلاطهم بغـيرهم، فـلا ينـزع اليهم أحـد من الأمم أن يسـاهمهم في حـالهم ولا يـأنس بهم أحـد من الأجيال، نظراً لما يختصون به من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»... كل ذلك جعل الفوارق القائمة على النسب تبقى فيهم واضحة، والمصلحة المشتركة التي قد تقوم بينهم ضعيفـة، الشيء الذي جعـل عصبيتهم تبقى ضيّقة حـادة فتتحـول الى الاعتـداد بـالأنسـاب والتعصّب للقريب «ظالماً كان أو مظلوماً».

ـ إن الـظروف القـاسيـة التي يعيشهـا هؤلاء، والتي تنعكس بقـوة عـلى عـلاقـاتهم

(٢) انظر في الفصل التاسع من هذا الكتاب تحليلاً لخصائص هذا الصنف وظروف حياتهم المادية وانعكاساتها على عاداتهم واخلاقهم وانماط سلوكهم.

الاجتماعية، جعلتهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك»: إن حياتهم فوضى لا تخضع لقانون، وكل همّهم «أخذ ما بأيدي الناس خاصة، والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من بينهم... فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً شأن الفوضى» (ج ٢، ص ٤٥٧).

والنتيجة من ذلك كله، أن العلاقات العصبية داخل هذا الصنف من البدو، لا يمكنها أن تتطور الى عصبية عامة جامعة تستهويها الحضارة وسكنى المدن وسلطة الملك وثمراته، إلا إذا تبدلت أحوالهم وتفتحت أمامهم آفاق جديدة. لا بد إذن، لكي تجتمع كلمة هؤلاء على المطالبة، من عامل آخر يذهب عنهم الغلظة والتنافس والأنفة ويزعهم عن التحاسد والتنافس. هذا العامل هو الدين، أو على الأصح الدعوة الدينية، سواء كانت نبوة أو رسالة أو دعوة اصلاحية تعتمد في نشاطها على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن مفعول الدعوة الدينية في هذا الصنف من البدو مزدوج: فمن جهة يعمل الدين على «جمع القلوب وتأليفها»، ومتى تم ذلك ذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، وتحققت الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوماً لتحقيقها، ومن جهة ثانية فإن الدعوة الدينية تصرف «طبيعتهم العدوانية» التي تتجسم في حياة الغزو والنهب الى الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه وإقامة مجتمع أفضل ـ وهكذا «فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فالعصبية التي كانت من قبل مفرّقة، أصبحت الآن وبالدين، عصبية جامعة، والحروب والغزوات التي كانت تنهك باستمرار، كيان هذا المجتمع العصبي المتنقل، أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحاً للبلدان واستتباعاً للأمم، ثم إن الصراع العصبي الذي كان من قبل صراعاً بين العصبيات الخاصة أصبح صراعاً هادفاً تقوده عصبية عامة ضد الأمم والشعوب. **إن وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب، فازدادت العصبية بذلك قوة، وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع**، انقلاباً يتجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين في الفيافي والقفار، إلى بناة حضارة ومشيدي عمران، ومؤسسي ممالك ودول.

نعم إن الدين لا يقضي على العصبية بالمرّة، بل ينقلها فقط من إطار ضيق، إلى إطار أوسع: من التعصب للنسب الخاص، إلى التعصب للنسب العام وعقيدته الدينية التي جعلت منه «خير أمّةٍ أخرجت للناس»، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ولكن من أين يستمد الدين قوته وفاعليته على جمع القلوب وتوحيد الصفوف؟ لا شك أنه يستمدها أولاً وقبل كل شيء من مبادئه وأسس دعوته. ولكن هذه المبادىء لا يتم التسليم بها والعمل على هداها إلا بالعصبية. وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».. (ج ٢، ص ٤٦٨)، والحديث النبوي يقول: «ما بعث الله نبياً إلا في منَعَة من قومه».

