(٢) «الملك السياسي» وهو «حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».

(٣) «الخلافة وهي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ١، ص ٥١٣).

هذه هي أنواع الحكم بالإجمال. وإذا كان النوع الأول تشترك فيه جميع الأمم والشعوب التي لا يستند فيها الحكام لا إلى سياسة عقلية ولا إلى سياسة شرعية، فإن النوع الثاني عُرف، أكثر ما عُرف، عند الفرس الذين كانوا يستندون فيه إلى «قوانين سياسية... مفروضة من العقلاء وأكابير الدولة وبصرائها». أما الإسلام فهو يختص بنظام معين هو الخلافة، ولكن هذا النظام قد انقلب الى ملك وأصبح «ملوك المسلمين يجرون ـ سياستهم ـ على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية حسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة وعصبية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ج ١، ص ٧١٢).

إن بحث ابن خلدون هنا، قصير ومقتضب. وباستثناء «الخلافة» التي يعقد لها وللمسائل المتفرعة عنها فصولاً عديدة، فإننا لا نجد في المقدمة أية دراسة عميقة لأنواع الحكم الأخرى. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال طالما طرحه الباحثون وهو: لماذا لم يشر ابن خلدون بأية إشارة إلى أنظمة الحكم التي تحدّث عنها فلاسفة اليونان، خاصة منهم أفلاطون في «الجمهورية»، وأرسطو في «السياسة»؟ هل لأنه لم يطلع على تلك النظم، أم أنه أهملها لكون التاريخ الإسلامي، وهو ميدان أبحاثه، لم يعرف أياً منها حتى عصره؟ يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في بحث له بعنوان: (ابن خلدون وأرسطو)[٢] إن صاحب المقدمة قد أطلع على كتاب السياسة لأرسطو، وعلى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة للمعلم الأول أيضاً. «وما دام قد اطلع على هذا التلخيص، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة»، ويضيف د. بدوي قائلاً: «إن ابن خلدون قد عرف يقيناً أنظمة الحكم اليونانية من ديمقراطية ومونارکية وأوليغارشية وارستقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة». وبعد هذا يتساءل قائلاً: «ترى لماذا لم يتعرض لهذه الأنظمة في بحثه في نظم الحكم في المقدمة»؟، ثم يجيب: «إن ابن خلدون لم يقصد في الواقع إلى دراسة نظم المجتمع الانساني بصفة عامة، بل اقتصر في بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الاسلامي، والمغربي منه بصفة خاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الاسلامي وحده...» وهذا المجتمع «لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية هذه، بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم: الخلافة والملك وبينهما دار نظام الحكم في الدول الاسلامية كلها» وينتهي د. بدوي

---

(٢) أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢).

الى القول بأن ابن خلدون «هو صاحب منهاج تطبيقي، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الانساني. إن بحثه موضعي طوبولوجي وضعي ولهذا جاء وصفياً أكثر منه نظرياً»[٣].

وسواء صح ما يؤكده د. بدوي من أن ابن خلدون كان على علم بأنظمة الحكم التي تحدث عنها أرسطو، أم لا، فإننا نرى أن السبب الحقيقي في كون صاحب المقدمة لم يتعرض لتلك النظم، ليس لأنه قد قصر أبحاثه على المجتمع الإسلامي، وإنه لم يكن صاحب نظرية عامة قط، بل صاحب منهاج تطبيقي، الشيء الذي يقبل مناقشة على كل حال، بل إن السبب في إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، راجع في نظرنا، إلى أن صاحب المقدمة كان يرى أن تلك النظم لم تطبق فعلاً. إن آراء أفلاطون وأرسطو وكذلك آراء الفارابي، في السياسة وأنواع الحكم، هي عند ابن خلدون داخلة في إطار علمي «الخطابة» و«السياسة المدنية» وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على اثبات مخالفة موضوعهما لموضوع علمه الجديد، علم العمران، كما أشرنا إلى ذلك من قبل[٤].

إن الخطابة والسياسة المدنية «علمان» يبحثان في «ما يجب أن يكون عليه كل واحد... في نفسه وخلقه» من أفراد المجتمع حتى يتحقق مجتمع «المدينة الفاضلة»، هذه المدينة التي هي «عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

إن ما يهم ابن خلدون، ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو «بيان ما يلحق ـ هذا الاجتماع فعلاً ـ من العوارض لذاته» (ج ٢، ص ٤١٣). وبعبارة أخرى إنه يعنى فقط بما حدث فعلاً، أي بـ«السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة»، سواء كان ذلك بمقتضى الشرع، أو بمقتضى العقل، أو بمقتضى التغلب والقهر. ومن هنا حصر ابن خلدون أنواع الحكم التي عرفها التاريخ فعلاً، وإلى عصره، في نوعين رئيسيين: الملك والخلافة، وكلاهما يتطلب وجود الشوكة والعصبية.

على أن ابن خلدون لم يغفل «أنظمة الحكم اليونانية» وحدها، بل أغفل أيضاً، وبشكل مطلق، ما نقله العرب عن الفرس من حكم وسياسة وآداب ملوكية لقيت رواجاً منقطع النظير في الأدب السياسي في الإسلام.

لقد أغفل ابن خلدون كل ذلك للسبب نفسه وهو أن هذه الحكم والآداب لا تعنى بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية.

---

(٣) نفس المرجع، ص ١٦٠.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعا ومنهاجاً،» ص ١٠٣ ـ ١١١ من هذا الكتاب وانظر أيضاً: ابو 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)، ج ٢، ص ٤١٤.

أما لماذا انصرف ابن خلدون انصرافاً كلياً عن التفكير والبحث في ما ينبغي أن يكون، فذلك راجع من جهة، إلى أنه كان يرى أن الأمور تسير «بمقتضى طبائع العمران»، لا بمقتضى رغبات الناس، كما شرحنا ذلك من قبل. ومن جهة ثانية فإن ابن خلدون وهو الفقيه السنّي المتشدّد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري في ما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ما دامت الشريعة الإسلامية قد أجرت شؤون الاجتماع والحكم «على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع...». إن الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الإسلامي، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على «سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء (...) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم». ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقلية «مذموم» مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة، والسبب هو أنه «نظر بغير نور الله (...) أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم من أمور آخرتهم (...) وأحكام السياسة إنما هي تطلع على مصالح الدنيا فقط (...) ومقصود الشارع من الناس صلاح آخرتهم» (ج ٢، ص ٥١٧). إن سياسة الفرس، وكذا أنظمة الحكم اليونانية، «قد أغنانا الله تعالى عنها في الملة، ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرج فيها (ج ٢، ص ٧١٢).

وإذاً، فإن «ما ينبغي أن يكون» مرسوم سلفاً، سطرته الشريعة بأحكامها، وشخّصه النبي والخلفاء الأربعة من بعده في أحكامهم وتصرفاتهم واجتهاداتهم. وهذا شيء معروف ومدروس بما فيه الكفاية. أما «الجديد» حقاً، والذي ينبغي الكشف عنه، بل والذي يبرر انشاء علم العمران، فهو البحث في الكيفية التي جرت بها الأمور، وبيان الأسباب التي جعلت ما حدث ويحدث يختلف عما كان ينبغي أن يكون، كما رسمته الشريعة. ومن هنا كان البحث في الخلافة يستهدف ليس فقط بيان أصولها ومسائلها، بل أيضاً، وهذا هو المهم بالنسبة إلى علم العمران، البحث في الأسباب التي جعلت الخلافة تنقلب إلى ملك، والتي جعلت هذا «الانقلاب» أمراً ضرورياً لا مفر منه.

ان ابن خلدون، على الرغم من أنه، كسائر المسلمين، كان يؤمن بأن نظام الخلافة كما تم على عهد الخلفاء الراشدين هو أفضل نظام للحكم، لم يكن يرى وجهاً لإمكانية استمراره أو إقامته من جديد، لأن الأمور بطبيعتها كانت تقتضي زواله، أي انقلابه إلى ملك. وهذا ما سيتضح من خلال استعراض آرائه في الموضوع، في الفقرة التالية.

٤ ـ العصبية والخلافة

لقد خصّ ابن خلدون مسألة الخلافة ببحث مستفيض استعرض فيه مختلف الآراء والنظريات التي قيلت فيها بأسلوب مركّز واضح. وإذا كان قد مال في كثير من المسائل التي تعرض لها إلى تأييد موقف أهل السنّة، وهو واحد منهم، فإن الغرض الحقيقي من البحث

كله هو، كما يتجلى للناظر المدقق، إثبات أن نظام الخلافة كان خاضعاً في نشأته وتطوره لفاعلية العصبية كما شرحناها قبل. لقد بنى ابن خلدون نظريته في الحكم على العصبية، وبما أن الخلافة نوع خاص من الحكم، بل هو النوع الخاص بالإسلام، فإن اثبات صواب وعمومية نظريته في العصبية، كان يتطلب منه إقامة الدليل على أن الخلافة نفسها قد نشأت وتطورت ثم انقلبت إلى الملك بمقتضى العصبية ذاتها. وهذه خلاصة رأيه في الموضوع:

يمكن إجمال المسائل التي دار حولها النقاش، بين المتكلمين والفقهاء في موضوع الخلافة، في النقاط الرئيسية التالية:

أ ـ هل نصب الإمام، أو الخليفة، واجب على المسلمين أم لا؟ وإذا كان واجباً فما مدرك وجوبه: الشرع أو العقل؟ وهل ترك الإسلام أمر تعيين الخليفة لاختيار المسلمين أم أنه نَصّ على شخص معين تنحصر الخلافة في أعقابه؟

ب ـ ما هي الشروط التي يجب توفرها في الخليفة؟ ومن هم الذين يملكون الصلاحية لتعيين الإمام، عند القائلين بالاختيار، ومن هم الخلفاء بعد النبي عند القائلين بالنص؟ وهل يجوز على الخليفة أن يخطىء، وإذا أخطأ فهل يجوز خلعه، وكيف؟

ج ـ وبناء على ذلك هل كانت خلافة الخلفاء الأربعة، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، صحيحة أم لا، وهل كان ترتيبهم التاريخي هو الترتيب المطلوب، أم أنه كان ينبغي أن يسبق اللاحق منهم السابق؟ ثم هل يجوز تولية المفضول مع وجود الأفضل؟

وكما هو معروف، فقد اختلفت آراء الفقهاء والمتكلمين في هذه المسائل. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول بصفة عامة، إن مختلف الآراء التي أدلوا بها في هذا الموضوع، كانت تعكس في الحقيقة ذلك الخلاف السياسي الذي قسم المجتمع الإسلامي إلى فرق وأحزاب، أكثر مما كانت تعبر عن رأي مستقل وليد النظر والاجتهاد. ومن هنا كانت «نظرية» الخلافة عند المسلمين تصطبغ عبر العصور بطابع العصر الذي أثيرت فيه ككل أو كأجزاء.

ولعل ابن خلدون أدرك هذه الحقيقة، فلم يزجّ بنفسه في الخوض في القضايا الجانبية، وإنما نظر الى الخلافة ككل، باعتبارها حدثاً تاريخياً له أسبابه ونتائجه.

لقد كانت الخلافة، في نظر ابن خلدون، وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلامي، وقد تطورت إلى الملك، بفعل تطور هذا المجتمع نفسه: كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومسغبة، فلم يكن اجتماعها تاماً(٥)، وإنما كانت تعيش جماعات متفرقة، يغزو بعضها بعضاً وينهب القوي منها الضعيف. ولّما قام الإسلام انقلبت حياة العرب رأساً على عقب. فبعد أن كانوا يأكلون «العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العِلْهز وهو وبر الإبل

(٥) المقصود بالاجتماع التام، الكامل «مادة وصورة»، أي الاجتماع الذي تقوم فيه الدولة وبالعكس منه الاجتماع الناقص.

يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه»، جاء الإسلام «فاجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، فزحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها» (ج ٢، ص ٥٤٢).

إن هذا الانقلاب الخطير قد استتبع بطبيعة الحال قيام نظم ومؤسسات، وعلى رأس هذه النظم والمؤسسات اجتماع عصبيات العرب المتفرقة، في عصبية واحدة، امتزج فيها التعصب للنسب العربي، بالتعصب للدين الجديد الذي جاء إحياءً لملة ابراهيم جد العرب. إن اجتماع عصبية العرب على هذا الشكل كان يستلزم بمقتضى طبائع العمران قيام نوع من الحكم، أي نوع من السلطة تنظم صفوف المسلمين وتوجههم الى الجهاد، خاصة بعد وفاة النبي حيث طرحت على المسلمين مشكلة «الخليفة» خليفة النبي في سياسة الدنيا وحراسة الدين.

وقد حلّت هذه المشكلة دون كبير نزاع، لأن القوم يومئذ كانوا ما يزالون مبهورين بالنبوّة وبالآفاق الجديدة التي فتحتها أمامهم وبـ«الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم». «ولذلك لم يُحتج ـ في حل مشكلة الخلافة ـ الى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، فكان أمر الخلافة والملك والعهد ـ أي ولاية العهد ـ والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل».

لقد كانت نشأة الخلافة، إذن، كغيرها من الحوادث الكبرى التي تمّت في صدر الاسلام، مثل الفتوحات، واستناد الحكم إلى النصفة والعدل، وغير ذلك من الأمور التي يفخر بها المسلمون ويحنون إليها، كل ذلك كان في نظر ابن خلدون من قِبل المعجزات وخوارق العادة. و«لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون التي شاهدوها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان» (ج ٢، ص ٥٥٦).

وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لمّا انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح، وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض «الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به»، وكان ذلك على عهد معاوية. ولذلك فإن ما حدث في عهد معاوية من مظاهر الملك، لم يكن باختياره أو تدبيره. فلم يكن في إمكانه «أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة» (ج ٢، ص ٥٤٤).

على أن الشارع نفسه، عندما أجرى الأمور في أوائل الإسلام بكيفية هي من قبيل

المعجزات الخوارق، لم يُغفل «العادة» إغفالاً تاماً. بل راعاها، خصوصاً في مسألة الخلافة التي اشترط فيها «النسب القرشي». إن «الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع من أجلها». والحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخلافة ليست «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد للشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا[٦] لم نجد الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن اليه الملة وأهلها وينتظم حبل الالفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع اختراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم (. . .) فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة» (ج ٢ ص ٥٢٥).

وهكذا، «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية، إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية[٧] فرددناه إليها، وطردنا العلة[٨] المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (ج ٢، ص ٥٢٦).

وإذن، فإن الإسلام باشتراط النسب القرشي في الخلافة لم يعمل في الحقيقة إلا على تأكيد الأمر الواقع في عصر معين. بل إن الله إنما اختار رسوله من قريش لعلمه بقوة عصبيتهم، وإنها وحدها، دون العصبيات الأخرى، القادرة على حمل لوائه والعمل على انتشار رسالته. ولو بعث الله الرسول في غير قريش، وهي العصبية السائدة آنذاك، لما تمَّ لدعوته النجاح. «لأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها، كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها» (ج ٢، ص ٥٣٨)، بل إنه لو بطلت العصبية «لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية» (ج ٢، ص ٥٤٠).

---

(٦) السبر والتقسيم اصطلاح اصولي، ومعناه حصر العلل التي يحتمل ان تكون احداها سبباً في الحكم الشرعي، ثم اختبار هذه العلل واحدة بعد أخرى إلى أن يتم العثور على العلة المناسبة.

(٧) الكفاية هي إحدى الشروط الخمسة التي تشترط في الخليفة وهي: العلم، والعدالة، والكفاية (أي القدرة)، وسلامة الحواس والاعضاء، والنسب القرشي. والذي يريد ابن خلدون قوله هنا هو أن النسب القرشي، باعتباره كان يمثل في صدر الإسلام العصبية الأقوى، شرط يمكن إدماجه في شرط الكفاية.

(٨) طردنا العلة: عممناها. والمعنى هو أنه لما كان علة اشتراط النسب القرشي هي العصبية، فإن الواجب يستلزم تعميم العلة أي اعتبار العصبية الأقوى سواء كانت من هذا النسب أو ذاك.

هـا نحن هنا أمـام إشكال جـديد من اشكـالات الفكر الخلدوني، الـذي يتلخـص في **ماهية العلاقة بين الدين والعصبية** باعتبارها احدى طبائع العمران الأسـاسية. لقـد رأينا ابن خلدون يقرر قبل قليل ان نجاح الإسلام وقيام الخـلافة عـلى الشكل الـذي قامت عليـه أول الأمر من النصفة والعـدل إنما كـان بمعونـة إلهية: بجنـود الملائكـة والخوارق والمعجـزات. . . ولكنه هنا نجده يعود ليؤكد أن نجاح الـدعوة المحمـدية، لم يكن ليتم لـولا عصبية العـرب، وان الشارع نفسه قد راعى هذه العصبية عندما بعث النبي محمداً وسط قـريش، كما راعـاها حينما «اشترط» النسب القرشي في الخلافة على لسان الرسول. لا شك أن ههنا تناقضاً خطيـراً واضحـاً: أما أن يكـون نجاح الإسـلام قد تم بتـدخل القـدرة الإلهية، فهـذا ما لا يمكن أن نؤاخذ عليه أي شخص يؤمن بالإسلام كرسالة من السماء. وأما أن يكون نجاح الإسلام قـد تم فقط بعصبية العرب، فهذا أيضاً ما لا يمكن أن يؤاخذ عليـه رجل يـرى أن كل مـا يحدث في الكون خاضع لضرورة قاهرة هي طبائع العمران، أما أن يؤكد الإنسان هذا الأمر وذاك في آن واحد، فهذا عين التناقض!

فـما الـداعي إلى هـذا التنـاقض إذن؟ هـل لأن ابن خلدون أراد من وراء قـولـه بـأثـر الخوارق والمعجزات مسالمة رجال الدين فقط، أم أنه فعل ذلك تحت تأثير إيمانه وثقافته الدينية التي لم يتحرر تفكيره العقلاني منهما بالمرة، أم أن هناك دافعاً آخر يجب البحث عنه؟

الواقع ان ابن خلدون لم يكن هنـا في موقف يتـطلب منه اللجـوء الى القول بـالخوارق والمعجزات حتى «يستر» عقلانيته. فتصوُّره لطبائع العمران، والعصبية إحـداها، لا يبعـد من الميدان، المشيئة الإلهية. إن طبائع العمران عند ابن خلدون، كما شرحنا ذلك سـابقاً، ليست شيئاً آخر غـير الكيفية التي أجـرى الله بها العـادة في هذا الكـون. هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى، فإنـه لم يكن مضطراً هنـا لاقحام «الخـوارق والمعجزات» مـا دامت المعجزة الكـبرى والوحيدة التي لا تقبل المناقشة عند المسلمين هي معجزة القرآن، (بأسلوبـه ومعناه عنـد أهل السنّة وبإخباره بالغيب عند المعتزلة). وإذن فإن تأكيده عـلى أن الخلافـة في أوّل أمرهـا كانت من قبيل المعجزات، أي من قبيل الأمور الخارقة للعادة، المخالفة لطبائع العمران، إنما يهدف إلى سَدِّ ثغرة معينة، إن صح القـول، في نظريـة العصبية ذاتهـا، ذلك أن تـأكيد ابن خلدون من قبل بأن الرئاسة ـ والخلافـة نوع منهـا ـ لا تكون إلا في أهـل العصبية، ولا تنتقـل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعها، الشيء الذي شرحناه في الفصل السابق ـ إن تأكيده هذا لا يصدق على ما تم عليه الأمر بعد وفاة النبي. فإذا كانت العصبيـة الأقوى في عهـد النبي هي عصبية قريش، فلقد كان يجب ـ طبقاً لمنطق ابن خلدون ـ أن تنتقل الخـلافة إلى الفـرع الأقوى منهـا وهو الفرع الهاشمي أو الأموي، وهما الفرعان اللذان كانا يتنافسان على الرئاسة قبل الإسـلام وبعده، كما يقـول ابن خلدون نفسه. ولكن الـذي حدث هـو غير ذلـك تماماً. لقد انتقلت الرئاسة إلى أضعف فروع العصبية العربية، فأبو بكر الصدِّيق كان تيمياً ولم يكن هاشميـاً ولا أمـوياً. وابن خلدون يعـرف هذا جيـداً. وهكـذا يتضـح أن إقحـام صـاحب علم العمـران للخوارق والمعجزات في أمر الخلافة عند نشأتها لم يكن إلا تـرمياً لفكـرته في طبـائع العمـران عامة، ولنظرياتـه في العصبية خـاصة. وهـذا تَحَايُـلٌ ذكي لا يصدر إلا من فقيـه مدرب عـلى

إصدار الفتاوى القائمة على «الحيل الفقهية» المعروفة. وقد سبق أن أشرنا من قبل إلى بعض الأمثلة التي لجأ فيها ابن خلدون إلى مثل هذه الحيل لانقاذ طبائع العمران التي جعل منها قانوناً صارماً يتحكم في الاجتماع البشري[٩].

لقد أراد ابن خلدون أن يمدد نظريته في العصبية حتى تشتمل الخلافة ذاتها من أول نشأتها حتى تلاشيها. ولكن بما أن الخليفة الأول لم يكن من أقوى فروع العصبية القرشية صاحبة الرئاسة، فقد كان يتعين عليه إيجاد مخرج ينقذ به نظريته، ولم يكن هذا المخرج إلا «الخوارق والمعجزات»، وهو مخرج يحقق له هدفين في آن واحد:

ـ **الهدف الأول** هو انقاذ نظريته في العصبية التي تقتضي ان الرئاسة على القوم إنما تكون في «الفرع المخصوص بالغلب عليهم»، وأنها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه. وبما أن الخلافة قد انتقلت بعد النبي إلى أبي بكر وهو من تيم أضعف فروع العصبية القرشية، فإن الحل ـ الحل المنقذ ـ هو القول بأن خوارق النبي ومعجزاته قد بهرت العرب وانستهم اعتبار العصبية «فكان امر الخلافة، والملك والعهد ـ ولاية العهد ـ والعصبية، وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل» أي داخلاً في إطار المعجزات والخوارق.

والهدف الثاني هو اضفاء نوع من الشرعية على حكم ملوك وقته الذين لم يكونوا عرباً ولا قرشيين، وذلك بتقريره طرد العلة من اشتراط القرشية، وبالتالي الافتاء بأنه يكفي في «القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها»، وهذا تماماً هو ما فعله الغزالي عندما قرر ـ تأييداً للسلطان المستظهر واضفاءً للشرعية على خلافته ـ إنه «لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشيٌ واحد، مطاع ومتبع، فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه، ونشأ بشوكته وتشاغل بها، واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته، وكان موصوفاً بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته، ووجبت طاعته، فقد تعين بحكم شوكته وكفايته»[١٠].

٥ ـ العصبية «والمهدي المنتظر»

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، من أن ابن خلدون لم يقحم «الخوارق والمعجزات» في مسألة الخلافة إلا لينقذ نظريته في العصبية، موقفه من مسألة المهدي المنتظر. ففي هذه المسألة نجده يضرب صفحاً بكل الأحاديث التي رواها معظم شيوخ الحديث كالبخاري وغيره، ليؤكد فكرته الأساسية وهي «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» سواء كان القائم بهذه الدعوة من نسل النبي أو من غير نسله. فلو كان ابن خلدون يريد مسالمة الفقهاء ورجال الدين لما زج بنفسه في هذا الموضوع، الذي كان في غنى عنه تماماً. ولكن بما أن هذا «المهدي المنتظر» لم يظهر، رغم طول الانتظار، وفوات المواعيد المحددة لظهوره، فإنه من الملائم جداً بالنسبة

---

(٩) انظر الفقرة الثانية من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٧ هـ)، الباب الثالث في الإمامة، ص ٩٧.

الى ابن خلدون التعرض للموضوع وتزييف ما قيل فيه، وبالتالي إثبات وتأكيد ما قرّه بشأن العصبية والملك.

لقد تحدث ابن خلدون عن مسألة المهدي المنتظر، في فصل طويل عقده بعنوان «في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» (ج ٢، ص ٧٢٥). وبعد أن استعرض مختلف الأحاديث التي تروى في شأنه ومختلف أقوال الصوفية وغيرهم، انتهى إلى تأكيد ما يلي، قال: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك، إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». ثم يرد على من يزعم بأن هذا المهدي المنتظر سيكون من نسل الفاطميين أحفاد الرسول، فيقول: «إن هذا الزعم غير ممكن لأن «عصبية الفاطميين، بل قريش أجمع، قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش». ولكنه حتى لا يُتهم بإنكار فكرة المهدي تماماً، وأيضاً لكي يؤكد نظريته في العصبية من جديد، أضاف يقول: «إلا من بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبيين (. . .) منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وإماراتهم وآرائهم يبلغون آلافاً من الكثرة. فإن صحّ ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا أن يكون منهم، ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها. وأما على غير هذا الوجه، مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبه في أهل البيت، فلا يتم ذلك، ولا يمكن» (ج ٢، ص ٧٥٥). . .

نعم هذا هو منطق النظرية، ولكن ابن خلدون نسي أنه قرر من قبل وفي إطار نظرية العصبية ذاتها «إنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥)، وهو الفصل الذي فسر فيه كيف استطاع ادريس والعبيديون إقامة ملك ودول في وسط عصبية غير عصبيتهم! فلماذا لا يكون لهذا الفاطمي «دولة تستغني عن العصبية» مثلما حدث الأمر للادارسة والعبيديين وهم جميعاً من الفاطميين؟

ويلحق بمسألة المهدي المنتظر هذه، مسألة أخرى شغلت الناس عامتهم وخاصتهم، وهي قضية «حدثان الدول». والمقصود بها ولعُ الجميع بمحاولة التعرّف على ما بقي من عمر الدول القائمة، بل وعمر الدنيا أيضاً. وهي قضية عرفت رواجاً كبيراً في عصر ابن خلدون. لقد كان الناس رعايا وملوكاً يهرعون، من حين إلى آخر الى الكهّان والمنجّمين وسائر من يدّعي القدرة على الغيب، لمعرفة خبايا المستقبل. وقد عالج ابن خلدون هذه القضية باستفاضة. ومع أنه كان ذا نزعة روحية، ومع إيمانه بتأثير العالم العلوي في العالم السفلي، فإنه لم يكن يرى وجهاً لإمكانية التعرف على ما سيحدث في المستقبل. فما سيحدث مرهون بطبائع العمران، وطبائع العمران تقتضي أن ما حدث ويحدث هو قيام دول على أعقاب أخرى بسبب فساد عصبية الأولى وقيام عصبية الثانية بالمطالبة. أما ما يدعيه الكهان والمنجمون وغيرهم فلا يقوم له أساس، لأنهم إنما يعتمدون فيما يدعون على استعمال الرموز

والحروف الدالة على الأعداد، يأخذون تلك الحروف من أسماء الملوك أو من آيات القرآن ويعبرون عنها بأعداد خاصة على طريقة حساب الجمل. ومثل هذه الأعمال والتصرفات لا تقدم ولا تؤخر في الأمر شيئاً «لأن دلالة هذه الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح». نعم إن هذا الاصطلاح قديم مشهور ولكن «قدم الاصطلاح لا يصير حجة» (ج ٢، ص ٧٦٤). وكذلك الشأن في الرموز عامة، سواء كانت رموز المنجمين أو السحرة المشعوذين، فهي كلها موضوعة، اصطلح واضعها بينه وبين نفسه على معناها ودلالتها، ومن ثمة فهي لا تدل على شيء جديد مغيَّب، بل تدل فقط على ما ضمنها صاحبها من المعاني والدلالات. «إن الرمز إنما يهدي إلى كشف قانون يعرف قبله ويوضع له» (ج ٢، ص ٧٨٠). ومن ثمة فلا علاقة له بكشف الغيب إطلاقاً.

* * *

وخلاصة القول، يرى ابن خلدون أن ذلك الأمل الذي يراود الناس من حين إلى آخر في ظهور منقذ يصحّح الأوضاع ويُقيم العدل، ويُعيد الأمور كما كانت عليه أيام الخلفاء الراشدين، أمل واهٍ وسراب خدّاع. إن الواقع لا يرحم ولن يغير الواقع إلا من أمسك بقوة منه. وفساد الحكم، وفساد الأوضاع عموماً، هو نتيجة شروط وظروف موضوعية معينة لا ينفع في تغييرها وعظ ولا إرشاد، ولا نسب ولا شعوذة، بل ولا مجرد دعوة حق. إن الشيء الوحيد الذي به تتغير الأوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعية جديدة، وعلى رأسها قيام عصبية قوية بالمطالبة بالملك والقتال عليه. ذلك لأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ٤٦٩).

نعم، لقد قامت الخلافة في الإسلام على أساس من العدل والنصفة، ودونما كبير مراعاة للعصبية. ولكن ذلك كان من قبيل «خوارق العادات». وقد رجعت الأمور إلى طبيعتها، وعادت العادة كما كانت من قبل، واستقرت استقراراً.

إن نظام الخلافة وهو الحكم النموذجي في الإسلام لا يمكن أن يقوم من جديد ـ في نظر ابن خلدون ـ لغياب الظروف الموضوعية و«الأحوال الإلهية» التي عملت على قيامه. لقد انقلبت الخلافة إلى ملك انقلاباً كان لا بد منه، لأن ذلك هو ما تقتضيه طبائع العمران. «إن الخلافة قد وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث انفصلت عصبيته من عصبية الخلافة» (ج ٢، ص ٥٤٨). وقد حدث هذا تحت تأثير تطور الظروف وتبدل الأحوال. ذلك لأن «أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال» (ج ١، ص ٣٩٩). إن عصر الخلافة قد انتهى وانقضى وهو أبعد ما يكون عن أحوال العصر «الحاضر». «والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه» (ج ٢، ص ٥٥٤).

لقد تشتت العصبية العربية، وانحلّت عراها، وعاد العرب إلى ما كانوا عليه قبل

قيامهم بالدين، وأخذ الأمر منهم أقوام ذوو عصبية أخرى، فتعددت الممالك والملوك، وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيات، بل ستبقى الأوضاع كما هي إلا «إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران، أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج - الأمر - من ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل» (ج ٢، ص ٤٥٠).

الفصل الثالث عشر

الدولة وتطوّرها
الدورة العصبيّة

١ ـ مفهوم الدولة عند ابن خلدون

يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية. ولعل أكثر الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين في تأويلهم وشرحهم لآراء ابن خلدون في الدولة، راجع إلى هذه النقطة بالذات. ولذلك بات من الضروري، قبل شرح آرائه وتحليلها في هذا الموضوع، تحديد مفهومه، أو على الأصح، تصوراته للدولة، تحديداً يمكننا من وضع آرائه فيها في المكان الذي تستحقه.

وتجنباً لكل غموض أو التباس، يمكن أن ننطلق في دراستنا هذه، من هذا التعريف الذي نقترحه للدولة، ومن وجهة نظر ابن خلدون: الدولة عند ابن خلدون هي **الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما**. ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: **ما يتناول امتداد الدولة في المكان**، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، **وما يتناول استمرارها في الزمان**، أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها.

وهكذا، فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان، ولنقل من الناحية الأفقية، وجدها نوعين: دولة خاصة، ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين، تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا **الدولة العامة**. فالدولة البويهية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة الى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات، مما جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن هي الدولة التي لا تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع، والتي قد تمتد سلطتها فعلياً إلى

جميع المناطق الداخلية تحت نفوذها، كما قد تكون سلطتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة، أو إمارات، سلطة اسمية فقط. وبهذا الاعتبار فإن سلطة الدولة الخاصة «ملك ناقص»، في حين أن سلطة الدولة العامة «ملك تام».

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من الناحية العمودية، أي من حيث استمرار حكم العصبية الغالبة، في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: **دولة شخصية**، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة، مثل دولة معاوية، أو دولة يزيد، أو دولة هرقل، أو دولة المأمون... الخ. وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم هذا الشخص. والصنف الثاني هو **الدولة الكلية**، وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة، خاصة كانت أو عامة. وبعبارة أخرى إنها مدة حكم عصبية ما. فالدولة الأموية مثلاً دولة كلّية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبيات العربية، وهي عصبية بني أمية. والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسيّة هي أيضاً دولة كلّية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة، هي عصبية العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس.

هذه هي أنواع الدول عند ابن خلدون، فأي منها يقصد عندما يتحدث عن «أطوار الدولة»؟

يمكن القول بصفة عامة إن ذهن ابن خلدون ينصرف، عند بيان نشأة الدول ومراحل تطورها، إلى الدولة «الكلّية العامة»، أي تلك الدولة «التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد، في مدة طويلة، قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء»[1] «ولا تكون فوق يدهم يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤)، (ج ٣، ص ٨٨٤). فهو يبحث في تطور الدولة في المكان، «الدولة العامة»، وفي تطورها في الزمان، «الدولة الكلية».

٢ ـ التطور في المكان: العصبية ورقعة الدولة

يؤكد ابن خلدون مراراً وتكراراً أن قوة الدولة من قوة العصبية، فـ «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة». ومعنى ذلك أن العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العمران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد.

فمن حيث الامتداد في المكان، يتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها من جهة، وحال العصبية في المناطق التي تحكمها، أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهة ثانية. فإذا كانت عصبية الدولة شديدة الالتحام والقائمون بها كثيرو العدد، وكانت العصبيات التي يريدون استتباعها أو اخضاعها ضعيفة، إمّا لقلّة عددها أو لعدم التحامها، فإن ملكهم سيكون أكثر اتساعاً، وسلطتهم أقوى نفوذاً. أما إذا حصل العكس بأن كانت

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٣١٤.

عصبية الدولة ضعيفة، والعصبيات الأخرى المناوئة لها قوية، فإن رقعة الدولة حينئذ ستبقى ضيقة، ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها، أي في المدينة التي اتخذت منها عاصمة لها. وفي كلتا الحالتين لا بد أن تقف رقعة الدولة عند حد تنتهي إليه، لأن الدولة بالعصبية، وأهل العصبية مهما كثروا محدودو العدد، وبيان ذلك كما يلي:

يقرر ابن خلدون كمبدأ أساسي أن «كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها (ج ٢، ص ٤٧٢). ولكن هذا لا يعني أن هناك حدوداً سياسية أو طبيعية قارة ودائمة هي المانعة من امتداد سلطة دولة ما خارج تلك الحدود، بل إن الأمر بالعكس من ذلك، فالعصبية المؤسسة للدولة لا تقف في زحفها إلا حيث تقف بها قوتها. ففي المجتمع القبلي حيث الارتباط بالعصبية أقوى من الارتباط بالأرض، لا معنى للوطن ذي الحدود الطبيعية بالمفهوم الحديث. إن الدولة أو الوطن أو الأمة أو الشعب، هذه المفاهيم التي تقترن في أذهاننا اليوم بوجود اقليم معين ذي حدود معلومة، لم تكن، أيام ابن خلدون وبالنسبة إلى المجتمعات التي جعلها موضوعاً لدراسته، تعني إلا شيئاً واحداً، وهو جماعة من الناس يرتبطون فيما بينهم بقرابة النسب، قريباً كان أو بعيداً، حقيقياً أو وهمياً، دونما إعارة كثير اعتبار لمناطق سكناهم، لأن هذه المناطق كانت تتغير، أو كان من الممكن أن تتغير، من حين إلى آخر، وحسب الظروف والأحوال.

وإذا كان لكل دولة حصة من الممالك والأوطان، كما يقرر ابن خلدون، فذلك راجع إلى أن العصبية الغازية لا بد أن تجد نفسها، مهما توسعت ومهما كانت قوتها، في وضع لا يسمح لها بمتابعة الغزو، إذا ما هي أرادت الاحتفاظ بالمناطق التي اكتسحتها والمناطق التي اخضعتها. وذلك لأن رقعة الدولة كلما اتسعت، كانت حدودها محتاجة إلى حاميات أكثر. وهذه الحاميات لا يمكن أن تكون إلا من رجال الدولة وعصابتها: إن «عصابة الدولة وقومها القائمين بها، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها، لحمايتها من العدو وإمضاء احكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك. فإذا توزعت العصائب على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة وتخماً لوطنها ونطاقاً لمركز حكمها (ج ٢، ص ٤٧٣)، ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة (. . .) فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصبيتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع» (ج ٢، ص ٤٧٤).