إن أساس الدعوة الدينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني إحداث انقلاب في الأوضاع، وتغيير العوائد والأخلاق، الشيء الذي لا يتأتى إلا بتقويض دول وممالك وإنشاء أخرى. «وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٦٩). بل إن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة... إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية...» (ج ٢، ص ٤٢٣).

إن العلاقة بين العصبية والدين، كما يفهمها ابن خلدون، علاقة تآزر وتعاضد وتكامل: الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأنانية والاعتداد بالأنساب وروح القطيع وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم الى الله، أي الى العمل الصالح: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٣] والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيهما «القلب واللسان»، بل لا بد في ذلك من حمل الناس بالقهر والسلطان، وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يتأتّى هو الآخر إلّا بالعصبية.

إن ابن خلدون يرى أن تغيير الأوضاع الفاسدة لا يتأتى مطلقاً بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لا بد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة: والقوة المطلوبة هنا وفي كل حالة مماثلة هي العصبية. ولذلك نجده يندّد بقوة بدعاة الاصلاح الذين بسبب جهلهم لطبائع العمران ولأهمية العصبية على العموم، يكلفون أنفسهم وأتباعهم من العامة ما فوق طاقتهم، ولا يحققون شيئاً سوى إثارة الفوضى ونشر الاضطراب. إن حكم ابن خلدون على هؤلاء واضح لا غبار عليه. لنستمع إليه يقول في حقهم... «ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء، إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدُّهُم من جملة الصقّاعين»[٤] (ج ٢، ص ٤٧١).

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن العصبية في المجتمع البدوي الذي يتألف من قبائل البدو الرحل، لا تتطور الى عصبية جامعة مطالبة إلّا بتدخل عامل آخر، هذا العامل هو الدعوة الدينية التي تتبناها عصبية خاصة تناضل من أجل نشرها ونصرتها، الشيء الذي ينتج عنه رئاسة هذه العصبية صاحبة الدعوة على باقي العصبيات المرتبطة معها بالنسب العام، فينشأ هكذا تكتل عصبي سرعان ما يشق طريقه نحو الملك وتأسيس الدولة.

ولكن هل يكفي قيام عصبية جامعة من هذا النوع في تأسيس الملك والدولة؟ ألا يتطلب هذا توفر الشرط الثاني، وهو وقوع الدولة في طور الهرم والاضمحلال؟

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٤) أي الكذابين.

يرى ابن خلدون أنه ليس من الضروري ذلك. فالدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكنها أن تصمد طويلاً، حتى ولو كانت في أوج عزها، أمام مطالبة عصبية قوية معززة بدعوة دينية، ذلك لأن «الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوُجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل. فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلُهُمُ الفناء» (ج ٢، ص ٥٦٧).

إن رأي ابن خلدون هنا ينسجم تماماً مع مفهوم العصبية لديه. إن قوة العصبية مستمدة أساساً من «الالتحام» الذي هو ثمرة النسب. فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء. ولذلك كانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق» (ج ٢، ص ٤٦٦)، كما سنبين بعد.

أما الدول الصغرى التي لا ترقى إلى درجة الامبراطوريات بالتعبير المعاصر فإنها لا تحتاج في قيامها الى الدين، بل تقوم فقط بالعصبية وحدها، ولكن مع توفر ظروف موضوعية معينة هي ما يعبر عنه ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

ب ـ العصبية و«هرم الدولة»

إن الدعوة الدينية إنما يحتاج إليها، باعتبارها عامل توحيد للعصبيات المتنافرة، في ذلك المجتمع البدوي الذي يتشكل من البدو الرحل. «العرب ومن في معناهم». أما في المجتمعات البدوية، القائمة على الزراعة، والتي طابعها الاستقرار، فليس من الضروري لتتوحد صفوف أفرادها في عصبية عامة، قيام دعوة دينية. ذلك لأن الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد، هي نفسها، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة: إن الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده، فهو مختلط وأثره ضئيل، بل إن عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وأمتن، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعاشرة. إنهم، كمجتمعات مرتبطة بالأرض، تقوم بينهم علاقات اقتصادية معينة (تبادل الأدوات والخدمات، الأسواق: القروض، العمل الجماعي..). وهذه العلاقات الاقتصادية تشكل بالنسبة إليهم، رغم بساطتها وبدائيتها، والمقارنة مع أحوال البدو الرحل، عامل تخفيف من حدة التنافر العصبي.

وهكذا، فكما أن هؤلاء مهيأون لسكنى الأمصار، كما شرحنا ذلك آنفاً، فهم كذلك مهيأون للملك، نظراً لتوفر إمكانية اجتماع عصبياتهم، وانضواء الكثير منها تحت لواء عصبية واحدة جامعة.

ولكن، مع ذلك لا بد من توفر ظروف معينة توقظ عصبياتهم وتوحدها وتحملهم على

المطالبة أي على الثورة ضد الحكم القائم. وليست هذه الظروف المطلوبة هنا الا تلك التي يعبر عنها ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

فما هي هذه الظروف بالضبط، وما هي الامكانيات التي توفرها، سواء بالنسبة الى قيام عصبية جامعة مطالبة، أو بالنسبة إلى نجاح هذه العصبية ذاتها في استلام السلطة وتأسيس دولة جديدة؟

يقصد ابن خلدون بـ «هرم الدولة» وهذا موضوع سنعود إلى تفصيل القول فيه في فصل لاحق ـ تلك المرحلة التي تفسد فيها العصبية الحاكمة، فيلجأ الملك إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين والمرتزقة، والالتجاء الى الضرائب والمصادرات لتغطية نفقاته ونفقات حاشيته التي أفسدها الترف، وأعطيات جنوده الذين يشتطون ـ في هذه المرحلة ـ في الطلب لعلمهم بحاجة الملك اليهم. ان ظروف هرم الدولة يرافقها دوماً إرهاق الفلاحين بمختلف أنواع المغارم والجبايات، فيشقون عصا الطاعة؛ إما بالفرار، وإما بإعلان العصيان. وفي كلتا الحالتين تستيقظ عصبياتهم وتتوحّد ضد عصبية الحاكم التي تكون حينئذ فاسدة مشلولة، فيقومون بالثورة عليه أو بمناصرة خصومه من أهل عصبيته المطالبين بالعرش.

ولكن مع ذلك فإن نجاح عصبية هؤلاء البدو المزارعين في تأسيس الملك والدولة مشروط بعجز الدولة عن المسير، وهو العجز الذي يصيبها في آخر مرحلة من طور هرمها، والذي تصبح بسببه «كالذبال في السراج إذا فني زيته» (ج ٢، ص ٦٨٧).

أما في غير هذه الحالة فإن مصير العصبية الثائرة المطالبة سيتحدد كما يلي:

ـ إما أن تكون الدولة القائمة في حاجة «إلى الاستظهار بأهل العصبيات» وحينئذ تنتظمها «في أوليائها وتستظهر بها على ما يعن من مقاصدها» (ج ٢، ص ٤٤٠)، فتعيش هكذا دولة داخل دولة تستولي على النعمة والخصب بمقدار غلبها، إلى أن يفسد الترف عصبيتها، فتتلاشى قوتها، وتصبح هي الأخرى هدفاً للطامعين.

ـ وإما أن تكون الدولة المستقرة قوية بنفسها في غير ما حاجة إلى الاستظهار، وحينئذ تستمر الحرب بينهما، ويصير أمرهما إلى المطاولة، أي إلى طول الحرب ودوام الثورة. فإذا استطاعت العصبية الثائرة الاستمرار في المطالبة والمطاولة «حتى تأخذ ـ الدولة ـ المستقرة مأخذها من الهرم ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية» فان النصر حينئذ سيكون حليفها ولا شك[٥] (ج ٢، ص ٧٠٤ ـ ٧٠٥).