لكن اتساع نطاق الدولة أو ضيقه لا يتوقف فقط على عدد القائمين بها من حيث الكثرة والقلّة، بل يتوقف أيضاً على نوع عصبيتهم من جهة، وحال عصبية المناطق التي يريدون اخضاعها من جهة أخرى.

فإذا كانت عصبية أهل الدولة من نوع «العرب ومن في معناهم» كان ملكها أوسع من ملك عصبية البدو المقيمين في التلال والسهول، على الرغم مما قد يتمتع به هؤلاء من كثرة في

العدد. وذلك لأن البدو الرحل «أقدر على التغلب والاستبداد (. . .) واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم ولأنهم ينزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم»، وانهم باعتيادهم خشونة العيش وشظف الأحوال أقدر من غيرهم على تحمل مشاق الغزو وطي المراحل، بالإضافة إلى أنه «ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يحنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية» (ج ٢، ص ٤٤٧). ثم ان اجتماع عصبياتهم للمطالبة إنما يكون بقيام دعوة دينية فيهم، كما قدمنا، والدعوة الدينية لا تعرف الحدود، فهي دعوة الى الناس كافة.

أما إذا كانت عصبية أهل الدولة من الصنف الآخر، أعني البدو المقيمين، فإنهم بارتباطهم بالأرض لا يتجاوزون ما جاور مناطقهم الأصلية ويقتصرون في الغالب على الأراضي الخصبة منها ولا يعدونها الى المناطق القاحلة الجدباء إلا إذا كانت فيها طرق تجارية أو ثغور استراتيجية.

هذا من حيث اتساع نطاق الدولة تبعاً لنوع عصبية القائمين بها، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك عاملاً آخر مماثلاً يتحكم إلى حد كبير في مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها، وهو حال العصبية في المناطق التي تريد الاستيلاء عليها. فإذا كانت هذه المناطق كثيرة العصائب والقبائل فإنه سيكون من الصعب على العصبية الغازية استتباعها جملة لعدم وجود عصبية جامعة فيها، تنضمّ بانضمامها العصبيات الفرعية الأخرى. وعلى العموم فإن «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، وذلك لاختلاف الآراء والأهواء، وان كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة» (ج ٢، ص ٤٧٦). وبالعكس من ذلك «الأوطان الخالية من العصبيات، يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير عصبية» (ج ٢، ص ٤٧٨).

وكما تختلف رقعة الدولة اتساعاً وضيقاً باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلة، وباختلاف نوع عصبيتها وحال عصبية المناطق التي تريد الامتداد اليها، تختلف سلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية. والمقصود بقوة العصبية هنا، ليس الكثرة في العدد بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها. فكما ان التلاحم والانسجام يكونان أقوى في العصبية التي تتولى الرئاسة على مجموع العصبيات المنضوية تحت لوائها بالغلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى، حيث تقيم هذه العصبة صاحبة الرئاسة، وهي إنما تقيم في المركز، أي في العاصمة. من أجل هذا كانت «الدولة في مركزها أشد ما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه» (ج ٢، ص ٤٧٣).

هذا من حيث سلطة الدولة ومدى اتساع نفوذها. أما من حيث اختلاف الآثار العمرانية للدول، فإن هذا راجع أيضاً إلى حال عصبيتها. فإذا كانت الدولة قوية في أصلها، أي قائمة على تجمع عصبي واسع، اتسعت رقعتها ودام عهدها، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراناً. «والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي كانت بها أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدول وهياكلها العظيمة، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة في اجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظم هياكله» (ج ٢، ص ٤٩٦). وهذا كله يتوقف على قوة عصبية الدولة، لأن الآثار العمرانية هذه «ليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم اليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك، أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة» (ج ٣، ص ٨٣٠).

يتضح مما تقدم أن كل شيء في الدولة مرتبط بالعصبية: إن اتساع نطاق الدولة واستحكام سلطتها، ومساهمتها في التشييد والعمران، كل ذلك راجع إلى حال عصبيتها، وحال عصبية الأقوام التابعة لها.

ليس هذا فحسب، بل إن تبعية الدولة ومظاهر نشاطها العمراني، للعصبية، لا يتجلى في الناحية الأفقية فقط، ناحية الامتداد في المكان، بل إن تبعية الدولة للعصبية يتجلى بشكل أوضح وأهم في الجانب الثاني، أي من حيث استمرارها في الزمان.

٣ ـ التطور في الزمان: الدورة العصبية

إذا كان ابن خلدون، بخصوص رقعة الدولة، قد قرر أن «كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها» كما شرحنا ذلك أعلاه، فهو يقرر أيضاً، وبخصوص استمرارها في الزمان، «إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥). والمقصود بـ «الأعمار» هنا، المراحل التي يجتازها الشخص في حياته من طفولة وشباب وشيخوخة. والدولة، مثل الشخص، تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

وقبل أن نشرح هذا التطور ومراحله، علينا أن نتفهم أولاً وقبل كل شيء، ماذا يقصد ابن خلدون بـ «أطوار الدولة»، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة: «الدورة التاريخية» أم أنه يعني بها شيئاً آخر؟ إن تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه في الدولة وحركة التاريخ.

لقد شرحنا من قبل كيف أن العصبية نوعان: خاصة وعامة. وقلنا كذلك إن الرئاسة، وبالتالي الملك، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكل معها

عصبية عامة واحدة. وبما أن الرئاسة «إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية» وإنها «لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» (ج ٢، ص ٤٢٩)، فإن تطور الدولة، أو أطوارها، لا تعني في ذهن ابن خلدون إلا هذه العملية ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية، كما يتبادر إلى ذهن الكثيرين، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ «دورة عصبية»، أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة.

هناك إذن، استمرار في الدولة ـ الدولة بالمفهوم الحديث ـ وبالتالي هناك استمرار في الحضارة والعمران داخل حكم العصبية العامة. إن انتقال الحكم من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة، لا يؤثر لا في الحضارة ولا في العمران جملة. يقول ابن خلدون: «وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال ـ في العمران ـ لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة» (ج ٣، ص ٨٨٤).

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة، لا تربطها بها أية رابطة عصبية، فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً. وهذا «الخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم...»[٢].

ففي هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن «الدورة الاجتماعية» بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى. وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدث عن أطوار الدولة ويحددها في ثلاثة أجيال تتم في مدة ١٢٠ سنة. بل إنما يعني بذلك ما عبّرنا عنه سابقاً بـ «الدورة العصبية».

وإذن فمن الخطأ القول إن ابن خلدون يرى أن الدورة الاجتماعية (أو التاريخية أو الحضارية)، تتم حسب ما حدده للدولة من أطوار. إن المسألة بالنسبة إلى صاحب علم العمران لا تعني الدورة الاجتماعية كما تصورها فيكو مثلاً، وإنما تعني فقط تناوب العصبيات الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة.

على أن ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعية الحضارية الكبرى، ولكنه لا يحدد مدتها بأطوار معينة. يقول مميزاً بين الدورتين، العصبية، والحضارية: «... فإذا انقرضت دولة، فإنما يتناول الأمر منهم ـ أي من أشخاص العصبية الحاكمة ـ من له

---

(٢) يضيف ابن خلدون إلى ذلك «أو بني أمية أو بني العباس كذلك». ولعله ينظر إلى هاتين الدولتين باعتبار أن الأولى منهما من عصبية عربية محض، والثانية من عصبية فارسية في الغالب، وبالتالي فإن عصبية كل منهما لا ترتبط بالأخرى بأية روابط عصبية.

عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأُونس منها الغلب لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. **حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل**، كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً» (ج ٢، ص ٤٥٠).

وهكذا فإن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، يجب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إطار انتقال الرئاسة والملك؛ من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمُّع عصبي واسع. وبعبارة أخرى، **إن المضمون الواقعي والتاريخي لنظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، هو الدول الأسلامية في تعاقبها وتزاحمها واختلاف العصبيات المؤسسة لها منذ بدأ التاريخ الإسلامي إلى عصر ابن خلدون.**

٤ ـ تطور الدولة: مستوياته وعوامله

يدرس ابن خلدون تطور الدول، بناء على المعاني التي يعطيها لها، باعتبارها امتداد حكم عصبية ما في الزمان، يدرس هذا التطور من خلال كون الدولة: (١) شخصاً يملك. (٢) عصبية تحكم. (٣) عصبية غالبة وأخرى مغلوبة. وهذا يعني ان الدولة تتطور، في آن واحد، على ثلاثة مستويات. فما هي هذه المستويات، وما هي العوامل الفاعلة في كل منها؟

(١) **المستوى الأول**: إذا نظرنا إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم، نجدها «تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متعددة (. . .) لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

ـ «**طور الظفر بالبغية** وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد (. . .) لا ينفرد دونهم بشيء منه، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها».

ـ «**طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم** بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع انوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين معه في الملك بمثل سهمه».

ـ «**طور الفراغ والدعة** لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعد الصيت، فيستفرغ (صاحب الدولة) وسعه في الجباية. . . وتشييد المباني. . . وإجازة الوفود. . . واعتراض (استعراض) جنوده وادرار أرزاقهم. . . فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة».

- «طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أوّلوهُ، سلماً لأنظاره من الملوك وامثاله، مقلداً للماضين من سلفه».

- «طور الاسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه برء، إلى أن تنقرض» (ج ٢، ص ٤٩٣ - ٤٩٦).

هذه الأطوار الخمسة التي تجتازها الدولة باعتبارها شخصاً يملك، مرتبطة وموازية لنفس الأطوار التي يمر منها الحسب خلال تعاقبه في الملوك واحداً بعد الآخر. فكما أن الملك غاية طبيعية للعصبية، كما شرحنا ذلك سابقاً، فهو أيضاً «غاية لكل مجد، ونهاية لكل حسب» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وكما تفسد العصبية يفسد الحسب المكمل لها. وفساده راجع إلى أن وارثه يستفيد منه دون أن يعمل من جانبه، في الغالب، على تعزيزه واتساعه. لذلك كانت نهاية الحسب التلف والاضمحلال، وغالباً ما لا تتعدى مدته «في العقب الواحد أربعة آباء».

ويشرح ابن خلدون السر في تحديد الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء، وهو ما يوازي عنده مائة وعشرين سنة، فيقول: «... وذلك إن باني المجد عالم بما عاناهُ في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي سبب كونه وبقائه. وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا إنه مقصّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا خلال، لما يرى من التجلّة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال... فيحتقرهم بذلك فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان بعصبيتهم، كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله، فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته» (ج ٢، ص ٤٣٥ - ٤٣٦).

وهكذا فتطور الدولة، في هذا المستوى، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته. وإذا كان قد ربط بين هذا التطور والمراحل التي يجتازها الحسب في العقب الواحد، فذلك لأن الملك وراثي مثله مثل الرئاسة. ولكن لما كانت الدولة هي دولة العصبية الغالبة فإن الملك إنما يستمد سلطته من هذه العصبية نفسها، فإذا انحرف عن المؤهلات التي بوأته منصب الرئاسة عليها، نصّبت غيره مكانه، وبذلك ينتقل الملك من فرعه

إلى فرع آخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة ذاتها.

وهكذا يبدو واضحاً أن التطور المعني هنا هو ذلك الذي يحصل داخل البيت المالك: إنه تعبير عن الصراع من أجل ثمرات الملك بين الأسرة المالكة والأسر المرتبطة معها بالنسب القريب. وإذا كان ابن خلدون قد فسر هذا التطور بمسألة الحسب هذه، فإن وراء تطور الحسب والملك معاً عوامل أخرى سيكشف عنها عندما يتناول بالدرس تطور الدولة في المستويين الثاني والثالث.

(٢) **المستوى الثاني**: إذا كان تطور الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، راجعاً إلى الحسب، فإن تطورها باعتبارها جماعة تحكم، يرجع إلى حال العصبية في هذه الجماعة، أي إلى مدى تدرج العصبية في أهل الدولة من القوة الى الضعف، من الالتحام والتعاضد، إلى الانحلال والتخاذل. فكيف يتم هذا التطور، وما هي عوامله؟

يحدد ابن خلدون عمر الدولة، بهذا الاعتبار، في ثلاثة أجيال لا تتعداها في الغالب. والمقصود هنا، ليس الأجيال ذاتها، بل حال العصبية في كل منها. ومن ثمة فإن تطور الدولة بهذا المعنى إنما يعني تطور حال العصبية في الأجيال المتعاقبة الحاكمة. وهنا يجب أن نتذكر ما قلناه من قبل في شأن يقظة العصبية وفسادها.

إن الجيل الأول من العصبية الحاكمة، هو ذلك الجيل الذي قام بالثورة، فهو جيل بدوي: نشأ في البادية وتربى فيها واكتسب أخلاقه وطباعه، وعلى العموم مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه، من الظروف السائدة في المجتمع البدوي، القبلي. ورغم انتقاله إلى الحضر فإن قرب عهده بـ«عروبة البداوة» يجعله لا يزال «على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك بالمجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدُّهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبين».

أما الجيل الثاني فهو يختلف عن الأول اختلافاً كبيراً. إن هذا الجيل قد تربى في أحضان الملك والرئاسة، ونشأ بالعاصمة، قلب المجتمع الحضري. وبما أن «الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه»، فإن حال هذا الجيل ستكون، قطعاً غير حال الجيل الأول، لقد تحولت حاله «بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع». ولكن بما أن أفراد هذا الجيل قد «أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم». فالجيل الثاني إذن جيل وسط، لم يغرق في الحضارة الى الدرجة التي ينسى معها خلق البداوة بالمرة.

أما الجيل الثالث والأخير، فإن أفراده «ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن،

ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه[٣] من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة (. . .) فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت» (ج ٢، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

* * *

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية، وهي أن تطور الدولة عند ابن خلدون، إنما يعني تطور الأساس الذي قامت عليه: العصبية والحسب. وقد فصل ابن خلدون بين تطور الدولة كشخص يملك، وتطورها كعصبية خاصة تحكم، لاختلاف دائرة مفعول كل من العصبية والحسب.

إن دائرة مفعول الحسب محدودة بمحدود العصبة الحاكمة، أما العصبية فمفعولها يمتد إلى التجمع العصبي كله، أي إلى تلك العصبية العامة الجامعة التي قامت بالمطالبة والثورة. ولما كانت العصبية إنما تقوم على المصلحة المشتركة، وبما أن الحسب إنما هو بالخلال الحميدة، فإن فساد تلك الخلال يستلزم فساد ذلك «العقد الضمني» بين الشخص الحاكم وعشيرته، فتكون النتيجة تفكك عرى التضامن الذي هو ثمرة النسب، وهكذا تفسد العصبية بفساد الحسب من بقاء النسب كما كان من قبل.

ومن هنا يتضح أن تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك وعصبية تحكم، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرئاسة، وبين العصبية أو العصبيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم. فالمسألة هنا تعني أولاً وأخيراً، تطور الأمور داخل العصبية الحاكمة، **فهو تطور ذاتي - داخلي**. وهكذا فتحديد عمر الدولة بثلاثة أجيال إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن العصبي على النطاق الأوسع نطاق العصبية الحاكمة. مثلما ان حصر أطوار الدولة في خمسة هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرج فيها الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، من الفاعلية إلى الفساد، داخل نطاق البيت الحاكم، أو - بعبارة ابن خلدون - «الفرع المخصوص بالرئاسة».

وإذا كان ظاهر كلام ابن خلدون يدل على أن عوامل هذا التطور هي عوامل سيكولوجية واجتماعية محض: الاشتراك في المجد، بقاء خلق البداوة، الاستبداد، نسيان عهد البداوة، التقليد، التقصير. . الخ، فإن هناك وراء هذه المظاهر النفسية الاجتماعية عوامل أخرى موضوعية، **عوامل اقتصادية** في حقيقتها وعمقها. . . هذا ما سينكشف لنا من خلال دراسة تطور الدولة على المستوى الثالث، المستوى الأعم، الذي يضم كلية الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، وعصبية تحكم، وعصبيات مرؤوسة مغلوبة على أمرها، كما سنبين في الفصل التالي.

---

(٣) تفنقوا النعيم: استمتعوا به.

الفصل الرابع عشر

الدولة وتطوّرها
من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة

ميزنا في الفصل السابق، بين ثلاثة مستويات لتطور الدولة وهو شيء يفرضه اختلاف تصور ابن خلدون للدولة باختلاف الزاوية التي ينظر منها إليها، أو الجانب الذي يدرسه منها. وإذا كان تطور الدولة من خلال تطور الحسب داخل البيت المالك، وتطورها من خلال حال العصبية داخل العصبة الحاكمة، إنما يعني شيئاً واحداً، وهو تطور العلاقات داخل الجماعة التي قادت الثورة وتسلّمت الحكم، فإن الدولة تبعاً لذلك، تتطور ككل، حاكمين ومحكومين، على نفس الوتيرة تقريباً. وتطورها في هذا المستوى العام، داخلي وخارجي معاً: داخلي ـ ذاتي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً، وخارجي بمعنى أنه عبارة عن المراحل التي تجتازها العلاقات بين العصبية الغالبة الحاكمة، وبين العصبيات المغلوبة المحكومة. وبما أن هذه العلاقات الخارجية تابعة لنوع العلاقات الداخلية السائدة بين أهل العصبية الحاكمة، كما سنبين بعد قليل، فإن هذا التطور العام للدولة الكلية العامة سيسير على نفس الخط، وسيجتاز نفس المراحل: مرحلة الالتحام والقوة، مرحلة الاستبداد والمجد، ثم مرحلة التفكك والضعف.

وهكذا فالدولة ككل، تجتاز ثلاثة أطوار رئيسية: طور التأسيس والبناء، طور العظمة والمجد، طور الهرم والاضمحلال. فلندرس إذن، بشيء من التفصيل، خصائص ومميزات كل من هذه الأطوار الثلاثة، ولنحاول اكتشاف العوامل التي تتحكم فيها كلاً أو بعضاً. إن ذلك سيمدنا بعناصر جديدة ستمكننا، بالإضافة إلى العناصر التي توفرت لدينا من قبل، من استشفاف العوامل الأساسية التي تحكمت في التجربة التاريخية ـ العمرانية، التي جعلها ابن خلدون موضوعاً لعلمه الجديد: تجربة التاريخ الاسلامي إلى عهده.

١ ـ طور التأسيس والبناء

يتميز الطور الأول من أطوار الدولة ـ في هذا المستوى العام ـ بخصائص ومميزات معينة، أهمها ما يلي:

أ ـ استمرار العصبية، بالمفهوم الذي شرحناه من قبل، أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبة التي استلمت الحكم والسلطة. إن العصبة الغالبة في هذا الطور، تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه، بدوره، واحداً منها، بل خادماً لها، وفق التقاليد البدوية القبلية: فهو «لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية» (ج ٢، ص ٤٩٤) وهم «ظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخارجين على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله، لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته» (ج ٢، ص ٥٠٧). وهكذا فالعلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة، في هذا الطور، تقوم على أساس «الديمقراطية القبلية» أو ما يسميه ابن خلدون بـ «المساهمة والمشاركة».

ولما كان «الجاه مفيداً للمال» كما قررنا من قبل، فإن المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة. وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بكامل الوضوح فيقول: «إن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية، بمقدار غنائمهم وعصبيتهم... فرئيسهم في ذلك متجافٍ لهم عمّا يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزّة، وله إليهم حاجة. فلا يطير في سهمانه[1] من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتّاب والموالي، مملقين في الغالب، وجاههم متقلص لأنه جاه مخدومهم، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبيته» (ج ٢، ص ٦٧٥). إن السلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة هي جميعاً لأهل العصبية كلهم. أما الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصبة إلى الاستعانة بهم في تسيير أمور الدولة، فلا ينالهم إلا القليل الأقل، فهم لا يشاركون أهل العصبية الغالبة في ملكهم ولا في ثمرات هذا الملك، وإنما ينالون أجورهم، ويكسبون بعض الجاه لكونهم فقط، خداماً للرئيس، إنهم ليسوا شركاء في المجد، بل خدّام العصبية صاحبة المجد والرئاسة.

إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة: **المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الناجمة من الغنائم**، غنائم النصر.

وما دام الأمر كذلك، أي ما دام «المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة، إسوة في طموحها وقوة شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده...» (ج ٢، ص ٤٨٢)، ولذلك تكون الدولة في هذا الطور، قوية مرهوبة الجانب، نافذة الكلمة على جميع المناطق التي يمتد إليها سلطانها، لأن ولاتها في هذه المناطق هم أفراد العصبة الحاكمة وقوادها، وكل منهم يعتبر نفسه جزءاً من العصبة يخدمها وتخدمه. فالمصلحة الشخصية للحاكم، مهما كان المستوى الذي يحكم فيه، مستمدة من المصلحة العامة للعصبة الحاكمة، ولذلك فلا تناقض بين مصلحته ومصلحة عصبته ككل.

---

(١) أي لا ينال هو شخصياً، من الجباية إلّا الأقل، إيثاراً لقومه على نفسه.

ب ـ والخاصية الثانية التي يمتاز بها هذا الطور، طور التأسيس، هي أن علاقات الدولة برعيتها من جنس علاقات أفرادها بعضهم مع بعض. فإذا كانت العلاقات القائمة بين أهل الدولة، أفراد العصبية الحاكمة، هي علاقات مشاركة ومساهمة، فإن علاقاتها مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذها، هي أيضاً علاقات تتسم بكثير من الرفق والتسامح لأنها صادرة عن الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثمة الملك. وهكذا «فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله (. . .) علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم. . .». ومن الخلال التي «تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم، وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبيات والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم (بالفتح) أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء، أي التجار والعلماء. . . الخ ـ ممن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى، فيندفع الشك في شأن كرامتهم، ويتمخض القصد فيهم أنه للمجد، وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه، وإكرام الطارئين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة: فالصالحون للدين، والعلماء للجأ إليهم في إقامة مراسم الشريعة، والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم، والغرباء من مكارم الأخلاق وانزال الناس منازلهم من الانصاف وهو العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصبيته انتماؤهم للسياسة العامة وهي الملك» (ج ٢، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧).

تلك هي الخلال التي تؤهل للرئاسة والملك. وواضح أن الاتصاف بها يتطلب أن يكون صاحبها رئيساً أو ملكاً بالفعل، أو على الأقل في طريقه إلى الرئاسة العامة أي الملك. ومن هنا كانت هذه الخلال لا تتحقق إلا في طور تأسيس الدولة.

وباختصار يمكن القول إن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبيته مبنية على سياسة كسب القلوب: قلوب أفراد عشيرته وأهله الأقربين والأبعدين. أما سياسة العصبية الحاكمة مع العصبيات المغلوبة، فهي أيضاً تستهدف كسب ولائها ومناصرتها. إن العلاقات السائدة إذن، سواء على مستوى السياسة الخاصة، أو مستوى السياسة العامة هي علاقة «كسب القلوب» بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من معنى.

ج ـ والخاصية الثالثة التي يتميز بها طور التأسيس، تتعلق بالسياسة المالية للدولة. وهي سياسة تابعة للأساس الذي أقامت عليه سلطتها وبنت عليه مجدها. فإذا كان هذا الأساس هو الدين، كانت سياستها حينئذ قائمة «على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي

حدود لا تتعدى»، أما إن كان الأساس الذي قامت عليه الدولة هو العصبية وحدها، فإن سياستها المالية في هذه الحالة لا بد أن تكون مبنية على خلق البداوة «والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة[٢] والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلّت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم...» (ج ٢، ص ٦٦٨). ثم إن الدولة في هذا الطور، ونظراً لقربها من حياة البداوة «تكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير من حاجاتهم» (ج ٢، ص ٦٧٠). يتضح من ذلك أن السياسة المالية للدولة في هذا الطور، سواء قامت على أساس الدين أو على العصبية بمفردها، سياسة مبنية على الاقتصاد في النفقات وعدم الاشتطاط في الضرائب. والنتيجة التي تحصل من هذه السياسة هي: كسب رضى الرعية من جهة وتجمُّع المال وتراكمه في يد الدولة من جهة ثانية. ذلك لأن اقتصاد أهل الدولة في النفقات لا يسمح بنمو الفوارق بينهم وبين رعاياهم، من جهة، كما يجعلهم في غير حاجة إلى الضغط والاستغلال. أما خفض قيمة الضريبة أو الوزيعة فإنه يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية. فإذا «كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع كثرت الجباية التي هي جملتها».

والخلاصة أن سياسة الدولة في هذا الطور تقوم على ثلاثة أسس سليمة: (١) نظام «المشاركة والمساهمة» والتسيير الجماعي في اطار العصبية الحاكمة، وهذا عنصر مهم وأساسي في الحفاظ على الوحدة والالتحام داخل الجماعة الغالبة الحاكمة. (٢) سلوك سياسة كسب القلوب وانزال الناس منازلهم، وهذا ما يضمن للدولة ولاء مختلف الفئات التي يسري عليها حكمها. (٣) الاقتصاد في النفقات وعدم الغلو في فرض الضرائب والجبايات، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى خلق جو من الاطمئنان والازدهار، فيزداد ولاء الرعية للدولة وتمسكهم بعصابتها.

والنتيجة المحتومة من مثل هذه السياسة هي ظهور بوادر الرخاء والرفاهية في صفوف مختلف الفئات، الحاكمة منها والمحكومة على السواء، وبذلك تدخل الدولة في الطور الثاني، طور العظمة والمجد.

٢ ـ طور العظمة والمجد

يتميز هذا الطور، هو الآخر، بخصائص ثلاث، تكاد تناقض مميزات الطور الأول، وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة في آخر الطور السابق. وهكذا، فبدلاً من خشونة البداوة تبدأ «رقة الحضارة»، وبدلاً من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد،

(٢) انظر في ملحق المصطلحات معنى وظيفة ووزيعة، والفرق بينهما.

وعوضاً من اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبيته، كل ذلك نتيجة تدخل العنصر الاقتصادي في الميدان بشكل أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً، مما يبرز المصالح الخاصة الشخصية التي تتناقض مع المصلحة المشتركة التي كانت أساس العصبية والملك، وفي ما يلي تفاصيل هذا التحول الخطير.

أ ـ الخاصية الأولى، وهي، البدء في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أي من حياة البساطة والاقتصار على الضروري من العيش في الغالب، إلى حياة الرفاهية والتفنن في الترف، و«ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومة، فتكثر العصابة واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع، وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم، فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوّتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد، (ج ٢، ص ٤٩٢). هذا التحول راجع كما قلنا إلى كثرة دخل الدولة بسبب كثرة العائدات من الوزائع والوظائف، وقلة النفقات. ولكن المال إذا تراكم يغري بالإنفاق والتمتع، وهكذا «فالأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلَفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفعهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وهكذا تنقلب أحوال العصبة الحاكمة رأساً على عقب: فمن الاقتصار على الضروري في المعاش إلى التفنن فيه، ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور، وشق السواقي داخلها، وغرس الرياض، والاستمتاع بأحوال الدنيا كافة (ج ٢، ص ٤٨١).

ب ـ والخاصية الثانية هي نتيجة طبيعية لهذا الرخاء والتسابق في التفنن في الترف، إنها ظهور المصالح الخاصة. فالعصبية الحاكمة التي كانت بالأمس تقوم على أساس المشاركة والعمل للصالح العام، تنقلب اليوم إلى ارستقراطية حاكمة متنافسة فيتطور الأمر هكذا من «الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به... فتنكسر سَوْرة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع» (ج ٢، ص ٤٨٦) فتقف نتيجة ذلك، حركة الغزو وتوسيع نطاق الدولة، وينصرف أهل العصبية الحاكمة بعد الكفاح من أجل توطيد أركان الدولة، إلى التنافس والصراع من أجل استغلال ثمرات الملك «فيأخذهم العز بالتطاول إلى الرئاسة والتنازع عليها، فيمضي إلى قتل بعضهم بعضاً، ويكبحهم السلطان عند ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم واهلاك رؤسائهم» (ج ٢، ص ٦٩٩).

غير أن السلطان لا يفعل ذلك من أجل مصلحة العصبة ككل، بل من أجل مصلحته

الخاصة. فهو نفسه يدخل في هذا الصراع ويصبح طرفاً في النزاع، فيعمد إلى الاستبداد بالأمر دون أهله وعشيرته «ويأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم (. . .) فتجدع. . . أنوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوّتها، إلا أنه أمر لا بد منه في الدول» (ج ٢، ص ٤٨٦).

ج ـ الخاصية الثالثة وهي نتيجة حتمية للتي قبلها. ذلك أن رئيس الأسرة المالكة، عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبيته، وعندما ينفرد بالأمر دونهم يصبحون «في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً، وأولى إيثاراً وجاهاً لما أنهم يستميتون دونهم في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم. فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والإيثار. . . ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية. . . وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها» (ج ٢، ص ٥٠٧).

وباختصار إن صاحب الدولة عندما تتطور به الأمور إلى الشكل الذي شرحناه، يستغني عن عصبيته الأصلية ويعتمد على عصبية الموالي والمصطنعين له. فيحتاج حينئذ إلى أموال كثيرة يسد بها نفقات هؤلاء المرتزقة المدافعين عنه، كما يحتاج إلى مزيد من المال لمسألة بعض أفراد عصبيته، علاوة على ما يحتاج إليه هو بسبب كبر حاشيته وانغماسها معه في أصناف الترف والنعيم. وهذه الحاجة، الملحة المتعاظمة إلى المال تدفعه إلى تكثير «الوظائف والوزائع. . . على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر له الجباية، ويضع المكوس على المبايعات وفي الأبواب. . . ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بسببه» (ج ٢، ص ٦٦٨).

وهكذا تنقلب علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته رأساً على عقب: فالمشاركة التي كانت بالأمس أساس العلاقة بين العصبية الحاكمة أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً، ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين. أما سياسة كسب القلوب التي كانت تقوم على الرفق بالرعايا في الضرائب والجبايات، هذه السياسة التي كانت العامل الأساسي في عموم الرخاء، أصبح يقوم مقامها اليوم الإكثار من الضرائب وإرهاق الرعايا بالمغارم والجبايات.

والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هو دخول الدولة في الطور الثالث، طور الهرم والاضمحلال، كما سنبين في الفقرة التالية.

٣ ـ طور الهرم والاضمحلال

لقد بيّنا من قبل أن القوة الأساسية التي بها تتأسس الدولة هي العصبية. ومن خلال دراستنا للطورين الأول والثاني من أطوار الدولة تبين أن العنصر الذي به تبني الدولة مجدها وعظمتها هو المال. وإذن فإن **العصبية والمال هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان عليهما يقوم كيان الدولة**: فبالعصبية والشوكة تستطيع العصبة الثائرة المطالبة إحراز النصر وتأسيس الملك، وبالملك تستطيع هذه العصبة أن تبني مجدها، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة. والهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين، أو كلتاهما، ضعف أو خلل.

هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في فصل هام عقده بعنوان: «فصل في كيفية طروق الخلل إلى الدولة» (ج ٢، ص ٦٩٣)، وهو أكثر الفصول وضوحاً وتركيزاً، يقول ابن خلدون: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما؛ فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبَّر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة، طرقها في هذين الأساسين».

ويشرح ابن خلدون هذه الفكرة التي قررها بكل وضوح وقوة، فيرى أن صاحب الدولة، عندما يذهب به الاستبداد إلى أقصى مداه، وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه، تتفكك عرى العصبية وتضعف لحمتها من ناحية، ويضجر السكان ويتقاعسون عن العمل من ناحية ثانية، وتكون النتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها، ودخولها في طور الهرم نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبّب فيها تجاوز النفقات للمداخيل، وعدم ايفاء الدخل بالخرج.

هذه الوضعية، وضعية ضعف السلطة، ونشوب أزمة اقتصادية هي ما يقصده ابن خلدون بحالة هرم الدولة، وهي حالة توازي ما نعبّر نحن عنه اليوم بـ «الوضع الثوري».

ولكن كما أن كل وضع ثوري لا يؤدي حتماً إلى الثورة، فكذلك دخول الدولة في مرحلة الهرم لا يعني ضرورة اضمحلالها وزوالها نهائياً. فكما أنه لا بد لنجاح العصبية المطالبة من وجود حالة الهرم هذه، فإنه من الضروري كذلك أن تكون هذه العصبية المطالبة من القوة بحيث تستطيع الاجهاز على الدولة إجهازاً قاضياً وإلا بقيت الدولة تدافع عن نفسها بهذا الشكل أو ذاك.

إن هرم الدولة لا يعني دوماً اضمحلالها في الحين، بل إن نهايتها تتوقف على نوعية الظروف والأحوال القائمة. وهذا ما يشرحه ابن خلدون في أماكن مختلفة من المقدمة، وعلى العموم يمكن تلخيص رأيه في هذا الصدد كما يلي:

أ ـ إن تفكك عصبية الأسرة الحاكمة لا يستلزم حتماً انهيار الدولة. ذلك لأنه قد يحدث أن يكون صاحب الدولة في وضع يستغني فيه عن العصبية جملة «بما حصل لها (للدولة) من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة

التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلى التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها، بما حصل لها في تمهيد أمرها، الأجراء على الحامية من جندي ومرتزق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده» (ج ٢، ص ٦٩٥).

وأكثر ما يحصل هذا الانقياد والتسليم حينما تكون المناطق التي تحتملها الدولة قليلة العصائب، فتصبح الدولة بذلك عبارة عن «سلطان ورعية» لا غير. وهذا يحصل بالخصوص للدول التي طال أمدها، لأنه «إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الايمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه» (ج ٢، ص ٤٦٢).

ولكن ابن خلدون، يرى في مكان آخر، أن الدولة، رغم ما قد يحصل لها من الانقياد والتسليم، لا بد أن «تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم الغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور» (ج ٢، ص ٦٩٦)، أو هي «تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وطفىء» (ج ٢، ص ٦٩٧).

لا شك أننا هنا أمام تشبيهين جميلين: فالحرارة الغريزية في التشبيه الأول هي العصبية. وأما الزيت في التشبيه الثاني فهو المال. وبالتالي فإن الدولة تتلاشى في ذاتها حتماً، بتلاشي عصبيتها، أو بانقضاء مالها ووقوعها في أزمة اقتصادية. ولكن رغم جمال هذين التشبيهين فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تتلاشى الدولة في ذاتها، وتلقائياً، دون أن يكون هناك مطالب أو منازع. إننا هنا أمام إشكال قد يدفعنا إلى أن ننسب إلى ابن خلدون القول بالجبرية العمياء التي لا ترأف ولا ترحم. ولكن علينا أن نتريث قليلاً حتى نستجمع أفكار ابن خلدون كلها، لنرى كيف يمكن تفسير هذا الاضمحلال الذاتي الذي يصيب الدولة حتماً. وإلى ذلك الحين فلنتابع دراسة الحالات الأخرى التي تضمحل فيها الدولة بفعل عوامل معينة معقولة.

ب ـ عندما تصادف مرحلة هرم الدولة وجود مطالبين أو منازعين، أي عصبيات قوية تروم الاستيلاء على السلطة، تنشب «حرب أهلية» والنتيجة التي تفضي إليها هاته الحرب تتوقف على مدى اتساع نطاق الدولة الهرمة. فإن كانت عظيمة الأستيلاء واسعة الملك استقل الثوار بالمناطق البعيدة عن مركزها، فتنقسم الدولة هكذا إلى دولتين أو عدة دول، ثم يأخذ ملك صاحب الدولة في التقلّص شيئاً فشيئاً «إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها» (ج ٢،

ص ٦٩٥)، وحينئذ يتمكّن المطالبون من الإجهاز عليها لضربها الضربة القاضية.

أما إن كانت الدولة ضيقة النطاق في أصلها، فإن أمرها يسهل على المطالبين، إذ ربما يتمكنون من القضاء عليها دفعة واحدة، إذا كانت قوّتهم تفوق قوة الدولة. أما إن كانت قوّتهم مكافئة لقوة الدولة أو أضعف منها، فإنهم يكتفون بالملك الناقص، أي بالاستقلال بإحدى المناطق وانتظار الفرصة المواتية.