---

(٥) لعله مما يثير الانتباه هنا، ذلك التشابه القوي بين تحليل ابن خلدون للظروف والمعطيات التي تمكن العصبية من تحقيق غايتها من الملك وتأسيس الدولة، بين التحليل الماركسي لظروف الثورة خاصة نظرية لينين في الثورة والوضع الثوري. وابرازاً لهذا التشابه وتأكيداً لأهمية التحليل الخلدوني وعمقه ننقل للقارىء النص التالي الذي يشرح فيه لينين شروط نجاح الثورة وفق النظرية الماركسية. يقول: «إن الماركسي لا يشك مطلقاً في أن الثورة مستحيلة دون وضع ثوري. ولكن ليس كل وضع ثوري يؤدي الى الثورة. فما هي بعامة دلائل الوضع الثوري. يقيناً أننا لن نخطىء إذا أشرنا الى الدلائل الرئيسية الثلاثة الآتية:

أظن أننا الآن قد تمكنا من الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل والأسئلة المتفرعة عنه. لقد تتبعنا آراء ابن خلدون، وربطنا بعضها ببعض. واتضح لنا أخيراً أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون وهو تأسيس الملك والدول، إلا إذا توفرت شروط معينة، تختلف باختلاف جماعات البدو المعنية بالأمر. فبالنسبة الى البدو الرّحل الذين تتسم حياتهم بطابع الغزو، يكفي أن تقوم فيهم دعوة دينية توحّد عصبياتهم وتوجه فاعليتهم الى الغزو الخارجي: فتح البلدان والإستيلاء على الممالك والأقطار، وتأسيس دولة جديدة تقوم على أكتاف عصبية جديدة لا تربطها بالعصبيات المغلوبة صاحبة الأمر أية رابطة، لا من قريب ولا من بعيد. وواضح أننا هنا أمام انقلاب تاريخي عظيم لا يحدث إلاّ مرّات محدودة في التاريخ، وفي ظروف معينة. وبعبارة ابن خلدون: إن خروج الملك من عصبية إلى أخرى لا ترتبط معها بالنسب العام إنما يحدث فقط «إذا حدث تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته. فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمُضَر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً» (ج ٢، ص ٤٥٠).

أما بالنسبة الى الصنف الآخر من البدو، وهم البدو المزارعون «المغلوبون لأهل الأمصار» بطبيعة وجودهم، كما بينا ذلك من قبل، فإن فاعلية عصبيتهم مشروطة بوقوع الدولة في مرحلة الهرم. إن هرم الدولة يلعب دورين مختلفين ولكنهما متكاملان بالنسبة لهم. فمن جهة، تعمل الظروف المرافقة لدخول الدولة في مرحلة الهرم على إيقاظ وعيهم العصبي بمعناه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد كيانهم، والذي تسلطه عليهم العصبية الحاكمة، وهي تختلف عن عصبيتهم بالنسب القريب أو البعيد، فتكون النتيجة توحيد عصبياتهم في عصبية عامة ثائرة. ومن جهة ثانية فإن وقوع الدولة في مرحلة الهرم

= ١ ـ ان يستحيل على الطبقات السائدة الاحتفاظ بسيادتها دون أي تغيير، أن تنشب هذه الأزمة أو تلك في «القمة»، ان تنشب أزمة في سياسة الطبقة السائدة تسفر عن صدع يتدفق منه استياء الطبقات وغضبها. فلكي تنفجر الثورة لا يكفي عادة «أن لا تريد القاعدة بعد الآن» أن تعيش كما في السابق بل من المهم أيضاً «ألا تستطيع القمة ذلك».

٢ ـ ان يتفاقم بؤس الطبقات المضطهدة ويشتد شقاؤها أكثر من المألوف.

٣ ـ ان يتعاظم للاسباب المشار إليها آنفاً نشاط الجماهير التي تستسلم للنهب في زمن السلم. ولكنها المدعوة، في زمن العاصفة، سواء بدافع من مجمل أحوال الأزمة أم بدافع من «القمة» نفسها الى القيام بنشاط تاريخي مستقل (...) ولكن الثورة لا تنشأ عن كل وضع ثوري وإنما تنشأ فقط إذا انضم الى جميع التغيرات الموضوعية المذكورة آنفاً، تغيير «ذاتي»، وأعني به قدرة الطبقة الثورية على القيام بأعمال ثورية جماهيرية قوية بحيث أنها تحطم (أو تصدع) الحكم القديم الذي لن «يسقط» أبداً حتى في فترة الأزمات، إن لم يعمل على سقوطه. انظر: لينين، إفلاس الأممية الثانية، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية، الطبعة العربية (موسكو)، ص ١٣ ـ ١٤.

واضح أن الذي يريد لينين تقريره هنا هو أن الثورة لا تنجح إلا إذا توافر شرطان أساسيان هما: قيام وضع ثوري ووجود تنظيم جماهيري ثوري كذلك. وهما يقابلان عند ابن خلدون، وبالنسبة إلى ظروف ومعطيات مجتمعات عصره، الشرطين اللذين درسناهما اعلاه وهما: هرم الدولة ووجود عصبية جامعة.

يؤدي حتماً الى انحلال قواها المادية والمعنوية، وبالتالي عجزها عن مقاومة الخارجين عليها، فتصبح هكذا فريسة لأقوى العصبيات الثائرة المطالبة.

على أنه حتى في الحالة الأولى، أي بالنسبة إلى البدو الرّحل فإن نجاحهم في تأسيس الملك والدولة يتوقف من بعض الوجوه على وقوع الدولة في «طور هرمها». ذلك لأن العامل الديني إنما يقتصر دوره على التخفيف من الصراع القبلي الضيق وجمع شمل العصبيات المتفرقة في عصبية واحدة جامعة مما يمنحها القدرة على الصمود وانتظار «الجزاء الأوفى». هذا في حين أن العنصر الذي «يجذب» هذه العصبيات المتكتلة والذي يطور أطماعها ويحملها على «المطاولة» (الاستمرار في الثورة) إنما هو العنصر الاقتصادي بالذات، ونعني به السير الحثيث من أجل الثروة والغنى، من أجل حياة «الترف والنعيم والخصب»، وهو سير يستحثه وقوع الدولة في طور هرمها.

وهكذا وفي كلتا الحالتين، وسواء كان الأمر يتعلق بهذا الصنف من البدو أو ذاك، **فإن العصبية باعتبارها رابطة سيكولوجية ـ اجتماعية لا تعدو أن تكون في الحقيقة مجرد إطار تنظيمي تتأطر فيه فاعليات البدو تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة متشابكة هي المسؤولة عن هرم الدولة القائمة وقيام الدولة الجديدة.**

أما أنواع هذه العوامل وطبيعتها، فذلك ما سنحاول الكشف عنه عند تتبعنا لمراحل تطور الدولة كما يشرحها ابن خلدون. وإلى ذلك الحين لنعرج على رأي صاحب علم العمران في «أصناف الملك وأنواع السياسات»، وهو موضوع سيمكننا من القاء مزيد من الأضواء على نظريته في العصبية، التي نحن بصدد دراستها.

الفصل الثاني عشر

نظرية العصبية
أصناف الملك وأنواع السياسات

١ ـ معنى الملك

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول موضوع «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاث المقدمة كما أسلفنا القول، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادىء أو الأسس التي يستند إليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة» من الناحيتين الأفقية والعمودية، أي من حيث امتدادها في المكان من جهة، وامتدادها في الزمان من جهة ثانية.

بخصوص القسم الأول، وهو الموضوع الذي يدور عليه هذا الفصل يمكن القول بصفة عامة ان ابن خلدون كان ناقلاً أكثر منه مبتكراً، وذلك باستثناء نظريته في الخلافة التي أخضعها، في نشأتها وتطورها لمقتضيات نظريته في العصبية، الشيء الذي أضفى عليها نوعاً من الجدة والطرافة، كما سنرى بعد قليل.

وقبل البدء في تحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع الملك وأصنافه، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن صاحب المقدمة كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريد بهما معنى واحداً، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[1]. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول مبدئياً، إن معنى الملك بالنسبة إلى ابن خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه،

---

(١) يقول الحصري «إن الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك الأعظم. وإن مفهوم الملك ـ في نظره ـ ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق ويختلف عن مفهوم الدولة العامة والدولة المتسعة النطاق بعض الاختلاف» وهذا في نظرنا خطأ. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٣٥٥.

سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما إذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهو حكم الملوك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في نفس الوقت بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

أما «الدولة» فيعني بها ابن خلدون **مدة حكم أسرة مالكة معينة**، أي تلك الفترة التي يكون الحكم فيها متناقلاً بين أفراد عصبية واحدة. وسنعود في الفصل التالي إلى شرح مفهوم الدولة عند ابن خلدون بتفصيل. أما الآن فلنعد إلى موضوعنا، ولنسأل على الفور: إذا كان الملك «هو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩)، فمن أين يستمد الحاكم، أو الملك، أو صاحب الدولة، هذه السلطة التي بها يحكم و«يقهر»؟

٢ ـ مصدر السلطة

الواقع أنه على الرغم من أن ابن خلدون قد جعل من الدولة المحور الرئيسي لأبحاثه في العمران البشري، فإننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على أنه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس، ونعني بذلك تلك المشكلة التي شغلت كثيراً من المفكرين، قديماً وحديثاً والتي تتلخص في السؤال التالي: من أين يستمد الحاكم سلطته؟ وكما هو معلوم فإن أهم النظريات التي تجيب عن هذا السؤال هي: نظرية «الحق الإلهي»، «نظرية العقد الاجتماعي»، نظرية «التنازع والغلبة».

نعم إن مجمل آراء ابن خلدون، وبالخصوص منها نظريته في العصبية، قد تدفع بالباحث إلى تصنيف آرائه في هذا الصدد ضمن النظرية الأخيرة، خصوصاً وهو يقرر ويؤكد مراراً أن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دولة . . . إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء»، وان «الرئاسة إنما تكون بالغلب» إذ «لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة . . .».

وإذا كان معظم المعنيين بالدراسات الخلدونية يميلون إلى هذا الرأي، فإننا نعتقد أن تأويل آراء ابن خلدون وفق هذه النظرية أو تلك، تأويل لا يقوم على أساس متين، وذلك للاعتبارات التالية:

أ ـ إن المشكلة الأساسية التي شغلت بال ابن خلدون، وملكت عليه تفكيره، ووجهت أبحاثه، هي كيف تقوم الدول، وما عوامل تطورها وأسباب سقوطها واضمحلالها. لقد نظر ابن خلدون إلى الدولة وظاهرة الحكم عموماً، كإحدى «العوارض الذاتية للعمران» أي كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورة الاجتماع والتعاون بين بني البشر لحفظ الذات وبقاء النوع. ومن هذه النقطة بالذات انطلق ليبحث في الدولة كما هي بالفعل، وكما عرفها التاريخ، دون الاهتمام بالأساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها.

ب ـ نعم إن ابن خلدون يربط مسألة الحكم بفكرته عن «الوازع»: ان الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض «وذلك الوازع ـ لا بد أن يكون ـ واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ولكن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام يشير إلى أن الدولة تقوم على أساس من «التنازع والغلبة»، فإن فكرة ابن خلدون في عمقها، هي أن الدولة إنما تنشأ ـ باعتبارها وازعاً ـ من أجل التعاون وحفظ النوع. إنها ضرورة اجتماعية، تفرضها استحالة بقاء البشر «فوضى، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم. وهو بمقتضى الطبيعة البشرية: الملك القاهر المتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣). وهذا الملك القاهر المتحكم إنما يقبله الناس ويرضون به تجنباً للتنازع «المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع» (ج ٢، ص ٥١٣).

وغني عن البيان القول بأننا هنا نبتعد عن نظرية «التنازع والغلبة»، ونقترب كثيراً من نظرية «العقد الاجتماعي» كما صاغها «هوبز».