ج ـ وهناك حالة أخرى تصير إليها الدولة في أواخر أمرها وهي حالة انتقال السلطة الفعلية إلى بطانة صاحب الدولة من الموالي والمصطنعين، واحتفاظه هو بالسلطة الاسمية فقط. يحدث هذا عندما يكون الملك قد استقر في نصاب معين ومنبت واحد، «من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد بحسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم. وسببه في الأكثر ولاية صبي أو مضعَّف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويُوَرّي عنه بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك، فيحجب الصبي عن الناس، ويعوِّده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله (. . .) إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد، ويتحوّل الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده» (ج ٢، ص ٥١٠ ـ ٥١١).

وهنا تستيقظ عصبية البيت صاحبة الرئاسة والملك، فتقوم بالثورة على هذا الوزير، ويولي الأمر أحد الفروع التابعة للعصبية المخصوصة بالرئاسة.

وعلى الجملة، فإن الثورات التي تحدث ضد الدولة في طور هرمها إنما تقوم بها، في الغالب، إحدى العصبيات التي كانت من قبل منضوية في عصبية الدولة. فهذه العصبيات هي التي تملك القوة والجرأة على الثورة لكون أصحابها قد شاركوا في الحكم واستفادوا منه خبرة وأموالاً وأنصاراً، ولأنهم أيضاً يعرفون كيف تسنم صاحب الدولة قمة المجد حتى ترأس عليهم. فإذا رأوا أن المؤهلات التي رشحت صاحب الدولة للرئاسة عليهم، قد فسدت وزالت، قاموا بالثورة لتحصل لهم الرئاسة والملك. فتنتقل الدولة من منبت إلى آخر في أهل العصبية العامة الجامعة ويبقى الأمر كذلك، إلا إذا حدث في العالم «تغيير كبير»، من قيام دين جديد، أو ذهاب عمران، فحينئذ ينتقل الأمر إلى عصبية أخرى جديدة كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

* * *

وبعد، فماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الصفحات التي تتبعنا فيها آراء ابن خلدون في «أطوار الدولة»؟

لقد فصل ابن خلدون كما رأينا بين تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك، وعصبية

تحكم، وعصبية غالبة، وأخرى مغلوبة. وربط تطور الدولة في المستوى الأول بتطور الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، وفي المستوى الثاني ربط تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاضد إلى التنافس والتخاذل. أما تطور كلية الدولة باعتبارها أسرة حاكمة وعصبيات مغلوبة محكومة، فيعني أساساً تطور الحكم كله من «المساهمة والمشاركة»، و«الرفق بالرعية» إلى «الانفراد بالمجد» والاستبداد بالحكم.

إن سياق تحليل ابن خلدون لتطور الدولة على هذه المستويات الثلاثة، يشير بوضوح إلى أن «الفساد في السمكة يبدأ من الرأس» بمعنى أن أول ضعف يتسرّب إلى الدولة ناتج عن «نهاية الحسب» في البيت المخصوص بالرئاسة والحكم. إن الخلال الحميدة التي جعلت من صاحب البيت رئيساً على عصبته أثناء «خشونة البداوة» قد انقلبت إلى ضدها، وأصبح الرئيس ـ الملك ـ، تحت فعل الظروف الجديدة ظروف الملك، يبتعد وينعزل شيئاً فشيئاً عن عصبته، مستبدلاً خواص قومه وكبراء عشيرته بعناصر «حضرية» غريبة أجنبية، مؤثراً «المتحضرين» من أعيان المدينة، مقرباً إياهم، مسنداً إدارة شؤون الدولة من وزارة وحجابة وجباية، منصرفاً هو نفسه إلى اصطناع «شارات الملك» وإلى الانشغال بأبهته والعناية بمظاهر الملك والسلطان.

وهكذا تكبر هذه الحاشية السلطانية ويتسع نفوذها حتى إذا مات صاحب الدولة، المؤسس لها، بدأت في السيطرة على مقاليد الأمور، وأخذت في احتضان ورثة العرش لتستبد عليهم، أو تعمل على الاطاحة بمن لا يخضع لها من الملوك المتعاقبين لتنصب مكانهم الصغار والعاجزين، مما يدفع بزعماء العصبة الحاكمة ـ الذين غالباً ما يكونون ولاة في الأقاليم ـ إلى الثورة والدعوة لأنفسهم والمطالبة بالملك أجمعه. والنتيجة المباشرة لكل ذلك انقسام أهل العصبية الحاكمة وانفكاك عرى تضامنهم، وانصراف كل منهم إلى الدفاع والحفاظ على مصالحه الشخصية ومكاسبه الخاصة، تلك المصالح والمكاسب التي نمّاها «الجاه المفيد للمال» وبلورها تقليدهم لأعيان «أهل الحضارة من المدن» الناشئين فيها أو الوافدين عليها من الدول المجاورة، هاربين، أو طالبين للجاه والثروة وطامعين في حياة (النخبة).

والنتيجة الحتمية لكل ذلك «فساد العصبية» بالمرة، وانقلاب الرئاسة إلى ملك مستبد يعتمد على الموالي والمصطنعين ومرتزقة الجند مع ما يتبع ذلك من حاجة متعاظمة إلى الأموال لتغطية نفقات عوائد الترف التي استحكمت، وأعطيات الجند التي تكثرت وارتفعت، ولوازم الحروب الأهلية التي انتشرت واتسعت، بالإضافة إلى ما تدعو الحاجة إليه من استمالة بعض كبراء القوم بالهدايا والأعطيات، فيعمد صاحب الدولة إلى الإكثار من الضرائب والمغارم، ثم إلى مصادرة أموال الأسر التي أثرت بخدمة سلفه أو بخدمته هو، فيتذمر الجميع، خاصة وعامة ويفسد ولاء الرعية و«يقبضون أيديهم عن العمل» والإنتاج وتدخل الفوضى مختلف مرافق الحياة العامة، مما يكون نتيجته دخول الدولة في طور الهرم، ذلك «المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض...» (ج ٢، ص ٤٩٩).

وإذن فالفساد يصيب الرئيس أولاً، ثم أهل عصبيته ثانياً، ثم مجموع الدولة حاكمين ومحكومين!

ولكن لماذا يستتبع فساد الرئيس فساد عصبته حتماً؟ لماذا لا تستطيع العصبة الحاكمة الغالبة الحفاظ على وحدتها وتماسكها وهي التي يجمعها النسب القريب، فتعين من بين زعمائها شخصاً يتولى الملك؟

قد يكون الجواب عن هذا السؤال، أن العصبة لا «تعيّن» رئيسها، وإنما يفرض الشخص نفسه رئيساً على عصبته بما يتمتع به من الخلال وما يحظى به بيته من الحسب وشرف المحتد، ولكن مع ذلك، لماذا لا تنتقل الرئاسة في هذه العصبة الحاكمة إلى أحد فروعها المخصوصة بالرئاسة قبل تداعي كيان الدولة وانهيارها؟ لماذا يسقط حكم العصبية المالكة بالمرة، ليقوم مقامه حكم عصبية أخرى قريبة أو بعيدة تبدأ هي أيضاً، في تأسيس دولتها من الصفر؟ بعبارة أخرى لماذا هذه «الدورة العصبية» بالذات؟

الواقع أن الفساد والخلل يتطرقان إلى الدولة ككل في مرحلة معينة من تطورها وليس هذا الفساد راجعاً إلى تقلص في الحسب، أو ضعف في العصبية، ولا نتيجة عوامل سيكولوجية ـ اجتماعية محض: (الانفراد بالمجد، الاستبداد، التقليد، النزعات القبلية أو المذهبية) بل إنه نتيجة جملة من العوامل الموضوعية، تنظيمية واجتماعية واقتصادية متداخلة مترابطة، تشكل في مجموعها ما يطلق عليه ابن خلدون اسم «الحضارة».

فما هي إذن هذه «الحضارة» التي يقول عنها صاحب المقدمة «إنها غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٢، ص ٨٧٦)؟

ذلك ما سنحاول شرحه في الفصل التالي.

الفصل الخامس عشر

الدولة وتطوّرها
الحضارة المفسدة للعمران

١ ـ مفهوم الحضارة عند ابن خلدون

العصبية، الدولة، الحضارة، ثلاثة مفاهيم مترابطة، يعطيها ابن خلدون معاني ودلالات خاصة، ومن ثمة يتوقف على فهمها وتحديد مقصود ابن خلدون منها، فهم نظرياته وآرائه. وإذا كنا قد استطعنا، بفضل تحديد مفهومي العصبية والدولة، تجنب كثير من الأخطاء التي يوقع فيها إغفال تلك المعاني والدلالات الخاصة، فإن عدم فهم مقصود ابن خلدون من كلمة «حضارة» قد جعل كثيراً من الباحثين يتيهون في تأويلات وشروح متناقضة، ويغرقون في استنتاجات بعيدة كل البعد عن الإطار الذي يتحدث فيه ابن خلدون.

إن ابن خلدون لم ينتقد الحضارة لأنه كان ذا «نزعة تشاؤمية» ملازمة لتفكيره كما يرى فون كريمر[1]، ولم ينتقد ابن خلدون الحضارة لأنها لفظته وقذفت به بعيداً إلى إحدى القلاع البدوية المحصنة، قلعة ابن سلامة، حيث كتب مقدمته. لا، ولم ينتقد سكان المدن لكونهم «مذنبين» في نظره، ولأن ذنبهم هو عجزهم عن تشكيل قوة سياسية «طبقة بورجوازية تمكّن الملك من مقاومة هجومات الأرستقراطية القبلية» كما ذهب إلى القول بذلك لاكوست[2].

كلا، إن ابن خلدون لم ينتقد «الحضارة»، ولم يتحامل على سكان المدن، ولم يصدر في هذا التحامل وذلك النقد، لا عن عوامل ذاتية أو تصورات أخلاقية، ولا عن عوامل

---

(١) انظر موجزاً لرأي فون كريمر وغيره من الباحثين الأوروبيين حول «تشاؤم» ابن خلدون في كتاب: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 160, 163 et 170-172.

موضوعية، وظروف سياسية اجتماعية معينة. لم يفعل ابن خلدون ذلك، لسبب بسيط، وهو أنه لم «ينتقد» ولم «يتحامل»، وإنما حلّل ظروفاً اجتماعية وسياسية خاصة، وأبرز خصائص نمط من الحياة خاص بتلك الظروف نفسها. وبعبارة أخرى إن «الحضارة» التي شجبها ابن خلدون، وجعلها مسؤولة عن هرم الدول واضمحلالها، هي شيء آخر، غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر. فماذا يعني ابن خلدون بـ «الحضارة» بالضبط؟

الحضارة كما يعرّفها صاحب المقدمة هي «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)، إنها نمط من العيش وأسلوب في الاستهلاك، خاص بالفئة الارستقراطية الحاكمة، ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموظفين الذين «يكسبون» عيشهم بـ «مذهب غير طبيعي في المعاش» هو «الإمارة». إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من «الجاه» فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

هذا النمط من الحياة مفسد للعمران في نظر ابن خلدون. ولما كان العمران مادة وصورة، فإن فساد العمران يعني فساد مادته وصورته. أما عن فساد مادة العمران، أي أشخاص البشر الذين هم قوام الاجتماع الانساني، فقد سبقت الإشارة إليه في فصل سابق[٣]. وأما فساد صورة العمران، أي الدولة، بـ «الحضارة» فهذا ما سنشرحه الآن.

عندما يجعل ابن خلدون «الحضارة» مسؤولة عن هرم الدولة وفسادها، لا يقصد بها «التفنن في الترف» فقط، بل يقصد في الدرجة الأولى ما يرافق ذلك «التفنن» أو ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصبات المغلوبة المحكومة من جهة ثانية. وبعبارة أعمّ، يمكن القول إن الحضارة عند ابن خلدون تعني في هذا المجال، مجال تطور الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترافق هرم الدولة وتلازمه ملازمة العلة للمعلول. فما هي إذن أبرز هذه المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟

٢ ـ معطيات «حضارية» خاصة

إن الانتقال من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة، يعني الانتقال من مجتمع الحرمان الذي يشكّل فيه التضامن والالتحام السلاح الوحيد والفعّال في صراع الإنسان ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان من أجل البقاء، إلى مجتمع يغدو فيه الصراع، لا صراعاً من أجل البقاء، بل صراعاً من أجل «الجاه المفيد للمال». وبعبارة أخرى انه الانتقال من عالم تسود فيه لحمة المصلحة المشتركة إلى عالم يطغى فيه نزاع المصالح الخاصة وتناقضها، وكما أن خشونة

---

(٣) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب، حرف (د).

البداوة تنعكس آثارها على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية: (العصبية ـ المساهمة ـ والمشاركة ـ التناصر...)، فكذلك «رقة الحضارة»:

أ ـ فمن الناحية السياسية أو التنظيمية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في «فساد العصبية»، أي في تفكك ذلك اللحام الذي جعل من أفراد العصبية الثائرة المستولية على الحكم وحدة متجانسة، جماعة يطغى فيها الأنا الجمعي، ويسيطر فيها الأنا العصبي على الأنا الشخصي. هذه العصبية تفسد، وهذه الوحدة تنحل وتتفكك عندما تتمكن العصبة المستولية على الحكم من توطيد دولتها، وتثبيت دعائم ملكها، لأنها حينئذ تدخل في عالم آخر، عالم السباق من أجل «الجاه المفيد للمال».

إن العصبية تخدم المجموعة، أما الجاه فيخدم صاحبه فقط. والعصبية ليست هي النسب، بل إنها ثمرته. وثمرة النسب إنما تنضج وتوتي أكلها عندما تكون هناك حاجة إلى التضامن والتعاضد من أجل حفظ البقاء أو من أجل المطالبة والسعي من أجل عيش أفضل. أما عندما تحقق المطالبة هدفها في الملك والسلطة، فإن التناصر ينقلب إلى تناحر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة يتحوّل إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة. وكما أن المصلحة المشتركة قد ربطت النسب البعيد بالنسب القريب، والفروع المخصوصة بالرئاسة بالفرع صاحب البيت، فإن هذا الصراع يسري مفعوله على مستوى البيت الحاكم، وعلى مستوى العصبية صاحبة ذلك البيت، ثم على مستوى العصبية الغالبة والعصبيات المغلوبة سواء بسواء.

وهكذا تنحل تلك الوحدة السياسية التي تجسّدها الدولة، لأن الأساس الذي قامت عليه هذه الوحدة، قد انقلب إلى عكسه. إن الولاء في المجتمع العصبي، ليس ولاءً لشخص ولا لمبدأ، وإنما هو ولاء للمصلحة المشتركة التي يرى فيها كل شخص مصلحته الخاصة، التي لم تتبلور بعد بالشكل الذي يمكنه معه الدفاع عنها. أما عندما تتبلور هذه المصالح الخاصة، وعندما يصبح في مستطاع الأفراد الدفاع عنها، أو العمل على تحقيقها، فإن المصلحة المشتركة حينئذ تصبح غير ذات موضوع، كما أن الولاء لها، يغدو لا معنى له.

ب ـ ومن الناحية الاجتماعية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في كثرة الخارجين على الدولة، وفي الحروب الأهلية التي لا تهدأ إلا لتقوم وتتوسع، وفي النتائج التي تترتب عنها. لقد سبقت الإشارة من قبل إلى أن رجال العصبية الحاكمة يتوزعون بعد تمهيد الدولة وتوطيد الملك، على الثغور والمناطق البعيدة حيث ينوبون عن الملك في حفظ الأمن وجباية الأموال. وعندما يدخل النزاع والشقاق البيت الحاكم، يكون هؤلاء الولاة أول من يستقل بالأمر، ويخرج عن حكم السلطة المركزية. فتنشأ هكذا دول «خاصة»، وامارات مستقلة، تعمل كل واحدة منها على أساس أنها الجديرة بالملك العام، بعد أن انحل ذلك «العقد الضمني» الذي بموجبه قامت دولتها العامة أول الأمر.

وهكذا تقوم حروب أهلية تذكيها ثورات العصبيات المغلوبة، مما يضطر معه صاحب

الدولة إلى الاستعانة بالموالي ومرتزقة الجند للدفاع عن نفسه، ورأب الصدع في مملكته المتداعية، وهكذا يدخل مع العصبيات المرتبطة معه بالنسب العام، ومع العصبيات الأخرى الثائرة المطالبة، في حروب أهلية متشعبة لا تنطفىء نارها، لأن النصر فيها غالباً ما يكون «بالمطاولة لا بالمناجزة»، بالحرب المستمرة لا بالحرب الخاطفة.

هذه الحالة الخطيرة من التمزق الاجتماعي ترتب عنها نتائج اجتماعية خطيرة، منها: المجاعات التي يتسبب فيها «قبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من النقصان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً (. . .) وإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان بعض السنوات والاحتكار مفقود، فشمل الناس الجوع (ج ٢، ص ٧١٠).

ومن آفات هذا التمزق الاجتماعي والسياسي «كثرة الموتان» وهي راجعة إلى كثرة المجاعات وإلى «كثرة الفتن لاختلال الدول فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء» «ويكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك» (ج ٢، ص ٧١٠).

ج ـ وأما من الناحية الاقتصادية: فتتجلى آثار «الحضارة المفسدة للعمران» في حياة البذخ والترف من جهة، وفي مصادرة الدولة للأموال والأعمال من جهة أخرى.

إن المدينة، والمقصود بها هنا العاصمة، تفرض على سكانها نوعاً معيناً من الحياة، يختلف اختلافاً كبيراً عن نمط الحياة السائدة في البادية. ويكون هذا الاختلاف أكبر وأوسع عندما يكون الوافدون على العاصمة هم أفراد تلك الجماعة التي جاءت لتحكم، الجماعة التي تعتبر جميع الخيرات والأموال والقصور والضياع التي كانت للدول المنهارة مغنماً لها من حقها أن تتصرف فيه كما تشاء. وإذا كان الجيل الأول من هذه العصبة الوافدة من البادية إلى المدينة لتحكم وتملك، لا يتلاءم بسرعة مع هذا النمط الجديد من الحياة، «حياة الترف والنعيم والخصب»، فإن الجيلين الثاني والثالث اللذين نشآ في أحضان المدينة، وتربيا في القصور والضياع وبين الخدم والحشم، يجدان أنفسهما متلائمين «بالطبع» مع حياة الرفاهية هذه، وبما أنهما قد ورثا الملك والثروة معاً، فإنهما يجدان أنفسهما مدفوعين بطبيعة الحال إلى أن يصرفا بغير حساب، ويستهلكا بغير حدود.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحروب الأهلية ونشوب المنازعات داخل البيت الحاكم، واعتماد صاحب الدولة على البذل والعطاء لكسب الأنصار والمؤيدين هنا وهناك، من أهل عصبيته أو العصبيات الأخرى، ثم إن اعتماده الكلي على الموالي والمصطنعين والجند المرتزقة. . . كل ذلك يكلف خزينته ما لا طاقة لها به من الرواتب والأعطيات.

إن ولاء هؤلاء وأولئك لصاحب الدولة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ولاء أهل عصبيته وعشيرته. فعندما قامت الدولة كان جميع الأفراد القادرين على حمل السلاح من عصبيته جنوداً يقاتل كل منهم من أجل المجموع دون أن يتلقى أجرة معينة، إلا ما قد يكون هناك من

مغانم توزع حسب القوانين والأعراف الجارية التي تقتضيها «الديموقراطية القبلية». أما عندما ابتدعّ هؤلاء في الآفاق، وأخذوا في الاهتمام بمصالحهم الشخصية والاستقلال بالأقاليم، الشيء الذي جعل صاحب الدولة يلجأ إلى المرتزقة والموالي، فإن الوضعية تختلف: إن العلاقة بين صاحب الدولة وجنده المرتزقة تصبح، لا علاقة عصبية، علاقة تناصر وتعاضد كما كان الأمر أول الدولة مع عشيرته وأهل شوكته، بل تصبح علاقته بجنده علاقة المؤجر بأجرائه. وبمقدار ما تزداد حاجة صاحب الدولة إليهم، بمقدار ما يتقوى مركزهم ويتسع نفوذهم ويصبحون خطراً على الدولة كلها.

إن الحروب الأهلية المستمرة، والجنود المرتزقة الذين يشتطون في الطلب، ثم إن حياة الترف والنعيم التي لا يستطيع صاحب الدولة ولا حاشيته الاستغناء عنها، لكونها صارت لهم «خلقاً وجبلة» هذه الأمور كلها تحتاج إلى المال، المال الكثير. . . فمن أين لصاحب الدولة بهذا المال الذي لا تزداد الحاجة إليه إلا تفاقماً؟

نعم، هناك المغانم التي غنمتها الدولة القائمة من الدولة السالفة، والتي لا بد أن يكون الجيل الأول المؤسس للدولة قد ترك منها للجيل الثاني، لكونه كان ما يزال على «خلق البداوة» الذي يقتضي الاقتصار في النفقات على الضروري دون الكمالي. ولكن هذه المغانم وما قد تتوفر عليه خزينة الدولة من عائدات الضرائب والجبايات والمغارم تنفذ في الطور الثاني من أطوار الدولة، طور العظمة والمجد وما يرافقه من استفحال الترف وتشييد القصور وتخليد الآثار. وإذن فإن الجيل الثالث، جيل الهرم، سيجد خزائن الدولة فارغة أو تكاد، فتقع الدولة في ضائقة مالية، يزيد في عمقها وخطورتها ما أشرنا إليه من «استحكام عوائد الترف فيهم»، وما تتطلبه الحروب الأهلية من مصاريف بالإضافة إلى أعطيات الجند المرتزقة المشتطين في الطلب.

وأمام هذه الضائقة المالية الخانقة يضطر صاحب الدولة وحاشيته وجنوده إلى البحث عن مصادر أخرى، مصادر «غير طبيعية»، للحصول على المال. ويعدد ابن خلدون الطرق التي تلجأ إليها الدولة في هذه المرحلة من تطورها، قصد الحصول على المال كما يلي:

(١) الاكثار من الضرائب والمغارم: والزيادة على المقدار الذي تفرضه الدولة من المكوس على المنتوجات والمبيعات، حيث يعمد صاحب الدولة إلى تكثير «الوظائف والوزائع على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم». ثم تتدرج الزيادة فيها «حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهض».

على أن نهوض الرعايا سرعان ما يقاومه الجند، فتستمر المغارم في الزيادة «حتى تخرج عن حد الاعتدال جملة» فتذهب بذلك «غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل في نفوسهم بقلة النفع» (ج ٢، ص ٦٦٨ - ٦٦٩).

(٢) المصادرات: وإذا تقاعس الناس عن العمل، وذهبت غبطتهم في الاعتمار، قلت

محاصيل الضرائب وأصبحت الزيادة فيها لا تجدي شيئاً. وحينئذ يعمد صاحب الدولة إلى طريق ثانية للحصول على المال، طريق المصادرة العلنية المكشوفة.

والمصادرة أنواع وأشكال:

- منها مصادرة أصحاب الجاه لمن دونهم ممن نمت ثروتهم بالتجارة أو الامارة أو غيرهما. وذلك لأن «الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار تأثله، 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 وينافسون فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ربقة حكم سلطاني وسبب من المؤاخذة ظاهرة، ينتزع به ماله» (ج ٣، ص ٨٧١).

- ومنها مصادرة صاحب الدولة للموظفين الذين أثروا بسبب وظائفهم، لأنه يعتبر نفسه «أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم فيصطلمها، وينتزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً، وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم» (ج ٢، ص ٦٧٦). وكما يعمد صاحب الدولة إلى مصادرة أموال الموظفين الذين أثروا في عهد أسلافه، يعمد أيضاً إلى انتزاع ما بأيدي موظفيه هو، من الأموال التي حصلوا عليها «بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتسع لذلك من جاههم. فيتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض، للمنافسة والحقد، فتعم النكبات واحداً واحداً، إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم» (ج ٢، ص ٦٩٧.

(٣) **احتكار التجارة وأنواع من التحايلات**: ومن الأساليب التي تلجأ إليها الدولة في هذا الطور، من أجل جمع المال، مضايقة التجار في تجارتهم، مضايقة تؤدي إلى افلاسهم حتماً. من هذه المضايقات الشبيهة بالمصادرات «شراء ما بأيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع (. . .) وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق بالبضائع، وسائر السوقة وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات وتتوالى على الساعات، وتجحف برؤوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح[٤]، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء، وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم وتنقص جباية السلطان أو تفسد. . . ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة، ويتطرق هذا الخلل بالتدريج ولا يشعر به» (ج ٢، ص ٦٨٥).

---

(٤) يرى د. علي عبد الواحد وافي محقق المقدمة أنه لا بد أن يكون في هذه العبارة الغامضة سقط. ولذلك يقترح تصحيحها كما يلي: «لذهاب رؤوس الأموال والعجز عن جبرها بالأرباح».

ومن أنواع هذه المضايقات أيضاً «استحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (. . .) فيأخذون (السلطان وحاشيته) في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرّض بها لحوالة الأسواق». وهذا يفسد على الرعية عيشها لأن «الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، ومالُهُ أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد» ثم «إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نَفاقَ البياعات، لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح شراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القِيَمَ وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم (الدرهم والدينار)، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ويمكثون عطلاً من الادارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن (. . .) ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية: فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها. فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش» (ج ٣، ص ٦٧٢ - ٦٧٣).

(٤) الخدمة ومصادرة الأعمال: يضاف إلى ذلك كله ما يعمد إليه صاحب الدولة وغيره من أصحاب الجاه من فرض الخدمة المجانية على الرعايا في جميع حاجاتهم «من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال من كسبه، وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه».

وهذا «من أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران». إن «تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق» يفسد الرزق، «لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها. . . فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متمولهم، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم جملة. وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه» (ج ٢، ص ٦٨٣ - ٦٨٤).

* * *

وعلى العموم ان سياسة صاحب الدولة وحاشيته في هذه المرحلة من مراحل تطور الدولة، سياسة مبنية على «العدوان على الناس في أموالهم». وهذا العدوان يذهب «بآمالهم في تحصيلها واكتسابها بما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك (. . .) والعمران ووفوره

ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها. فخفّ ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (ج ٢، ص ٦٨٠).

وهكذا يتضح أن الدولة يمكن أن تتلاشى تلقائياً عندما تعجز عجزاً كلياً عن السير، عندما يقعد أفراد رعيتها عن العمل، ويفر أصحاب الأموال بأموالهم، وتغادر القبائل أراضيها ومراعيها، ولا يبقى في إيالتها إلا مستضعف أو عاجز. حينئذ يضعف شأنها وتنخفض مواردها كلية فتصبح عبئاً على صاحبها، بل يصبح هو نفسه عبئاً ثقيلاً على نفسه، على امكاناته وقدراته فيترك الملك وينسحب أو يقتل. فتسقط الدولة ـ بمعنى سلطة العصبية الحاكمة التي تلاشت ـ ويبقى الأمر فوضى، ويكثر الهرج، وينقسم أهل العاصمة على أنفسهم، كل يتحزب ويتعصب لنفسه ولقريبه بالنسب أو بالصهر، فينصّب الأعيان أنفسهم أمراء وملوكاً، «وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعاظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد والتختم والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية» (ج ٢، ص ٨٨٦)، وما هي من العصبية في شيء، إذ العصبية على الحقيقة لأهل القبائل والعشائر، لا لأهل المدينة وسكان الحضر.

* * *

يتضح مما سبق أن عبارة ابن خلدون المشهورة: «الحضارة مفسدة للعمران» تحمل معنى خاصاً:

١ ـ إن «العمران» المقصود هنا، ليس أي عمران، بل عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة. لقد كانت هذه العصبية عندما كانت تعيش في البادية، وأيام تأسيسها للدولة، جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها، ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاضد السائدة فيها. ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة، وارتمت في أحضان «الحضارة» بدخولها حياة المدينة، حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح، وتضارب الأهواء والمشارب، تفككت وحدتها، وانحلّ كيانها، وانهارت شخصيتها... وسقطت دولتها، وكان مآل أفرادها التقتيل والتشريد، أو الهرب والتنكر والالتصاق بالعصبيات الأخرى ثم الاندماج فيها: حدث هذا لعصبية بني الزبير وبني هاشم عندما تغلبت عليهما عصبية بني أمية، وحدث نفس الشيء للأمويين أنفسهم عندما انتصرت الدعوة العلوية العباسية على يد الفرس، فانحلّت قواهم، وتشتت جموعهم إلاّ ما كان من فريق منهم هاجر إلى الأندلس حيث أقاموا الدولة الأموية هناك. ونفس الشيء حصل كذلك للفرس عقب تغلب الأتراك عليهم. أما في

المغرب فإن عصبيـة الملثمين من صنهـاجة الـذين أقامـوا الدولـة المرابـطية قـد انحلت وتفرّق شملها عندما تغلبت عليها عصبية أهل مصمودة أصحاب الدولة الموحدية. ومثل ذلك حصل لهؤلاء، فما أن سقطت دولتهم حتى انقرض كيانهم ولم تقم لهم قائمة في المغـرب الأقصى. أما في افريقية فقد انقرض الحفصيون بانقراض دولتهم... وهكذا دواليك.

٢ ـ هذا من حيث فساد مادة العمران، أي الكيان الاجتماعي الخاص بالعصبية الحاكمـة. أما من حيث فساد صـورة العمران الـذي أقامتـه تلك العصبية، فـإن سقوط دولتهـا يعني في الغالب تخريب آثارها العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والثقـافية بخـراب عاصمتهـا وتشتت أهلها، وبعبارة موجزة انهيار حضارتها. ذلك لأن الدولة القائمة بعدها، تكون في أول طورها بدوية، «فتكون أحوال الدولة السابقة منكرة عند أهـل الدولـة الجديـدة، ومستبشعة وقبيحـة وخصوصاً أحوال الترف»، ذلك لأن «طبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقـة» (ج ٣، ص ٨٨٢ ـ ٨٨٣). أما الرعايا فهم «تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق البداوة. إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولـة من الانقباض عن الـترف في جميع الأحوال» (ج ٣، ص ٩٨١).

لكن أهل هذه الدولة النـاشئة لا يبقـون محتفظين بـ«خشـونة البـداوة» إلى الأبد، بـل سرعان ما «تنشأ لهم بالتدرج عوائد أخرى من الترف، فتكون عنها حضارة مستـأنفة» (ج ٣، ص ٨٨٢)... الحضارة التي ستفسد عمرانهم هم أيضاً... وهكذا دواليك.

نحن هنـا إذن، أمام حـركة دائـرية، المسؤول عنهـا ليس العصبية، بـل الترف الـذي «يكسر من سـورة العصبية»، و«الحضـارة» التي تفسد مـادة العمران وصـورته... **إن ههنـا «شيئاً لا يتحرك ولا يسير»!** لماذا لا يستمـر الترف وهـو الذي «يـزيد الـدولة في **أولهـا** قوة إلى قوتها»؟ (ج ٢، ص ٤٩٢) لماذا لا تتصل الدولة ويتعاقب ملوكها بـاستمرار فـترسخ الحضـارة «باتصال الدولة ورسوخها»؟ (ج ٣، ص ٨٧١).

لعل في خاتمة هذه الدراسة ما سيلقي بعض الأضواء على هذه الأسئلة.

الفصل السادس عشر

وحدة الفكر الخلدوني ... والعامل الاقتصادي

قبل الانتقال إلى خاتمة هذه الدراسة، حيث سنحاول استخلاص النتائج النهائية للبحث، قد يكون من المفيد أن نقف وقفة قصيرة نطل أثناءها على ما استعرضناه وحللناه، في الفصول السالفة، من آراء ونظريات ضمّنها ابن خلدون مقدمته المشهورة، وجعل منها أهم المسائل التي يتناولها علمه الجديد بالدراسة والبحث.

١ ـ في اطار النظرية العامة

ولعل أولى النتائج التي أظهرتها لنا هذه الدراسة، هي وحدة الفكر الخلدوني، وتناسق أجزائه: إن جميع الأفكار والآراء التي أدلى بها ابن خلدون في فصول مقدمته، لها مكانها الخاص بها، في نسق تفكيره، في بناء نظريته العامة التي تدور حول الدولة باعتبارها تجسيداً لحركة التاريخ. وهكذا اتضح لنا أن أبحاث المقدمة التي يعتبرها بعض الباحثين «مباحث استطرادية» كالمقدمة السادسة «في حقيقة النبوة وأصناف المدركين للغيب»، والفصل الخاص بالخلافة ومتعلقاتها، والفصل الذي يتحدث فيه عن «المهدي المنتظر»، والفصل الذي يليه، وموضوعه «حدثان الدول والأمم»، وغير هذه وتلك من الفصول التي يجعلها البعض خارج نطاق «العقلانية الخلدونية»، اتضح لنا أن هذه المباحث كلها متصلة أوثق اتصال بالموضوع الأساسي، ونعني به: العصبية والدولة.

أ ـ حقاً إن العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه التفسير الخلدوني لقيام الدول وسقوطها، وبالتالي لحركة التاريخ في الإسلام. ولكن بما أن هناك تأثيراً متبادلاً بين العصبية والدين، في تاريخ المجتمع العربي، كما يقرر ابن خلدون بقوة ووضوح، فلقد كان لزاماً عليه، وهو الذي ألزم نفسه بالنظر إلى وقائع العمران كما حدثت بالفعل، أن يبحث في أصل التأثير الروحي والاجتماعي للدين، فيشرح «حقيقة النبوة» ليبرهن على امكانية «إدراك الغيب»

وتفاوت البشر في هذه الامكانية، ويبين الصحيح منها من الكاذب، وما يكون لذلك كله من نتائج تنعكس على حياة الأفراد وسلوكهم الشخصي والاجتماعي. إن بحثه في هذه المسائل هو في الحقيقة مقدمة لبيان تأثير العامل الديني بمعناه الواسع، في الفاعليات الاجتماعية، خاصة منها فاعلية العصبية، تأثيراً أدى إلى جمع العصبيات العربية وقيام الدولة الاسلامية، دولة الخلافة. وبما أن دولة الخلافة هذه، لم تطل إلا مدة يسيرة من الزمن، فلقد كان عليه أن يبحث في تأثير العصبية على هذه الدولة، مما جعلها تنقلب أخيراً إلى «ملك عضوض». ولما كان الناس في عهده، والعهود السابقة له، يأملون وينتظرون انبعاث «الحق» من جديد، وقيام دولة الخلافة مرة أخرى، على يد «المهدي المنتظر»، وقد أدى بهم هذا الانتظار إلى الانشغال بـ «حدثان الدول» والتكهن بآمادها وآجالها، فقد كان عليه، وهو الذي ربط الدولة وأطوارها، بالعصبية وأحوالها، أن يشرح امكانية، أو عدم امكانية، قيام هذا «المهدي المنتظر»، ومدى صحة أو عدم صحة، التكهن بأعمار الدول وأوقات اضمحلالها وزوالها، مستنداً في ذلك كله إلى النظرية الأم، نظرية العصبية.

وهكذا فإن آراء ابن خلدون في المسائل المشار إليها، ليست آراء «استطرادية»، ولا أفكاراً مقصودة لذاتها، حتى نجعل منها «الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون، بل إنها تفسير و «تعليل» لوقائع عمرانية شهدها عصره والعصور السابقة له، وبالتالي كانت «عوارض ذاتية للعمران»، كان لا بد للعلم الجديد أن يتناولها بالدرس والتحليل، ما دامت مهمته البحث في كل «ما يعرض للاجتماع الانساني بمقتضى طبعه» من الأمور والأحوال.

ب ـ هناك من الباحثين من يعمد إلى فصل آراء ابن خلدون الاقتصادية، عن بقية آرائه الأخرى، ويجعلها موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها، وكأن الرجل عالم من علماء الاقتصاد، أو أنه قد اهتم بالجانب الاقتصادي من النشاط البشري، اهتماماً خاصاً مستقلاً. وفي رأينا أنه على الرغم مما تتيحه عملية الفصل هذه، من امكانية التعمق في ابراز أهمية ملاحظات ابن خلدون في الميدان الاقتصادي والمالي، فإنها عملية تنطوي على خطرين كبيرين: تجزئة الفكر الخلدوني أولاً، ثم المبالغة، ثانياً، في تقدير «آرائه الاقتصادية» بشكل يخرج بها عن نطاقها الذي وضعها فيه.

وكما رأينا في الفصول الأخيرة، فإن ما يمكن أن يوصف بأنه «آراء اقتصادية خلدونية»، مرتبط ارتباطاً عضوياً بنظريته في العصبية وفاعليتها، والدولة وأطوارها، فكيف يمكن الحديث إذن عن آراء اقتصادية لابن خلدون، في حين أن الرجل إنما كان يصف ما يحصل للدولة عند بدايتها، وما يحدث لها وفيها أثناء بلوغها طور عظمتها، وحين دخولها مرحلة هرمها ووقت اضمحلالها؟ إن آراء ابن خلدون الاقتصادية ـ إذا جاز هذا التعبير ـ مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بنظريته العامة، في العصبية والدولة. ومن ثمة فإن دراستها يجب أن تتم ـ في نظرنا ـ في إطار هذه النظرية ذاتها.

ج ـ بعض الباحثين ينحون منحى آخر، فيعمدون إلى تخصيص دراسات مستقلة لآراء ابن خلدون في «التربية والتعليم».

والحقيقة ـ فيما نرى ـ أن ابن خلدون لم تكن له نظرية خاصة به في هذا الموضوع، فهو في هذا الميدان، إمّا يصف طرق التعليم السائدة في عصره، واختلافها باختلاف العمران في الدول الاسلامية إلى عهده، رابطاً وصفه هذا، باختلاف أحوال العمران في طور البداوة، عنها في طور الحضارة، وإما يتحدث بإيجاز، هنا وهناك، عما يجب أن يكون عليه منهج التعليم. وفي هذا المجال نجده ـ في الغالب ـ ينقل عن أسلافه مفكري الإسلام خاصة منهم الغزالي والقاضي أبا بكر بن العربي (ج ٤، ص ١٢٤٢)، بل إنه ينقل عن أرسطو دون أن يذكر اسمه. وهكذا فإذا كان لا بد من دراسة هذه الآراء، فلندرسها منسوبة إلى أصحابها، ومن خلال مؤلفاتهم[1].

على أن الذي حمل ابن خلدون على ذكر هذه الموضوعات وأمثالها، في مقدمته، هو ما يقرره من أن «التعليم والعلم من جملة الصنائع» و«أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة... والسبب في ذلك هو أن تعليم العلم... من جملة الصنائع... وأن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش...» (ج ٣، ص ٩٩٠). فالمسألة بالنسبة إليه هنا داخلة في نطاق «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال» نتيجة دخول الدولة طور الحضارة والترف، ومن ثمة فهي ذات صلة وثيقة بنظريته العامة في العصبية والدولة، مثلها في ذلك مثل تطور اللغة وآدابها، وظهور الموشحات والزجل الشعبي.

٢ ـ نقطة البداية والنهاية

والنتيجة الثانية التي نريد تأكيدها هنا، هي أن علم العمران الذي جعل صاحبه موضوعاً له: «الاجتماع الانساني... وما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى...» مثل التوحّش 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 والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...» هذا العلم، لا يهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل، دراسة سوسيولوجية محضاً، بل إن الغرض الأساسي منه، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه، هو بيان: «أحوال مبادىء الدول ومراتبها... وأسباب تزاحمها أو تعاقبها... وعلة الوقوف عند غايتها...» مما جعل منه «علماً» أقرب إلى نوع من فلسفة التاريخ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي.

لقد ابتعد ابن خلدون عن كل أساس ميتافيزيقي في «فلسفته التاريخية»، لينصرف إلى تشييد علمه الجديد، على أساس واقعة اجتماعية، كانت طاغية ملموسة في عصره، واقعة الرابطة العصبية.

---

(١) يمكن مقارنة آراء ابن خلدون في التعليم وطرقه مع آراء من سبقوه من مفكري الاسلام خاصة منهم الغزالي، من خلال النصوص التي أوردها د. شلبي في كتابه القيم: **تاريخ التربية الاسلامية**.

وكما رأينا خلال الفصول الماضية، فإن «الخاتم السحري» الذي فسّر به ابن خلدون ما كان يملك عليه اهتمامه من كيفية بداية الدول، وأسباب عظمتها ومجدها، وعوامل انحطاطها واضمحلالها، هو العصبية، والعصبية وحدها.

وهكذا فإن «مبدأ» قيام الدولة إنما هو العصبية القوية المطالبة: «فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها» (ج ٢، ص ٤٦٤). كما أن مراتب الدول واتساع ايالتها مرهون بقوة العصبية «التي إنما هي بكثرة العدد ووفوره» ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها، على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة» (ج ٢، ص ٤٧٤)، وكانت «آثارها كلها على نسبة قوتها في أصلها» (ج ٢، ص ٤٩٦). أضف إلى ذلك أن السر في «تزاحم الدول» راجع إلى «أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها... والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها» (ج ٢، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣)، أي لا بد أن ينتهي تأثير هذه القوة إلى نهاية يقف عندها.

ليس هذا فحسب، بل إن السبب في تعاقب الدول، في قيام ممالك وسقوط أخرى، مرتبط بالعصبية أيضاً. وهكذا فـ «الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥) لا تتعداها، «لأن عمر الحادث ـ أي الموجود المحدث ـ من قوة مزاجه ومزاج الدولة إنما هو العصبية» (ج ٢، ص ٤٧٥). وإذا فسد المزاج، وهو هنا العصبية، فسدت الدولة حتماً وتداعت إلى السقوط والانهيار التام لتترك الميدان لقيام دولة جديدة بعصبية جديدة قوية.

وعلى الرغم مما في هذه الآراء من جدة وطرافة، وعلى الرغم من الدور الخطير، الذي لا ينكر، والذي يعزوه ابن خلدون للعصبية، عند تحليله لحوادث التاريخ الاسلامي مشرقاً ومغرباً، فإن هذه النظرية لا تخلو من نقاط غامضة، بل إنها بمقدار ما تنتزع الاعجاب، بمقدار ما تطرح من إشكالات وتثير من تساؤلات.

لقد تساءلنا من قبل، كيف ولماذا تنقلب العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية إلى قوة سياسية للمواجهة والمطالبة، والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ ثم تساءلنا بعد ذلك لماذا تفسد العصبية بمجرد تحقيق غايتها من الملك والسلطان؟ ولماذا «تفسد» الدولة وتهزم بفساد العصبية؟

وفي كل مرة حاولنا فيها تلمس الجواب عن سؤال من هذه الأسئلة، استناداً إلى تحليلات ابن خلدون نفسه، كنا نصطدم بحقيقة هامة، وهي أن العصبية في الحقيقة، لا تعدو أن تكون اطاراً تنظيمياً تلتئم فيه فاعليات البدو، وتنتظم داخله العلاقات في المجتمع القبلي الذي لا يفرق بين أهله إلا الانتساب إلى هذه العصبية أو تلك. أما الوقود المحرِّك لتلك الفاعليات والعلاقات، فهو شي آخر غير التعصب للنسب أو ما في معناه، انه التهديد الذي تتعرض له المصلحة المشتركة للعصبية، والذي يعرّض كيانها للخطر، عندما يتعلق الأمر بالصراعات القبلية المحضة. أما عندما تتطور هذه الصراعات، بفعل هذا العامل أو

ذلك، إلى الطمع في «الحضارة» والتمدن الذي هو «غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها» (ج ٢، ص ٤١٣)، فإن الوقود المحرّك لفاعليات البدو، التي تكتسي حينئذ صبغة سياسية واضحة، هو ما يتراءى لهم من امكانية الحصول على «خصب العيش والتفنن في الترف والنعيم»، وهكذا تلتحم عصبياتهم وتصبح «الغاية التي تجري إليها هي الملك». . . «فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها» (ج ٢، ص ٤٤٠).

وهنا تبدأ «الدورة العصبية» سيرها:

تبدأ الدولة قوية متماسكة، لأن الأنا العصبي مسيطر على الأنا الشخصي، لأن المصلحة المشتركة للعصبية الحاكمة تسيطر على المصالح الشخصية التي لم تأخذ في التبلور بعد، ولأن العلاقات السائدة داخل هذه العصبية المؤسسة للدولة هي علاقات «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمعنوية، في «الجاه المفيد للمال». إنها نفس العلاقات التي مكنتها من الانتصار في «جريها نحو الملك»، وهي علاقات تعاون وتضامن وتناصر.

ولكن ما أن تستقر الدولة ويبدأ أهلها بمختلف فئاتهم في استثمار الملك الذي تعاونوا جميعاً على تحقيقه، وفي جني ثمرات الجاه الذي حصلوا عليه بسيوفهم ورماحهم، حتى تبدأ تلك العلاقات في التفكك والانحلال، فيحل التنافس والصراع محل التناصر والتعاضد، ويستمر ذلك إلى أن ينتهي بهم الأمر إلى فساد عصبيتهم جملة فيكثر الثوار والمطالبون، ومعظمهم من صفوفهم وفروع عصبيتهم، وحينئذ يستبد رئيس العصبة المنحلة بالأمر «ويأتي خلق التأله الذي في البشر»، وينقلب حكمه إلى «ملك مستبد» ويعمد إلى الموالي والمرتزقة يضرب بهم زعماء عصبيته ورؤساء العصبيات الأخرى التي كانت من قبل متحالفة معها، والتي صارت الآن تشق عصا الطاعة، الواحدة تلو الأخرى، مائلة نحو هذا المطالب تارة، ومنحازة نحو هذا الثائر تارة أخرى. وتكون النتيجة سقوط صاحب الدولة تحت رحمة هؤلاء الجند الذين يشتطون في الطلب، طلب المال بالخصوص، مع ما يرافق ذلك من قلة الموارد والجبايات وكثرة الخرج والنفقات بسبب عوائد الترف التي استحكمت، فتقع الدولة في ضائقة مالية تنتهي بها إلى الإفلاس، وبالتالي إلى الانحلال والهرم والاضمحلال. وحينئذ يتهيأ ظرف «ثوري» جديد يغري العصبيات الأخرى بالجري وراء غايتها من الملك والسلطان فالترف والنعيم. . . وهكذا دواليك.

وإذن فإن نقطة النهاية والبداية معاً، هي هذا الترف والنعيم، هذه «الحضارة» المفسدة للعمران: «الحضارة» تستهوي البدو فتلتحم عصبياتهم للجري نحوها و «الحضارة» تفسد طباع البدو فتنكسر عصبيتهم ويختل عمرانهم وتسقط دولتهم.

هنا يكمن رأس المشكل: **إن الدولة تهرم وتسقط لا لأن عصبية جديدة قامت مطالبة بالملك فغلبتها، بل إن هذه العصبية الجديدة إنما تقوم بالمطالبة لأن الدولة القائمة هرمت وتداعت إلى السقوط. إن هرم الدولة ليس نتيجة لفساد عصبيتها وكثرة الخارجين عليها، بل**

إنه هو نفسه السبب في كل ذلك. أما علة هذا الهرم فهو ليس شيئاً آخر غير «الحضارة» بالذات.

من هنا يجب أن نتلمس الحل لتلك المشكلة التي طرحناها في التمهيد الذي قدمنا به لهذا القسم، والتي كنا قد صغناها في السؤال التالي: لماذا كانت حركة التاريخ التي جسّدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، حركة دورية، لا حركة مستقيمة؟

٣ ـ الصراع العصبي... والعامل الاقتصادي

إن الجواب الذي يقدمه لنا ظاهر نصوص المقدمة يتلخص في أن «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي العصبية والشوكة»، وهذا يعني أن القوة الذاتية للعصبية هي المسؤولة عن قيام الدول وسقوطها، عن اتساع رقعتها وزوال نفوذها، وبالتالي فإن العصبية هي المحرّك الفعلي للتاريخ، وإنها هي التي تحدّد مجراه ومسيرته. ولكننا عندما أخذنا في تحليل آراء ابن خلدون في العصبية والدولة، تبين لنا أن هناك عاملاً آخر هاماً، ذا صبغة اقتصادية واضحة يجب ادخاله في الحساب، وإلا بقينا ندور مع «الدورة العصبية» من غير جدوى.

غير أنه يجب أن لا ننساق هنا، ونحن نؤكد أهمية إبراز ابن خلدون للعامل الاقتصادي في سياق تحليله للصراع العصبي، إلى تأويل آرائه تأويلاً لا يتفق مع تصور صاحب المقدمة للأمور. ذلك لأنه على الرغم من إبرازه لأثر العامل الاقتصادي في بعض الظواهر الاجتماعية، فإنه لم يتخذ منه العامل الحاسم. **إن العامل الاقتصادي عند ابن خلدون ليس دوماً سبباً، بل قد يكون كذلك كما هو الشأن بالنسبة إلى بعض مظاهر البداوة والحضارة، كما قد يكون نتيجة كما هو الأمر بالنسبة إلى السلطة.** إن السلطة عند صاحب المقدمة ليست نتيجة السيطرة الاقتصادية، بل إن السيطرة الاقتصادية أو الثروة على العموم هي نتيجة للسلطة أي لقوة العصبية الحاكمة.

وإذا كان ابن خلدون يعزو للخصب والجوع تأثيراً واضحاً في السلوك والوعي والتفكير، فإن مسلك هذا التأثير إلى وعي الانسان يأخذ طريقه إليه عن طريق جسمه مباشرة: «إن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها، تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها في غير نسبة. ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم... وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال «جملة». (ج ١، ص ٤٩٥). وكما لا يخفى فإن هذا تفسير مستمد من طبيعيات عصره ولا علاقة له بالصراع الاجتماعي.

أضف إلى ذلك أن تفكير ابن خلدون، على الرغم من جدته وطرافة الموضوعات التي انشغل بها، كان يخضع لقوالب التفكير القديم ـ كما شرحنا آنفاً ـ فالمسألة بالنسبة إليه، مسألة

(طبع) لا مسألة ديالكتيك مادي أو صراع بين المتناقضات. إن هذه الطبائع أو العوارض الذاتية للعمران، ليست نتيجة ترابط بين السبب والمسبب أو بين القضية ونقيضها، بل هي عبارة عن الكيفية التي أجرى بها الله «العادة» هذه العادة التي استقرت وأصبحت «طبائع» للعمران تسير بمقتضاها الحياة البشرية.

وهكذا يتضح لنا أنه من الشطط والتعسّف في التأويل القول بأن ابن خلدون كان من روّاد المادية التاريخية[٢]. والحق أنه لا تحليلات ابن خلدون، ولا ظروف عصره الاجتماعية منها والاقتصادية، ولا منطق التفكير السائد آنئذ، لا شيء من ذلك يسمح لنا بمثل هذا الاستنتاج. إن الصراع الاجتماعي أيام ابن خلدون، وخاصة في المجتمع الذي عاش فيه واتخذه موضوعاً لدراسته، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر الميلادي، لم يكن صراعاً طبقياً، إن الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطغى على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع غير الاقتصادي، وكما يقول جورج لوكاش: إن الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد إلى مستوى «الكائن ـ من أجل ـ ذاته» L'être-pour-soi ومن أجل ذلك فإن «الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها. لا على الظهور بمظهر واضح، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية». إن الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات، بل إلى «عصبات»، بالمعنى الواسع للكلمة (عصبات قبلية، جماعات حرفية ومهنية... الخ)، ومن ثمة فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه «العصبات» كان وحده السائد: «إن الوعي «العصبي» (Conxience d'état باعتباره عاملاً تاريخياً ملموساً يخفي ويقنّع Masque الوعي الطبقي ويمنعه حتى من إظهار نفسه»[٣].

إن أصالة ابن خلدون ليست، في نظرنا، راجعة إلى كونه كان من رواد المادية التاريخية، الشيء الذي يتناقض مع المادية التاريخية نفسها باعتبارها نظرية الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية، بل إنها تعود بالدرجة الأولى إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لفاعليتها السياسية، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح. إن ابن خلدون لم يفسر الحوادث التاريخية في الاسلام بالتعصب القبلي المجرد، ولا بالعامل الاقتصادي وحده، بل إنه وسع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة، ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب، بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن.

* * *

لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا

---

(٢) من الباحثين الذين يرون هذا الرأي ايف لاكوست في كتابه:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers - monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 201 ff.

(٣) György Lukacs, *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique,* traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Arguments; 1 (Paris: Minuit, [1960]), pp. 81-82.

العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلها موضوعاً لدراسته، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلوراً. إن التناقض الأساسي الذي تقدمه لنا تحليلات صاحب المقدمة، ليس من نوع التناقض بين جماعية الانتاج والملكية الفردية لوسائله، بل انه تناقض آخر له خصوصيته، التناقض بين «خشونة البداوة» و «رقة الحضارة». هذا التناقض الذي تلعب فيه «الحضارة المفسدة للعمران» الدور الرئيسي.

إن حياة الترف والنعيم تفكك ذلك الالتحام الذي كان الأصل في قيام العصبية بالمواجهة والمطالبة، وهو التحام فرضته عليها ظروف معاشية معينة، بل نمط في الحياة خاص، هو «خشونة البداوة».

وهكذا فالعمران البدوي الذي يقوم على البساطة والاقتصار على الضروري من العيش من جهة، وعلى التعاون والتعاضد وتقديم المصلحة العامة المشتركة على المصالح الشخصية الخاصة من جهة أخرى، والذي منه وفيه قامت العصبة الثائرة المؤسسة للدولة، إن هذا العمران، أو هذا النمط من الحياة، سرعان ما تختفي أسسه، فمعالمه، بعد توطيد الدولة، لتجد العصبية الحاكمة نفسها، بين عشية وضحاها، أمام نمط من الحياة، جديد، هو العمران الحضري.

وفي خضم هذه الحياة الجديدة، حياة الترف والنعيم، تنشأ أجيال العصبية المؤسسة للدولة، بعيدة عن خشونة البداوة، فترث الملك والدولة، ولكنها لا ترث المقومات والدعائم الأساسية التي قاما عليها، من عصبية وشوكة، والتحام وتعاضد، وقدرة على تحمل المشاق، واستعداد دائم لفرض سيطرة الدولة وارساء قواعد حكمها، ومن ثمة سرعان ما تجد نفسها عاجزة عن الاحتفاظ بدولتها قوية موحدة كما نشأت، في مجتمع يفتقد الوحدة والانسجام، مجتمع الوحدات القبلية المتنافسة المنعزلة، شبه المغلوقة على نفسها، والتي تتحين الفرص لإعلان استقلالها أولاً، ثم المطالبة بالملك والدولة، إذا كانت الظروف مواتية، فتبدأ «الدورة» من جديد...

إن «الدورة العصبية» هي قيام دولة وسقوط أخرى داخل تجمع عصبي يرتبط بعصبية عامة واحدة: الدولة الجديدة تنشأ عندما تسقط الدولة القديمة في أزمة اقتصادية خانقة. وهذه الدولة الجديدة نفسها تهرم فتسقط عندما تجد نفسها هي الأخرى غارقة في أزمة مماثلة لا مناص منها ولا مخرج من ضائقتها.

فما هي بالضبط حقيقة هذه الأزمة؟ وما هي طبيعة هذا التناقض؟ إن ابن خلدون لا يقدم لنا جواباً واضحاً صريحاً عن هذا السؤال... بل إنه لا يطرح المشكل على هذا النحو، فالمسألة عنده مسألة «طبع» عمراني. ولكن آراءه وتحليلاته التي أدت بنا إلى طرح المشكلة على هذا الشكل، تقدم لنا عناصر مهمة، عناصر أبرزناها في الصفحات الماضية تمكننا من تلمس الجواب عن هذا السؤال الهام، وبالتالي تجعل في امكاننا رسم الخطوط الكبرى لما يمكن أن نطلق عليه: «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي»، هذه المعالم التي سنحاول إبرازها في الصفحات التالية.

خاتمة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

١ ـ عود على بدء

حاولنا في الفصول الماضية أن نستعرض ونحلل مجمل آراء ابن خلدون في ما أسماه: «العمران البشري». ولعل القارىء يلاحظ أننا قد حرصنا أشد الحرص على أن يكون تحليلنا لما ورد في «المقدمة» من أفكار ونظريات، مقتصراً على شرح الغامض منها وتصنيفها تصنيفاً يساعد على ابراز وحدتها، وبيان ترابطها وتكاملها، متجنبين قدر الإمكان الإسراف في التأويل أو الاستنتاج. وكل ما نرجوه هو أن نكون قد تمكّنا من تجنّب ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الدراسة، وهو الانسياق اللامقصود، مع استنتاجات بعيدة، قد لا يكون لها من أساس إلا جملة أو فقرة وردت في المقدمة كجزء من كل، لا كفكرة أو نظرية قائمة الذات. وتلك ظاهرة ترجع في الغالب إلى الرؤية غير الواضحة ولا الكاملة، الرؤية التي تخفي فيها الشجرة الواحدة، الغابة بأشجارها وأزهارها، بأدغالها، وفجواتها، وبعبارة أخرى، بكامل «صيغتها».

لقد كان ابن خلدون مؤرخاً، وأكثر من ذلك كان مفلسف تاريخ. وعلى مدى تمكننا من استيعاب الفكر الخلدوني بكليته، في ترابطه وتماسكه، يتوقف فهمنا للتفسير الذي يقترحه للتاريخ الإسلامي، أو على الأقل للعناصر الأساسية التي يقوم عليها مثل هذا التفسير.

إن الاحتفاظ للفكر الخلدوني بهويته الخاصة، بطابعه الخاص، ضرورة تفرضها المنهجية العلمية. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أن يعمد الباحث في نهاية المطاف إلى استخلاص النتائج التي قد تلقي بعض الأضواء ليس على الماضي فقط، بل على الحاضر أيضاً. وهذا في نظري طبيعي تماماً، بل إنه في الحقيقة والواقع، الهدف النهائي والأخير من كل بحث أو دراسة من هذا القبيل. وإذا كنا ندعي أحياناً أننا ندرس التاريخ، سواء تاريخ الأفكار أو الحوادث، من أجل المعرفة لذاتها، فإننا في الحقيقة إنما نخفي أو نتجاهل، بقصد أو بدون

قصد، عنصراً هاماً، من العناصر التي تدفعنا إلى دراسته ألا وهو: اهتماماتنا المعاصرة، ومشاغلنا الراهنة.

وهذه الحقيقة كما تنطبق علينا نحن، تنطبق أيضاً على ابن خلدون نفسه. إن صاحب «كتاب العبر» لم يعمد إلى كتابة التاريخ، بل إلى اعادة كتابته، لمجرد الصدفة، أو بدافع التسلية، أو فقط، من أجل تسجيل أخبار الدول «ونسقها نسقاً». بل لقد كان الدافع له إلى اعادة كتابة التاريخ، والانكباب على تفسير حوادثه، وتعليل منعطفاته، أكثر من ذلك وأعمق.

لقد اندفع إلى التاريخ يستفتيه، وإلى الأحداث الماضية يستنطقها، تحت ضغط الحاضر الذي عاشه، حاضره الشخصي وحاضر دول الإسلام في عصره. لقد عانى تجربة مرة، ولكنه بدلاً من أن يبقى سجين هذه التجربة، راح يبحث في تجربة العصر عما قد يشرحها أو يبررها، وهذه بدورها دفعته إلى التاريخ، لأنها ليست في واقع الأمر إلا امتداداً للتجربة الكبرى، تجربة الحضارة العربية الاسلامية. ولكن ابن خلدون الذي استطاع أن يقفز بوعيه من ذاتية وقائع حياته، إلى موضوعية وقائع العصر وأحداث التاريخ، لم يستطع أن يتحرر من العنصر المأساوي في تجربته. بل لقد رافق نظرته إلى الحاضر والماضي معاً، مما كان له أكبر الأثر في توجيه أبحاثه وصوغ اهتمامه. وهكذا، فعندما أطل من قلعة ابن سلامة، على القرون السبعة التي خلت إلى عهده من تاريخ الإسلام، استبد بناظره ذلك الواقع الممزق الذي آلت إليه دول العرب وحضارتهم: حوادث متلاحقة متزاحمة، متداخلة متشابكة، معالم الانهيار في مختلف الميادين، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فتساءل عن السر في ذلك، تساءل عن أسباب قيام الدول وسقوطها، عن عوامل تزاحمها وتعاقبها، بل إنه ربط الحاضر بالماضي في هذه النظرة ذاتها، فطرح مشكل الحضارة الاسلامية كلها، ونظر هكذا إلى الأجزاء من خلال الكل، وحاول أن يجد تفسيراً لهذا «الكل» من خلال دراسة الأجزاء.

لماذا انهارت الحضارة العربية الاسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون، وذلك أيضاً ما يشكّل جانباً من جوانب اهتمامات الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر.

ولكن إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات؟ وهل يجوز لنا أن نأخذ الأفكار التي استقاها ابن خلدون من واقع عصره، وظروف تجربته الخاصة فنعممها على التاريخ الاسلامي كله؟

* * *

كثيراً ما أخذ الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية، على صاحب المقدمة، اعتماده على «استقراء ناقص» ومحدود، في صياغة نظرياته التي أرادها أن تكون شاملة عامة. لقد اقتصر ابن خلدون ـ في نظر هؤلاء ـ على ملاحظة أحداث معينة من التاريخ الاسلامي، تاريخ المغرب العربي على الخصوص، وبدلاً من أن يحصر نتائج ملاحظاته في إطارها الزماني

والمكاني، راح يعممها، ويجعل منها قانوناً عاماً يتحكم في الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها. و«ذلك خطأ منهجي كبير كما لا يخفى».

ويؤيد هؤلاء الباحثون دعواهم هذه بأن ابن خلدون نفسه قد أشار بوضوح إلى أنه كان ينوي، فقط، التأريخ للقطر المغربي وحده «دون ما سواه من الأقطار لعدم إطلاعي على أحوال المشرق وأممه، ولأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفي رأينا أن هذه الدعوى، على وجاهتها، مردودة. وذلك للاعتبارات التالية:

أ ـ إن تأكيد ابن خلدون على أن مشروعه كان مقتصراً أول الأمر على التأريخ للمغرب دون المشرق، لجهله «أحوال المشرق وأممه»، لا يعني أنه كان غير مطلع على تاريخ الاسلام في عهوده الرئيسية (الخلفاء، الأمويون، العباسيون). بل إنما يعني فقط، وهذا ما أراد التعبير عنه، ان تاريخ المشرق، المعاصر له، كان غير واضح لديه بما فيه الكفاية، عندما اعتزم تنفيذ مشروعه قبل رحيله إلى المشرق. وقد كانت رحلته إلى المشرق فرصة مكنته، ليس من الاطلاع على تفاصيل الأحداث الماضية، فذلك ما كان مطلعاً عليه، بل مكنته فقط من التأريخ لأحداثه المعاصرة له. وهذا ما يشير إليه بوضوح حيث يقول: «ثم كانت الرحلة إلى المشرق (. . .) فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبعت بها ما كتبته في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الضواحي» (ج ١، ص ٣٥٦).

إن الأمر هنا يتعلق إذن بالأحداث التي شهدها الشرق في عصر ابن خلدون، (ملوك العجم، دول الترك. . .) ولا يتعلق قط بالتاريخ الاسلامي جملة، هذا التاريخ الذي اطلع عليه اطلاعاً واسعاً قبل كتابته المقدمة من خلال مؤلفات المسعودي والطبري وغيرهما من كبار المؤرخين الذين سبقوه.

ب ـ حقاً إن نظريات ابن خلدون تحمل بشكل بارز طابع العصر الذي عاش فيه، وبصفة خاصة طابع الأحداث التي شارك فيها أو لمسها عن قرب. ولكن هذا لا يكفي مبرراً في الطعن في عمومية نظرياته، وتغطيتها لحوادث التاريخ الاسلامي إلى عهده. إن الدور الهام الذي يعزوه ابن خلدون إلى البدو الرحل، أولئك الذين سمّاهم بـ «العرب ومن في معناهم»، لم يكن ظاهرة خاصة لا بالقرن الثامن الهجري فقط، ولا بإفريقيا الشمالية فقط. لقد بدأت تحركات البدو الرحل، هؤلاء، منذ القرن الخامس الهجري في شرق العالم الاسلامي وغربه: (قبائل الملثمين من صنهاجة وقبائل زناتة في الغرب الاسلامي، وقبائل بني هلال وبني سليم، وقبائل المغول والتتر، ثم القبائل التركية في المشرق. . .)، وهي تحركات مشابهة إلى حد كبير لتحركات القبائل العربية في عهد الفتوح، عصر الخلفاء والأمويين. وبالجملة يمكن القول إن الدور الذي لعبه البدو، في أيام ابن خلدون، هو نفس الدور الذي قاموا به خلال العصور الاسلامية كلها، لقد كان هؤلاء هم العنصر الأكثر فعالية في التاريخ العربي منذ البعثة المحمدية إلى عصر الانحطاط.

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يستطيع بسهولة الاستشهاد بأحداث التاريخ الاسلامي السابقة لعصره، بمثل ما يستشهد بالوقائع التي عاصرها، أو التي عرفها المغرب العربي قبل عصره بقرون. أضف إلى ذلك أن مناقشة صاحبنا للمؤرخين قبله، كانت تدور حول وقائع «قديمة» تنتمي إلى العصور الاسلامية الأولى، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن ابن خلدون قد استقى آراءه ونظرياته، ليس فقط من أحداث عصره، بل أيضاً من مطالعاته كتب التاريخ، وتأملاته فيما تحكيه من أخبار، وترويه من وقائع وأحداث. وهذا ما يؤكده هو نفسه إذ يقول: «**ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم**، . . . أنشأت في التاريخ كتاباً. . .».

ج ـ إن النقص الذي يلاحظ في تحليلات ابن خلدون ليس نقصاً في الاستقراء، إلا إذا جاز لنا أن نطالبه بتوسيع مجال بحثه إلى تاريخ الأمم والدول الذي كان مجهولاً عند المسلمين عامة أو على الأقل لم يكونوا يهتمون به (تاريخ اليونان، تاريخ الرومان. . .) وهذا مأخذ لا يجوز لنا تسجيله إلا إذا نظرنا إلى آرائه باعتبارها تشكل فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث، وهذا شيء شجبناه من قبل. فإبن خلدون لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان فقط مفلسف تاريخ معين، هو تاريخ الاسلام إلى عهده.

وفي رأينا، فإن العيب الأساسي في أبحاث ابن خلدون هو ذلك العنصر الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه، الذي صبغ نظرته إلى التاريخ الاسلامي بتلك الصبغة المأساوية التي أشرنا إليها. ومع ذلك فإن نظريات صاحب المقدمة تعكس جانباً مهماً من جوانب تاريخ الاسلام وحضارته، جانباً لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته.

إن أهمية آراء ابن خلدون، ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الاسلامي. فمثل هذه النظرية، وإن وجدت، لا بد أن تحتاج يوماً إلى تكملة أو تعديل. فالتطور التاريخي وتقدم الأبحاث يفرضان ذلك. إن أهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة الى الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام، هذه العوامل التي يقوم عليها، ويجب أن يقوم عليها، كل فهم أو تفسير أو «تنظير» للتاريخ العربي.

٢ ـ العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام

نحن إذن أمام شهادة يجب استنطاقها، وأمام أفكار يجب التفكير فيها من جديد، إذا ما أردنا أن نُكَوِّن لأنفسنا نظرية في تاريخنا وحضارتنا. فما هو مضمون هذه الشهادة؟ وما هي الآفاق الجديدة التي تكشف عنها؟

تشير هذه الشهادة، كما لاحظنا ذلك سابقاً في أماكن متفرقة، إلى أن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام، وهذه العوامل هي: عامل ايديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي. فلنفصل القول في هذه العوامل لنرى الدور الذي يعزوه لكل منها، في إطار تداخلها وتشابكها.

ـ **العامل الايديولـوجي**: ونعني به الـدين بمفهومـه الواسـع، سواء كـان نبوّة أو دعـوة اصلاحية تعتمد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما نعني به أيضاً، الخلافات المذهبية سواء منها ما كان دينياً في أصله وحقيقته، أو ما اتخذ من الدين ستاراً وقناعاً.

والواقع أن الدين، بهذا المعنى، قـد لعب دوراً لا يمكن اغفالـه، في ما عـرفه التـاريخ الاسلامي من أحداث. فالدولة الاسلامية في عهد النبي والخلفـاء، إنما تـأسست، وتوطـدت دعائمها، انطلاقاً من الدعوة المحمدية. وبغض النظر عن النقاش النـظري الذي دار ويـدور حول ما إذا كان الاسلام ديناً فقط أم ديناً ودولة معاً، فإن الواقـع التاريخي يؤكـد أن الدعـوة الاسلامية التي قامت في جزء كبير منها على أساس الجهاد (الغزوات والفتوحات)، كـان لا بد لها أن تعتمد على جهاز سياسي عسكري نشأ بسيطاً ليتطور بسرعة إلى جهاز معقد هو الدولـة بالذات. وهذا ما حصل بالفعل، فالارتبـاط بين الـدين والدولـة في الاسلام، عـلى الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة، والذي يهمنا هنـا بصفة خـاصة، هـو بيان نـوعية هـذا الارتباط، ومدى تأثيره في سير الأحداث التاريخية، من وجهة نظر ابن خلدون.

يقرر ابن خلدون، كما رأينا سابقاً، أن الدولة، باعتبارها «وازعاً» يدفع عدوان النـاس بعضهم عن بعض، ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية. فهي تنشأ سواء كان هناك شرع أم لم يكن. ولكن ابن خلدون يرى في نفس الوقت، أنـه ليس كل شكـل من أشكال الحيـاة الاجتماعية يسمح بقيام سلطة مركزية يخضع لها الجميع. إن قيام هذا النوع من السلطة ـ أي الدولة ـ لا يتأتى في نظره، إلا بوجود شروط معينة، وفي مقدمتهـا الاستقرار في الأرض، ومن ثمة الحياة الاجتماعية الحضرية، أو شبه الحضرية. أما الحياة البدويـة الصرف التي يشكل نمط معيشـة البدو الـرحل النمـوذج الأعلى فيهـا، فإنها لا تسـاعد عـلى قيام حكم مـركزي يتـولى السلطة فيه شخص واحد تكون له الغلبة والسلطان على الجميع.

ذلـك لأن هؤلاء البدو، وعـلى رأسهم عرب الجـاهلية في جـزيرتهم، بـل في باديتهم، يعيشون جماعات متنافرة، تقوم الرابطة بينها على النسب الـذي يجمع بـين الأفراد ويفـرق بين المجمـوعات. إن الشروط المـاديـة لحيـاة هؤلاء (جـدب الأرض ـ التنقـل ـ قلّة المـرعى) قـد أكسبتهم صفات معينة ـ شرحنـاها آنفـاً ـ لا يستقيم معها قيـام سلطة جامعـة يمكن أن تتطور تلقائياً إلى سلطة مركزية من نوع الدولة. ولذلك كان لا بد، لكي تقوم لهم دولة، من عـامل آخر «يقلب طباعهم» ويوحد صفوفهم، ويوجـه قواهم ونشـاطهم وجهة أخـرى، غير وجهـة الصراع القبلي الذي ينخر كيانهم باستمرار.

هذا العامل المطلوب هنا، هو الدين بالذات. الدين «المذهب للغلطة والأنفة، الـوازع عن التحاسد والتنـافس. فإذا كـان فيهم النبي أو الولي الـذي يبعثهم على القيـام بأمـر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخـذهم بمحمودهـا، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وابن خلدون عندما يقرر هذا، لا يفكر في دولة العرب، عرب الجزيرة فقط، بل يفكر

أيضاً في جميع أولئك الذين أطلق عليهم «العرب ومن في معناهم» من «زناتة والأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧)، أي سكان المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية التي تمتد من جنوب المغرب وموريتانيا على الشاطىء الأطلسي غرباً، إلى تخوم الصحراء الليبية، إلى صعيد مصر، وبلاد العرب وما وراء فارس وشمال العراق وسوريا من بلاد الترك والتركمان... إن جميع الدول التي أقامها سكان هذه المناطق، وهم «أعرق في البداوة»، كانت تعتمد على دعوة دينية معينة، أو على الأقل كانت تستتر بستارها. (المرابوطون الموحدون والحفصيون ومن قبلهم العبيديون في الغرب الاسلامي، ودول الشيعة ورد الفعل السنّي، السلاجقة والأتراك في المشرق).

إن ابن خلدون يقرر إذن، وبكامل الوضوح، أن الدين كان شرطاً ضرورياً لقيام دولة «العرب». ولكن هذا الشرط ليس كافياً في نظره. لأن الدعوة الدينية نفسها، وهي تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة، الأخلاقية منها والاجتماعية، ثم السياسية أيضاً، لا تتم ولا تنجح إلا عندما تتبناها جماعة قوية بعددها، ملتحمة بعصبيتها: «إن الدعوى الدينية من غير عصبية لا تتم» (ج ٢، ص ٤٦٨). إن عصبية النبي، عصبية بني هاشم، وعصبية قريش عموماً، هي التي مكّنت الدعوة المحمدية من الانتشار بين صفوف القبائل العربية، التي تشكّلت منها بعد اسلامها، عصبية عربية جامعة، قوة عسكرية ضخمة، نشرت الإسلام شرقاً وغرباً بالجهاد والفتح، وأقامت دولة الإسلام قوية واسعة.

إن العصبية ـ عصبية قريش أولاً وعصبية العرب جميعاً ـ كانت شرطاً ضرورياً في نجاح الدعوة الاسلامية وقيام دولة العرب. مثلما أن الاسلام نفسه كان شرطاً ضرورياً لالتئام العصبيات العربية وتأسيسها الدولة... وهذا الذي حدث بالنسبة إلى دولة العرب، حدث أيضاً ـ في نظر ابن خلدون ـ بالنسبة إلى الدول الاسلامية مشرقاً ومغرباً: فالدعوة «العلوية ـ العباسية» لم تنجح في تأسيس الملك والدولة إلا بعد أن استندت إلى «عصبية الفرس» ضد العصبية العربية التي اعتمد عليها بنو أمية قبلهم. والدعوة المرابطية التي قام بها عبد لله بن ياسين لم تتمكن من تأسيس الدولة إلا عندما تمكنت من توحيد عصبية الملثمين من صنهاجة المتنقلين في صحراء المغرب. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدعوة «التومرتية» الموحدية، فهي لم تستطع القضاء على دولة المرابطين وتأسيس دولة جديدة إلا عندما استندت إلى القبائل المصمودية المقيمة بالأطلس الجنوبي.

أما الدعوات الدينية أو الحركات الاصلاحية التي كانت تقوم بدون الاعتماد على إحدى العصبيات، فقد كان مآلها جميعاً الفشل الذريع. وكلنا نذكر انتقاد ابن خلدون، بل سخريته اللاذعة من دعاة الاصلاح ـ المخلصين منهم أو «الموسوسين» الذين «يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في اقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم (...) والغلط فيه من الغفلة على اعتبار العصبية...» لأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٧٢).

وإذن، فإن العامل الايديولوجي (الدين وما في معناه) لم يكن يلعب في تاريخ الإسلام، حسب ابن خلدون ذلك الدور الحاسم الذي يعزى له عادة ذلك، لأن فاعليته مشروطة بعوامل أخرى، وعلى رأسها العصبية التي قلنا قبل إنها عبارة عن الإطار التنظيمي ـ الطبيعي لكل حركة سياسية في أوساط البدو.

ـ **العامل الاجتماعي: العصبية**: الدولة العربية إذن لم تعتمد في قيامها على الدين وحده، بل على العصبية والدين معاً، مثلها في ذلك مثل أغلبية الدول الإسلامية التي قامت على أكتاف البدو الرحل. وقد رأينا من قبل، وبمزيد من التفصيل كيف أن العصبية هي أساس الملك، وأنها الشرط الضروري، وأحياناً الكافي لقيام الدول، فلا داعي لتكرار ذلك. والذي يهمنا هنا بنوع خاص، ونحن بصدد دور العصبية في التاريخ الاسلامي، هو ما يقرره ابن خلدون من أن عصبية «العرب ومن في معناهم»، قد طبعت بطابعها، دولهم وممالكهم، وبالتالي الحضارة العربية الاسلامية كلها بمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية والعمرانية والثقافية.

فمن الناحية السياسية كان لهذه العصبية، عصبية البدو الرحل المقترنة دوماً بـ «خلق البداوة» دور أساسي في عدم استقرار الحكم في الاسلام وعدم «طول أمد الدولة فيه». إن هذه العصبية التي لا تقبل سيطرةً ولا خضوعاً، قد بقيت تمارس تأثيرها على الدول الاسلامية إلى مدى قرون طويلة. ذلك لأنه إذا كان الإسلام قد وحّد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت امبراطوريتي الروم وفارس شرقاً، ودول البربر والعجم غرباً، فإن هذه «الوحدة» لم تكن سوى اطار ممطط لعصبيات متعددة، كانت كل واحدة منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فرقت بينهم، مثلما أن اسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم، لم يكن يعني اندماجهم الكلي في «أمة» العرب والاسلام. بل لقد بقيت هذه العصبيات، وعلى رأسها العصبيات العربية المتعددة، عبارة عن تكتلات سياسية، قبلية أو شبه قبلية، تحتفظ كل جماعة فيها بذاتيتها، مما جعل المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود.

إن هذا «الوضع العصبي»، هذه الوحدة القائمة على الكثرة، كان العامل الذي تحكّم، إلى أبعد الحدود، في الأحداث السياسية والاجتماعية التي شهدها التاريخ الاسلامي.

لقد لعبت عصبية العرب في المجتمع الاسلامي خلال العصور الأولى من تاريخه، دورين متناقضين، ككل عصبية: دور الرابطة الجامعة عند مواجهة غير العرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، ودور العصبية المفرقة بالنسبة إلى العرب أنفسهم.

لقد سيطرت العصبية العربية لأنها العصبية الغالبة التي لم يضعفها ملك ولا دولة في الجاهلية، على «عصبيات» غير العرب من الروم والفرس، التي كانت قد ضعفت وتلاشت بطول أمد الدولة والحضارة في هذين الشعبين. وسيطرت عصبية قريش على العصبيات العربية كلها، لكونها العصبية التي كانت لها الغلبة قبل البعثة المحمدية، والتي جاء الإسلام

ليزيدها قوة وغلبة. ولكن عصبية قريش نفسها لم تكن واحدة بل كانت عصبيات متعددة، كانت الرئاسة فيها في عبد مناف، وعصبية عبد مناف كانت في بني أمية. من أجل ذلك فشلت حركات الهاشميين (علي وبنوه وشيعته)، على الرغم من قرابتهم للنبي، وأهليتهم الدينية للخلافة (ج ٢، ص ٥٦٣)، كما فشلت حركة ابن الزبير للسبب نفسه، «لأن بني أسد (وابن الزبير منهم) لا يقاومون بني أمية، في جاهلية ولا إسلام» (ج ٢، ص ٥٦١).

وإذن فإن العامل الذي لعب الدور الحاسم في الأحداث السياسية الخطيرة، التي عرفها الاسلام في طور نشأة دولته، خاصة منها حرب صِفّين وانتقال السلطة إلى معاوية دون علي، هو قوة العصبية الأموية في الجاهلية، واستمرار تلك القوة في الاسلام بما اكتسبوه من قوة ونفوذ في الشام التي كان معاوية والياً عليها.

وهكذا، فالصراعات السياسية التي شهدتها الدولة الاسلامية حين نشأتها، وعقب وفاة الرسول مباشرة، كانت ـ في نظر ابن خلدون ـ استمراراً للصراع القبلي الذي كان سائداً من قبل. ولم تختلف نتيجة هذا الصراع في الاسلام عنها في الجاهلية. فالغلبة كانت دوماً للعصبية التي كانت لها القوة والفاعلية في الجاهلية. وهذا يعني أن العامل الديني لم يغير من طبيعة الأمور إلا في فترة الوحي وما أعقبها من خلافة أبي بكر وعمر، حيث كانت «الخوارق والمعجزات» ما تزال تمارس تأثيرها. أما بعد ذلك، أي بعد أن زال اندهاش الناس من الوحي وخوارقه، فقد «صار الحكم للعادة كما كان، فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد...» (ج ٢، ص ٥٥٦).

ولكن عصبية قريش، وعلى رأسها عصبية بني أمية، لم يكن من الممكن أن تبقى قوية مسيطرة بعد أن حققت غايتها في الملك، وبلغت منتهى ثمراته وأهمها حياة الترف والنعيم. وهما «كاسران من سورة العصبية» كما قدمنا. وهكذا فإنه «لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم (= وزعتهم) الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم» (ج ٢، ص ٥٢٣).

إن استئثار العرب بالملك وثمراته، وفي مقدمتها الجاه والثروة، قد أفسد عصبيتهم، وأيقظ عصبيات الأمم سواهم مشرقاً ومغرباً. وهكذا انقسمت الدولة ابتداء من أوائل العصر العباسي إلى دول متناحرة، تستند كل منها إلى عصبية معينة معادية للعصبيات الأخرى (الأمويون في الأندلس، الأدارسة ودول البربر في شمال افريقيا، ثم عدد من الدول والامارات في المشرق لم يكن خضوعها للخلافة العباسية يتعدى في معظم الأحوال الخطبة على المنابر).

نخلص من ذلك كله إلى أن العصبية (عصبية العرب، وعصبيات الأعاجم من الفرس والترك والبربر)، قد لعبت الدور الحاسم في عدم الاستقرار السياسي في تاريخ الإسلام. إن هذا التاريخ، في نظر ابن خلدون، كان تاريخ صراع بين العصبيات، صراع اكتسى في معظم الأحوال غطاء دينياً.

هذا من حيث الظاهر، أما في العمق، فإن العامل المحرك لهذا الصراع والمسؤول عن المظاهر الاجتماعية والعمرانية والثقافية التي تميّزت بها الحضارة العربية الاسلامية، كان شيئاً آخر، إنه: «شؤون المعاش». وبالتخصيص: «النحلة المعاشية» التي يختص بها هؤلاء «العرب ومن في معناهم»، والتي كان لها الأثر البعيد في تشكيل عصبياتهم، وتحديد طباعهم وأخلاقهم وسلوكهم.

وهكذا فكما أن دور العامل الديني مشروط بالعصبية، فإن دور العصبية نفسها تحدده الشروط المادية لحياة هؤلاء البدو الرحل. ومن ثمة فإن العامل الديني والعامل الاجتماعي مرتبطان في تأثيرهما وفاعليتهما بعامل آخر، هو العامل الاقتصادي بالذات.

ـ **العامل الاقتصادي**: إذا كان ابن خلدون قد أبرز دور العصبية في التاريخ الاسلامي في فصول عديدة من مقدمته، وإذا كان قد تعرّض لدور عامل الدين غير ما مرة، سواء عند تحليله لفاعلية العصبية، أو عند دراسته لمسألة «الخلافة» وتوابعها، فإنه لم يغفل قط دور العامل الاقتصادي في أي جانب من جوانب أبحاثه.

وهكذا، فضرورة الاجتماع راجعة أساساً إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل «تحصيل الغذاء». واختلاف أقاليم المعمور من حيث كثرة العمران وقلته، راجع إلى اختلافها من حيث «الجدب والخصب»، وهو اختلاف يعود إليه أيضاً ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان «الأقاليم» سواء في ما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان، أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والعادات. ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، أي اختلاف البدو عن الحضر، واختلاف أصناف كل منهما عن الأخرى، إنما يعود إلى «اختلاف نحلتهم من المعاش». وأيضاً فإن ملازمة العصبية للبداوة تعني في ذات الوقت ملازمتها لشظف العيش وخشونته والاقتصار على الضروري منه. والملك الذي هو غاية للعصبية إنما يطلب من أجل ثمراته التي أهمها تجاوز «ضرورات العيش وخشونته، إلى نوافله ورقته وزينته... إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية...». والدولة إنما تهرم وتضمحل لسبب رئيسي هو «استحكام عوائد الترف في أهلها» و«عدم ايفاء دخلهم بخرجهم»... الخ.

لقد أبرز ابن خلدون دور «الخصب والجدب»، وألحّ على أهمية «شؤون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته. وآراؤه في هذا الصدد تكاد تشكل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريداً وعمومية.

نعم، إن ابن خلدون قد خلط أحياناً بين دور العامل الطبيعي ـ الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يتبين بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الانتاجي ككل، في التطور الاجتماعي والتحول التاريخي. وهذا راجع في نظرنا، لا إلى ضعف في رؤية ابن خلدون، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره، والعصور التي سبقته من تاريخ الاسلام. إن الاقتصاد آنذاك لم يكن قد كشف بعد القناع عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة

الصناعية. لقد كان الانتاج بدائياً ضعيفاً، والعلاقات القائمة على النسب أو ما في معناه طاغية على الروابط الاقتصادية التي كانت بدورها محدودة في نطاق الأسرة أو العصبة في البداية، وفي اطار الطائفية (العرقية أو المهنية، أو الدينية) في المدينة. إن الفاعلية البشرية في هذا الميدان، ميدان الاقتصاد، كانت خاضعة للطبيعة وظروف البيئة، ومقنّعة بالعلاقات الاجتماعية التي تسمح بقيامها، بل تفرضها، هذه الظروف نفسها.

من هنا يتضح أنه من غير المعقول أن نلوم ابن خلدون على «ضعف» رؤاه فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. كما أنه من غير المعقول أيضاً أن نحاول نحن تكملة هذه الرؤية، رؤية ابن خلدون، بتأويلها تأويلاً يستند إلى رؤيانا الحالية، فنجعل منه هكذا أحد «رواد المادية التاريخية».

إن عبقرية ابن خلدون، ليست راجعة، في الحقيقة، إلى ابرازه هذا العامل أو ذاك، **بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها، في تفاعلها وديناميتها.** وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيكه وجدليته. **وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتهما من خلال تأثيرهما المتبادل.** كما زاوج بين العامل الاقتصادي، (شؤون المعاش)، والعامل الطبيعي، (تأثير المناخ والخصب والجدب)، **ونظر إلى تأثيرهما ككل. ثم ربط بين ذلك كله، بين تأثير العصبية والدين، والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف، وسماها «طبائع العمران».** وهكذا فإبن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا بجبرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في «حتمية» واحدة هي «الحتمية العمرانية» إن صح القول.

* * *

ومن خلال هذه العوامل الفاعلة المتداخلة المتشابكة، التي نظر إليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه: «طبائع العمران»، تبدو حركة التاريخ الاسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها، وتتحكم فيها، وإلى حد بعيد، تلك العوامل مجتمعة.

إن قيام إحدى العصبيات بالثورة والمطالبة غالباً ما يقترن بنقص في موارد عيشها، إما بسبب عوامل طبيعية كالجفاف، أو بتدخل السلطة المركزية (جمع الضرائب والمغارم)، كما قد يصاحب ذلك كله قيام دعوة دينية إصلاحية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتتجه هكذا تلك الجماعة الثائرة نحو «الغزو المنظم»، و «الثورة الدائمة»، إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الإجهاز على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة، سرعان ما تدخل في «طور الحضارة»، ومن ثمة في أزمة اقتصادية تهوي بها إلى التلاشي والاضمحلال، وهكذا دواليك.

إن هذه الحركة الدورية لا تفسرها العوامل الطبيعية ـ الجغرافية منفردة، ولا العامل الديني بمفرده، لأن فاعليته السياسية مشروطة كما رأينا بوجود عصبية قوية، ولا تفسرها

العصبية وحدها، لأن العصبية كما قلنا ليست عند نهاية التحليل إلا ذلك الإطار التنظيمي الطبيعي للمجتمع البدوي... القبلي، بل لا بد أن يكون وراء هذه «الدورة العصبية» المتكررة، عامل آخر ذو صبغة اقتصادية أساسية هو المسؤول عن الأزمة الاقتصادية الدورية التي تشكل الخلفية التحتية لتلك الدورة العصبية.

ونحن نعتقد أن في ابراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة، وفي إلحاحه على أن التغيير الاجتماعي والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وإن هذا الانتقال يتمّ عبر نوع من الطفرة، لا عبر تطور طبيعي تدريجي يتم على مراحل، ثم إن في تحليله الدقيق للنحلة المعاشية التي يختص بها البدو الرحّل أو «العرب ومن في معناهم» الذين لعبوا الدور الأكبر في أحداث عصره والعصور السابقة له، إلى جانب تحليله الرائع لـ «الحضارة المفسدة للعمران»... نحن نعتقد أن في هذه الأمور كلها، إذا ربطنا بين بعضها بعضاً، ما يكشف عن أن هناك تناقضاً أساسياً، هو المسؤول عن تلك العملية الديالكتيية المغلقة، وهاتيك الأزمة الاقتصادية الدورية.

فما حقيقة هذا التناقض إذن؟ ما عوامله وما نتائجه؟

٣ ـ التناقض بين خشونة البداوة ورقّة الحضارة

خشونة البداوة ورقّة الحضارة، في لغة ابن خلدون، نمطان من الحياة على طرفي نقيض: الأول خاص بالبدو عموماً، والرحل منهم خصوصاً، والثاني تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارّة، هي الارستقراطية الحاكمة.

وإذا كان التباين بين هذين النمطين من الحياة يتجلى في مظاهر عدّة، فردية وجماعية، مادية ومعنوية، فإن الأساس الذي يقوم عليه، أساس اقتصادي محض:

خشونة البداوة: تعني أساساً، الاقتصار «على المعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام... على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد» (ج ٢، ص ٤٠٩)، إنها أسلوب في الحياة، خاص بأولئك الذين يقطنون في الغالب «الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة... مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان... ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار...» (ج ١، ص ٤٩٤) «وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، هؤلاء الذين «يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة ـ والذين ـ قد يأوون إلى الغيران والكهوف»، ويتناولون يسيراً من الأقوات، «بعلاج أو بغير علاج البتة، إلا ما مسّته النار». وعلى العموم فإن «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).

أمّا رقّة الحضارة فتعني خاصة «أحوال الرفه والدعة. . . وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوة واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وأحكام وضعها في تنجيدها. . .» (ج ٢، ص ٤٠٨) إنها نمط من الحياة خاص بأولئك الذين «ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أحوالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تَهيجُهُمْ هَيْعَةٌ، ولا يُنَفِّرُ لهُمْ صَيْدٌ، فهُمْ غارُّون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة» (ج ٢، ص ٤١٨).

نعم إن التباين بين هذين النمطين من الحياة، ربما يكون عاماً، مع بعض التفاوت والاختلاف، في معظم البلدان وعلى مرّ العصور. لكن التناقض بينهما ليس قائماً فقط في مجرد اختلاف أحدهما عن الآخر، بل إنه في انتقال الجماعة البشرية الواحدة من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»، إلى «التفنن في الترف واستجادة أحواله»، و«سكنى القصور والضياع». . . انتقالاً غير طبيعي، غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله. . . وإنما هو تحوّل يتم على شكل طفرة، وفي مدة من الزمن قصيرة، هي المدة التي يتمكّن فيها أفراد تلك الجماعة من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة.

أما سلاحهم في هذه «الطفرة» فهو «خلق التوحش الذي استحكم فيهم» نظراً «لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب» مما جعلهم «أقدر على التغلب، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم».

وأما سبيلهم إلى «رقّة الحضارة»، بعد توطيد دعائم ملكهم، فهو «تقليدهم أهل الدولة السالفة» لأن «أحوالهم يشاهدون وعنهم في الغالب يأخذون» (ج ٢، ص ٤٨٨). وهكذا «يذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. . . وينزعون مع ذلك إلى رقّة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وأما الأساس الذي يقيمون عليه «حضارتهم» هذه، فهو الجاه الذي اكتبسوه بقوة السلاح، والذي يفيدهم المال ويكسبهم الثروات، الجاه الذي «إن كان متسعاً كان الكسب الناتج عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» (ج ٣، ص ٩١٠). وجاه هؤلاء متسع، طويل عريض، لأنه جاه الدولة التي أقاموها، والتي يعيشون بها ومنها: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه» (ج ٣، ص ٨٧٢).

هذا الأساس واه بطبيعته: إن المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها، إنما مصدره الغزو والضرائب والمغارم والجبايات ومختلف صنوف المصادرات، وهي كلها تدابير تؤدي إلى نقصان المال المجبى لا إلى زيادته، كما شرحنا ذلك آنفاً[1]. وهكذا تكون النتيجة، بل النهاية المحتومة، حتى أنه بكثرة عوائد الترف فيهم «تزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم... فتضعف الحماية لذلك، وتسقط الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من هو تحت يدها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته» (ج ٢، ص ٤٨٣).

* * *

نحن هنا، إذن، أمام وضع غريب شاذ: أمام «حضارة» استهلاكية غير منتجة، أقيمت عى أساس اقتصادي واه، وأسلوب في «الانتاج» غير طبيعي، أسلوب يمكن وصفه بأنه: أسلوب الانتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو.

والتناقض الأساسي الذي يكشف عنه هذا النوع من الاقتصاد، ليس بين «قوى الانتاج وعلاقات الانتاج»، بل إنه التناقض بين «حضارة استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة، وبين بنائها التحتي ـ الاقتصادي والاجتماعي، الذي أقامت نفسها عليه بشكل تعسفي، بناء لا يتحملها، ولا يقدر على حملها، لأنها لم تكن نموا طبيعياً، ولا تطوراً تدريجياً له.

وقبل أن نشرح مفعول هذا التناقض، وانعكاساته على تجربة الحضارة العربية الاسلامية، وامتداداته إلى الواقع العربي الراهن، علينا أن نوضح أولاً، وبإيجاز، ما نقصده مما أسميناه: «أسلوب الانتاج القائم على الغزو».

٤ ـ اقتصاد الغزو... وأسلوب «الانتاج» الحربي

هذا التناقض المسؤول عن «الدورات العصبية» التي تحدثنا عنها، وعن الأزمات الاقتصادية الدورية التي أشرنا إليها، هو نتيجة أسلوب في «الانتاج» شاذ، نتيجة «مذهب في المعاش غير طبيعي»، يختلف عن أساليب الانتاج التي تحدث عنها ماركس، بما فيها ما أسماه بـ «النمط الآسيوي للانتاج». ولذلك كان النظام الاجتماعي الناشىء عنه يختلف عن الأنماط التي عرفها التاريخ حسب الماركسية: (المشاعة البدائية ـ مجتمع العبيد ـ النظام الاقطاعي ـ النظام الرأسمالي ـ النظام الاشتراكي).

---

(١) انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

إن هذا النمط الخاص من «الانتاج» الذي تقدمه لنا تحليلات ابن خلدون يختلف عن أساليب الانتاج التي حللها ماركس اختلافاً كبيراً، وتتجلى أبرز مظاهر هذا الاختلاف في الأمور التالية:

١ ـ إن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد ـ اقتصاد الغزو ـ ليست قوى اقتصادية خالصة، بل هي على العموم «قوى حربية»: الصفات الجسمية والمعنوية التي كانت تجعل من الرجل في القديم، محارباً جيداً (القوى العضلية، الخبرة الحربية، الشجاعة... الخ).

٢ ـ ومن ثمة فإن العلاقات السائدة في هذا النمط، ليست علاقات انتاج بالمفهوم الماركسي، بل هي علاقات من نوع خاص، علاقات عصبية، تفصل بين الطرفين اللذين تقوم المواجهة بينهما، بقدر ما تشدّ أفراد كل طرف، بعضهم إلى بعض، ما دامت المواجهة قائمة. أما عندما تنتهي المواجهة، فإن هذه العلاقات تنحل ليحل محلها الحذر والعداء نتيجة ظهور المصالح الخاصة، المصالح الشخصية المتناقضة. وهي مصالح لا تتمكن من النمو والاتساع والترابط، لأنها ليست نابعة من عمليات اقتصادية طبيعية، بل هي فقط نتيجة الجاه والسلطة. ولذلك تنهار بانهيار هذا الذي كان أصلاً لها ومرتكزاً.

٣ ـ إن الثروة التي تتأسس فوقها «البنيات الفوقية» وضمنها «الحضارة الاستهلاكية» ليست ثورة انتاجية قابلة للنمو، ليست نتيجة صراع مع الطبيعة، ولا نتيجة استثمار أو استغلال لفئة اجتماعية من طرف أخرى، بل إنها ثروة ناتجة في الأعم الأغلب، عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة، الطبيعية منها (كالمراعي وانتاج الحيوانات) في حال خشونة البداوة، والاجتماعية في حال رقة الحضارة، (المغارم، الجبايات مصادرة الأعمال والأموال).

٤ ـ ومن هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية». السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر، ويقنع، سعي الجماعات البدوية، المحرومة والمستقلة، نحو أقصى السلطة، وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها: الثروة الجاهزة: «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

هذا النوع من الاقتصاد، اقتصاد الغزو، هو الذي تتأسس عليه في شكله البسيط «خشونة البداوة» كما تقوم عليه أيضاً، في شكله «المتطور»، كماً، لا كيفاً، رقّة «الحضارة».

لقد فرضت هذا النوع من «الانتاج» على أصحابه في حال «خشونة البداوة»، طبيعة مناطق سكناهم: الطبيعة القاسية التي تبخل بالقليل من الخيرات والرزق. كما نمته وغذته أيضاً، طبيعة الموقع الجغرافي الذي جعل من تلك المناطق طريقاً للقوافل التجارية التي تمكنهم الرسوم التي يفرضونها عليها، سواء مقابل السماح لها بالمرور، أو مقابل حمايتها، من الحصول على نصيب مهم من الثروة، الجاهزة دوماً.

إنه، إذن، أسلوب في الانتاج، أو نحلة في المعاش، خاص بأولئك الذين أطلق عليهم

ابن خلدون عبارة: «العرب ومن في معناهم»، أولئك البدو الرّحل الذين تمتد مناطق سكناهم على مساحات شاسعة، قاحلة جدباء، من جنوب المغرب وموريتانيا على الشاطىء الأطلسي غرباً، إلى ما وراء فارس وبلاد الأكراد والأتراك شرقاً وشمالاً.

إن فقر هذه المناطق، وبخل سمائها بالأمطار، وأرضها بالعشب والكلأ، هو الذي جعل أهلها يلجأون إلى الغزو للحصول على ما به يحفظون حياتهم، ويسدون خلتهم. إن الغزو عند العرب لم يكن «ضرباً من اللهو، وبديلاً من حياة الفراغ والبطالة، إنما كان ضرورة حيوية ألجأتهم إليها قسوة طبيعتهم وقلة الخيرات وأسباب الرزق في بيئتهم. وهو صورة من صور تنازع البقاء في مجتمع فقير مجزأ، تتنافر وحداته، ويسعى كل منها في سبيل تحقيق منفعته الذاتية. فإذا شعرت القبيلة بتناقص مواردها، أو آنست نضوب مياهها ووقوع الجدب في مراعيها، حشدت قواها، وانتهزت غرة بعض القبائل المجاورة لها، لتغير عليها وتستاق ما تجده من نعم وشاء وتسبي النساء والولدان، وتعود إلى حيها فخورة بالظفر الذي حققته والسلب الذي حصلت عليه...»[٢].

وإذا كانت أشعار العرب في الجاهلية قد حفظت لنا تفاصيل مهمة عن «حياة الغزو» هذه، فإنه من المؤكد أن حياة القبائل القاطنة في المناطق الصحراوية التي أشرنا إليها شبيهة إلى حد بعيد بحياة القبائل العربية في الجاهلية. وابن خلدون نفسه الذي كان أقرب إلى حياة تلك القبائل، على الأقل في التخوم الصحراوية لشمال افريقيا، يؤكد ذلك، خاصة عندما يجعل حياة العرب وطريقة كسبهم نموذجاً عاماً ينطبق على «ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق».

إن هذا النوع من «الكسب» الذي تختص به مرحلة «خشونة البداوة»، تبقى معالمه الأساسية قائمة في فترة «رقّة الحضارة» وهي الفترة التي تعقب تمكّن إحدى القبائل الغازية، بدافع هذا العامل أو ذاك، من اقامة الملك وتأسيس الدولة. وإذا كان ذلك يبدو واضحاً في الدول التي عاصرها ابن خلدون بافريقيا الشمالية، فإن الباحث لا يعدم ملامح هذا النوع من الاقتصاد، بل معالمه البارزة أحياناً، في مختلف عصور التاريخ الاسلامي وأنواع الدول التي شهدتها تلك العصور إلى أيام ابن خلدون.

إن التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الاسلامية، الثروة التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها، تتكون من موارد حربية. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد، أن كتب الفقه تحصر موارد الدولة، أو مصادر ميزانيتها في الفيء، الغنائم، الجزية، الخراج، العشور... الخ. وهي تعطي أهمية خاصة، لا لاستثمارها، فذلك ما ينعدم الاهتمام به، بل تهتم أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها.

إن الأموال كانت تجمع لتستهلك، لا لتستثمر. إن اقتصاد الغزو ثروة جاهزة تؤخذ

---

(٢) إحسان النص، **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ص ٨١.

لتوزع على المحاربين ورجال الدولة، إنه «اقتصاد دولة»، بمعنى أنه ثروة تتصرف فيها الجماعة الحاكمة. ولما كانت هذه الجماعة بدوية، قبلية، فإنها لم تكن تستطيع بحكم تكونها، وعاداتها، توجيه هذه الثروة غير وجهة الاقتسام والاستهلاك[٣]. ومن هنا ظلت «الحضارة» أسلوباً في الحياة خاصاً بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها، أسلوباً في المعاش، تموله، وتنفق عليه «الأموال السلطانية». ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة ولا قارّة، ومن ثمة غير قابلة للنمو الذاتي، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة «السلطان»، رهينة بالأحداث السياسية. إنها حضارة استهلاك «فوقية»، أقيمت على اقتصاد «رخو»، على ثروة تجمّع وتكوّم مثل الرمال، تجمعها الرياح بسهولة، وتذروها العواصف بسهولة أكبر.

* * *

هذا النوع من «الكسب»، أو من الانتاج القائم على الغزو، كان مسؤولاً ـ في نظر ابن خلدون ـ عن النمط العام للحضارة العربية الاسلامية، سياسياً واجتماعياً وعمرانياً وثقافياً:

ـ فمن الناحية السياسية: تمتاز الدول التي ينشئها هؤلاء البدو الرّحل باتساع الرقعة من جهة، وسرعة الزوال من جهة أخرى. أما اتساع الرقعة فيرجع ـ كما قلنا آنفاً ـ إلى عدم استقرارهم بالأرض وعدم ارتباطهم بها. فهم «ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد. ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية» (ج ٢، ص ٤٤٨). وهكذا، فالعرب عندما «توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم والممالك لم يكن دونه حمى ولا وزر، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالمشرق، والافرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالأندلس، وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة» (ج ٢، ص ٤٧٥). «وكذا حال الملثمين من المغرب لما نزعوا إلى الملك طفروا من الاقليم الأول، ومجالاتهم منه في جوار السودان، إلى الاقليم الرابع والخامس، في ممالك الأندلس من غير واسطة» (ج ٢، ص ٤٤٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدول التي ينشئها هؤلاء «العرب ومن في معناهم» لا تصمد طويلاً، بل سرعان ما «تهرم» وتزول. ذلك لأن اتساع رقعة دولتهم يحملهم على التوزع في الآفاق البعيدة، فتضعف عصبيتهم الجامعة بطول المسافات الفاصلة

---

(٣) يروي صاحب كتاب الطريق إلى مكة وهو Léopold Weiss المستشرق الألماني الذي اعتنق الاسلام وتسمى بـ «محمد أسد»، يروي أنه اقترح ـ أثناء مقامه بجزيرة العرب في العشرينيات من هذا القرن ـ على الملك عبد العزيز بن سعود، استصلاح أراضي وادي بيشة لتكون بعد خمس أو عشر سنوات، ممول مملكته من الحنطة فأجابه الملك سعود قائلاً: «... عشر سنوات..؟ إن عشر سنوات مدة طويلة من الزمن، نحن البدو لا نعرف إلا شيئاً واحداً: إن ما نحصل عليه بأيدينا، نضعه في أفواهنا ونأكله. أما أن نضع الخطط والمشاريع قبل عشر سنوات، فشيء يطول أمده علينا بأكثر مما ينبغي». انظر: محمد أسد، الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ٢٢٢.

بينهم، وتحل محلها العصبيات الخاصة المتنافرة والمتطاحنة. وأيضاً فقد اعتاد هؤلاء التنقل والترحال في صحرائهم طلباً للعشب والكلأ ترعاه إبلهم أو للخيرات الجاهزة يأخذونها غرة من أيدي أصحابها، وعندما يتوجهون إلى تأسيس الدول يبقى هذا الطابع الخاص بهم، طابع طي المسافات وعدم الاستقرار، غالباً على سلوكهم الحربي، الاقتصادي، مما يجعل أثرهم في المناطق التي يحتلونها يبقى ضعيفاً سطحياً سرعان ما يتلاشى ويزول.

وإذا كان العرب لأول عهدهم بالإسلام قد استطاعوا الحفاظ على تماسكهم، ومن ثمة على البلاد التي فتحوها، مثلهم في ذلك مثل دولة لمتونة ودولة الموحدين بالمغرب اللتين تأسستا على أساس دعوة دينية، فما ذلك إلا «لأن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة» فانصاعت لهم العصبيات الأخرى وانضم بعضها بتأثير «الاجتماع الديني» إلى عصبيتهم.

أما عندما «حالت صبغة الدين وفسدت» فإن دولهم لم تكن تصمد طويلاً أمام انتفاضات العصائب، وطمع الدول المجاورة، بل سرعان ما تتمزق وتضمحل (ج ٢، ص ٤٦٨).

ـ وأما من الناحية الاجتماعية: فإن طريقة الكسب، أو النحلة المعاشية التي يختص بها هؤلاء، نحلة «الامارة»، لا تسمح لهم بالاندماج الكلي في سكان المناطق التي يحتلونها ويقيمون فيها دولهم: لقد كان العرب «أجانب من الممالك التي استولوا عليها، قبل الاسلام» (ج ٣، ص ٨١٦). ولما تملكوها، بعد الإسلام، «انصرفوا إلى الرئاسة والملك» وبقوا بمعزل عن المهن والصنائع. «والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها» (ج ٤، ص ٢٤٩). ولذلك لم يندمجوا في أهالي البلاد التي فتحوها، بل بقوا محتفظين بعصبياتهم وتنظيماتهم القبلية.

نعم، لقد حاول الاسلام القضاء على العصبية الجاهلية، وشجب بقوة الاعتداد بالأنساب، ولكن الأساس الاقتصادي، اقتصاد الغزو، الذي قامت عليه دولة الاسلام، سرعان ما عمل على إحياء العصبيات العربية القديمة وإذكاء الصراع بينها.

لقد أنشأ عمر بن الخطاب ديوان العطاء، واعتمد في توزيع الغنائم والأعطيات على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول، مما جعل قبائل معينة تنال امتيازات حرمت منها أخرى لتأخر اسلامها أو لبعدها عن البيت الهاشمي. وهذا قد أحفظ بعض القبائل على بعض، وبدأت تظهر العصبية الجاهلية من جديد. كما أن ديوان العطاء هذا، قد نبّه العرب إلى ضرورة العناية بأنسابهم، فنشط النسابون في تدوين الأنساب، وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجذامها «فتحددت الرابطتان العدنانية واليمانية، كما تحددت معالم الأصول القبلية ضمن هاتين الرابطتين»[٤] اللتين كان لهما دور كبير في الأحداث التاريخية بالإسلام مشرقاً

---

(٤) النص، نفس المرجع، ص ١٩٠.

ومغرباً. (النزاع بين العدنانية واليمانية قد لعب دوراً كبيراً في حادثة التحكيم وفي سقوط دولة الأمويين، وكذا في القلاقل التي عرفتها الأندلس بعد الفتح، كما هو معروف في التاريخ).

إن ايثار بعض القبائل العربية بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصيلة الفتوح من الغنائم والثروات وهي التي تجندت كلها في حملة الفتح الواسعة أيام عمر بن الخطاب، كان من نتيجته تطوير العصبية العربية وصبغها بالصبغة الاقتصادية:

وهكذا فبعد أن كانت العصبية العربية في الجاهلية تتغذى بالاعتداد بالأنساب، والمفاخرات التي حمل الشعراء لواءها، أصبحت بعد قيام الدولة الاسلامية ترتبط بالمصالح الاقتصادية، مما زاد من حدتها وأشاع الفرقة بين فروعها.

وإذا كان عمر بن الخطاب، قد استطاع بقوة شخصيته، وبتوجيهه القبائل العربية إلى الفتح والجهاد، التخفيف من خطر هذه العصبيات على الدولة. فقد «شجع ضعف شخصية عثمان بعض زعماء القبائل واشرافها على اظهار عصبيتهم واعلان سخطهم على سياسة استئثار قريش وبني أمية بالخلافة ومغانم الحكم»(٥) كما كان لسياسة بني أمية التي اعتمدت استرضاء بعض القبائل بالمال أو المصاهرة، وقمع أخرى بالقوة (ضرب القبائل بعضها ببعض)، إلى جانب توسيع نظام العطاء القائم على اعتبار التنظيمات القبلية، كان لذلك كله أثر كبير في بقاء القبائل العربية محتفظة بشخصيتها واستقلالها، معتزة بعصبياتها، مما ساعد على تعميق تلك الهوة التي تفصل بين العرب وغير العرب من المسلمين، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً.

نعم، لقد أخذ هؤلاء «العرب الرؤساء» بمظاهر الحضارة البيزنطية على عهد الأمويين، والحضارة الساسانية على عهد العباسيين، ولكن هذه المظاهر ظلت، سواء عند هؤلاء، أو أولئك مجرد «مظاهر» فقط («حضارة» البلاط). فلم تتغلغل فيهم مقومات الحضارتين. لقد نقلوا هذه المظاهر الحضارية إلى قصورهم ومطابخهم وألبستهم، ولكنهم لم ينتقلوا هم أنفسهم إلى هذه الحضارة أو تلك، إنهم لم يندمجوا في صفوف ارستقراطية العجم، ولا اندمجت هذه فيهم، على الرغم من استخدامهم «خبراء» و «فنيين» من غير العرب في المداواة والإدارة والمطابخ ومجالس العلم، والطرب والغناء، وعلى الرغم من اتخاذهم بنات الفرس والروم جواري أو زوجات... كل ذلك راجع إلى أنهم ظلوا «أهل ملك ورئاسة»، يكسبون من الإمارة التي هي «مذهب غير طبيعي في المعاش» فبقيت بالتالي وضعيتهم الاجتماعية غير (طبيعية) كذلك.

ـ وأما من الناحية العمرانية: فإن ابن خلدون يعزو إلى (خلق البداوة) أو (بداوة العروبية) جميع نقاط الضعف في دولة العرب وحضارتهم: فـ (المباني والمصانع في الملة الاسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول)، وكذلك (المدن والأمصار في افريقيا والمغرب)، فإن (عمران افريقيا والمغرب كله أو أكثره بدوي: أهل خيام وظواعن

(٥) نفس المرجع، ص ١٩١.

وقياطن وكنن في الجبال) هذا في حين أن (عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصار ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها). ومثل عمران المغرب وافريقيا عمران عرب المشرق عموماً، فإن المباني التي اختطوها قليلة وما اختطوها منها (يسرع إليها الخراب إلاّ في الأقل (. . .) وذلك لقلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن (. . .) في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي (. . .) وإنما يراعون مراعي ابلهم خاصة (. . .) وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي ابلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، لم تكن لها مادة تعد عمرانها (. . .) فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس، فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لها، أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن) (ج ٣، ص ٨٥٥ ـ ٨٥٨).

نعم، لقد بدأ العرب بعد أن غلبت عليهم «طبيعة الملك والترف»، في البناء والتشييد، واستخدموا في ذلك «أمة الفرس، وأخذوا عنهم الصنائع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيّدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم ينفسخ الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً» (ج ٢، ص ٨٥٧). . . من أجل ذلك «نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر (. . .) وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب السنين» (ج ٣، ص ٩٢٩).

ـ **ومن الناحية الثقافية**: يقرر ابن خلدون «أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته».

هذه الظاهرة، ليست راجعة إلى نقص في (العقل العربي) ولا إلى تفوق جنس الأعاجم، الجنس الآري، على الجنس العربي السامي، كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة)، بل إن السبب الحقيقي والمعقول، هو وضعيتهم الاجتماعية، كما يؤكد ابن خلدون نفسه. إن كون «حملة العلم في الاسلام من العجم»، راجع إلى «أن الملّة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة». أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة، فإن الذين أدركوا منهم هذا الطور «شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك، عن القيام بالعلم والنظر فيه. فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياستها، على ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين» (ج ٤، ص ١٢٤٧).

نعم، لقد شجّع الخلفاء والملوك العرب، العلم والعلماء، وأقاموا لهم المجالس، وأجزلوا لهم العطاء. وإذا كان هذا قد شجّع القائمين بالعلم على البحث والترجمة ونقل التراث الثقافي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية، فإنه من جهة أخرى قد جعل

العلم محصوراً في دائرة خاصة، دائرة الارستقراطية الحاكمة. ولما كانت ارستقراطية (مؤقتة) بمعنى أنها ليست وراثية، فإن العلم، والنشاط الثقافي على العموم، كان يهتز باهتزازها: فإذا سقطت (الدولة) وغالباً ما كان يصحب ذلك انتقال العاصمة إلى مكان جديد، تشتت العلماء والأدباء، وتراجع العلم وانحطت الثقافة إلى أن تتمكن الدولة الجديدة من استقطاب (انتليجانسيا) جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير. وهكذا بقيت الثقافة كغيرها من المظاهر الحضارية الأخرى، تطفو على السطح، تنحط وتزدهر بانحطاط أو ازدهار اقتصاد الغزو.

* * *

لقد تحدثنا حتى الآن عن الطرفين المتناقضين: خشونة البداوة التي يختص بها البدو الرحل، ورقّة الحضارة التي يؤول إليها أمر هؤلاء البدو أنفسهم، بعد استيلائهم على السلطة وتأسيس الدولة، ساكتين هكذا عن الفئات الوسطى التي كانت تتشكل منها ما كان يطلق عليه «طبقة العامة» (الفلاحون، الصناع، التجار... الخ).

والواقع أن هذه الفئات الوسطى لم تكن تلعب أي دور أساسي في أحداث التاريخ الاسلامي، أو على الأقل، نادراً جداً ما كانت تأخذ بزمام المبادرة في هذه الأحداث. إن معظم الثورات والدول التي قامت منذ البعثة المحمدية إلى عهد ابن خلدون، إنما قام بها، أو على الأقل كانت القوة العسكرية التي تعتمد عليها، هم هؤلاء «العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق». هؤلاء الذين كانت تمكنهم ظروفهم الخاصة (التنقل والترحال وعدم الارتباط بالأرض، والالتحام بالعصبية) من تشكيل قوة عسكرية ضخمة، جاهزة باستمرار، لا يقف أمامها شيء. أما غير هؤلاء فلم يكن في إمكانهم القيام بأي عمل جماعي منظم لفساد عصبيتهم بالاختلاط، واختلاف المهنة، واختلاف المصالح، والخضوع دوماً، أو في معظم الأحوال، للسلطة المركزية وأصحاب الجاه والنفوذ.

لقد كان الفلاحون في الغالب «مستضعفين وأهل عافية»، لأن الفلاحة لم يكن يشتغل بها أحد «من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحلها بالمذلة (...) والسبب فيه (...) ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية. فيكون الغارم ذليلاً يائساً تتناوله أيدي القهر والاستطالة» (ج ٣، ص ٩١٥).

وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون، هذه، صحيحة بالنسبة إلى عصره، فهي صحيحة كذلك بالنسبة إلى العصور الاسلامية كلها: ذلك لأن معظم الأراضي الزراعية التي فتحها العرب كانت تترك في أيدي أصحابها، ليستغلوها، مقابل دفع خراج عليها. وهذا الخراج كان يتعدى أحياناً نصف المحصول، تارة يؤخذ قبل الغلة سواء زرعت الأرض أم لم تزرع، وتارة تقطع الأرض ومن عليها لمن يدفع الثمن المطلوب. لقد كانت الأرض على العموم «ملكاً» للسلطان، يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، حسب الظروف والأحوال. أضف إلى ذلك أراضي القبائل التي كانت تمتلكها على الشياع، والتي لم تكن

تستغل استغلالاً جيداً، ولا متواصلاً... كل ذلك جعل الفلاحين في وضع لا يساعد على نمو ثرواتهم، ولا على نشوء «الاقطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

وإذا كان الانتاج الزراعي قد عرف أحياناً فترات ازدهار، فإن فائض هذا الانتاج كان يذهب في الغالب إلى «بيت المال»، إما على شكل جبايات ومغارم، وإما على شكل تسديد الديون القديمة، وإما على شكل مصادرات وضرائب تعسفية، ومن هنا بقي الفلاح دوماً «غارماً ذليلاً يائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة» فيقعد عن الانتاج، أو لا ينتج إلا ما هو ضروري لقوته وقوت عياله.

وعلى العموم فإن العقار وأهمه يومذاك الأرض الزراعية، لم يكن يفيد مالاً ولا ثروة بل إن «فوائد العقار والضياع غير كافية لمالكها في حاجات معاشه إذ هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الخلّة وضرورة المعاش (...) وأما التمول منه وإجراء أحوال الموظفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحوالة الأسواق (...) إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب» (ج ٣، ص ٨٧٠).

ومثل العقار في ذلك، التجارة، فهي لم تكن تدرُّ ربحاً إلا إذا اعتمدت على جاه يحميها ويعززها. لقد كانت التجارة في الحقيقة تجارة السلطان وحاشيته، أما غير هؤلاء، فلم يكن يحصل على «التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، أو لا يحصل، أو يتلاشى رأس ماله». إن الكسب من التجارة كان يتطلب علاوة على الخبرة، ورأس المال الكافي، الجاه والسلطة. «أما من كان فاقد الجرأة والإقدام من نفسه، فاقد الجاه من الحكام، فينبغي أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلاً للباعة» (ج ٣، ص ٩١٧). كما يصير أيضاً «نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام» (ج ٣، ص ٨٧١).

أما الصناعات (الحرف والمهن) فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في «السوق الأعظم» أي الدولة. فـ«الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها، وتوجه الطلبات إليها...» (ج ٣، ص ٩١٩). ولما كانت الدولة عبارة عن طبقة ارستقراطية فإنه من المنتظر أن لا تطلب من الصناعات إلا ما يستهلك أو يدخل في نطاق الاستهلاك المنزلي. ومن هنا كانت الصناعات في معظمها صناعات استهلاكية: الثياب، المأكولات، الأواني، مواد الزينة، مواد البناء... الخ. ولذلك يقرن ابن خلدون دوماً «الحضارة» بـ«التفنن في الترف، واستجادة أحوال المنزل».

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الدولة، أي أصحاب الجاه والنفوذ، لم يكونوا يدفعون للصناع من الأثمان إلا القليل: فصاحب الجاه «مخدوم بالأعمال، وقيم الأعمال تعود عليه». ومن ثمة فإن الصنائع مثلها مثل الفلاحة والتجارة لم تكن توفر لأصحابها أي فائض، وبالتالي، لم يكن المشتغلون بهذه المهن، في وضع يمكنهم من تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام بدور فعال في الأحداث السياسية.

إن الثروة في هذا النوع من الاقتصاد ـ اقتصاد الغزو ـ تابعة للجاه، للسلطة والنفوذ. «فإن كان الجاه متسعاً. كان الكسب الناشيء عنه كذلك. وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» ـ و «أكثر 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).

ومع أن هذه الفئات الوسطى ـ الفلاحين والتجار والصناع ـ كانت تعرف بعض اليسار في بعض الأحيان، فإنها لم تكن في وضع يمكنها من تشكيل طبقة أو طبقات متميزة منفردة، ذلك لأن «طبقة» الخاصة التي كانت تتكون من الحكام والأعيان، من الموظفين والعلماء والشعراء والمغنين... الخ، لم تكن هي الأخرى تشكل طبقة بالمفهوم الحديث لكلمة «طبقة». فهي لم تكن تمتلك وسائل الانتاج، أو أن ما كانت تمتلكه منها لم يكن كافياً، ولا قادراً على أن يجعل منها طبقة اجتماعية تستثمر وتستغل. إن هذه الفئة ـ فئة خاصة ـ لم تكن طبقة منتجة، وإنما كانت تعيش من «الامارة»، من «الأموال السلطانية».

نعم، لقد تعرضت هذه الفئات الوسطى ـ طبقة العامة ـ خاصة الفلاحين منها للاستغلال الفظيع أحياناً. ولكن المستغل لم يكن طبقة اجتماعية، بل كان: الدولة. إن اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة بوسائل الدولة، لينفقها أهل الدولة: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم...» (ج ٣، ص ٨٧٢). ومن هنا كانت الدولة هي «السوق الأعظم، أمّ الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإن كسدت مصاريفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية» (ج ٣، ص ٦٧٩).

الدولة تنفق الأموال لتعود إليها: تنفقها على شكل أعطيات ابتداء من أجور الموظفين إلى الهدايا التي تقدم بمناسبة أو غير مناسبة لزعماء القبائل والأشراف، والعلماء والشعراء... الخ. نثر الدنانير من شرفات القصور، واقامة الموائد الفخمة للخاصة، والموائد العمومية على الشوارع والساحات لجمهور الناس: (سواد العامة) مما نشأ عنه نوع خاص من «الكسب» سماه جرجي زيدان بحق: «الاسترزاق بالسخاء»[٦].

أما كيف تعود هذه الأموال إلى السلطان، فلذلك طرق متعددة أيضاً، وأهمها «الطريق» المعروف، طريق الجباية بمختلف أنواعها من ضرائب ومغارم وجزية وخراج

---

(٦) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، طبعة جديدة، راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٥، ص ٧٦ وما بعدها. هذا ويذكر المؤلف أن متوسط جباية الدولة في العصر العباسي الأول بلغ ٣٦٠ مليون درهم في العام لا ينفق منها على مصالح الدولة أكثر من ٥٠ مليوناً. فالباقي ٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم تبقى في بيت المال تحت تصرف الخليفة ينفقها في «المرافق» المذكورة أعلاه.

ومصادرات. . . الخ. ثم هناك أيضاً عائدات التجارة، وما يعرض من المكوس على المبيعات في الأسواق، كل ذلك بالإضافة إلى الهدايا التي يقدمها السكان عامة، والكبراء خاصة، لأصحاب الدولة بمناسبة وغير مناسبة.

وإذن فقد كان المال، مال الدولة وثروة البلاد، يدور في الفراغ: الأخذ والعطاء، والعطاء والأخذ. فلم يكن المال ينمو نمواً ذاتياً، ولا كان الاقتصاد اقتصاداً ذا جذور عميقة، بل كان اقتصاداً مهزوزاً، اقتصاداً غير قادر على تحمل أية هزة أو رجّة. فإذا حدثت المجاعة بسبب من الأسباب الطبيعية (الجفاف مثلاً)، أو إذا تحولت الطرق التجارية، أو إذا قامت فتن هنا أو هناك، تضعضع كيان هذا الاقتصاد، وسقطت الدولة في أزمة اقتصادية غالباً ما كانت تؤدي إلى سقوط الدولة وزوال حضارتها، و«فساد» عمرانها على الشكل الذي أوضحناه آنفاً.

إن اقتصاد الغزو، اقتصاد غير منتج، اقتصاد غير قابل للنمو ولا للتطور، إن ما يؤخذ بالقوة يعطى بسهولة، بكرم وسخاء. . . !

٥ ـ التداخل بين الدين والدولة

هذا النوع من الاقتصاد ليس نتيجة عوامل طبيعية ـ جغرافية وحسب، وليس نتيجة التركيب الاجتماعي الذي تشكّل فيه العصبية العصب الحساس فقط، وإنما هو أيضاً نتيجة التداخل بين الدين والدولة، هذا التداخل الذي جعل من الدين أحد العناصر الفاعلة ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام. . . ويهمنا هنا بيان أثر الدين من هذه الزاوية، ودائماً من وجهة النظر الخلدونية.

لقد رافق انتشار الاسلام، كعقيدة دينية، نشوء دولة العرب. فمنذ بداية الدعوة المحمدية، وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الاسلام، تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبحت حقيقة واقعية بعد «مؤتمر» سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار لاختيار من يخلف رسول الله، أي لاختيار رئيس الدولة. ولما كانت البيئة العربية في الجاهلية، بيئة قبلية صرفاً، مجتمعاً بدون دولة، فلقد كان من الطبيعي أن تنشأ دولة الاسلام مطبوعة في نظمها وتشريعاتها بالنظم القبلية إلى حد كبير. نعم لقد شجب الإسلام كثيراً من العادات الجاهلية، وحرم كثيراً من المعاملات والمؤسسات الاجتماعية، كالربا مثلاً، ولكنه من جهة أخرى، أقر كثيراً من النظم الاجتماعية القبلية التي لم تكن تتنافى مع أخلاقية الاسلام ومثله العليا. من ذلك مثلاً النظم والعادات التي تشكل ما يطلق عليه عادة «الديمقراطية القبلية»: توزيع الغنائم، شجب الادخار والاحتكار، والمساواة. . . الخ.

لقد أقرّ الاسلام الملكية الفردية، ولكنه حرم الاستغلال، وأعطى للثروة سواء كانت طبيعية (الأرض) أو منقولة (المال. . .)، أعطاها طابعاً «جماعياً»: المال مال الله وملكيته

الخاصة وظيفة اجتماعية». هذا من حيث المبدأ. أما من الناحية العملية، فإن المال كان دوماً مال السلطان (الخليفة) الساهر، «على رعاية حقوق الله وحقوق العباد» يتصرف فيه هو والجماعة الحاكمة كما يريد.

وإذن، فلا التقاليد والنظم القبلية، ولا المثل الأعلى للعربي الذي يعتبر الكرم والسخاء أعلى الفضائل وأسماها، ولا شريعة الاسلام وتشريعات الفقهاء، لا شيء من ذلك كله، كان يسمح بالاستغلال للمال، القرض بالفائدة، ولا بالاستغلال الطبقي، بالمعنى الماركسي (السادة ضد العبيد أو الاقطاعيون ضد الفلاحين الأقنان)، ولا بقيام ملكية فردية واسعة، خاصة في ميدان العقار والأراضي الزراعية. وبالجملة يمكن القول إن ارتباط الدين بالدولة قد أضاف إلى التقاليد القبلية القائمة على مبدأ «الجماعية» في ميدان الاقتصاد، جماعية أوسع وأسمى، جماعية المثل العليا: إن الاسلام، سواء كأوامر ونواة، أو كتطبيق تاريخي، لم يكن يفتح الباب بسهولة أمام «الاقتصاد الحر»، الاقتصاد المستقل عن تدخل الدولة، الخاضع لديالكتيك العمليات الداخلية، والنمو الذاتي. لقد كان الاقتصاد في جملته، اقتصاد دولة، اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ.

على أن تأثير التداخل بين الدين والدولة في الاسلام في نمو الاقتصاد وتطور بنيانه، يتجلّى في مشكلة الخلافة نفسها، المشكلة التي كانت محور الأحداث السياسية الكثيرة والمتنوعة التي شهدها التاريخ الاسلامي. لقد ظل المسلمون يعتقدون أن الاسلام لا يعترف إلا بحاكم عام واحد، هو خليفة المسلمين أو خليفة النبي، الساهر على تنفيذ أحكام الشريعة. وبما أن دولة الاسلام قد ضمت، بسرعة البرق، عدداً هائلاً من المناطق الجغرافية والطبيعية المتباينة (مناطق صحراوية وشبه صحراوية، مناطق حارة، وأخرى معتدلة، وثالثة باردة) كما ضمت عدة أجناس لم يكن من الممكن اندماجها بسهولة، اندماجاً كلياً في أمة الاسلام، فقد بقي المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود، وبقيت الخلافة التي أرادت أن تجعل من هذه الكثرة الكاثرة، وحدة واحدة، بقيت نظراً لذلك كله، عبارة عن بناء فوقي غير منسجم تمام الانسجام مع الواقع، المتعدد، المتنوع، جغرافياً واجتماعياً، واقتصادياً، وثقافياً. ولذلك ظلت الخلافة منذ انتهاء عهد الفتوح، بل منذ خلافة عثمان بن عفان، مهزوزة، تهدّها الثورات المتلاحقة باستمرار: ثورة الأمويين، ثورات الشيعة، ثورات الخوارج، العلويون، الأمويون في الأندلس، ثورات البربر... الخ.

هذا النظام الخاص في الحكم، النظام الذي فصّل هيكله على أساس مجتمع قبلي ضيق، قد مطط ليشمل عالماً كاملاً من المعطيات المختلفة المتناقضة، فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم.

لقد كانت وحدة الدين والدولة (الخلافة)، في وقت كانت فيه وسائل المواصلات ضعيفة وبدائية، وفي رقعة مترامية الأطراف، متنوعة الكيانات وفي مجتمع متعدد الأجناس، كثير الأقليات، قليل الأغلبية، كانت هذه الوحدة مفروضة، ومرفوضة في آن واحد: لقد

عاق نظام الخلافة استقلال عدة مناطق بشؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، استقلالاً كان يفرضه واقع الأمور، فعاق بذلك نموها الذاتي وتطورها التدريجي.

وحتى عندما نشأت دول وإمارات مستقلة عن الخلافة، فإن الوضعية ظلت مضطربة وغير طبيعية للسبب نفسه. إن كل دولة أو إمارة مستقلة كانت تجد نفسها مهددة باستمرار من جانب دولة الخلافة الواحدة. كما أن الخلافة نفسها كانت مهددة دوماً من جانب الدول والإمارات المستقلة التي تتنافس بل تتصارع وتتحارب من أجل اكتساب الشرعية: الحصول على الخلافة. لقد شجعت مثل هذه الوضعية، القوى المعارضة في كل إيالة ودولة، هذه القوى التي كثيراً ما كانت تحرّك من «خارج»، أو تجد في «الخارج» ملجأ وحصناً. إن ظهور المعارضة في مكان، كان يوقظ القوى المعارضة في أمكنة أخرى، ومسالمة هذه الدولة لتلك لم تكن تقوم إلا من أجل اتقاء شرها، أو ضمان حيادها في صراع مع الجيران، أو مع القوى الداخلية المعارضة، صراع قد لا يهمها مباشرة، ولكن يهمها على كل حال.

إن مشكلة الخلافة من هذه الزاوية كانت إحدى العوامل الأساسية التي جعلت المملكة الاسلامية تعيش حروباً أهلية مستمرة، «ثورات دائمة». وكما يحدث دوماً في مثل هذه الحالة، حالة الحرب الدائمة، فإن النتيجة الملموسة هي انهاك اقتصاديات البلاد، وتعويق بنيانها عن التطور والنمو: (الأموال تصرف في الحرب، في نفقات الجيوش، في استمالة هذا الشخص أو هذا الفريق، ورؤوس الأموال تفر من هذه الدولة أو الإمارة إلى تلك، خوف المصادرة، الانتاج يضعف...).

وعلاوة على ذلك، ونظراً لكون الاقتصاد كان اقتصاد دولة كما قلنا، ونظراً لأن الدولة يومئذ كانت تتركز، اقتصادياً في العاصمة، فإن النزاع من أجل الخلافة، الذي كان يقيم دولاً ويسقط أخرى، كان يؤدي في الغالب إلى تغيير العاصمة: إلى نقل الدولة واقتصاد الدولة، من مكان إلى آخر. وهكذا فما كادت دولة الاسلام الأولى تستقر في «المدينة»، وما كادت بنياتها الاقتصادية تبحث عن جذور لها في مجتمع «المدينة»، حتى نقلت العاصمة إلى دمشق، ونفس الشيء حدث حينما نقلت العاصمة إلى بغداد على عهد العباسيين، ثم إلى القاهرة... ثم إلى مناطق أخرى حيث كانت تقوم دول وإمارات مستقلة.

إن وحدة الحكم، وبالتالي نقل الخلافة من منطقة إلى منطقة، من عصبية إلى أخرى، كان ينتج عنه إجهاض النمو الاقتصادي للبلاد، إجهاضاً مستمراً. وقد تنبه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة الخطيرة حينما أشار إلى أن «الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها» (ج ٣، ص ٨٦١). ويعلل ابن خلدون هذه الظاهرة الخطيرة، بجملة أمور منها:

ـ «أن كل أمة ـ أي كل قبيلة ـ لا بد لهم من وطن هو منشؤهم، ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر، صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكراسي (أي العاصمة) تخوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفئدة الناس إليه من أجل الدولة

والسلطان. فينتقل إليه العمران، ويخف من مصر الكرسي الأول (. . .) فتنتقص حضارته وتمدنه وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للسلجوقية في عدولهم بكرسيهم عن بغداد إلى أصبهان، وللعرب قبلهم في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبني العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد، ولبني مرين بالمغرب في العدول عن مراكش إلى فاس، وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر، يخل بعمران الكرسي الأول».

ـ ومنها كذلك أن الدولة الجديدة، لا بد لها، لكي تضمن لنفسها بعض الاستقرار، من «تتبع أهل الدولة السالفة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل المصر الكرسي أشياع الدولة (القديمة. . . فتنقلهم ـ الدولة الجديدة ـ من مصر الكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكتها، فبعضهم على نوع من التغريب والحبس، وبعضهم على نوع من الكرامة والتلطف (. . .) حتى لا يبقى في مصر الكرسي إلا الباعة والهمل من أهل الفلح والعيارة (المتسكعون) وسواد العامة (. . .). وإذا ذهب عن مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه. . .» وخرب عمرانه.

إن قيام دولة وسقوط أخرى، وانتقال العاصمة من مكان إلى آخر، كان يعني في الغالب، تفكك الجهاز السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أقامته الدولة المنقرضة، في عاصمتها المهجورة (تشتت أصحاب الأموال، ورجال العلم، وذوي الخبرة. . . الخ).

وإذن، فإن الدين من هذه الزاوية، زاوية نظام الحكم في الاسلام قد لعب دوراً مهماً ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام. ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى حوادث التاريخ الاسلامي، إلى عدم الاستقرار السياسي الذي طبع هذا التاريخ بطابعه، منذ حرب صفين إلى أيام ابن خلدون، **يمكن النظر إلى ذلك كله كنتيجة للتناقض بين البناء الفوقي (وحدة الدين والدولة: الخلافة) وبين أساسه التحتي (مجتمع الكثرة واقتصاد الغزو)**. إن حوادث التاريخ الاسلامي من هذه الناحية كانت عبارة عن محاولات عديدة متكررة تستهدف المستحيل أو شبه المستحيل: تستهدف التوفيق بين المثل الأعلى الديني في الحكم (الخلافة)، المثل الأعلى المبني على تصور مثالي للماضي، تصور مستمد من تشريح وقائع تاريخية محدودة في زمانها ومكانها، مشروطة بظروفها الخاصة، وفي مقدمتها الديمقراطية القبلية، وبين واقع اجتماعي متنوع، لم يكن يستطيع أن يحقق لنفسه من الانسجام ما يجعله قادراً على حمل أو تحمل هذا المثل الأعلى. إنه مظهر آخر من مظاهر التناقض الأساسي بين خشونة البداوة ورقة الحضارة.

إن ربط الدين بالدولة كان يمهّد الطريق دوماً أمام كل حركة اقليمية أو طموح سياسي. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ ديني، كان يقدم باستمرار، الغطاء اللازم لإخفاء الدوافع والأهداف الحقيقية لكثير من الحركات السياسية الثورية، والانتفاضات العصبية والصراعات شبه الطبقية، ولما كان هذا المبدأ يقتضي دوماً الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، إلى أسلوب الحكم أيام الخليفتين أبي بكر وعمر، ونظراً لكون الدعوة الدينية تجد صداها العميق في البادية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالمطالبة بالرجوع

إلى حياة البساطة، حياة التقاليد البدوية، ونظراً لتناقض مصالح البدو ووضعهم الاجتماعي مع دولة المدينة، نظراً لذلك كله، **فقد كانت البادية تقدم باستمرار القوة العسكرية اللازمة لنجاح كل محاولة سياسية أو حركة عصيان تنجح في الظهور بمظهر الدعوة الدينية الحقة.**

من هنا بقيت البادية دوماً «مركز الثقل» في سياق أحداث التاريخ في الإسلام، فبقيت تحتفظ بأهميتها، وخطورتها. ومن هنا أيضاً كان «الملك الأعظم» خاصاً بـ«العشائر والقبائل والعصبيات» وكانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق». ولكن لا «الملك الأعظم»، ولا «الدول العظيمة الاستيلاء»، وهما شيء واحد ـ كان يمكن لها أن توفق بين تلك الكثرة وهذه الوحدة: كثرة «العشائر والقبائل والعصبيات»، ووحدة الدين والدولة التي تجسمها الخلافة.

* * *

الأزمة الاقتصادية الدورية التي أبرزنا معالمها في فصل سابق، اقتصاد الغزو الذي كان يحركها دوماً بسبب من طبيعته ذاتها التي لا تقبل الاستقرار ولا تسمح بالتطور والنمو، الصراعات العصبية التي كانت تتغذى من تناقض المصالح ومن الخلافات الدينية سواء بسواء، التداخل بين الدين والدولة وأزمة الخلافة الملازمة له، والمتجسمة في محاولة التوفيق بين مثل أعلى في الحكم يقوم على الوحدة والاخاء، وبين واقع اجتماعي ممزق... كل ذلك كان عبارة عن مظاهر مختلفة، ولكنها مترابطة متداخلة، للتناقض الأساسي في التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهد ابن خلدون، والذي عبرنا عنه بـ«**التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة، بين بنيات فوقية وحضارة استهلاك سطحية، مستوردة في الغالب، وبين الأسس الواهية التي أقيمت عليها، أسس متموجة متوترة باستمرار:**

ـ **أساس اجتماعي:** يأبى الوحدة والانسجام، تأبى وحداته الاندماج بعضها في بعض: مجتمع الكثرة، النظام القبلي، تعدد الفئات العرقية والدينية... الخ.

ـ **أساس اقتصادي:** رخو مائع، «غير طبيعي»، غير قابل للنمو الذاتي: اقتصاد الغزو، تجميع الثروات، استهلاكها لا استثمارها...

ـ **أساس ديني في الحكم:** مفروض من فوق: فرض وحدة الدين والدولة على مجتمع الكثرة، مجتمع العصبيات والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم إلا لتتفرق وتتشتت، كل ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة، الجغرافية والطبيعية والاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم.

ـ **أساس تشريعي جامد:** سد باب الاجتهاد تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي على ما بينهما من تباين واختلاف كبيرين.

ـ **أساس ثقافي:** غير موحد ولا منسجم، لا يعكس الحاضر ولا مشاكله بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة وقضايا جانبية: الخلافات الفقهية، الفلسفة اليونانية، الآداب والحكم الفارسية، الشعر الجاهلي.

هذه الأسس المتموجة المضطربة دوماً، والمتنافرة والمتوترة باستمرار لم يكن من الممكن أن يندمج بعضها في بعض بشكل من أشكال الاندماج، ليتشكل منها بناء متماسك قابل للتطور والنمو الذاتي، كما لم يكن من الممكن أن تقوم عليها حضارة تستطيع أن تضمن لنفسها التقدم المطرد. . . ولذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح، وتدور مع الدورات العصبية، مع دورات أزمة الخلافة، مع حركة اقتصاد الغزو، تلك الحركة غير المنظمة غير الهادفة.

لقد قامت الدولة العربية الاسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: **الدين الموحّد، والعصبية المفرّقة**. . لقد وحّد الدين العصبيات يوم كان يوفر مغانم كثيرة بفضل الفتوح. . . وفرقت العصبيات وحدة الدين يوم توقفت الفتوح، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد، تشتيت هذه القبائل نفسها، واسترضاء بعضها بالمال، وضرب بعضها الآخر ببعض. . . لقد قامت وحدة الدين والعصبية على أساس اقتصاد الغزو الذي ارتكز على فتوح واسعة ومغانم كثيرة خلقت منذ البداية بنيات جديدة، تحتية وفوقية معاً. فلم تكن هذه وليدة تلك، ولا كانت تلك أساساً لهذه. . . وعندما توقفت الفتوح، أي عندما توقفت الغنائم وقلّت الجبايات، انقلب الغزو الخارجي (الجهاد)، إلى غزو داخلي. فكان الصراع العصبي - الاقتصادي، وكان قيام الدول وسقوطها وتعاقبها وتزاحمها. . . ولم يحن القرن الثامن الهجري حتى استفحل ذلك «المرض المزمن»، مرض هرم الدول، وضعف القبائل، وتفشي الأمراض، وانحطاط الدين، وتقهقر الحضارة»، و «كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة».

* * *

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا تحليلات ابن خلدون عن التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده: صورة قاتمة حقاً، متأثرة فعلاً بالتجربة السياسية والاجتماعية التي خاضها صاحبها. . . ولكنها مع ذلك تعبر عن جانب هام من الحقيقة الموضوعية، الاجتماعية والتاريخية.

لقد أطل ابن خلدون من قلعة ابن سلامة على تجربته الشخصية، وعلى التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده، فمزج بينهما، والتمس الحل لمشاكل هذه من وقائع تلك، فصاغ من ذلك نظرية امتزج فيها الذاتي بالموضوعي، الفلسفة بالتاريخ.

وبمغادرة ابن خلدون قلعة ابن سلامة تكون تجربته قد اكتملت، وباتصاله بتيمورلنك في دمشق تكون التجربة الحضارية في الإسلام قد دخلت بدورها طوراً آخر من أطوارها، طور الانحطاط المفجع والجمود القاتل.

إن الاهتزازات المستمرة التي كان يحركها ذلك التناقض المزمن، والتي بلغت مداها في عصر ابن خلدون، قد جعلت الناس ينظرون إلى الدنيا وكأنها في كف عفريت: الماضي عبارة عن حلقات متوالية من الأحداث والفتن والحروب، الحاضر جامد ومهتز في آن واحد، الحياة

رتيبة ولكن الأحداث والمفاجآت تتوالى فأصبحت هي نفسها جزءاً من رتابة الحياة وعبثها، المستقبل ظلام دامس وغيوم مثقلة بذنوب البشر ماضياً وحاضراً... كل شيء في الحياة عبء على النفس، لغز للفكر، ضباب في الرؤية، فكان الحل، الحل الذي يفرض نفسه هو السقوط في جبرية عمياء قاهرة. والهروب إلى «عالم الملكوت»، عالم الشطحات الصوفية، والالتجاء إلى عالم تخيالي تبنيه الشحنات الانفعالية التي كان هذا التناقض يقدم ألف وسيلة لاستثارتها... كل شيء إذن كان يدفع إلى الانكماش، إلى التراجع والانحطاط...

وهكذا يكون تاريخ ابن خلدون قد انتهى مع نهاية تجربة ابن خلدون.. لقد انتهى تاريخ «وحدة الدين والعصبية» ليقوم مكانه تاريخ الزوايا والتكايا، تاريخ الانكماش الذاتي والتدخلات الخارجية... العثمانية فالاستعمارية.

هل هناك انقطاع حقاً بين تاريخ ابن خلدون وعهد ما بعد ابن خلدون، ألا نجد في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن؟ ألا نجد ملامح ذلك التناقض المزمن في حياتنا الجارية الآن؟

إنها مسألة أخرى...! موضوع آخر...!

ملحق

بيـان

نثبت فيما يلي أهم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها، فهم كثير من جمله وعباراته، وبالتالي كثير من أفكاره وآرائه.

وكما سيلاحظ القارىء فقد اعتمدنا الإيجاز، قدر الامكان، في الشرح والتفسير معززين المعنى الذي نقترحه لكل مصطلح بجملة أو فقرة في نفس المعنى من كلام ابن خلدون، ومحيلين إلى مقدمته.

وتسهيلاً للرجوع إليها فقد عمدنا إلى ترتيبها حسب الحروف الهجائية، مراعين الحرف الأول من الكلمة ـ بعد اسقاط حرف التعريف «ال» ـ ودون أن نأخذ بعين الاعتبار أصلها اللغوي الذي اشتقت منه. وبالاضافة إلى ذلك فقد عمدنا إلى ترقيم هذه المصطلحات حتى تسهل الاحالة اليها عند الضرورة داخل هذا الملحق نفسه. أما بخصوص الاحالات فقد تتبعنا فيها الطريقة التالية:

١ ـ الأرقام المصحوبة بحرف «ج» تحيل إلى المقدمة. فالرقم (ج ٢، ص ٤٩٦) مثلاً يشير إلى صفحة ٤٩٦ من الجزء الثاني من المقدمة (طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ فيما يخص الجزء الأول وط ١ فيما يخص باقي الأجزاء).

٢ ـ أما الأرقام الأخرى المسبوقة بحرف «م»، فهي تحيل إلى مصطلح مشروح في هذا الملحق. وهكذا فالرقم (م ٢٥) يشير إلى المصطلح رقم ٢٥.

١ ـ **الاستبداد**: الاستقلال بالأمر. استقلال الوالي بولايته وإعلان خروجه عن السلطة المركزية.

استقلال رئيس العصبة بالملك وثمراته دون أهل عصبته.

ـ **الملك بالاستبداد**: الملك التام. (م ٥٢ أ).

٢ ـ **استظهار**: استظهرت الدولة بقبيلة ما، كسبت ولاءها وعززت نفسها بها مع بقاء تلك القبيلة مستقلة.

ـ **الملك بالمظاهرة**: النفوذ الذي تتمتع به القبيلة المتحالفة مع الدولة (ج ٢، ص ٤٤٠).

٣ ـ **استبصار**: أ ـ التأمل والنظر والاعتبار، تحكيم العقل والضمير. يقول الغزالي (الأحياء ج ٨، ص ٣٢): العلوم التي تحصل «لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل تسمى الهاماً. والعلوم التي تحصل بالاستدلال تسمى اعتباراً واستبصاراً.

ـ **الاستبصار بالدين**: الاهتداء بهديه (ج ٣، ص ٧٠٨).

ـ ب ـ إن أقرب المصطلحات الحالية إلى مفهوم «الاستبصار» عند ابن خلدون هو: الوعي، والوعي الديني بالخصوص. «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم (= إذا حصل لهم وعي بوضعيتهم) لم يقف لهم شيء» (ج ٢، ص ٤٦٧).

٤ ـ **استعداد**: **الاستعداد القريب والاستعداد البعيد**: معناه، كون الشيء يحتمل التحول إلى شيئين، ولكن هناك عامل يرجع تحوله إلى أحدهما دون الآخر، وحينئذ يكون ذلك الشيء مستعداً بالاستعداد القريب ليصير هذا ولا يكون ذاك. فالماء مثلاً فيه استعداد لأن يصير بخاراً أو ثلجاً، ولكن وجود الحرارة يجعله مستعداً بالاستعداد القريب لأن يصير بخاراً، وبالاستعداد البعيد ليتحوّل ثلجاً[1].

وأحياناً يستعمل ابن خلدون **الاستعداد الطبيعي** بمعنى الاستعداد القريب (ج ٣، ص ٩٨٢).

يستعمل ابن خلدون هذا المصطلح خاصة عند حديثه عن مراتب الوجود واتصال الأكوان بعضها ببعض: «ومعنى الاتصال في هذه المكونات (الموجودات الحادثة) ان آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي يليه» (ج ١، ص ٥٠٨).

٥ ـ **اصطلاح**: أ ـ التواضع والاتفاق: فاصطلحت في كتابي هذا... «إن في أسماء البربر

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

وبعض كلماتهم حروفاً ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا . . . » (ج ١، ص ٤٠٨). «إن الأوضاع اللغوية، إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف. اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه» (ج ٣، ص ١٠٦٥).

ب ـ **اصطلاح التعليم**: طريقته ومنهاج التدريس، «لكل امام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به» (ج ٣، ص ٩٨٥).

ج ـ **اصطلاح المتقدمين والمتأخرين**: أو طريقة المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام: الأولى تعتمد على الجدل الكلامي القائم على اخضاع الأدلة العقلية للعقائد الايمانية، وعلى نظرية أن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» كما ذهب إلى القول بذلك الباقلاني. وأما الطريقة الثانية فهي المعتمدة على المنطق باعتباره «قانوناً للأدلة فقط» أي أداة للتفلسف لا جزءاً من الفلسفة. ولم يعتمد أصحاب هذه الطريقة، ومنهم الغزالي نظرية بطلان الدليل ببطلان المدلول» (ج ٣، ص ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨).

٦ ـ **أمّة**: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة في معناها الاصطلاحي القديم ويعني بها في الغالب القبيلة الكبيرة أو مجموعة قبائل يربط بينها نسب عام. وأحياناً يستعملها بمعنى جنس: أمة العرب، أمة الفرس. وأحياناً أخرى يقصد بها أهل دين واحد: أمة الإسلام، أمة محمد. . .

والظاهر من كلام ابن خلدون أن الأمة أوسع من الشعب، «. . . إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية» (ج ٢، ص ٤٤٨) والشعب أوسع من القبيلة (م ٤٣).

٧ ـ **إمكان**: «**الإمكان العقلي والإمكان بحسب المادة التي للشيء**» (ج ٢، ص ٥٠٦).

أ ـ نجد الفرق بين الامكانين واضحاً عند ابن تيمية الذي يميز بين «الإمكان الذهني» و «الإمكان الخارجي».

الإمكان الذهني «هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده، لا لعلمه بوجوده، بل لعلمه بعدم امتناعه. مع أن هذا الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد منه موجوداً، كان هو موجوداً بالأولى. . . »[٢].

ب ـ وبناء على ذلك فإن ابن خلدون يقصد بـ «الإمكان العقلي» التصور العقلي المطلق، وبـ «الإمكان بحسب المادة التي للشيء»، الإمكان الواقعي الذي يمكن التحقق منه واقعياً بمطابقة ما في الفكر لما هو في الخارج.

---

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٢٢٦.

٨ ـ إمارة: يقصد ابن خلدون بـ «الإمارة» أسلوباً معيناً في المعاش وطريقة خاصة في الحياة تعتمد على الجاه والسلطة لا على العمل والانتاج ولذلك يصف الإمارة بأنها «ليست بمذهب طبيعي في المعاش» (ج ٣، ص ٨٩٩) باعتبار أن المذاهب الطبيعية للمعاش هي القائمة على العمل والسعي كالفلاحة والتجارة والصناعة.

٩ ـ برهان: البرهان الطبيعي، البرهان الصناعي:

ـ البرهان الطبيعي، أو الوجودي، هو المستند على الحس والتجربة.

ـ أما البرهان الصناعي، أو العقلي، أو النظري، فهو المعتمد على الحدود والأقيسة (القياس الصوري) ولا تراعى فيه المطابقة للواقع.

١٠ ـ بدو: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة:

ـ تارة بمعنى سكنى البادية والعيش فيها: «هؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك...» (ج ٢، ص ٤٠٨).

ـ وتارة بمعنى سكان البادية أنفسهم، «إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم» (ج ٢، ص ٤١٣).

البادية: «... إن العرب كانوا يطلقون لفظ البادية على ما نسميه الأرياف (بالإضافة إلى الصحارى)، فإذا قال العربي «أهل البادية» فهم من ذلك أهل الصحراء وأهل الأرياف المزروعة، غير أنه يغلب أن تطلق البادية على الصحراء وما يجاورها مباشرة من الأرض المزروعة من المطر خاصة...»[٣].

البداوة: هي حياة أهل البدو خاصة سكان الصحراء منهم.

خشونة البداوة: الظروف المعاشية القاسية ومجموع الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والجماعي لأهل البادية. والمقصود بهم هنا على الخصوص البدو الرحل المتنقلون في الأراضي الصحراوية وشبه الصحراوية.

ومن هذه الظروف والصفات: الاقتصار على الضروري من العيش، والانعزال، والشجاعة والاعتماد على النفس، والصحة، وسكنى الخيام وعدم اعتبار قيمة الأعمال.

خشونة البداوة نقيض رقّة الحضارة. (م ١٦ ج).

١١ ـ ترتيب: الترتيب بالطبع أو بالوضع: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع» (ج ٣، ص ٩٧٦). يقول الغزالي: «يكون الترتيب بالوضع كقولك بغداد قبل

---

(٣) حسين مؤنس في تعليق له في: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، طبعة جديدة، راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ١٤.

الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان... وأما **بالطبع** كقولك الحيوانية قبل الانسانية، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأت من جهة الأعم»[٤]. والمتقدم **بالطبع**: هو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه، ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه، كالواحد لا يرتفع بارتفاع الاثنين، في حين يرتفع الاثنان بارتفاع الواحد. (باعتبار أن (٢ = ١ + ١).

١٢ ـ **توحّش**: يستعمل ابن خلدون بكثرة هذه الكلمة دون أن يقصد منها أي معنى من معاني التحقير. بل يقصد بها النمط العام لسلوك القبائل المنفردة المنعزلة في البادية، والصحراء منها بالخصوص.

ـ «الأمم الوحشية»: القبائل الموغلة في البداوة، التي لا تختلط بغيرها وتعيش متنقلة في الفقر. إن «الإبل أعانت العرب على **التوحش** في القفر والأعراق في البدو» (ج ٣، ص ٩٢٩) فهم لذلك «أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر» (ج ٢، ص ٤٥٦).

ـ «**خلق التوحش**»: «طبيعة التوحش»، «عوائد التوحش»... الخ: مجموع الصفات الخلقية والجسمية التي يختص بها البدو الرحل الموغلين في القفار، نتيجة الظروف الطبيعية والمعاشية القاسية التي تفرضها عليهم الصحراء. وذلك مثل: الشجاعة، والكرم، وإباء الضيم، والاشتغال بالغزو والافتخار به... الخ (ج ٢، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥).

١٣ ـ **جاه**: الجاه هو: «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (ج ٣، ص ٩١٠) فهو هنا بمعنى **السلطة**.

«**الجاه المفيد للمال**» يعتبر ابن خلدون الجاه أهم مصدر للثروة والغنى: «... فإن كان الجاه متسعاً، كان الكسب الناشىء عنه كذلك، وإن كان ضعيفاً قليلاً فمثله». فاقدو الجاه: «يرمقون العيش ترميقاً...» (ج ٣، ص ٩١٠).

١٤ ـ **جيل**: الجيل، الأمة (المصباح). والمقصود بالأمة القبيلة الكبرى أو مجموعة قبائل مرتبطة بالنسب.

أ ـ وفي هذا المعنى يستعمل ابن خلدون كلمة «جيل»... إن اختلاف الأجيال (الشعوب والقبائل) في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

ب ـ وأحياناً يستعملها بمعنى أخص، وهو مرحلة معينة، أو مستوى معين، من مستويات التطور البشري نحو الحضارة والتمدن: «أجيال البدو» «أجيال الحضر» «جيل العرب في الخلقة طبيعي» (ج ٢، ص ٤٠٩) ومعنى العبارة الأخيرة أن نمط الحياة الخاص بـ «العرب ومن في معناهم» (م ٣٦) مرحلة طبيعية في سلم التطور البشري، لأنه أسلوب في العيش والحياة تفرضه عليهم الظروف الطبيعية والمعاشية لمناطق سكناهم».

ج ـ «**الأجيال الحادثة**» (ج ٢، ص ٤٨٤): أبناء وحفدة إحدى العصبيات.

---

(٤) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، ص ١٨٨.

١٥ ـ حسب: الحسب نسب شريف وخلال حميدة. وشرف النسب عائد بدوره إلى الخلال. «الشرف والحسب إنما هو الخلال». و«ومعنى الحسب راجع إلى الأنساب» (ج ٢، ص ٤٣١).

ـ الحسب بالحقيقة ـ أو بالأصالة ـ هو المدعم بثمرة النسب أي بالعصبية (م ٣٧). «فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لأنه سرها» (ج ٢، ص ٤٣٢). ومن هنا كان الحسب ـ في نظر ابن خلدون ـ خاصاً بالبدو أهل العصبية.

ـ الحسب بالمجاز: شرف ناتج عن النسب ولكن دون عصبية. وهو خاص بالأمصار: «... وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار (م ٣٨) وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً (آباء وأجداد) في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع... (وهو) ليس حسباً بالحقيقة على الاطلاق» (ج ٢، ص ٤٣٢). «لأن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية» (ج ٢، ص ٤٣٣).

ـ الحسب بالمجاز أيضاً هو الشرف الذي يحصل للموالي (م ٥٦) والمصطنعين بسبب مواليهم وأسيادهم.

١٦ ـ حضارة: الحضارة ضد البداوة. والحضر سكان المدن أي «الحاضرون أهل الأمصار والبلدان» (ج ٢، ص ٤٠٩).

أ ـ الحضارة في اصطلاح ابن خلدون «هي التفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله» (ج ٢، ص ٤٨٨). فهي تعني أسلوب حياة الارستقراطية الحاكمة المقيمة في العاصمة والتي تعيش من الإمارة، أي الجماعة الحاكمة التي قدم بها العهد في المدينة ونسيت البداوة وخشونتها (م ١٠) وأصبحت جماعة طفيلية تستهلك ولا تنتج.

ب ـ الحضارة عند ابن خلدون مقرونة بالملك. فأهل الحضارة هم أهل الدولة في مرحلة هرمها. «إن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعيم، والثروة والنعيم من توابع الملك» (ج ٢، ص ٤٩٢).

ج ـ رقة الحضارة: «ضد خشونة البداوة» هي مجموع الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والاجتماعي الناتج عن حياة الحضارة بالمعنى السابق.

د ـ «الحضارة مفسدة للعمران» مادة وصورة. فساد مادة العمران يعني به فساد أخلاق أفراد المجتمع واحداً واحداً في ذاته (ج ٣، ص ٨٧٧) وفساد صورة العمران يعني به فساد الدولة واضمحلال أجهزتها، أي تفكك العصبية صاحبة الأمر.

١٧ ـ حل وعقد: أهل الحل والعقد والشورى عند ابن خلدون هم أهل العصبية الحاكمة: «... لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل

أو عقد أو فعل أو ترك». أما غير أهل العصبية كالفقهاء والقضاة. . . «فأي مدخل له في الشورى» (ج ٢، ص ٥٧٤).

١٨ ـ حلة: والجمع حلل: محل الحلول والاقامة. فإذا كان الأمر يتعلق بالبدو المقيمين فحللهم هي قراهم ومداشرهم. أما إذا كان الأمر يتعلق بالبدو الرحل، فحللهم حينئذ هي خيامهم، أو الأماكن التي تنصب فيها هذه الخيام.

ـ «الحلل المنتجعة القفار» (ج ٢، ص ٤١٨)، أي الخيام المتنقلة في الصحراء. وأصل العبارة من «انتجع القوم» بمعنى ذهبوا يطلبون الكلأ في موضعه، والاسم منه «النجعة».

ـ «العرب أبعد نجعة» بمعنى أكثر تنقلاً وتوغلاً في الصحراء لأن إبلهم تدعوهم إلى ذلك».

١٩ ـ حي: الحي، أحياء البدو. يطلق «الحي» على أي فرع من فروع القبيلة. فأحياء البدو، جماعاتهم المرتبطة بنسب قريب أو بعيد.

٢٠ ـ حوادث: جمع حادث. والحادث هو كل موجود وكان العدم سابقاً عليه. وهو نوعان:

ـ ذوات (أو الحوادث التي من عالم الذوات)، هي المخلوقات جسمانية كانت أو روحية كالأنفس والملائكة.

ـ أفعال (أو الحوادث التي من عالم الأفعال) وهي على العموم أفعال المخلوقات. «إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً فلا بد له من طبيعة (م ٣٣) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله» (ج ٢، ص ٤١٠). وإذن فليس المقصود «بالحوادث» هنا الأحداث التاريخية الاجتماعية التي يطلق ابن خلدون عليها «وقائع وأحوال» (م ٦٠).

ـ ومعنى عبارته «أعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٦) هو أن كتابه (= علم العمران) يبين أسباب وعلل حدوث الدول، قيامها وسقوطها. (حوادث الدول = الحادثات من الدول).

٢١ ـ حوالة: حوالة الأسواق: تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء أو العكس. التجار «ينتظرون حوالة الأسواق».

٢٢ ـ خطة: أ ـ الخطة لغة: الأمر. يقال تولى خطة القضاء، أي أمر القضاء (القاموس). وفي هذا المعنى نفسه يستعملها ابن خلدون. وعلى العموم فهي تعني الوظيفة.

ب ـ الخطط الدينية الخلافية: المناصب الدينية كإمامة الصلاة والقضاء. . . الخ (ج ٢، ص ٥٦٤).

والخطط الخلافية (نسبة إلى الخلافة) يستعملها في مقابل الوظائف السلطانية.

ويستعمل كذلك «الخطط السلطانية والرتب الملوكية» (ج ٢، ص ٦٠٣) للدلالة على الوظائف الادارية من وزارة وحجابة... الخ.

٢٣ ـ دولة: الدولة في اصطلاح ابن خلدون هي على العموم «الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما».

أ ـ فمن حيث الامتداد في المكان تكون الدولة عامة أو خاصة.

ـ **الدولة العامة** هي مجموع المناطق والأقاليم التي تجري عليها سلطة العصبية الحاكمة سواء كانت هذه السلطة فعلية أم اسمية فقط.

ـ **والدولة الخاصة** هي الولاية أو الاقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية.

وهكذا فالدولة العباسية مثلاً دولة عامة بالنسبة إلى الدويلات التي استقلت عنها كدولة بني يوبه، وبني حمدان وغيرهما من الدول التابعة اسمياً للخلافة العباسية تسمى في لغة ابن خلدون دولاً خاصة.

ب ـ أما من حيث الامتداد في الزمان فإن الدولة إما كلية وإما شخصية...

ـ **الدولة الكلية** هي مدة حكم عصبية من العصبيات، التي يتعاقب فيها الملوك واحداً بعد الآخر. إنها حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها. الدولة العباسية، الدولة الأموية، الدولة الموحدية... الخ.

ـ **والدولة الشخصية** هي مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة الكلية، مثل دولة المأمون، دولة معاوية، دولة عبد المؤمن... الخ.

ج ـ ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن **الدولة المستقرة والدولة المستجدة أو الحادثة** (ج ٣، ص ٧٠٢) وذلك حين يتعلق الأمر بالفترة التي يحتدم فيها الصراع بين العصبية صاحبة الدولة وإحدى العصبيات الثائرة ضدها والتي تستهدف الإطاحة بها وتأسيس دولة جديدة. فالدولة المستقرة يعني بها الدولة القائمة التي نشبت الثورة ضدها. والدولة المستجدة أو الحادثة هي دولة العصبية الثائرة المطالبة بالملك التي لم تنته بعد من القضاء على الدولة القديمة المستقرة.

د ـ هذا ولا يختلف مفهوم ابن خلدون للدولة عن معناها بل معانيها عند القدماء باستثناء هذه التقسيمات المشار إليها أعلاه. إن الدولة في الاصطلاح القديم هي «القوة والسيطرة والسلطان». أو صاحب هذه الصفات، أو البيت الذي يتمتع بها. فيقال دولة عبد الملك بن مروان، ودولة صلاح الدين، والدولة الأموية، والدولة الفاطمية. وتطلق أيضاً على المنطقة التي يشملها نفوذ الدولة وأصحابها والفرق بين الدولة والمملكة في الاصطلاح القديم

هو أن «الدولة عبارة عن الحكومة ورجالها، والمملكة هي البلاد وأهلها»[٥].

٢٤ ـ رئاسة: «الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم (أي على أهله ومرؤوسيه) قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ ـ الرئاسة خاصة وعامة: **فالرئاسة الخاصة** هي الرئاسة على عصبية خاصة (م ٣٧ د)، وتكون لكبراء أحياء البدو ومشايخهم «بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة» (ج ٢، ص ٤٢٣). وأما **الرئاسة العامة** فهي الرئاسة على عصبية عامة (م ٣٧ د)، وهذه تبقى في «نصابها المخصوص من أهل العصبية» (ج ٢، ص ٤٢٨) أي تبقى في دائرة العصبية الخاصة التي قادت الثورة من أجل الملك.

ب ـ **الرئاسة العامة ملك**، وهي بهذا المعنى «لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة» (ج ٢، ص ٤٢٩).

ج ـ «الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩) وهي منصب متوارث متناقل «في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية» «ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» (ج ٢، ص ٤٢٩).

٢٥ ـ **سذاجة**: سذاجة البداوة، سذاجة العروبية، سذاجة الدين... الخ يقصد ابن خلدون بـ «سذاجة» الفطرة السليمة والوضع الطبيعي الصحيح الذي لم تشبه شائبة. والساذج الصافي لم يختلط بغيره[٦]. «سذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش» (ج ٢، ص ٣٧٤).

٢٦ ـ **سياسة**: هي أسلوب الحكم والطريقة التي يسلكها الحاكم في تدبير شؤون مملكته. ويصنفها ابن خلدون كما يلي:

أ ـ **سياسة مدنية**: وهي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ج ٢، ص ٤١٤).

ب ـ **سياسة «ملوكية أو سياسة عامة»** وهي الملك (ج ٢، ص ٤٤٧). و«يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ج ٢، ص ٧١١). وهي نوعان:

ـ «سياسة شرعية» وهي المستندة إلى شرع منزل من عند الله (ج ٢، ص ٧١١).

ـ و «سياسة عقلية» مستندة إلى قوانين مفروضة «من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها،

---

(٥) حسين مؤنس في: زيدان، نفس المرجع، ج ٢، ص ١١ ـ ١٢.

(٦) علي عبد الواحد وافي في تعليق له رقم (٦٨ ب) في: 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)، ج ١، ص ٣٧٤.

ويسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها»(ج ٢، ص ٥١٦). وتسمى أيضاً السياسة «الملكية» والسياسة «الحكمية».

٢٧ ـ صورة ومادة: أ ـ يستعمل ابن خلدون هذين المصطلحين القديمين (أرسطو) في ميدان العمران البشري كما يلي:

ـ الصورة هي المؤسسات والنظم التي لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها، مثل الدولة، الدين... الخ.

ـ المادة هي الجماعات البشرية التي تتكوّن منها الحياة الاجتماعية وتتطور لتصبح تنظيماً معيناً هو الدولة.

«إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة. وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الاخر: فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر» (ج ٣، ص ٨٨٣ ـ ٨٨٤).

وقد استعمل ابن خلدون هذين المصطلحين أول مرة في خطبة كتابه (ج ١، ص ٣٥٣) حيث ينتقد المؤرخين لكونهم «يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت من موادها...» والمعنى أن هؤلاء المؤرخين كانوا يقتصرون على ذكر أخبار الملك والوزراء... الخ (صورة العمران) ولا يهتمون بأمر القبائل والعصبيات... (مادة العمران).

ب ـ ومن العبارات الغامضة التي يستعمل فيها هذين المصطلحين قوله: «الدين والملة صورة الوجود والملك» (ج ٣، ص ٨٨٨). وقد استعمل هذه العبارة بصدد تعليله كون «لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها». فاللغة العربية قد سيطرت على المناطق الأخرى التي استقر فيها الاسلام لأنها كانت لغة الدين. ولما كانت الدولة هي دولة الإسلام، وبما أن الدولة هي صورة للعمران كما ذكرنا، فإن تأثير الصورة في المادة، وهو هنا تأثير دولة الاسلام في المناطق التي اكتسحها، يتجلّى في فرض لغة الدين نفسها على اللغات الأصلية لهذه المناطق. وهكذا يكون معنى العبارة السالفة هو أن الدين يؤثر في الوجود (البشري) وفي الملك والدولة تأثير الصورة في المادة. وعلى العموم فإن ابن خلدون يقصد بالصورة جانبها التأثيري، وبالمادة كونها قابلة لتأثير الصورة. وهكذا فإن «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة» (ج ٣، ص ٨٨٤). والمعنى هو أن العامل أو العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في المجتمع البشري، إنما هو العصبية ولهذا تفسد الدولة وتضمحل بفساد قوتها المؤثرة وهي العصبية.

ج ـ على أن استعمال ابن خلدون لمفهوم «المادة والصورة» لا يخلو من غموض واضطراب، فهو لا يتقيد في الغالب بالمعنى الأرسطي لهاتين الكلمتين خاصة من حيث ارتباط أحدهما بالآخر. إن رأي ابن خلدون في علاقة المادة بالصورة قريب من رأي ابن سيناء الذي قال برأي مُنافٍ لرأي أرسطو الذي أكد بأن الصورة تفسد بفساد المادة. فبالنسبة إلى ابن

سينا، إن كون النفس صورة للجسد لا يعني أنها تفسد بفساد الجسد، إنها «كمال» له، مثلما «أن الملك كمال للمدنية والربان كمال السفينة، وليسا صورتين للمدنية والسفينة» بالمعنى الأرسطي[٧].

ومن هنا يسمي ابن خلدون الاجتماع البشري الذي تقوم فيه الدولةوالملك بالاجتماع **الكامل** أو التام، والاجتماع القائم بدون ملك ودولة، بالاجتماع **الناقص**.

٢٨ ـ **صناعة**: مهنة، حرفة: «ولم يكن العلم (= التعليم) بالجملة صناعة» (ج ١، ص ٤٠١). هذا وليس المقصود بـ «صناعة» الأعمال اليدوية وحدها كالخياطة مثلاً، بل يقصد بها أيضاً الأعمال الفكرية فيقولون: «صناعة الفلسفة» وقد نقل الأستاذ مصطفى عبد الرازق في: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» (ص ٥٠) عن صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون» ان الصناعة: «ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما، لنحو غرض من الأغراض، صادراً عن البصيرة بحسب الامكان. والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة، أو ذهنية كما في الاستدلال...» ويعرفها ابن خلدون بأنها: «ملكة (م ٤١) في أمر عملي فكري وبكونه عملياً هو جسماني محسوس». والصنائع منها البسيط وهو الذي يختص بالضروريات ومنها المركب وهو الذي يكون للكماليات (ج ٣، ص ٩٢٣).

٢٩ ـ **صناعي**: نسبة إلى الصناعة:

ـ **التعليم الصناعي**: التعليم المتخذ حرفة لكسب العيش.

ـ **التعليم غير الصناعي**: تعليم العلم من أجل نشر المعرفة دون أخذ أجرة أو طلب تعويض: «... وصار العلم ملكة (م ٤١) يحتاج إلى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحِرف» (ج ١، ص ٤٢٠).

ـ **الشروط الصناعية**: شروط التعليم ومناهجه (ج ٣، ص ٩٨١).

ـ **البرهان الصناعي**: البرهان بالقياس المنطقي، ذلك في مقابل البرهان الطبيعي المعتمد على مطابقة ما في الذهن لما في الواقع.

٣٠ ـ **صنائع**: أ ـ يجمع ابن خلدون في الغالب صناعة على صنائع، وهو جمع صحيح لغوياً (والشائع جمعها على صناعات). فتكون (الصنائع) بهذا المعنى هي الحِرف والمهن...

ب ـ وتارة يستعمل (صنائع) بمعنى الموالي والمصطنعين والموظفين. وهي حينئذ جمع (صنيعة). أي الشخص الذي يصطنعه الرجل ويلحقه بأقربائه أو خاصته.

٣١ ـ **مصطنعون**: المصطنعون هم الأفراد الذين تضمهم القبيلة إليها بالحلف أو الولاء فهم بمعنى الموالي (م ٥٦).

---

(٧) انظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٣٢ ـ ضروري: أ ـ **الضروري والحاجي والكمالي**، اصطلاحات أصولية (أصول الفقه)، ومعناها كما يلي:

ـ الضروري هو كل ما يتوقف عليه الناس بحيث تختل حياتهم بفقدانه. وقد حصر الفقهاء الضروريات في خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ـ الحاجي هو ما يرفع المشقة ويدفع الحرج والضيق عن الناس، فحياتهم لا تختل بفقدانه، بل يصيبهم انزعاج وارتباك لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات. ومن الأمثلة الفقهية لذلك: إباحة البيع تيسيراً لحاجات الناس، وتخفيف التكاليف عنهم بقصر الصلاة والفطر في رمضان للمسافر...

ـ أما الكمالي فهو المكمل للحاجي ويمكن الاستغناء عنه تماماً. ولكن وجوده يجعل حياة الناس في وضعية أحسن. وهي ما يعبر عنه الفقهاء بـ (محاسن العادات)[٨].

ب ـ هذا وقد نقل ابن خلدون هذه المصطلحات من ميدان الفقه إلى ميدانه الخاص، خصوصاً ما يتعلق منه بشؤون المعاش. وعلى هذا:

ـ فالضروري هو ما لا بد منه من العيش لحفظ الحياة. ويقتصر فيه على البسيط السهل. وهو عيش أهل البدو.

ـ أما الحاجي فهو ما فوق الضروري ولكن دون الكمال فهو عيش الفئة المتوسطة من الناس سكان القرى والمدن.

ـ وأما الكمالي فهي حياة (اللوكس)، حياة... «الترف والنعيم» التي تختص بها الجماعة الارستقراطية الحاكمة.

٣٣ ـ طبع وطبيعة: تتردد كلمتا طبع وطبيعة في فصول كثيرة من المقدمة. وقد وردت كلمة (طبائع) أول مرة في خطبة الكتاب حيث يقول: «... فللعمران طبائع في أحواله...» (ج ١، ص ٣٥٢). ثم بعد ذلك تتردد كثيراً عبارات مماثلة مثل «ما يحدث في العمران بالطبع»، «ما يحدث فيه بمقتضى طبعه»، «طبيعة الملك»، «طبيعة الترف»... «الهرم يحدث في الدولة بالطبع»... (ج ٢، ص ٦٩٢)... الخ.

إن فهم فكرة الطبع والطبيعة عند ابن خلدون ضروري لفهم آرائه ونظرياته على الوجه الصحيح.

أ ـ يفرق الغزالي[٩]،

---

(٨) انظر: محمد الخضري، **أصول الفقه**، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨)، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥، وعلي حسب الله، **أصول التشريع الاسلامي**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١١٩.

(٩) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(١) بين الحركة بالعرض كانتقال الماء داخل الاناء من مكان إلى آخر بانتقال الاناء. فحركة الماء هنا حركة عرضية.

(٢) الحركة بالقسر، والجسم المتحرك بالقسر هو ما كان سبب حركته خارجاً عن ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كانتقال الحجر إلى فوق إذا رمي إلى فوق، بخلاف انتقاله إلى تحت فهي حركة بالطبع.

(٣) أما الحركة بالطبع فمعناها أن الجسم المتحرك بالطبع هو الذي حركته من داخل ذاته، ولكن هذا لا يعني أنه يتحرك من ذاته لكونه جسماً إذ لو كان كذلك لكان متحركاً دائماً، ولكان لكل جسم على وجه واحد، بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة.

ويفرق الغزالي[١٠] أيضاً بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة. فالفعل بالطبع «هو الفعل الخالي من العلم بالمفعول، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير، والفاعل بالارادة هو الذي له العلم بمعلولاته، فإذن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته». وإذن: فالذي يهمنا هنا أمران اثنان:

١ ـ إن الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء ويسمى (طبيعة)، وهو في نفس الوقت من ذات الشيء لا من خارجه.

٢ ـ إن الأفعال الطبيعية في الوجود تنسب إليه ـ إلى الكون، إلى الوجود، على سبيل التسخير. وهذا يعني أن الفعل الصادر عن طبيعة الشيء، والذي يحدث بالطبع، ليس مرتبطاً بذلك الشيء ارتباط العلة بالمعلول، بل هو ينسب إليه فقط على سبيل التسخير أي تسخير الله لهذا العالم. إن الفاعل في الحقيقة إنما هو الله. وهو وحده (عالم بمفعولاته ومخلوقاته).

ونفس هذا المعنى يؤكده ابن خلدون حين يقول: «... واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث (م ١٦) بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾»[١١] (ج ٣، ص ٩٧٧). وإذن، فإن:

١ ـ طبائع العمران هي من ذات العمران، تحدث فيه لا بإرادة الناس، بل بـ (ضرورة الوجود).

٢ ـ إن ضرورة الوجود هذه، أو طبائع العمران نفسها، إنما هي كذلك (على سبيل التسخير) وبعبارة أخرى أنها هي و (مستقر العادة) شيء واحد. فهي الكيفية التي أجرى بها الله العادة في هذا الكون.

---

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج النفس (القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.])، ص ١٩٥.

(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

ب ـ ينتج عن ذلك أن (طبائع العمران) وكذا (عوارضه الذاتية) لا تعني القوانين بالمعنى الحديث. بل تعني فقط الخصائص الملازمة له نتيجة (العادة) أو (مستقر العادة). إنها عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسّم في حوادث الكون بأسره. ولذلك كان بالإمكان أن تحدث أشياء مخالفة لطبائع العمران بفعل القدرة الإلهية، وهي حينئذ (خوارق للعادة) أو (معجزات).

٣٤ ـ طبقة: ويجمعها على طباق وطبقات.

ـ أساس (الانقسام الطبقي) في المجتمع عند ابن خلدون هو (الجاه المفيد للمال).

«الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضرّاً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة... بما ينتظم معاشهم وتتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم...» (ج ٣، ص ٩٠٩).

«ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه (...) فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشيء عنه كذلك، وإن كان ضيقاً وقليلاً فمثله»(ج ٣، ص ٩١٠).

٣٥ ـ عِبَر: أ ـ جمع عبرة وهي تعني الدروس المستخلصة من تأمل وقائع الحياة ماضياً وحاضراً. وفي هذا المعنى استعمل ابن خلدون كلمة عِبَر في عنوان كتابه، (كتاب العبر...) لأنه كتاب (أفصح بالذكرى والعبر في مبدأ الأحوال (= بدايتها) وما بعدها من الخبر (= تطورها)...) (ج ١، ص ٣٥٧).

ب ـ الاسم الكامل لكتاب ابن خلدون هو (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

ـ كتاب العبر: الكتاب الذي يشتمل على الدروس المستخلصة من الماضي، وهي تلك الدروس التي تشرحها (المقدمة).

ـ ديوان المبتدأ والخبر: السجل الذي يشتمل على أخبار الدول وتفاصيل قيامها وسقوطها، وهذا ما يحتوي عليه القسم المخصص للتاريخ من كتاب العبر.

ـ في أيام العرب والعجم والبربر... في أخبارهم.

٣٦ ـ عرب (العرب ومن في معناهم).

ـ يقصد ابن خلدون بـ(العرب): القبائل العربية القاطنة بالأراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشظف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالأنساب وكثرة العصبيات...

ـ ويوسع ابن خلدون هذا المعنى الذي يعطيه لـ (العرب) ليشمل من يسميهم بـ (العرب ومن في معناهم) من (ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والترك والتركمان بالمشرق) (ج ٢، ص ٤١٣).

٣٧ ـ **عصبية**: يحسن الرجوع إلى الفصول التي عقدناها لشرح نظرية العصبية عند ابن خلدون. أما هنا فكل ما يمكننا فعله هو تسجيل الملاحظات التالية:

أ ـ «العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه» (ج ٢، ص ٤٢٤). والمقصود بالنسب ليس الرابطة الدموية، فهو بهذا المعنى «أمر وهمي لا حقيقة له» (ج ٢، ص ٤٢٤)، «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والاسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإنما المقصود بالنسب فائدته وثمرته وهي «هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه» (ج ٢، ص ٤٢٤). وكل ما يقع به هذا الالتحام فهو داخل في معنى النسب، ومنه «الحلف والولاء والاصطناع وطول المعاشرة والصحبة وسائر أمور الموت والحياة» و «إذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر» (ج ٢، ص ٥٠٣).

ب ـ غير أن هذا الالتحام لا يشتد ويصبح عصبية إلا إذا كان هناك ما يهدّد كيان الجماعة. «فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا» (ج ٢، ص ٤٢٤) وبالنظر إلى ما تقدم يمكن تعريف العصبية عند ابن خلدون بأنها **رابطة اجتماعية سيكولوجية ـ شعورية ولاشعورية ـ تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة.**

ج ـ إن تقييد يقظة العصبية بوجود تهديد أو عدوان يدل على أن فاعلية العصبية لا تشتد إلا عندما تمسّ المصلحة المشتركة للجماعة، وهي المصلحة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي والفعال. وإذن فلا بد من استحضار هذه الصبغة الاقتصادية في الصراع العصبي لفهم نظرية ابن خلدون في العصبية. إن الفاعلية السياسية للعصبية، وهذا ما يهم ابن خلدون في الدرجة الأولى تستهدف الحصول على الجاه والملك من أجل «توابعه من الترف والنعيم».

د ـ العصبية ظاهرة خاصة بالبدو لأن أحياءهم (مفتوحة) تحتاج في الدفاع عنها إلى تكتل وتعاضد فتيانها الشجعان.

وأما الحضر فإن أسوار المدينة وحاميات الدولة تكفيهم مؤونة الدفاع عن أنفسهم وأموالهم، ولذلك فهم لا يحتاجون إلى التعصب والالتحام. إن العصبية في البادية بمثابة الأسوار في المدن.

هـ ـ العصبية خاصة وعامة: **العصبية الخاصة** هي المبنية على النسب القريب. **والعصبية العامة** هي التي تقوم على النسب البعيد. وكل عصبية عامة تتألف من عدة

عصبيات خاصة. ومن هنا كانت العصبية تقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التنافس والتنافر داخل التعاون والتناصر. ولا تصبح العصبية قوة سياسية إلا إذا التحمت العصبيات الخاصة المتنافسة في اطار عصبية عامة واحدة. غير أن هذا الالتحام العصبي مشروط بوجود ظروف معينة يعبر عنها ابن خلدون بـ (هرم الدولة).

و ـ هذا والعصبية بالمعنى المشار إليه يعتبرها ابن خلدون عصبية (طبيعية) إذ لا بد منها في الحماية والمطالبة والمواجهة. أما العصبية المستندة فقط الى التعصب للأنساب والاعتداد بها فهي (عصبية جاهلية) لا فائدة فيها مطلقاً، وهي المقصودة بذم الشارع للعصبية (ج ٢، ص ٥٦١).

٣٨ ـ عمران: العمران ضد الخلاء، وهو من العمارة والتعمير. ويقصد به ابن خلدون الاجتماع البشري الذي يتم بـ «التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (البشر) من التعاون على المعاش» (ج ٢، ص ٤١٧).

أ ـ من العمران ما يكون بدوياً وهو سكنى الضواحي والجبال والحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والمدن والقرى والمداشر للاعتصام بها والتحصن بها وبقلاعها (ج ٢، ص ٤١٨).

يقصد ابن خلدون بـ «العمران البشري» الحياة الاجتماعية وما ينتج عنها أو يرافقها من مظاهر اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية... الخ.

وهذا العمران لا يكون تاماً إلا إذا قامت فيه الدولة. «العمران دون الملك والدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع (م ٥٨)...». أما الاجتماع البشري الذي لا يؤدي إلى قيام دولة فيه فهو عمران ناقص.

ب ـ علم العمران علم يدرس كل ما يحدث في العمران البشري، التام بالخصوص، من ظواهر خاصة به مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك والدول... على أن المهمة الرئيسية لعلم العمران هي البحث في عوامل قيام الدول وسقوطها وأسباب تعاقبها وتزاحمها.

٣٩ ـ علّة، سبب: يتردد كثيراً في مقدمة ابن خلدون ذكر «العلل والأسباب» مترادفين، والذي يبدو هو أن ابن خلدون يستعمل هاتين الكلمتين في معناهما الفقهي الأصولي، لا في دلالتهما المنطقية الفلسفية.

أ ـ والفرق بين العلة والسبب عند الأصوليين هو:

ـ أن العلة وصف أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. مثل الاسكار بالنسبة إلى تحريم الخمر. ويكون هذا الوصف علة بالمعنى الدقيق عندما يمكن ادراك جانب المصلحة فيه، أي عندما يكون الحكم قابلاً للتبرير العقلي.

ـ أما السبب فهو ذلك الوصف نفسه حينما لا يدرك العقل البشري جانب المصلحة

فيه كالصيام لظهور هلال رمضان. فالمقصود من ربط الصيام برؤية الهلال مقصود خفي، في حين أن ربط تحريم الخمر بالاسكار يمكن تبريره عقلياً بكون الاسكار يذهب العقل.

ب ـ وقد نقل ابن خلدون مفهوم العلّة والسبب من الميدان الفقهي الأصولي إلى ميدان الطبيعة والعمران. وهكذا فالعلّة هي الأسباب الظاهرة: «إنما يحيط ـ العقل ـ علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب». (ج ٣، ص ١٠٣٥) ان الأسباب التي من هذا النوع هي علل. وأما الأسباب بالمعنى المشار إليه آنفاً فيطلق عليها عبارة «الأسباب الخفية». وهي لا تدرك بالعقل أو على الأقل يصعب إدراك تسلسلها. «. . . ولعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضلّ العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع» (ج ٣، ص ١٠٣٨).

وهكذا يمكن القول إن ذكر ابن خلدون لـ «الأسباب والعلل» معاً ليس من نوع استعمال المترادفات بل انه يقصد في الغالب التمييز بين ما يطلق عليه في أماكن أخرى عبارتي «الأسباب الظاهرة» و «الأسباب الخفية».

ج ـ هذا والعلة عند الأصوليين مرتبطة بالحكمة. فحكمة الحكم هي «الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه». وعندما يقرن ابن خلدون «العلة» بـ «الحكمة» فهو يقصد في الغالب الإشارة إلى الدافع إلى الشيء (= علة) من جهة، والباعث له أو المقصود منه من جهة أخرى (= حكمة).

د ـ ومن الكلمات التي يرد ذكرها مع المصطلحات السابقة كلمة «شرط» والمقصود به ما يرتبط به الشيء وجوداً وعدماً. وهو عند الأصوليين «ما جعله الشارع مكملاً لأمر شرعي لا يتحقق إلا بوجوده» وهو عندهم نوعان مكمل لسبب ومكمل لمسبب.

وابن خلدون يستعمل هذه المصطلحات جميعاً في معنى أعم يقصد به «المبادىء» (= البدايات). والعقل البشري يدرك هذه «المبادىء» «الظاهرة بفضل الترتيب بين الحوادث».

وهكذا «فإذا قصد ايجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن لسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه (= بداياته) إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. . .» (ج ٣، ص ٩٧٦).

هـ ـ (السبب الطبيعي) أو (السبب الوجودي) عبارة يستعملها في مقابل (السبب الشرعي).

٤٠ ـ **عادة:** أ ـ العادة هي كل فعل جسماني أو ذهني يرسخ بالتكرار حتى يصبح بمثابة (الطبيعة) والمزاج.

ابن خلدون يعتبر الانسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه» (ج ٢، ص ٤١٩).

ب ـ العادة و (مستقر العادة) هي الكيفية التي أجرى بها الله الحوادث في هذا الكون، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الأشاعرة للسببية.

٤١ ـ عوارض ذاتية: أ ـ يقول الفارابي[١٢] «العرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزءاً من ماهيته، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهية أمر ما أن يوجد له عرض ما. فإن ذلك العرض إذا حد أخذ ذلك الأمر في حد العرض. فما كان من الأعراض هكذا فإنه يقال له عرض ذاته. وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شيء من ماهيته، وماهيته موضوعة لا توجب أن يوجد له ذلك العرض...» هذا بالنسبة للمعنى الفلسفي للكلمة.

ب ـ أما العوارض الذاتية للعلوم، وهو اصطلاح يستعمله المناطقة والأصوليون بكثرة، فيشرحها الغزالي كما يلي: «الأعراض الذاتية لعلم من العلوم ونعني 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، وكالاتفاق والاختلاف للنغمات، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان...»[١٣].

هذا، ويميزون الأعراض الذاتية عن الأعراض الغريبة كما يلي:

«وأما الذاتي فهو احتراز من الأعراض الغريبة، فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض الغريبة، فلا ينظر المهندس في أن الخط المستقيم أحسن لأن الحسن غريب عن موضوع علمه...»[١٤].

وإذن، فالأعراض الذاتية في لغة ابن خلدون وكذلك ما يشبهها من العبارات مثل «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال»، «ما يعرض له بمقتضى طبعه»... لا تعني (القوانين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين، بل انه يقصد بها الخصائص الملازمة للشيء والتي يختص بها دون غيره. ومن هنا يمكن القول إن «العوارض الذاتية للعمران» هي بتعبيرنا المعاصر: الظواهر الاجتماعية، بأوسع معانيها.

ج ـ لم يحصر ابن خلدون هذه العوارض الذاتية للعمران، بل يشير إلى أمثلة منها «مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات التي للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (ج ١، ص ٤٠٩).

٤٢ ـ فساد: فساد العمران، فساد الدولة، فساد العصبية.

---

(١٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٩٥.

(١٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٤) نفس المرجع.

يستعمل ابن خلدون كلمة فساد هنا بالمعنى الفلسفي في مقابل «الكون» و «الكون هو حصول الصورة في الهيولي، والفساد انخلاعها عنها»[١٥].

ـ فساد العمران يعني انفكاك صورته عن مادته أي تفكك الدولة واضمحلالها. ويفسد العمران أيضاً بفساد مادته نتيجة «الحضارة» (م ١٦).

ـ **فساد العصبية**: تفسد العصبية بـ «الترف والنعيم» وما ينشأ عن ذلك من ظهور المصالح الشخصية لأفراد العصبة وطغيانها على المصلحة المشتركة التي كانت الأساس الذي قامت عليه الرابطة العصبية.

٤٣ ـ قبيلة: أ ـ صنف علماء النسب العرب القدماء، التجمعات القبلية على أساس الكثرة والقلة كما يلي: الأمة، فالشعب، فالقبيلة، فالإمارة، فالبطن، فالفخذ، فالعشيرة (أو العشير)، فالفصيلة.

وأكثر هذه المصطلحات استعمالاً عند ابن خلدون هي القبيلة والعشير والبطن. وأحياناً يستعمل الأمة، والجيل (م ١٤) بمعنى القبيلة الكبرى.

ب ـ تضم القبيلة عادة ثلاثة أصناف من الأفراد:

ـ صرحاء النسب وهم «طبقة الأشراف»، وهؤلاء يتفاوتون في الشرف بتفاوت بيوتهم في الحسب (م ١٥).

ـ الموالي واللصقاء، أي الملتصقين بالقبيلة بواسطة الجوار أو الحلف أو بالاصطناع (م ٣١).

ـ العبيد المسترقين، وهم في الغالب أسرى الحروب والغزوات.

٤٤ ـ كسب، رزق: يفرق ابن خلدون بين الكسب والرزق، وفاقاً لرأي أهل السنّة كما يلي:

ـ الكسب هو ما يتملكه الإنسان بسعيه وعمله سواء انتفع به أم لا.

ـ وأما الرزق فهو ما ينتفع به الانسان شخصياً. وهكذا فتركة الميت تسمى كسباً له، ولا تسمى رزقاً لأنه تركها ولم ينتفع بها أما بالنسبة للوارثين فهي، متى انتفعوا بها، فتسمّى رزقاً.

ب ـ والفرق بين الأرزاق والأعطيات في اصطلاح المؤرخين وأهل الدولة قديماً، هو أن الأعطيات تعني المرتبات والأجور. وأما الأرزاق فهي ما كان يعطى للجنود علاوة على مرتباتهم من المواد الغذائية كالزيت والقمح...[١٦].

---

(١٥) **رسائل اخوان الصفاء**، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٩.

(١٦) حسين مؤنس في: زيدان، **تاريخ التمدن الاسلامي**، ج ٤، ص ٧٤.

ج ـ يرى ابن خلدون أن قيمة ما يكسبه الانسان إنما تتحدد بما بذله من سعي وعمل «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» (ج ٣، ص ٨٩٣).

٤٥ ـ مبدأ: أ ـ يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة مصدراً ميمياً بمعنى البداية. «مبادىء الدول = بدايتها». يقول عن المؤرخين إنهم «لا يتعرضون لبدايتها (أي الدول)... فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول» (ج ١، ص ٣٥٤). وأحياناً يستعمل في نفس المعنى كلمة «أولية»، «فأنشأت في التاريخ كتاباً... أبديت فيه لأولية الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٥).

ب ـ يقصد ابن خلدون بـ «مبادىء الدول» أو «أولية الدول» الكيفية التي تقوم بها الدول بالعصبية التي تجري إلى الملك الذي هو غايتها.

٤٦ ـ مجد: المجد هو شرف المنبت والرئاسة على الأهل والعشير.

أ ـ للمجد «أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال» أي الصفات الحميدة التي يقتضيها المجد (ج ٢، ص ٤٤٤). ولما كان «الملك غاية للعصبية فهو أيضاً غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال» والمجد (ج ٢، ص ٤٤٥).

ب ـ (الانفراد بالمجد)، استئثار الرئيس دون عصبيته بالفوائد المادية والمعنوية التي حققتها العصبية. إنه الاستبداد بالسلطة والمال.

٤٧ ـ مرتزقة: مرتزقة الجند هم المحاربون الذين يعملون عند السلطان كأُجراء للدفاع عنه. وهم في الغالب من غير عصبيته، وقد يكونون من الأجانب غير المسلمين ـ المسيحيون الأسبان خاصة ـ الذين كانوا يسقطون أسرى في أيدي ملوك الأندلس وشمال افريقيا والذين كان بعضهم يستعمل ضمن الحرس الخاص للملك.

ـ هذا ويقصد بالجند في الاصطلاح القديم أفراد الجيش المدونين في الديوان والذين كانت تفرض لهم جرايات وأرزاق. أما غيرهم من أفراد الجيش فقد كانوا من القبائل والعصبيات التي تأخذ نصيبها من الغنائم.

٤٨ ـ مسائل: مسائل العلم «هي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها، إما النفي وإما الإثبات»[١٧]. إنها عبارة عن اجتماع الأعراض الذاتية (م ٤١) مع الموضوعات، وهي مطلوب كل علم.

مسائل = نتائج = مطالب = ما يبرهن عليه في كل علم.

ـ مسائل علم العمران هي القضايا التي يبحث فيها، والتي يختص بها الاجتماع البشري، فهي إذن الظواهر الاجتماعية على العموم.

---

(١٧) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٣.

٤٩ ـ مصر: ج أمصار. هي المدينة الكبيرة وفي الغالب العاصمة. نقل جرجي زيدان[١٨] عن المقدسي قوله: «. . . وقد اختلف في الأمصار فقالت الفقهاء: المصر كل بلد جامع تقام فيه الحدود ويحله أمير. . .».

المصر الكرسي: العاصمة. وأحياناً يستعمل «الكرسي» فقط:

«وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يحل بعمران الكرسي الأول» (ج ٣، ص ٨٨٢).

٥٠ ـ مطاولة: الحرب بالمطاولة هي الحرب المستمرة على فترات، هي «الثورة الدائمة» التي تقوم بها إحدى العصبيات على الدولة. وذلك بعكس «المناجزة» وهي الإجهاز على العدو دفعة واحدة والحاق الهزيمة به. «الدولة المستجدة (م ٢٣ ج) إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة، لا بالمناجزة» (ج ٢، ص ٧٠٣).

٥١ ـ معاش: «المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق (م ٤١) والسعي في تحصيله. وهو مفعل من العيش (اسم مكان)، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه (إشارة إلى وجود المعاش وأصنافه)، جعلت موضعاً له على طريق المبالغة» (ج ٣، ص ٨٩٨).

معاش ورياش: يقصد بالمعاش الضروري والحاجي (م ٣٢) من العيش أما ما فوقهما أي الكمالي (م ٣٢) فيسميه رياشاً: «. . . فتكون في تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولاً إن زاد على ذلك» (ج ٣، ص ٨٩٥).

(معاش نحل): نحل المعاش هي طرق كسب العيش (ج ٣، ص ٨٩٨). الفكر المعاشي: هو العقل التجريبي أو العقل العملي عند الفلاسفة.

٥٢ ـ ملك: السلطة والقهر. «وإما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ ـ يكون الملك تاماً إذا كان صاحبه «يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤). وهذا أيضاً هو «الملك الأعظم» وهو لا يكون إلا «لأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك» (ج ٣، ص ٨٨٦).

ـ وأما «الملك الناقص» أو (الملك الأصغر) فهو مجرد استبداد أحد الولاة بولايته، أو استبداد أحد وجهاء العاصمة بالأمر عند سقوط الدولة.

ب ـ أما من حيث نوع السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شؤون مملكته فإن الملك أنواع ثلاثة:

---

(١٨) زيدان، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

ـ **ملك طبيعي** وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ـ **ملك سياسي** وهو حمل الكافة على النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

ـ **والخلافة** وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (ج ٢، ص ٨١٥).

٥٣ ـ **ملكة**: أ ـ (صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته...) (ج ٣، ص ٩٢٣).

ـ الملكة غير الفهم والوعي (= الحفظ): «الملكة إنما هي للعالم أو الشادي (= النابغ) في الفنون دون سواهما. فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي».

ـ «والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم» (ج ٣، ص ٩٨٥).

ـ الفعل الحاصل بالملكة قد يرسخ بالتكرار والعادة فيصبح في مرتبة الطبع والطبيعة (م ٣٣): «... إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار له خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة» (ج ٢، ص ٤١٣).

ب ـ يستعمل ابن خلدون (ملكة) بمعنى التملك وهو المعنى اللغوي للكلمة: (الملكة: الملك والتملك، يقال ما في ملكته شيء، (الصحاح)).

والغالب ان ابن خلدون يقصد بها:

ـ الحكم. يقول: «... فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره» (ج ٢، ص ٤١٨) أي تحت حكم غيره «فإن كانت الملكة رفيقة عادلة... وإذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة...» (ج ٢، ص ٤١٩).

ـ **سوء الملكة**: سوء الحكم: «إن أواخر الدولة يكون فيها الاجحاف بالرعايا وسوء الملكة» (ج ٢، ص ٧٠٩).

ـ **حسن الملكة**: حسن الحكم: «ويعود حسن الملكة إلى الرفق بالرعية» (ج ٢، ص ٥١٥).

٥٤ ـ **ملكية**: الملكية في اصطلاح ابن خلدون تعني الانتماء إلى عالم الملائكة (ج ٣، ص ٩٨٢).

٥٥ ـ **ملائكية**: (عالم الملائكية): عالم الملائكة في اتصال الإنسان به، وهو عالم فوق البشرية وتحت (الملأ الأعلى).

٥٦ ـ **موالي**: أ ـ موالي القبيلة في الاصطلاح الخلدوني: هم جميع من ينتمي إليها دون أن

يـربطهم بهـا نسب صريح. وفي معنـاهم: (المصـطنعـون) وهم الـذين تضمهم القبيلة إليهـا بالحلف أو بالولاء، دون أن يرتبطوا بها بالنسب القريب.

ـ يميّز الفقهاء بـين مولى الـرق، ومولى الحلف: الأول هـو العبد يعتقـه سيده فيصبـح ولاؤه لـه، أي يصبح عضـواً في أسرته، ويتحمـل بالنسبـة إليه جميـع التبعات التي يتحملهـا بـالنسبة إلى أبنـائه. والثـاني هو الـرجل الحـر أصلاً، ينـزل في جوار قبيلة مـا، أو في جـوار رجـل ذي مكانة فيحالف القبيلة على أن يكون معها ضد أعدائها ويخضع لأعـرافها ونـظمها، لقـاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه: «... فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحمـوا بهم... ضرب معهم أولئك المـوالي والمصطنعـون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم...» (ج ٢، ص ٤٣٧).

ب ـ هذا ويطلق لفظ (مولى) على السيد أيضاً. أي على الرجـل الذي يعتق عبـده، أو الـذي يستجير بـه حليف. فصل في أن البيت والشرف للمـوالى (أ) وأهل الاصطناع إنمـا هو بمواليهم (ب) لا بأنسابهم» (ج ٢، ص ٤٣٣).

٥٧ ـ وجـود: يستعمـل ابن خلدون هـذه الكلمـة بمعنى: الـواقـع المعيشي: (بـراهـين وجودية = براهين تستند إلى الواقع) (يشهد له الوجود = يشهد له الواقع).

والمقصود بالواقع هنا إما الواقع الطبيعي (= الطبيعة) أو الواقع الاجتماعي.

٥٨ ـ وازع: أ ـ السلطة التي تكبـح جماح الفـرد وتعطل «غـريزتـه العدوانيـة» وهـو ـ أي الوازع ـ نوعان:

ـ وازع ذاتي ومرجعه إلى اقتناع الفرد وانقياده بمحض إرادته وهـدي ضميره تحت تـأثير التربية الدينية والخلقية.

ـ وازع أجنبي: وهو السلطة المفـروضـة عـلى الشخص من خـارج بـالتعـليم أو بالعقاب، أو بالغلبة والقهر. «الأحكام السلطانيـة والتعليمية مفسـدة للبأس لأن الـوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي» (ج ٢، ص ٤٢١).

ب ـ الوازع عند ابن خلدون هو، على العموم، الحاكم «فاحتاجـوا من أجل ذلـك إلى الـوازع وهو الحـاكم عليهم، وهو بمقتضى الـطبيعة البشريـة الملك القـاهـر المتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣).

٥٩ ـ وزيعـة: ج. وزائـع وهي الضريبـة التي تفـرض عـلى مجمـوعـة من الأشخـاص فيتوزعونها فيما بينهم. «إن الجبايـة أول الدولـة تكون قليلة الـوزائع، كثيرة الجملة» (ج ٢، ص ٦٦٧). أي أن مقـدار الضريبة المفـروضة عـلى الأشخاص والممتلكـات يكـون ضئيـلاً، ولكن مجموعها يكون كثيراً لكـثرة من يؤديها. فـإذا ارتفع مقـدار الوزيعـة الواحـدة عن الحد المعقول، عجزت أغلبية السكان عن أدائها، فيكون مجموعها قليلاً.

٦٠ ـ وظيفة: والوظيفة ما يوظف أداؤه على الشخص بعينه. «وإذا قلت الوزائع والوظائف (أي إذا انخفضت نسبة الضريبة) على الرعايا، نشطوا للعمل...» (ج ٢، ص ٦٦٨). وهكذا، فالوزيعة هي الضريبة الجماعية، أما الوظيفة فهي الضريبة العينية.

٦١ ـ وقائع: الواقعة، (ويجمعها ابن خلدون على وقائع، وأحياناً على واقعات) هي كل ما يحدث في المجتمع من تغير وتطور فهي تقابل: الحوادث التاريخية بالمعنى الحديث. وكثيراً ما يقرنها بـ «أحوال» ويعني بها مراحل التغير والتطور: المؤرخون «لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها» (ج ١، ص ٣٥١).

ـ أحياناً يقرن: حوادث ووقائع. الحوادث (م ٢٠) أعم من الوقائع، لأنها تشمل الذوات كما تشمل الأفعال. أما الوقائع فيعني بها خاصة الأفعال والعلاقات الاجتماعية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأزرق، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد. **بدائع السلك في طبائع الملك**. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط. توجد منه نسختان الأولى تحت رقم ٥٨٢ د والثانية تحت رقم ١٣٤٠ د.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلّامة ابن خلدون: كتاب العبر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨. قسم ١. مج ٦.

ـــــ. **التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

ـــــ. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**: مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ٤ ج.

ـــــ. **لباب المحصل في أصول الدين**. نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.

ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ٧٢٩ د.

أسد، محمد. **الطريق إلى مكة**. ترجمة عفيف البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦.

أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقى، المجموعة الكاملة. القاهرة: المكتبة الأهلية، ١٩٢٧.
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. كتاب التمهيد. تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، [د.ت.].
ـــــ. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.
جب، هاملتون. دراسات في حضارة الاسلام. تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وآخرون]. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.
حسب الله، علي. أصول التشريع الاسلامي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
الحصري، ساطع [أبو خلدون]. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١.
حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
الخضري، محمد. أصول الفقه. ط ٣. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨.
الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠. (سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠)
راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان دجاني؛ تقديم محمد حسنين هيكل. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦. ٢ ج.
رسائل اخوان الصفاء. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧؛ ١٩٦٨. ٤ مج.
رودنسون، مكسيم. الاسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.
الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الاسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
الزياني، أبو حمو موسى. واسطة السلوك في سياسة الملوك. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ١٢٩٨ د.
زيد، مصطفى. دراسات في السنة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨.
زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الاسلامي. طبعة جديدة. راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
الصعيدي، عبد المتعال. المجددون في الاسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠هـ). القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. الطبعة المصرية. المطبعة الحسنية، [د.ت.].

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. الاسكندرية: المطبعة الوطنية؛ طبعة انطوان غندور، ١٢٨٩هـ.
الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية**.
الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨.
عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢هـ.
ـــــ. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
ـــــ. **فضائح الباطنية**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. (المكتبة العربية؛ ٧)
ـــــ. **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٧هـ.
ـــــ. **معارج القدس في مدارج النفس**. القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.].
ـــــ. **معيار العلم في فن المنطق**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ. **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ. **ميزان العمل**. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (ذخائر العرب؛ ٣٨)
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
ـــــ. **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
ـــــ. **كتاب الملة ونصوص أخرى**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧.
قاسم، محمود. **في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام**. ط ٣. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥.
كنون، عبد الله. **النبوغ المغربي في الأدب العربي**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ - ١٩٦١. ٣ ج.
لينين. **إفلاس الأممية الثانية**. الطبعة العربية. موسكو.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ.
مرقص، الياس. **الماركسية في عصرنا**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت: دار الأندلس، [د.ت.].
مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط. الدار البيضاء: دار الكتاب، [١٩٦٢].
الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق

وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦. ٩ ج.
النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
النص، إحسان. العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.
وافي، علي عبد الواحد. ابن خلدون. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.]. (سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب)
الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢.
اليافي، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique.* Paris: Union générale d'éditions, 1965. (Le Monde en 10/18; 279-280)

Berque, Jacques. *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions à la sociologie de la connaissance).* Paris: Anthropos, 1967. (Cahier du laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1)

Bouthoul, Gaston. *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale.* Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1930.

Brunschvig, Robert. ... *La Berbérie orientale sous les hafsides des origines à la fin du xv siècle.* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols. (Publications de l'institut d'études orientales d'Algeri; viii, xi)

Gardet, Louis. *La Cité musulmane; vie sociale et politique.* Paris: Vrin, 1954. (Etudes musulmanes; 1)

Gautier, Emile Felix. *Le Passé de l'Afrique du Nord.* Nouv. éd. Paris: Payot, 1964. (Petite bibliothèque Payot; 67)

Hussein, Taha. *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun.* Paris: Pedone, 1917.

Julien, Charles André. *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie, Algérie, Maroc.* 2 éd. Paris: Payot, 1956. 2 vols. (Bibliothèque historique)

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

———. *Géographie du sous-développement.* Paris: Presses universitaires de France, 1965. (Magellan: La Géographie et ses problèmes; no. 2)

Lahbabi, Mohamed-Aziz. *In Khaldûn.* Présentation choix de textes, bib-

liographie par Mohamed - Aziz Lahbabi. Paris: Seghers, 1968. (Philosophes de tous les temps; 47)

Lukács, György. *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique marxiste.* Traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris: Minuit, [1960]. (Arguments; 1)

Nassar, Nassif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun.* Paris: Presses universitaires de France, 1967. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Al-Sanhūrī 'Abd al-Razzāq Aḥmad. ... *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale.* Préface de Edouard Lambert. Paris: P. Geuthner, 1926. (Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales... t.4)

Terrasse, Henri. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français.* Casablanca: Editions Atlantides, [1950]. 2 vols.

Toynbee, Arnold Joseph. *A Study of History.*

فهرس

(أ)

الآبلي، ابو عبد الله: ٤٠ ـ ٤٤
آرون، ريمون: ٩٢
ابن ابو الحسن، تاشفين: ٤٦
ابن ابو حفص، ابو محمد: ٢١
ابن ابو زرع: ٥٩
ابن الأزرق، ابو عبد الله: ١٣٦
ابن تافراكين، ابو محمد: ٤١، ٤٣
ابن تومرت، المهدي: ٢١، ١٢٧
ابن تيمية: ٦٧، ٨٧، ١٣٤ ـ ١٣٦
ابن الخطاب، عمر: ١٣٣، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٦٨
ابن الخطيب، فخر الدين (الرازي): ٤٢، ٤٤، ٤٨ ـ ٥٠، ٥٥ ـ ٥٨
ابن الخطيب، لسان الدين: ٤٦
ابن الرّاوندي: ٧٦
ابن رشد: ٢١، ٣١، ٤٢، ٤٩، ٧٩
ابن رياح، محمد: ٦٤
ابن سليمان، منصور: ٤٥
ابن سيد الناس، فتح الدين محمد: ٣٢
ابن سينا: ٤٢، ٦٧، ٧٤، ١١٥
ابن الصّلاح: ٦٧
ابن طباطبا الطقطقى: ١٣٧
ابن طفيل: ٢١
ابن العربي، أبو بكر: ٢٤٥
ابن عطية، ابو محمد: ٣١
ابن عفان، عثمان: ٩٠، ٢٦٨، ٢٧٤
ابن علي، يعقوب: ٥٤، ٦٤
ابن عمر، الحسن: ٤٥
ابن مرزوق، الخطيب: ٤٥، ٤٦
ابن مزنى، احمد بن يوسف: ٥٤، ٥٩
ابن ياسين، عبد الله: ٢٥٦
إخوان الصفا: ١٦١
أرسطو: ٤٢، ٤٨، ١٠١، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٥، ١٤٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٤٥
الاسلام: ٢٩، ٨٩ ـ ٩١، ٩٣، ١٣٢، ١٩٩، ٢٠٢ ـ ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٨
أفلاطون: ١٣٠، ١٣٥، ٢٠٠
الأكراد: ١٤٧
الأندلس: ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٥٣، ٥٦، ٥٩

(ب)

البخاري، محمد بن اسماعيل: ٢٠٦
البدو الرحل: ٦٣، ١٥٢، ١٥٩ ـ ١٦٢، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٦ ـ ١٨٨، ١٩٠ ـ ١٩٢، ٢١٤، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٠
ـ الفلاحون: ١٥١
بدوي، عبد الرحمن: ١١٠، ١٩٩، ٢٠٠

البربر: ٦٠ ـ ٦٢، ١٥٠، ١٥٩
البرمكي، جعفر: ١٢٧
بوتول، كاسطون: ٨٣
بيرك، جان: ٢٠

(ت)

التاورتي، ابو اسحق: ٥٩
التربية والتعليم: ٢٤٤، ٢٤٥
التركمان: ١٥٩
توينبي، أرنولد: ١٣٠

(ج)

الجاحظ، ابو عثمان: ١١٥

(ح)

الحصري، ساطع: ١١٤
الحضارة: ٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ٢٣٤
الحضارة العربية الاسلامية: ١٠، ١١، ١٩، ٨٩، ٩٣، ٩٤، ٢٥٢
الحفصي، ابو زيد: ٤٣
الحفصي، ابو عبد الله: ٤٥

(خ)

الخلافة: ٢٩، ٨٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٩٥، ٢٠١ ـ ٢٠٨، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٧٤ ـ ٢٧٦

(د)

دوركايم، اميل: ١٠٧
الدولة: ١٤١، ١٨٩، ١٩٥ ـ ١٩٧، ٢١١، ٢٢١ ـ ٢٣٣، ٢٤٠
الدولة الاسلامية: ٢٤٤، ٢٧٨
الدولة المرابطية: ٢٤١

(ر)

الرازي، ابو بكر: ٧٦
رودنسون، مكسيم: ٨
روسو، جان جاك: ١٩٧
الروم: ١٥٠، ٢١٦
الرئاسة: ١٨١، ١٨٢

(ش)

الشهرزوري، ابن الصلاح: ٣١

(ص)

الصدّيق، ابو بكر: ١٣٣، ٢٠٦، ٢٥٨
صناعة التنجيم: ٧٤، ٧٥

(ط)

الطبري، ابن جرير: ٩٥، ٩٩، ١٢٥، ١٢٦، ٢٥٣
الطرطوشي، ابو بكر: ٤٨، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٥، ١٣٦

(ظ)

الظاهر برقوق: ٣٦

(ع)

العالم الاسلامي: ١٩، ٢٠، ٢٣، ٣٠، ٦٢
عبد الواحد، علي: ١١٤
العرب: ١٩، ٥٤، ٦٠، ٦٢ ـ ٦٤، ٩٠، ١٤٦ ـ ١٥٠، ١٥٩، ١٦١، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢٥٣، ٢٥٥ ـ ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٥ ـ ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٦
العَصَبَة: ١٦٦ ـ ١٧٠، ١٧٥
العصبية: ١٢، ٥٩، ٨٢، ١٠٩، ١١٧، ١٢٠، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٦٣، ١٦٥ ـ ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩ ـ ١٩٣، ١٩٦، ٢٠١ ـ ٢٠٧، ٢١١ ـ ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦ ـ ٢٥٠، ٢٥٦ ـ ٢٦١، ٢٧٣
العلاقة بين العصبية والدين: ١٨٩
العلم الطبيعي: ٧٣
علم العمران: ١٧، ٦٨، ٨٧، ٨٩، ١٠١، ١٠٥ ـ ١٠٩، ١٢٢ ـ ١٢٦، ١٢٨ ـ ١٣٠، ١٣٧
العلم بالغيب: ٧٧
علم الكيمياء: ٧٣ ـ ٧٥
العمران البدوي: ٥٧، ٦٣، ١٠٩، ١١٠، ١١٦، ١٣١، ١٧٣، ١٨٧، ٢٥٠

العمران البشري: ٧٥، ٨٢، ٩٨، ١٠٥، ١٠٧ - ١٠٩، ١١٣، ١١٦ - ١١٩، ١٢١، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٩، ١٧٣، ١٩٦، ١٩٨، ٢٥١
العمران الحضري: ٥٥، ٥٩، ٦٣، ١٠٩، ١١٠، ١٥٤، ١٧٣
عنان، عبد الله: ٤٩

(غ)

الغزالي، ابو حامد: ٣١، ٥٠، ٦٧، ٦٨، ٧٩، ١٠٣، ١٢٢، ١٣٣ - ١٣٧، ٢٤٥

(ف)

الفارابي، ابو نصر محمد: ٦٧، ٧٤، ١١٥، ٢٠٠
الفرس: ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٦
فساد العمران: ١٥٦، ١٥٧، ٢٥٠
الفكر السياسي في الاسلام: ١٣٦، ١٣٧
الفلسفة: ٦٧، ٧٢، ٨٧
فلينت، روبرت: ١٣٠
الفودودي، عمر بن عبد الله: ٤٦

(ك)

كتب
- الاشارات والشفاء: ٤٢
- الأشعار الستة: ٤٠
- الأغاني: ٤٠
- بدائع السلك في طبائع الملك: ١٣٦
- البيان المغرب: ٥٩
- تاريخ غرناطة: ٤٩، ٥٨
- التسهيل: ٤٠
- التعريف: ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٥٠
- التقصي لأحاديث الموطأ: ٤٠
- زهرة الآس: ٥٩
- سراج الملوك: ٤٨، ١٠٧، ١٢١، ١٣٦
- السياسة: ٤٨
- السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية: ١٣٥
- العبر: ٢٣، ٣٥، ٦٠، ٩١، ١٢٤
- الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية: ١٣٧
- القرطاس: ٥٩
- لباب المحصل في أصول الدين: ٤٠، ٤٢
- ميزان العمل: ١٢٢
كريمر، فون: ٢٣٣
كنون، عبد الله: ٤٤
كونت، أوغست: ١٠٧

(ل)

لاكوست، إيف: ٧٧، ١١٤
لوكاش، جورج: ٢٤٩

(م)

ماركس، كارل: ٨، ١٦١، ١٦٢، ٢٦٤
الماركسية: ٢٦٣
الماوردي، ابو الحسن: ١٣٤
المجتمع الاسلامي: ٨٩، ٩١، ١١٠، ١٣٦، ٢٧٤
المجتمع الحضري: ١٥٥
المجتمع العربي: ١٤١، ٢٤٣
المجتمع القبلي: ١٣٠، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ٢٦١
المراكشي، ابن عذارى: ٥٩
المريني، ابو الحسن: ٢٣، ٤٠
المريني، ابو عنان: ٤٣ - ٤٧، ٥٧
المسعودي: ٩٣، ٩٥، ٩٨، ٢٥٣
مشكلة السببية: ٨٠
مصر: ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٦١
منتسكيو: ١١٣، ١٦١
المنصور، يعقوب: ٣١
المهدي المنتظر: ٣٠، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤٣، ٢٤٤
المولى أدريس: ١٢٧

(هـ)

هارون الرشيد: ٩٧، ١٢٧

(و)

«الوازع»: ١٦٣، ١٦٤
الوردي، علي: ٨

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر. الطبعة الرابعة ، ١٩٩٢.
  - وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.

الطبعة السادسة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.
فاكسيميلي: ـ ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: [illegible] دولارات
او ما يعادلها