ج ـ على أن فكرة «العقد الاجتماعي» تتجلى بشكل أوضح، ولربما على النحو الذي قال به روسو ـ من خلال تحليل ابن خلدون للطور الأول من أطوار الدولة. فهو هنا يصوّر لنا الدولة عبارة عن سلطة عصبية ما، أخص خصائصها «الاشتراك في المجد» بموجب عقد ضمني، قائم على التعاون المشترك من أجل الإطاحة بالدولة القائمة المنهارة، وتثبيت أسس دولة جديدة. . وهذا العقد الضمني لا يختلف في شيء عن «روح الديمقراطية القبلية» القائمة على «عقود» عرفية تنظمها عادات وتقاليد بدوية راسخة معلومة. ومن هنا يمكن القول إن سلطة الدولة، مستمدة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم. ولذلك كان الاستبداد والانفراد بالمجد أول العوامل التي تؤدي إلى ذلك المصير المحتوم الذي ينتظر كل دولة، ألا وهو الهرم والاضمحلال.

د ـ هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الباحث لا يعدم في المقدمة ما به يبرر القول بأن ابن خلدون كان «يميل» إلى الرأي القائل بـ «الحق الإلهي» للملوك. يتجلى هذا بصفة خاصة في حديثه عن الخلافة التي يقول عنها إنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ٢، ص ٥١٣). فالخليفة إذن إنما يستمد سلطته من الشرع. وإذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب إلى ما يذهب إليه الفقهاء عموماً، من أن الخليفة هو خليفة النبي، لا خليفة الله، فإنه في هذه المسألة إنما كان ناقلاً، ولم يكن صاحب رأي معين مضبوط. دليل ذلك أننا نجده في مكان آخر لا يتردد في القول بأن الله «سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم» (ج ٢، ص ٥٢٦). ولا شك أنه لو كان مهتماً بمصدر سلطة الدولة أو الخليفة، لما ترك هذه العبارة «الخطيرة» تنزلق من قلمه.

وهكذا، فالشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده هنا، هو أن ابن خلدون، في هذه المسألة، مسألة مصدر السلطة، لم يكن صاحب نظرية، وإنما كان مقرر واقع أحياناً، وناقل آراء أحياناً أخرى. وإذا كان لا بد من نسبة آرائه في هذه القضية، إلى هذا الجانب أو ذلك، فلنَنْسُبْها إلى إطارها الأصلي، الحقيقي، إطار نظرية الخلافة عند أهل السنة. هذه النتيجة التي انتهينا اليها بخصوص مصدر سلطة الدولة، تنطبق أيضاً على أبحاثه في أنواع الحكم والسياسات كما سنرى فيما يلي.

٣ ـ سياسة عقلية وسياسة شرعية

عقد ابن خلدون فصلاً، في مقدمته، بعنوان: «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» (ج ٢، ص ٧١١) تحدث فيه باقتضاب عن أنواع السياسات التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياهم. وابن خلدون هنا كعادته، لا يبحث فيما يجب أن يكون، بقدر ما يهتم بما حدث فعلاً، خاصة في التاريخ الإسلامي حتى عصره. وبعبارة أخرى إن السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً، وبعبارته الخاصة تلك «التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة». وهذه غير «السياسة المدنية» التي معناها «عند الحكماء: ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً... ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك، بالمدنية الفاضلة... وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير» (ج ٢، ص ٧١١ ـ ٧١٢). والسياسات التي تطبق فعلاً نوعان رئيسيان:

ـ سياسة مستندة «إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه».

ـ وسياسة عقلية «يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم» (ج ٢، ص ٧١١).

وهذه الأخيرة نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي التي «يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص». وسياسة مبنية على القهر والاستبداد، وهي التي «يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً» (ج ١، ص ٧١٢). وبعبارة أخرى إن السياسة العقلية إمّا أن تستهدف في الدرجة الأولى خدمة المصالح العامة وتكون مصالح السلطان تابعة لها، وإمّا أن تقوم أساساً من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه، فتكون استبداداً وتحكماً.

وبناء على ذلك فإن، أنواع الحكم تنحصر في ثلاثة:

(١) «الملك الطبيعي» وهو «حمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة».