الفصل الأول

علم العمران البشري
(علم الاجتماع)
مصدره و ماهيته

oberkan.com

obeikan.com

أولاً: عصر ابن خلدون:

يعتبر عصر ابن خلدون (الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد) من أسوأ العصور التي مرت بها الحضارة العربية والإسلامية، فقد كان كل شيء يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية آخذة في الأفول، فلم يكن الناظر أينما توجه بنظره سواء في الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية، يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل إنه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة تفرض نفسها فرضاً، حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط والانقسام. ولقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير، ولكن مع ذلك، وعلى الرغم من تسرب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من حملات الصليبيين، فلقد كان يلوح من حين إلى آخر هنا أو هناك بريق أمل أو بشير إنقاذ (صلاح الدين الأيوبي في المشرق والموحدون في المغرب).أما في هذا القرن فإن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام، ولقد توالت فيه على العالم الإسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً ، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضها في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري...كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمها الاضطراب من كل جانب[1]. ولا بد لنا أن نفصل أكثر من ذلك في أوضاع هذا العصر ولا سيما من الناحية السياسية والاجتماعية.

١- ملامح هذا العصر من الناحية السياسية:

لقد كان هذا القرن من الناحية السياسية قرناً تفككت فيه جملة من الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المغرب والمشرق، فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين، والامبراطورية الموحدية التي خلفت إمبراطورية المرابطين بدورها تلاشت واضمحلت، وهجمات البدو تزداد حدة وضغطاً، والضغط المسيحي في الأندلس، وكذا في شواطئ (إفريقية) يزداد تركيزاً.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتر (٦٥٦ هـ) أما في آسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً.

وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الخلافة العباسية الصورية في مصر وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية[٢].

وأما في غرب العالم الإسلامي، فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ كثيراً، فقد كانت معظم بلاد الأندلس قد خرجت من حوزة العرب، ودخلت تحت حكم الأسبان، المدعومين من الدول الأوروبية، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة الأندلسية، من طليطلة وقرطبة إلى إشبيلية، وكانت جماعات كبيرة من السكان العرب قد جلت عنها إلى المغرب وإلى إفريقية أي إلى مراكش وتونس، ولم يبق تحت حكم العرب هناك ، سوى قطعة صغيرة في الجنوب الغربي، تكاد تنحصر بين غرناطة وبين المرية وجبل الفتح[٣].

وعلى الرغم من ذلك لم يتوقف العرب في الأندلس عن التنافس والتخاصم لمواجهة الخطر الداهم لبلادهم، والذي كان يزحف باتجاه ما تبقى من أرض الأندلس، فكان يحكم هذه البقية الباقية من الأندلس (بنو الأحمر). ولكن أمراء هذه الأسرة نفسها كثيراً ما كانوا يتنافسون على الحكم ويتخاصمون عليه، وكانوا يتخاصمون في بعض الأحيان مع سلاطين المغرب، ويتحالفون ضدهم مع الأسبان.

وكثيراً ما كان الأمراء والحكام الذين يفشلون في ثوراتهم على سلاطينهم يلتجئون إلى المغرب إذا كانوا من الأندلسيين، وإلى الأندلس إذا كانوا من المغاربة، وإذا حدث خلاف بين سلطان المغرب وسلطان الأندلس لسبب من الأسباب راح كل واحد منهما يطلق زعماء الثورة اللاجئين إلى بلاده بغية إحداث شغب واضطراب في بلاد خصمه [٤].

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون (طالب علم ورجل سياسة)، ومن ثم المنطقة التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها قد بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب، فلم تمضِ إلا سنوات قليلة

على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة (العقاب) المشهورة بالأندلس (٦٠٩ هـ) حتى استبد ولاتها بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)وتحركت في المغرب مركز دولتها ، قبائل (بني مرين) لتقضي على الحكم الموحدي نهائياً ، بعد حروب مريرة دامت أكثر من خمسين عاماً. [(أول زحف للمرينين (٦٠٩هـ) واستيلاؤهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (٦٦٨هـ)].

لقد قامت هذه الدولة بل الامبراطورية، على أساس الدعوة الإصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن تومرت ضد الدولة المرابطية، دولة الملثمين الرحل من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتُّهموا (بالتجسيم)، كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية، وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببدواتها وقوة شكيمتها.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية، السيطرة على امبراطوريتهم المترامية، خصوصاً منها بلاد إفريقية التي كانت ميداناً للفوضى والاضطراب، بسبب بعدها عن مركز الدولة الموحدية من جهة، وبسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم من جهة أخرى ـ كما يقول ابن خلدون- "هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن أجليت من مواطنها بالحجاز كان يستعملها بنو غانية بإفريقية، وهم من بقية المرابطين للتشويش على الموحدين." عمدوا في عهد الخليفة الناصر إلى وضع ولاية تونس تحت إمرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين، واليد اليمنى للمهدي بن تومرت زعيمهم ، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا فبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية في مراكش، تولى الحفصيون الإمارة على إفريقية (تونس) إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم، وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دبَّ الضعف في صفوفهم. ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجؤوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة والظاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينهما علاقة تنافس وعداء. أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان، فقد كانوا قبائل شرسة تنتقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية، وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم، ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب إلى الخلافة الموحدية حتى هبَّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع إمارتهم، واستعادة تلمسان عاصمتهم متحالفين مع ملوك مراكش تارة ومع جموع القبائل الهلالية تارة أخرى مستمرين في عدائهم التقليدي لقبائل بني مرين.

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة فقد كانت تعيش مستقلة عن السلطة الموحدية، وبجوار بني عبد الواد في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلثٍ قاعدتُه التخوم الصحراوية الممتدة من فجيج إلى تافيلات جنوباً، وقمته هضاب ملوية شمالاً. لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي خاصة الصحراوية منها إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها شمالاً نقصاناً في العمران وقلة في السكان بسبب التجنيد العام لواقعة (العقاب)، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك تنتصر تارة، وتهزم تارة، فتطورت أطماعها، وقوي تأييد الحفصيين لها، وأصبحت تشكل دولة داخل الدولة إلى أن تم لها القضاء على آخر ممثل للسلطة الموحدية في مراكش عام (٦٦٨هـ)، وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب الأقصى، فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس. إن الدولة المرينية هذه هي التي سيعيش ابن خلدون فيها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية[٥].

٢- ملامح هذا العصر من الناحية الاجتماعية:

يتميز هذا العصر وما قبله بارتفاع مكانة القبيلة كتنظيم اجتماعي سياسي مما يعتبر من أهم العوامل المؤثرة في المغرب العربي، فلقد كان مجتمع المغرب العربي

في القرون الوسطى مجتمعاً قبلياً، فسكان البلاد هم في الأغلب عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً المتطاحنة حيناً آخر.

لقد كانت الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي تكبر بالتحالف أو غيره حتى تغطي منطقة بأكملها وتصبح قوة عسكرية سياسية يحسب لها حساب، ذلك لأن حمل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى، فأفراد القبيلة الذكور كانوا كلهم محاربين، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوةً وضعفاً، إن القوة الجسمية والقدرة على المخاطرة والمعرفة بأساليب الحرب هي المؤهلات الضرورية للارتفاع إلى مركز القيادة، وبمقدار ما تتوفر القبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان، بمقدار ما يتسع نفوذها وتعظم سلطتها، فتستطيع الوقوف في وجه المغيرين من أبناء القبائل الأخرى أو المهاجمين من أنصار الأسرة الحاكمة، ومن ثم كان تناصر وتعاضد هؤلاء الفتيان بمثابة الأسوار في المدن والأمصار.

إن القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال، وإلا سقطت بين عشية أو ضحاها فريسة ين يدي المغيرين فيضمحل كيانها، وتصبح تابعة، أو أحياناً مندمجة في الكيان القبلي المتغلب عليها [٦].

وكانت العشائر البدوية العربية والبربرية المنبثة في مختلف الأقطار المغربية بمثابة قوات مسلحة مستعدة للغزو والحروب في خدمة هذا الأمير أو ذاك، وكان عملها يشبه إلى حد كبير عمل (الجيوش المرتزقة) التي تكونت في أوروبا، ولاسيما في إيطاليا في أواخر القرون الوسطى.

هذا وكانت بعض العشائر الكبيرة بمثابة دويلات مستقلة [(تجبي الأتاوات تحت اسم (الخفارة)، وكثيراً ما تأبى أن تدفع للسلطان شيئاً من الضرائب، وتناصر هذا السلطان أو ذاك حسب سير الأحوال والظروف)].

ولا حاجة إلى القول إن انضمام مثل هذه العشائر القوية إلى جيوش هذا الأمير أو ذاك، أو خروجها على هذا أو ذاك، كثيراً ما كان يقرر مصير الحرب، ويضمن النصر لهذا أو ذاك [٧].

لا بل إن السلطة المركزية نفسها لم تكن في هذا العهد إلا حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها بشكل مباشر أو غير مباشر، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصلحة معينة. وأمام هذا الدور الكبير للقبيلة في حياة المجتمعات المغربية نفهم سر تركيز ابن خلدون على القبائل البدوية (العمران البدوي) وعلى العصبية القبلية بشكل خاص في تفسير نشوء الدول واضمحلالها.

ومن الواضح أن مثل هذا الوضع جعل المجتمعات المغربية قابلة للانفجار بشكل دائم، تبعاً لتغير موازين القوى القبلية التي بدورها لم تكن تعرف الاستقرار طويلاً، فخضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع هنا لأحد أمرين: إما أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته ، وخضوعهم مشروط بما يتوفر فيه من صفات شخصية تمكنه من احتلال منصب القيادة كعراقة النسب والشجاعة والكرم والخدمات الأخرى التي يقدمها لأفراد قبيلته، وبما يمنحه لهم من سلطة ونفوذ على القبائل الأخرى، وكذلك بإشراكهم بشكل من الأشكال في الاستفادة من الحكم وعائداته الاقتصادية كالغنائم وغيرها.

وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحاكم قوماً من غير عشيرته، وخضوعهم في هذه الحالة مشروط بما يتمتع به من قوة في الرجال ووفرة في المال، فإذا نقص رجاله واضطربت صفوفهم، أو إذا قل ماله، وضعفت الموارد شقَّت هذه القبائل عليه في الحين عصا الطاعة. إن نقصان الرجال يعني نقصاً في المحاربين، وأما نقصان المال فيعني اضطراره إلى الإكثار من الضرائب والالتجاء إلى مصادرة الممتلكات الشيء الذي يثور ضده القبائل فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء الآخر.

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة بقدرة الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته، ومتوقف من جهة ثانية، على تمكنه من المحافظة على ولاء القبائل الأخرى المتحالفة معه أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلب.

وفي كلتا الحالتين يتوقف نجاحه على مدى توفر المال لديه، وبما أن المال في هذا العصر كان مصدره الغزوات أو التجارة لأن الزراعة لم تكن تنتج فائضاً، فإن فشل السلطان في إحدى غزواته أو حدوث خسارة في تجارته التي كان يشرف عليها

مباشرة أو بواسطة، يجعله مهدداً في سلطته وسلطة عشيرته، ومن هنا كان التراجع (والهرم) في حكم أسرة معينة يبدأ غالباً إما بهزيمة حربية كبيرة وإما بنقصان عوائد التجارة، لسبب من الأسباب كتحول طرق التجارة، أو عدم تمكنه من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر بها القوافل التجارية [٨].

ويتميز هذا العصر بميزة هامة هي فقدان العرب في المغرب العربي والأندلس على حدٍ سواء، الدور الريادي الذي كانوا يتمتعون به في الحياة السياسية والاجتماعية، (فقد كانت سياسة الأمويين تقوم على سيادة الجنس العربي، وتفضيله على من سواه من العناصر الأخرى، والذي نتج عنه حرمان أهل البلاد الأصليين - رغم اعتناقهم الإسلام - من المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب، بل وفرضت عليهم الجزية كما حدث مع عبيد الله بن الحبحاب) والي إفريقية فيما بين سنتي ١١٧هـ - ١٢٣هـ في بلاد المغرب. واستغل الخوارج تذمر الأهالي من أجل نشر مذهبهم القاضي بعدم حصر الخلافة في بيت معين أو جنس محدد.

نتيجة لذلك قام البربر بثورة عامة بالمغرب الأقصى سنة (١٢٢هـ - ٧٤٠م) تحت قيادة زعيم قبيلة مطغرة الزناتية، ويدعى ميسرة المطغري، وانتصر في معركة دارت بأحواز طنجة في (بقدورة) وتعرف أيضاً بموقعة (الأشراف) سنة (١٢٣ هـ -٧٤١م)، وكان البربر في هذه المعركة تحت قيادة خالد بن حميد الزناتي.

ولم ينج من هذه المعركة إلا تسعة آلاف رجل تمكنوا من دخول بلاد الأندلس بقيادة بلج بن بشر القشيري بعد قيام البربر هناك بثورة مماثلة عقب سماعهم للأخبار المتعلقة بثورة إخوانهم في المغرب وانتصارهم على العرب.

فثار البربر بالأندلس لمساندة إخوانهم، وتأييد مطالبهم من جهة، ومن أجل تحسين ظروفهم الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، لأن ظروفهم بالأندلس لم تختلف كثيراً عن ظروف إخوانهم بالمغرب، ويعود ذلك أساساً إلى احتكار العرب السلطة السياسية ومن ثم استحواذهم على معظم ثروات البلاد، وإقصاء المغاربة عن ذلك كله، وبخاصة منهم المتواجدين بالمناطق الشمالية القاحلة [٩].

وعلى الرغم من كثرة الثورات التي قام بها البربر في المغرب العربي (حتى كان يرى المغرب أثناء عهد الولاة كبحيرة من الدماء المراقة من غير سبب يقرُّه

الإسلام)[١٠]، لم تكن ثورات البربر هذه تشكل خطراً كبيراً على سيادة العنصر العربي هنالك، حتى وصول (عبد الله الصنعاني) إلى قبائل (كتامة) البربرية بالمغرب الأقصى حيث دعاهم إلى الدعوة الفاطمية، وأجابوه بذلك سنة (٢٨٠ هـ)[١١]، وأخذت تزحف هذه القبائل تحت قيادته على كافة أنحاء المغرب العربي حتى سقطت (القيروان) في عام (٢٩٦ هـ)[١٢]، وهي مركز السلطة العربية، وبقيام الدولة العبيدية في المغرب العربي خسر العرب في كامل أقطار المغرب العربي وفي إفريقية (ليبيا) السيادة والمكانة الاجتماعية والاقتصادية المميزة التي كانوا ينعمون بها. وبقي العرب مبعدين عن الدولة في ظل الامبراطورية المرابطية التي أقامتها قبائل (صهناجة) البربرية، وفي عهد (يوسف بن تاشفين) أشهر قادة هذه الدولة امتدت هذه الدولة بعد اشتراك يوسف بن تاشفين في معركة (الزلاقة) الشهيرة لتشمل كافة الأندلس، حيث قضى يوسف بن تاشفين على الدويلات العربية هناك، وأصبحت الأندلس تابعة للدولة المرابطية في المغرب، وبهذا أصبح العنصر العربي في الأندلس كما هو الحال في المغرب. بعيداً عن السيادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان يحظى بها، وبقي الحال كذلك بعد قيام دولة الموحدين، والتي أقامتها قبيلة (هرغة) من مصمودة وهي من القبائل البربرية. وشملت دولة الموحدين المغرب العربي والأندلس أيضاً.

وحتى بعد تحلل الامبراطورية الموحدية إلى مجموعة من الإمارات على أثر الهزيمة التي منيت بها في معركة العقاب ـ كما مر معنا ـ وقيام أول إمارة عربية في المغرب العربي منذ قيام الدولة العبيدية بالمغرب، وهي الدولة الحفصية في تونس التي عقد عليها العرب آمالهم لاسيما العرب الوافدين من الأندلس (الذين لم يرتاحوا في ظل الموحدين ، واعتبروهم مسؤولين عن ضياع الأندلس لذلك ولوا وجوههم شطر الحفصيين مؤملين منهم أن يعملوا على إنقاذ الأندلس، ولذا ظهرت دعوات من قبل الشعراء تحث أبا زكريا الحفصي على الاستيلاء على المغرب ، وتشكو إليه حال الأندلس:

الأمـــر فيـــه قـــد انقضـــى إلا لقـــى يكفيـــه منـــك تنـــاول بالخنصـــر
ولأرض أنـــدلس إليـــك بحالهـــا شكوى الهشيم إلى السحاب المطر)[١٣]

إلا أن هـذه الآمـال قـد تبـددت، فمـع وصـول السـلطان المـريني (أبـو الحسـن) إلى الملك أخذ يسعى إلى توسيع حدود مملكته، فاستولى أولاً على تلمسان وقضى على دولة بني عبد الواد ثم واصل الحروب والفتوح نحو الشرق، فاستولى على بجاية التي كانت تابعة إلى إفريقية، واعتقل الأمير الحفصي الذي كان يحكمها، ونقله مع سائر الأمراء إلى تلمسان، وفرض عليهم جميعاً الإقامة هناك بعيدين عن بلادهم. وبعد ذلك استولى على قسنطينة أيضاً وأبعد أميرها الحفصي إلى فاس، وواصل الزحف إلى الشرق، فاستولى على تونس (٧٤٨ هـ - ١٣٤٧م) واستطاع بذلك أن يجمع تحت حكمه بلاد المغرب ـ الأدنى والأوسط والأقصى ـ من خليج قابس إلى البحر المحيط[١٤].

وبهذا عادت سيادة القبائل البربرية على كامل أجزاء المغرب العربي، فعلى الرغم من الهجرة المكثفة لعرب الأندلس، التي ظلت متواصلة منذ القرن الثاني عشرالميلادي، وحتى القرن الخامس عشر، وهجرة قبائل بني هلال وسليم وعامر وزغبة ورياح إلى المغرب العربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي فإن موازين القوى الاجتماعية في المغرب العربي كانت تميل لصالح تحالفات القبائل البربرية، والقبائل العربية لم تكن قادرة على قهر تلك التحالفات القائمة، وكل ما كانت تقدر على فعله هو ترجيح هذا الجانب أو ذاك لمصالحها القبلية الخاصة، ولم يستطع المثقفون العرب عقد تحالفات قوية ذات أيديولوجية مقبولة، تجمع غالبية القبائل وسكان الحواضر والأمصار لتأسيس دولة عربية إسلامية جديدة بالتحالف مع القبائل البربرية، التي كانت قد أخذت زمام المبادأة، وأقامت دولتين كبيرتين دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين، ولم يتمكن العرب من تأسيس أية إمارة لهم في المغرب العربي[١٥].

وقد انعكس ـ بشكل طبيعي ـ هذا الصراع على السلطة بين العرب والبربر على النتاجات الفكرية بمختلف أصنافها، فكان كل طرف يحاول الحط من

مكانة الطرف الآخر، ويبرر عملية استيلائه على السلطة واستبعاده للطرف الآخر، بمعنى أن الصراع السياسي كان يتدرع بالصراع الثقافي.

فقد رسمت معظم المصادر الأندلسية المؤلفة خلال القرن الخامس الهجري صورة سلبية للغاية للبربري حيث هاجمته في تدينه وعاداته وإمكانياته العقلية كما جرَّدته من كل قدرة على الابتكار والإبداع، وهو ما يدل على مدى الكراهية الشديدة التي كان الكتاب الأندلسيون يكنونها للبربر ومن أبرز هؤلاء الكتاب الذين أساؤوا إلى صورة البربر الفقيه (ابن حزم القرطبي) الذي ينقل عنه مؤلف كتاب (فتح الأندلس) قوله: "إن كفار البربر كانوا أشر كفار، فإنهم ليسوا أهل كتاب، ولا ارتباط لهم بشرع وكذلك مسلموهم ، شرار المسلمين وأكثرهم غائلة".

ويؤيد ذلك المؤرخ (أحمد بن محمد المقري) بقوله: "عرف أهل الأندلس ببغضهم وعداوتهم للبربر فلا نجد أندلسياً إلا مبغضاً بربرياً وبالعكس وهم في نظرهم نكد وشؤم والدماء عندهم هوان، وإذا غضبوا قتلوا أو جرحوا). كما كان التهكم بالعنصر البربري قوياً لاذعاً خصوصاً بعد خراب قرطبة وكان الشاعر خلف بن فرج الإلبيري شديداً في مهاجمة البربر، لاذعاً في السخرية منهم ومما قاله هذا الشاعر فيهم:

رأيت آدم في نومي فقلت له ... أبا البرية إن الناس قد حكموا
إن البرابر نسل منك قال:إذاً ... حواء طالقة إن كان ما زعموا

كما جرت على ألسنة العامة من الأندلسيين بعض الأمثال الشعبية، وهي في مجموعها توضح كراهية هؤلاء للبربر واحتقارهم لهم، من ذلك المثل الذي يقول: (بحال غازي لا ينكر ولا يعطيك). ويقول (ابن شريفة) في شرح هذا المثل: يقصد بالغازي البربري إذا استدان وطولب بأداء الدين لا ينكر الدين الذي عليه ولكن في الوقت نفسه لا يؤديه. ومن أمثالهم (عطى للبربري شبر طلب ذراع) وهو يعبر عن طمع البربر وكثرة طلباتهم[١٦].

كما وقع انتحال الأحاديث النبوية التي كانت تستخدم كشعارات تخدم المصالح السياسية، ومن الأحاديث المنتحلة من قبل الجانب العربي ما ذكره محمد بن أحمد الهمذاني أن (أنس بن مالك) جاء إلى النبي (ص) ومعه وصيف، فلما علم النبي (ص) أنه بربري قال: (يا أنس بعه ولو بدينار) وعلل ذلك قائلاً: "أن البربر بعث الله إليهم نبياً فذبحوه وطبخوه وأكلوا لحمه". كذلك انتحل حديث آخر مفاده عن النبي(ص) أنه قال: ما تحت أديم السماء ولا على الأرض خلقاً أشر من البربر.

وقد استعمل البربر السلاح نفسه لمحاربة العرب، ووقع انتحال أحاديث نبوية لهذا الغرض وخاصة من قبل الخوارج منهم، فقد ذكر (أبو زكريا يحيى بن أبي بكر الوار جلواني) أحاديث تمجد البربر، ودورهم التاريخي قال: "آثرت عائشة أم المؤمنين رجلاً بربرياً على غيره من الأنصار والمهاجرين، وعللت ذلك بما قال جبريل لـ(ص) وهو وصيته له (بتقوى الله والبربر) لأنهم قوم يحيون دين الله بعد أن يموت ويجددونه بعد أن يبلى". أما الحديث الثاني فإنه ذُكر عن طريق شخصية إسلامية أخرى لا تقل أهمية عن عائشة، وهو عمر بن الخطاب قال: قال النبي (ص) "لأنبأنك يا عمر فإن الله سيفتح باباً للإ سلام في المغرب قوم يعز الله بهم الإسلام ويذل بهم الكفر، أهل خشية وبصائر يموتون على ما بصروا ليس لهم مدائن يسكنوها ولا حصون يتحصنون بها ولا أسواق يتبايعون فيها".كما ورد حديث لابن مسعود يمجد فيه البربر قال: "إن آخر حجة حجها قام خطيباً فقال: يا أهل مكة أوصيكم بتقوى الله والبربر فإنهم سيأتونكم بدين الله من المغرب".

وباختصار فإن هذه الأحاديث تؤكد على أن البربر يمتازون بعلوِّ نسبهم وصحة إسلامهم وكرمهم وشجاعتهم ودفاعهم عن الحق وقد وردت هذه الخصال على لسان عائشة التي قالت: إن البربر يقرون الضيف، ويضربون بالسيف، ويلجمون الملوك لجام الخيل اللجم [١٧].

كما ظهرت كتب في أنساب البربر مجاراة لأنساب العرب منها كتاب بعنوان: (مفاخر البربر) لمؤلف مجهول وقد أُلف عام (٧١٢ هـ - ١٣١٢م) وقد ذكر المؤلف عن سبب تأليفه هذا الكتاب: (أما بعد فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخس الأمم وأجهلها وأعراها من الفضائل، وأبعدها عن المكارم، رأيت أن أذكر

ملوكهم في الإسلام ورؤساءهم وثوارهم وأنسابهم، وبعض أعلامهم وتاريخ أزمانهم. فالباعث الذي دفع المؤلف إلى إنجاز هذا العمل هو محاولة تصحيح هذه الأفكار التي أساءت للبربر من خلال تأليفه كتاب يُضَمِّنَهُ ذكر ملوك البربر في الإسلام ورؤسائهم وثوارهم وأنسابهم)) [١٨].

كما عكس هذا المؤلَّف حالة الصراع، التي كانت سائدة بين مكونيّ المجتمع الأساسيين وهما العرب والبربر، ومما جاء فيه: حدّثَ أسد بن الفرات عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف يرفع إلى ابن عباس قال: إن العرب فيهم أنزل الله في كتابه: (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً)، وفيهم أنزل الله تعالى في كتابه: (وكذب به قومك) وفي البربر أنزل الله تعالى في كتابه: (إن فيها قوماً جبارين) فنسبهم إلى الجبروت، ولم ينسبهم إلى الكفر والنفاق كما نسب غيرهم.

وجاء فيه أيضاً: إن البربر قد علا ذكرهم في البلاد كما علت السحاب البلاد، وإن ذُكرت العرب بالجزالة فمن البربر الجزالة والطوالة والحورمية، فالبربر حسباً تاماً عن كل مخلوق، وملكاً لا يزال إلى آخر الزمان، فكأني أرى البربر على الخيل الشهب، على رؤوسهم العمائم الخضر، والنصر أمامهم أربعين يوماً وأبواب السماء مفتحة لهم، والحور العين مزينات لهم حتى يربطوا خيولهم بزيتون فلسطين، ويقتسمون العربيات المنقبات، ويتبايعونهن بالدراهم والفلوس على يد المهدي الفاطمي الميمون الوجه على من اتبعه، فتُنزل الأمانة، وتُملأ الأرض عدلاً بالتهليل والتقديس والتكبير بعد الجور والظلم والعدوان، ثم يغزو البربر إلى أرض الروم، ويستفتحون القسطنطينية، فيقتسمون الذهب والفضة بالتراس على يد رجل من البربر يقال له وردادنت وهذه مقالة وهب بن منبة وكعب الأحبار رضي الله عنهما[١٩].

وسوف نجد في دراستنا هذه أن مقدمة ابن خلدون عكست ـ وبشكل طبيعي ـ حالة الصراع السياسي الذي كان قائماً بين العرب والبربر، وبشكل خاص نظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع.

ثانياً: حياة ابن خلدون:

ولد ابن خلدون في تونس عام (٧٣٢) هـ ـ (١٣٣٢) م، وقضى طفولته في بيت والده وكان بيت علم ورئاسة، نزح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري، ولما كان والده من رجال العلم والأدب اعتنى بتربيته عناية فائقة، فتولى بنفسه تعليمه بعض العلوم، وهيأ له للدراسة أقدر الأساتذة في تونس... ونشأ ابن خلدون حريصاً على الدرس، وشغوفاً بالعلم، وساعياً وراء الاستزادة منه دوماً.

ولما استولى السلطان (أبو الحسن المريني) على تونس، وكان يهتم بالعلم ويجمع أكابر العلماء والأدباء، ويلزمهم شهود مجلسه، ويتجمل بمكانهم فيه، وعندما جاء إلى تونس استصحب معه طائفة من هؤلاء العلماء والأدباء. ومن الطبيعي أن والد ابن خلدون اتصل بهم لمكانته العلمية والأدبية وحمل أولاده على الاستفادة منهم أقصى استفادة. وتأثر ابن خلدون باثنين منهم بوجه خاص تأثراً شديداً وهما: (عبد المهيمن) إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، وكان كاتب السلطان وصاحب علامته. لازم ابن خلدون هذا العالم، ودرس على يديه العديد من أمهات العلوم الشرعية، مثل كتاب الموطأ لابن مالك وكتاب السيرة لابن اسحق، وكتاب ابن الصلاح في الحديث، وأما ثانيهما فهو (محمد بن إبراهيم الآبلي) الذي كان شيخ العلوم العقلية، لازمه ابن خلدون عدة سنوات أخذ منه خلال ذلك هذه العلوم: افتتحها بالتعاليم ـ أي العلوم الرياضية ـ ثم المنطق، ثم سائر الفنون الحكمية.

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره تعرض إلى نكبة شديدة، فقد انتشر الطاعون، وأخذ يفتك بالناس، ومات معظم شيوخه، ثم قامت الثورة على السلطان المريني، وانتهت بانحسار حكمه عن إفريقية، ونتج عن ذلك عودة من بقي على قيد الحياة من العلماء والأدباء الوافدين من المغرب.

تألم ابن خلدون من هذه الأحداث ألماً شديداً، لقد فقد أبويه فجأة مع كثير من أشياخه، فأخذ يتعزى بطلب العلم من العلماء الباقين إلا أن عودة هؤلاء إلى بلادهم عطله عن طلب العلم، وأوجد في نفسه استيحاشاً من هذه الأحداث، فاعتزم اللحاق بأشياخه، والسفر معهم إلى المغرب، إلا أن أخاه الأكبر محمد صده عن ذلك، ومع

ذلك فقد وجد ابن خلدون بعد مدة وجيزة فرصة جديدة لتحقيق رغبته هذه، فرحل من تونس إلى المغرب، وهذه الفرصة واتته من جراء بعض الوقائع السياسية.

وما إن وصل إلى فاس عاصمة المغرب بعد عدة شهور قضاها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها حتى انكب على الدراسة والتحصيل غير مهتم بوظيفة (الكتابة والتوقيع) التي أسندها اليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عليا.

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنان مدينة علم فقط، ولم تكن حاشية السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب، بل كانت المدينة عاصمة سياسية تضم رجالاً سياسيين محترفين وغير محترفين، داخل حاشية السلطان وخارجها، كان من هؤلاء رجال من المغرب والأندلس، وآخرون من المغرب الأوسط والأدنى، كان منهم الحر الطليق، واللاجئ المستجير، والمحجوز، والسجين، وكان من الطبيعي أن يتصل ابن خلدون هذا الشاب المرموق بهؤلاء وأولئك، ويحتك بهم، ويشاركهم أحاديثهم، بل ومؤامراتهم.

وعلى رأس الذين تعرف إليهم ابن خلدون من رجال السياسة المنتظمين في سلك حاشية السلطان، أبو عبد الله بن محمد بن زكريا الحفصي أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط، الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان، بجاية، قسنطينة)، ولقد تنازل هذا الأخير عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عرَّج عليها عقب انتهاء حربه مع بني عبد الواد بتلمسان، فملكها السلطان، وأنزل عماله بها، ونقل الأمير أبا عبد الله معه إلى المغرب.

وعندما مرض السلطان أراد الأمير أن يغتنم فرصة هذا المرض، وأخذ يبحث عن الوسائل، التي تضمن له الخروج من فاس، والوصول إلى بجاية. وكان ابن خلدون قد تعارف وتصادق مع الأمير منذ وصوله إلى فاس بسبب العلاقات التي تربط أسرته بأسرة بني حفص منذ عدة أجيال، فكان من الطبيعي أن يفاتح الأمير ابن خلدون بما كان ينويه، وأن يطلب مساعدته في تحقيق مآربه، ويظهر أن ابن خلدون وعده بتأمين الوسائل اللازمة لذلك، كما أن الأمير وعده بتوليته منصب الحجابة عند

توليه الإمارة إلا أن السلطان علم بهذه المؤامرة والاستعدادات السرية، وغضب على ابن خلدون، وحبسه قرابة السنتين، ولم يخرج منه إلا بعد أن مات أبو عنان.

وعلى خلفية وفاة السلطان أبي عنان عمت البلاد الفوضى السياسية، وحدث صراع دامٍ بين أفراد الأسرة الحاكمة، وسارت الأمور في غير صالح ابن خلدون، عندئذ قرر ابن خلدون الرحلة إلى بلده إفريقية، وطلب الإذن لذلك. وفي ذلك التاريخ كان أبو حمو استرجع من المرينيين ملك بني عبد الواد في تلمسان والمغرب الأوسط، فخشي الوزير عمر بن عبد الله، الذي كان قد تمكن من قتل السلطان أبي سالم وتنصيب محله (ابنه تاشفين) محله ليبقى مستبداً بالأمر وراء هذا السلطان الصغير، أن ينضم ابن خلدون إلى أبي حمو ويقويه ولذلك لم يرضَ بسفره إلى إفريقية، ولكن بعد توسط بعض الأصحاب وافق الوزير في الأخير على سفر ابن خلدون إلى أي محل شاء (شريطة العدول عن تلمسان) فاختار ابن خلدون الأندلس وصرف ولده وأمهم إلى إخوانهم أولاد القائد محمد بن الحكيم بقسنطينة وتوجه إلى سبتة في طريقه إلى الأندلس التي مكث فيها من عام (١٣٦٢)م حتى (١٣٦٥)م.

وأما سبب اختياره الأندلس، فيعود إلى التعارف الذي حصل بينه وبين السلطان عندما كان في فاس، ولاسيما أواصر الصداقة والمودة، التي كانت قد انعقدت بينه وبين الوزير لسان الدين بن الخطيب خلال إقامته هناك.

كان السلطان أبو عبد الله ثالث ملوك بني الأحمر، وكان خُلِعَ خلال ثورة قامت عليه، والتجأ إلى المغرب مع وزيره لسان الدين، ولكنه بعد مدة استطاع أن يعود إلى الأندلس، وأن يسترجع عرشه من المستولين عليه. وقد لقي ابن خلدون من السلطان ووزيره ترحيباً حاراً جداً، وهيأ له منزلاً فخماً يحتوي على كل وسائل الراحة والهناء.

وفي السنة الثانية أوفده السلطان بالسفارة إلى ملك قشتالة، بغية إتمام عقد الصلح بينهما وكان الملك المذكور استولى على إشبيلية، واتخذها عاصمة لمملكته، فلما سافر ابن خلدون إليها (عاين آثار سلفه بها) وملك قشتالة كان قد اطلع قبلاً على مكانة ابن خلدون الأدبية، فاقترح عليه البقاء في خدمته ووعده

بإعادة أملاك أجداده إليه، إذا عمل باقتراحه ولكن ابن خلدون رفض البقاء في إشبيلية وعاد إلى غرناطة بعد إتمام مهمة السفارة بنجاح تام.

وسر السلطان من نجاح ابن خلدون في إتمام عقد الصلح فأقطعه (قرية من أراضي السقي بمرج غرناطة)، عندئذ استقدم عائلته من قسنطينة، وتهيأت له بعد ذلك جميع وسائل الراحة والهناء، إلا أن هذا الهناء أيضاً لم يستمر طويلاً، فقرر ابن خلدون مغادرة الأندلس إلى بجاية بعد أن شعر بأن صاحبه لسان الدين بن الخطيب صار يتوجس خيفة من تعاظم نفوذه لدى السلطان، وقد شجعه على التوجه إلى بجاية أن الأمير (محمد أبو عبد الله محمد) استطاع أن يستولي على بجاية ويسترجع مملكته السابقة، فكتب إلى ابن خلدون ـ حسب وعده القديم ـ يستدعيه إلى مقر ملكه لتولي منصب الحجابة.

وابن خلدون عرض هذه الدعوة على سلطان غرناطة، مستأذناً السفر ـ دون أن يذكر شيئاً مما لاحظه على لسان الدين بن الخطيب ـ ثم غادر الأندلس بإذن من السلطان بعد مرور نحو ثلاث سنوات على مجيئه إليها.

وفي بجاية التي وصل إليها عام (١٣٦٥)م احتفل السلطان بقدومه احتفالاً رائعاً، وولاه أرفع مناصب الدولة، وهي الحجابة، وهي تعني الوساطة بين السلطان، وبين أهل دولته، إلا أن هذه الحالة لم تدم سوى سنة واحدة لأن السلطان قُتِل في معركة دارت بينه وبين ابن عمه صاحب قسنطينة الطامح إلى الاستيلاء على بلاده، وعندما وصلت الأخبار إلى عاصمة السلطان المقتول تبلبلت آراء الناس فيما يجب عمله حيث رأى بعضهم الاستعداد لاستقبال صاحب قسنطينة، في حين أن بعضهم الآخر اقترح البيعة إلى بعض الصبيان من أبناء السلطان السابق، ولكن ابن خلدون، الذي كان لا يزال على رأس الحكومة لم يستحسن هذا الاقتراح، بل رجح تفادي الفتن، وتسليم أزمة الحكم إلى السلطان (أبي العباس). وفعلاً خرج إلى لقائه ومكنه من دخول بجاية دون قتال، وقد أكرم السلطان ابن خلدون وأجرى الأحوال على معهودها.

ولكن ابن خلدون لاحظ أن أعداءه أخذوا يُكْثرون من السعاية به، ويحذرون السلطان الجديد منه، ولذلك رأى أن يتفادى أخطار هذه الدسائس، وقرر أن يتخلى

عن وظيفته، وطلب الإذن من السلطان للانصراف وغادر بجاية بنفس العام الذي كان قد وصل إليها به، ثم اتجه ابن خلدون إلى (بيسكرة)، وأقام فيها نحو ست سنوات، واتخذها مكان إقامة له ولعائلته، وذلك بسبب الصداقة التي كانت قد توطدت بين ابن خلدون وبين صاحب تلك الديار ابن المزني في أوائل حياته العامة، والحياة التي قضاها ابن خلدون هناك كانت من نوع جديد :إنه كان سئم العواصم وفتنها، ولم يعد يستسلم إلى غواية الرتب والمناصب، حتى إنه رفض منصب الحجابة، عندما عرضها عليه (أبو حمو) سلطان تلمسان، ولكنه مع كل ذلك لم ينقطع عن الأعمال السياسية بتاتاً، بل استمر على مزاولتها، وظل يلعب دوراً هاماً في سياسة الدول المغربية، بطريقة جديدة وأسلوب خاص: صار يخدم هذا السلطان أو ذاك عن طريق استئلاف القبائل واستتباعها، دون أن يتولى منصباً رسمياً، أو أن ينتسب إلى حكومة من الحكومات.

إنه كان اكتسب خبرة كبيرة في شؤون البدو، وسيطرة معنوية على العشائر، وإقامته في بيسكرة، بين أهم مجالات العشائر البدوية زادته خبرة على خبراته السابقة، وضاعفت سيطرته المعنوية عليها، أنه أصبح بارعاً في استمالة القبائل، واستئلافها واستتباعها، ولا نغالي إذا قلنا إنه أصبح بمثابة الملتزم والمورد لتلك القوى المسلحة، إنه كان يوجه العشائر إلى خدمة السلاطين الذين يشايعهم حتى إنه كان يصطحبها في بعض الأحيان. إنه شايع في بادئ الأمر سلطان تلمسان (أبا حمو) وساعده:

أولاً ـ باستتباع القبائل وتوجيهها لمناصرته.

وثانياً ـ ضمان اتصال تلمسان بتونس عن طريق الصحراء ماراً ببيسكرة.

ولكنه بعد ذلك عندما استولى سلطان المغرب عبد العزيز على تلمسان، خابر ابن خلدون وطلب مساعدته على توطيد الحكم في المغرب، وابن خلدون لبى هذا الطلب وانصرف من مشايعة (أبي حمو) إلى مشايعة عبد العزيز، وخدمه بذلك خدمة ثمينة.

ولعب ابن خلدون هذه الأدوار السياسية خلال تلك السنوات العديدة بفضل الخبرة التي اكتسبها في أمر إقناع القبائل واستمالتها، وبفضل الزعامة المعنوية،

التي حصل عليها بين سكان البوادي بوجه عام، إلا أن تعاظم نفوذ ابن خلدون على العشائر أخذ يثير هواجس صاحب بيسكرة، الذي كان الزعيم الرسمي لمنطقة الزاب، ولهذا السبب أخذ يعمل على إبعاد ابن خلدون من بيسكرة ووسَّط البعض من أصحابه لحمل سلطان المغرب على استدعاء ابن خلدون إلى فاس.

واضطر لذلك ابن خلدون أن يغادر بيسكرة مع عائلته إلى فاس عام (١٣٧٢)م إلا أن الأهوال والاضطرابات، انهالت على ابن خلدون وهو في الطريق قبل أن يصل إلى فاس، فإنه عندما وصل مليانة، علم أن السلطان عبد العزيز قد مات، وأن ابنه السعيد نصب بعده للأمر في كفالة الوزير ابن غازي.

وطبيعي أن السلطان أبي حمو لم يترك هذه الفرصة تفلت من يديه، فقد استفاد من انشغال رجال المغرب بمعالجة الموقف الناجم عن موت السلطان عبد العزيز، ورجع إلى مكانه في تلمسان، واستولى على سائر أعماله.

ولما كان غاضباً من ابن خلدون ـ بسبب انقلابه عليه ومشايعته لسلطان المغرب خلال الوقائع الأخيرة ـ أراد الانتقام منه، فأوعز إلى بعض القبائل الموالية له أن يعترضوه في حدود بلادهم. وبالفعل تمكنوا من ذلك، ونهبوا جميع ما كان مع ابن خلدون وصحبه حتى ملابسهم، حيث يقول ابن خلدون: (وبقيت يومين ضاحياً عارياً، إلى أن خلصت إلى العمران، ولحقت بأصحابي بجبل دبدو).

وعندما وصل فاس بعد هذه المحنة، لقي من الوزير ابن غازي القائم بالأمر ترحيباً حاراً بسبب معرفته السابقة له إلا أن الأوضاع السياسية تطورت بسرعة، وقضت على حكم الوزير، وذلك بسبب تحريكات سلطان غرناطة من جهة، وتعدد المطالبين بعرش المغرب من جهة أخرى، وأما ابن خلدون فكان قد كره الفتن والانقلابات، وأخذ ينشد الدعة والقرار، وعندما تأكد أنه لا سبيل للحصول على ذلك في بلاد المغرب بسبب توالي الاضطرابات قرر أن يرحل مرة أخرى إلى الأندلس آملاً أن يجد هنالك وسائل الدعة والاستقرار، ولكنه صادف في هذا السبيل كثيراً من المشاكل والعقبات لم يستطع التغلب عليها إلا بعد جهد جهيد.

إلا أن هذه الحالة أيضاً لم تدم طويلاً لأن حكام المغرب لم يرتاحوا إلى سفر ابن خلدون إلى الأندلس خشية أن يعمل هناك ما يفصم أواصر الصداقة التي كانت

قد توثقت بينهم وبين بني الأحمر، خلال أزمة السلطة الأخيرة، وطلبوا من السلطان المشار إليه إعادة ابن خلدون إلى المغرب، ولكن السلطان امتنع عن تلبية رغبتهم في بادئ الأمر، ولكن رجال سلطان المغرب وجدوا وسيلة ناجعة لإقناعه، فقد ذكرو له أواصر الصداقة التي كانت تربط ابن خلدون بلسان الدين بن الخطيب منذ سنوات طويلة، ولذلك قرر السلطان إقصاء ابن خلدون إلى المغرب الأوسط.

وبناء على هذا القرار انتقل ابن خلدون بحراً إلى مرسى هنين، وكان هذا المرسى تابعاً لتلمسان التي كانت تحت حكم أبي حمو، إن سوابق ابن خلدون مع هذا السلطان كانت تضعه في موقف حرج إلا أن أبا حمو كان ينوي فتح بجاية، فصار يفكر في الاستفادة من ابن خلدون لذلك استدعى ابن خلدون، وطلب منه أن يسافر إلى (أوطان الدواودة) لاستئلاف تلك القبائل.

ابن خلدون لم يرتح لهذا الطلب لأنه كان قد قرر الخروج من الحياة السياسية بصورة نهائية، والتفرغ إلى الدراسة والعلم تفرغاً كلياً، غير أنه لم يرَ من الموافق أن يطلع السلطان على ما كان ينويه لذلك تظاهر بتلبية الطلب، وخرج من تلمسان بحجة الاتصال بالعشائر، واستمالتهم إلى خدمة مآرب السلطان، وعندما وصل إلى البطحاء عدل ذات اليمين إلى منداس، ولحق بأولاد عريف، وهؤلاء تلقوه بالتحفي والكرامة، وتوسطوا في إبلاغ اعتذاره للسلطان، وفي نقل عائلته من تلمسان، وقاموا بهذه الوساطة خير قيام، ثم أنزلوه وعائلته في قلعة ابن سلامة عام (١٣٧٤)م، وكان ابن خلدون عند وصوله القلعة المذكورة قد بلغ الثانية والأربعين من العمر، وكان قد عاش حياة سياسية طويلة زاخرة بالأحداث والانقلابات المعقدة. وخلال هذه الحياة السياسية لم ينقطع عن الدراسة والعلم، ولكنه كان يشعر بأن السياسة تشغله عن العلم فصار يتمنى أن ينصرف عنها انصرافاً كلياً ليتفرغ إلى العلم تفرغاً تاماً. إن هذه القلعة المنعزلة، مع القصر القائم فيها كانت أحسن مكان لتحقيق أمنيته هذه، ولذلك أقام فيها أربعة أعوام، تفرغ خلالها إلى التأمل والتأليف في كل نشاط، وشرع في تأليف التاريخ، وكتابة المقدمة خلال انزوائه عن الناس.

وعندما تقدم في تدوين الأخبار أدرك عدم إمكانية إتمام العمل هناك وضرورة مراجعة بعض الكتب والمصادر التي لا توجد إلا في المدن، إنه لم يشأ أن يعود إلى

مدينة من مدن المغرب الأوسط والأقصى التي كانت مسرحاً لحياته السياسية، فقرر الارتحال إلى تونس، وكتب إلى سلطانها يستأذنه في ذلك.

عاد ابن خلدون إلى تونس في سنة (١٣٧٨) بعد أن غاب عنها ستة وعشرين عاماً وكانت شهرته قد وصلت إلى تونس قبله بكثير، ولذلك وجد هناك ترحيباً حاراً من السلطان ومن الناس على حدٍّ سواء، فأخذ يشتغل بتدريس العلوم من ناحية، وبمراجعة المصادر لإتمام تاريخه من جهة أخرى.وأثارت دروس ابن خلدون إعجاب طلاب العلم من جهة، وحسد الشيوخ القدماء من جهة أخرى، واشتد حسد هؤلاء عليه بوجه خاص من جراء ازدياد تقربه من السلطان، ويظهر أن السلطان كان مولعاً بالتاريخ، فلذلك اهتم بمشروع ابن خلدون، وشجعه على مواصلة البحث والتأليف لإتمام كتابه الخطير وانتهى ابن خلدون من تأليفه وهو في تونس، وقدم نسخة منه إلى السلطان.

وكان ابن خلدون قد بلغ الخمسين، وأخذ يفكر في أداء فريضة الحج، وصادف أنه كانت بالمرسى سفينة لتجار الإسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم وهي مقلعة إلى الإسكندرية وانتهز ابن خلدون فرصة وجود هذه السفينة هناك فطلب إلى السلطان تخلية سبيله لقضاء فرضه، وأذن له في ذلك بعد مرور أربع سنوات على عودته إليها.

وصل ابن خلدون مصر في سنة (١٣٨٢)م، في طريقه إلى الحج، ولكنه أقام فيها حتى آخر حياته، مدة أربع وعشرين عاماً، أقام ابن خلدون في الإسكندرية مدة شهر لتهيئة أسباب الحج لكن ذلك لم يتيسر له، فانتقل إلى القاهرة، وكانت شهرته قد وصلت إلى مصر منذ مدة، ولذلك عندما جلس للتدريس بالجامع الأزهر احتشد عليه طلبة العلم، واستطاع هو أن يخلب ألباب هؤلاء بطلاقة لسانه وسحر بيانه، فزادت شهرته من جرَّاء ذلك في البلاد، ثم اتصل بالسلطان، فنال عطفه ورعايته، ولذلك عزم ابن خلدون على الاستقرار في مصر، وطلب أهله وولده في تونس، ولكن سلطان تونس صدهم عن السفر متأملاً عودة ابن خلدون لهم، عندئذ طلب من سلطان مصر الشفاعة له في تخلية سبيلهم، والسلطان المشار إليه لبى طلبه، وأرسل خطاباً مؤثراً للسلطان في تونس، وبناء على هذا الخطاب سافرت العائلة من

تونس، ولكن السفينة التي كانت تقلهم غرقت في البحر، ولم يتسنَّ لابن خلدون اللقاء بهم.

لم يعد ابن خلدون في مصر إلى الحياة السياسية، ولم يطمع في منصب غير مناصب التدريس والمشيخة والقضاء، تولى مناصب القضاء والتدريس عدة مرات: وعُيِّن أولاً مدرساً في المدرسة القمحية، ثم وُلِّي منصب قاضي القضاة المالكية. إن هذه المناصب كانت في ذلك العهد عرضة للتغييرات كثيراً، ولذلك عزل منها ثم أعيد إليها مرات عديدة.

لم ينقطع ابن خلدون خلال تلك المدة عن مراجعة تأليفه أيضاً، حيث أضاف إلى كتابه فصولاً كثيرة، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ المشرق، وأضاف بعض الفصول والفقرات إلى المقدمة، وغير بعض فصولها تغييراً كلياً، ثم قدم نسخة منها إلى الملك الظاهر، وانتهز فرصة سفر وفد من السلطان المشار إليه إلى سلطان المغرب، فأرسل مع الوفد المذكور نسخة منه إلى خزانة الكتب في جامع القرويين بفاس مهداة إلى السلطان (أبي الفارس بن عبد العزيز).

وقد غادر ابن خلدون القاهرة مرات عديدة فسافر إلى الحجاز عام (١٣٨٧)م عن طريق الطور وينبع، وعاد منه عن طريق القصير وقوص، وسافر إلى القدس سنة (١٣٩٩)م، وزار بيت لحم والخليل، وشاهد المقامات المباركة فيها، وسافر إلى دمشق سنة (١٤٠٠)م عندما تقدم تيمورلنك للسيطرة عليها، وهذا السفر الأخير كان مرتبطاً بأحداث كثيرة، تمكن ابن خلدون في نهايتها من الرجوع إلى مصر بعد هذه الأحداث وهذه كانت آخر أعماله ومغامراته وكتب ترجمة حياته في سنة (١٤٠٥)م.

ومات بعد ذلك في القاهرة سنة (١٤٠٦)م ويذكر الكُتَّاب المعاصرون له أنه دفن في مقبرة الصوفية.

ثالثاً: المرتكزات الأساسية لمنظومة ابن خلدون الفكرية:

قبل البدء في الحديث عن نظرية ابن خلدون في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع لا بد لنا من توضيح المرتكزات الأولى لمنظومة ابن خلدون الفكرية، التي مهدت لفلسفته الاجتماعية في الاجتماع الإنساني. ودعته إلى تأشسيس علمه الجديد (علم

العمران البشري) ولنتبين موقع نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع في المنظومة الفكرية لابن خلدون.

فما هي هذه المرتكزات الأساسية لمنظومة ابن خلدون الفكرية؟:

١ ـ خضوع العالم لقوانين ثابتة خلقها الله ﷻ وأجراه عليها:

عبّر عن إيمانه بفكرة خضوع العالم لقوانين ثابتة يسيرّ عليها بقوله: (اعلم أرشدنا الله وإياك أن نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات)[٢٠].

وقوله: (وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم...) [٢١]

وقوله: (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة ، وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو...) [٢٢].

هذا هو المبدأ الأول الذي آمن به ابن خلدون ، وهذا المبدأ كما نعلم في غاية الأهمية، فهو الأساس في انطلاق أي بحث علمي حيث تكون الغاية منه الوصول إلى القوانين المتحكمة بالشيء موضوع البحث والتي عنها يتم تكونه في مختلف أشكاله ،ويصبح بالتالي من الممكن فهمه والتحكم به.

وقد رأى الدكتور (محمد عابد الجابري) أن مبدأ السببية عند ابن خلدون ليس مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً ، حيث قال: إن عبارة (مستقر العادة) التي تمم بها ابن خلدون فكرته، والتي يكررها مراراً لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي، الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة ،وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري، الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث

أخرى، فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة)[٢٣].

إن ابن خلدون إذ يشير إلى أن طبيعة العلاقات السببية اقتران بالعادة لا يعني ذلك أنه بقوله هذا قد رفض الإيمان بوجود السببية وبأنها ضرورية وقبلية. ذلك لأن قوله بأن العلاقات السببية تقع في مستقر العادة ، قول يدخل في الإجابة على التساؤل حول طبيعة العلاقات السببية؟ ولا يدخل في الإجابة عن التساؤل حول هل توجد العلاقات السببية أم لا؟.

والفرق كبير بين الحالتين فهوقد آمن بوجود العلاقات السببية، ولكن بما أنه آمن كذلك بأن العلاقات السببية من عند (الله) كما رأينا بقوله (....ولا تزال تلك الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو) وبما أن الله على كل شيء قدير فليس بالضرورة أن يكون لشيء سبب واحد ففي إمكان (الله) أن يحدث الشيء من غير سبب واحد.

وقد قال ابن خلدون إن الأسباب تحدث في مستقر العادة، وقال بذلك من قبله (الأشاعرة) ليكون بالإمكان الإيمان بالمعجزات، التي حدثت للرسل في الزمن الماضي، وليس هدفه بالتأكيد أن ينفي إمكانية قيام العلاقات السببية، وإلا كيف يؤكد على وجود العلاقات السببية ويكتشف بعضها كما سنرى لاحقاً؟.

ثم إن ابن خلدون يشير إلى أن العادة قد استقرت ، فقد انتهت المعجزات بانتهاء الرسل، وأصبحت العلاقات السببية أكثر ضرورية حيث يقول: (وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان)[٢٤].

فابن خلدون إذ يضيف أن هذه الحوادث تقع بأسبابها في مستقر العادة، فإنه في الحقيقة لا يأبه كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببية إذ أن الأهم في نظره هو أننا نعتمد على مبدأ السببية بصورة جبرية ، لكي نتحرك في شبكة الأشياء. سواء كانت العلاقة السببية مجرد عادة للطبيعة جارية بإذن الله، أم كانت مثبتة في جوهر الأشياء. فإذا كان الإنسان يجهل كيفية أو حقيقة التأثير السببي، فإنه في المقابل يحيط علماً في الغالب بالأسباب، التي تجعل الظواهر تنتظم في نظام وترتيب معين.

فالأولوية ترجع إذن إلى اليقين النسبي طبعاً ، الذي يتوفر لنا في إدراك العلاقات السببية الظاهرة مع إمكان تأسيس هذه العلاقات نظرياً في وجود الأشياء نفسها أو في العقل الإلهي.

النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون هي أن الفكر البشري يتصل بالعالم مسلماً بالفكرة القائلة: بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومقرر، أما غائية هذا النظام فيبدو أنها مسألة لم تستأثر باهتمامه[٢٥].

وبهذا فإن تصورنا عن طبيعة العلاقات السببية ليس مهماً لقيام البحوث العلمية، وإنما المهم هو الإيمان بوجود العلاقات السببية، ومن الأدلة على ذلك أننا نجد الاعتقاد بأن السببية ليست إلا عادة قد تعودها الإنسان وليست بالضرورة، استمر حتى مطلع العصور الأوروبية الحديثة.

فنجد أن (ديفيد هيوم) قد شابه رأيه في مبدأ السببية رأي ابن خلدون، فمبدأ السببية عند هيوم ليس مبدأً نظرياً لأنه (لا شيء فطرياً في العقل)، وهذا المبدأ ليس بإدراك لأنه ليس معرفةً مباشرةً بقوة خفيةً بها يحدث أمر أمراً بل إن التجربة تدلنا على تعاقب حادثين من غير أن تظهر لنا أبداً أي رباط ضروري يربط النتيجة بالسبب.

إننا نشاهد كرتين من كرات (البلياردو)، ونرى أن إحداهما تتحرك تلو حركة الأخرى، غير أننا لا نبصر كيف تُحدث حركة الأولى حركة الأخرى، فمن أين يأتي ترقبنا حدوث عين النتائج عند حدوث السوابق بالذات؟.

إن انتظارنا حدوث النتائج ذاتها إنما هو وليد العادة ،التي قويت بالتكرار، فعندما تحدث أحوال متشابهة يخضع العقل للعادة بحسب قوانين التداعي (تداعي الأفكار) الحتمية فَيُنْتَظَرْ وقوع النتائج عينها، ويخيل إليه أن هذه الأحوال إنما تتحقق في الواقع عينه، والحق أن مبدأ السببية عادة ذاتية، وانتظار باطني، ولكننا نتخذه قانون الأشياء كلها[٢٦].

إذن فكرتنا عن العليّة، أو عن ضرورة الحدوث نشأت بشكل كلي من ملاحظة الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية، حيث نلاحظ أن الظواهر المتشابهة تكون دائماً مرتبطة بغيرها على نسقٍ واحدٍ، ومن هنا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق من ظهور السابق[٢٧].

فلو لاحظنا مثلاً أن الظاهرة (س) تحدث دوماً متبوعة بالظاهرة (ص) اعتدنا هذا الرباط بينهما حتى إذا ما حدثت بعد ذلك (س) توقعنا بعدها (ص)، فإذا ما قلنا إن حدوث (ص) بعد حدوث (س) أمر ضروري، كان المعنى المراد هنا (بالضرورة) هو أن الاطراد بينهما قد لوحظ فيما مضى، وأن عادةً عقليةً قد نشأت لدينا من هذا الاطراد الملحوظ بينهما، أعني أن ضرورة الحدث ليست ناجمةً من طبيعة (س)، ولا من طبيعة (ص) بل من طبيعة الإنسان في تكوين عاداته...[٢٨]، وهكذا فإن (ديفيد هيوم) كما نلاحظ يرى أن مبدأ السببية ليست إلا عادة من عادات الطبيعة الإنسانية.

وكذلك نجد أن الفيزياء الحديثة قد أبطلت الحتمية دون أن تبطل السببية، وتم الانتقال في مجال الميكروفيزياء من الحتمية إلى اللاحتمية، ومعنى اللاحتمية ليس الفوضى وإنما معناها عدم إمكان التوقع الدقيق للظواهر الدقيقة، ومعناها الاعتماد على حساب الاحتمال ، وفرق كبير بين قولنا إن الكهرب مثلاً موجود في المكان، ولكن لا نعرف أين هو وبين قولنا كل نقطة من ذلك المكان موقع محتمل للكهرب[٢٩].

وسوف نجد ابن خلدون رغم قوله: بأن الأسباب تقع في مستقر العادة إلا أنه يؤكد على ضرورة الأسباب لحدوث الظواهر في الاجتماع الإنساني، ومن أمثلة ذلك قوله: (بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)، و(إن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية)، فالارتباط بين الأسباب والمسببات أمر ضروري عند ابن خلدون، وليس كما ذهب إليه الجابري (فلولا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلول علة ، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الوقائع)[٣٠].

٢ـ المجتمع البشري كجزء من هذا العالم لا بد من أن يخضع لقوانين ثابتة:

انطلاقاً من المسلمة الأولى نتجت المسلمة الثانية، فكل شيئ له قوانين يخضع لها ويتشكل عنها ، والمجتمع البشري إذاً لا بد له من قوانين تحكمه، وتشكله وفقاً لها لأنه ليس خارجاً عن هذا العالم، ولقد آمن ابن خلدون بهذا المبدأ إيماناً تاماً، فراح يبحث عن الآلية السببية، التي تحكم الاجتماع البشري، وهي ما

يسميها بالبراهين الطبيعية تارة، وبالسبب الأرضي تارة أخرى. وسوف نعرض في دراستنا تباعاً مجمل الآلية السببية التي تحكم الاجتماع الإنساني وفقاً لاعتقاد ابن خلدون.

ومما عبر عن إيمان ابن خلدون بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة قوله: "ولقد ذهب المنجمون لما رأوا مثل ذلك، واستغربوا ما في المشرق من كثرة الأحوال، واتساعها ووفور أموالها فقالوا: إن عطايا الكوكب والسهام أكثر منها حصصاً في مواليد أهل المغرب، وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلنا، وهم إنما أعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران، واختصاصه بأرض المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا إن ذلك لمجرد الأثر النجومي فقد فهمت ما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض، وطبيعتها أمر لا بد منه"(٣١).

فقد هدت مشاهدات ابن خلدون وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات.

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسة وضعية، كما تدرس ظاهرات العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها، وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة(٣٢).

٣ ـ ضرورة تشكيل علم يعنى بالإحاطة بالأسباب الأرضية التي تحكم الاجتماع الإنساني والتي عنها يتم تشكله (تأسيس علم العمران البشري).

فبعد الإيمان بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة يصبح في الإمكان إنشاء العلم المختص بتحصيلها والتعرف عليها تمهيداً للتحكم في المجتمع البشري موضوع هذا العلم.

وعن علمه الجديد وموضوعه يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه

من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً"[٣٣].

ويقول كذلك: "وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"[٣٤].

ويشير ابن خلدون إلى طريقة علمه في تفسير المجتمع، والتي تميز بها وهي اعتماده على كشف البراهين الطبيعية، التي آمن بأنها هي ما يحكم المجتمع ويقول: "وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب (سراج الملوك) وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل لحكماء الفرس مثل بزر جمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً (...)، ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال للعمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأحكام وترفع الشكوك"[٣٥].

ويرى (محمد عابد الجابري): أن ابن خلدون ـ على الخلاف من ذلك ـ لم يكن يهدف من خلال علمه الجديد (علم العمران البشري) إلى التعرف على القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، بل كان يهدف إلى بيان ما يحدث بالعمران البشري بمقتضى طبعه.

ويشرح ذلك بقوله: يُعرِّف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنّه: العلم الذي ينظر في العمران البشري ـ ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي ـ وفي ما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك... الخ. فكما أن علم الطبيعة ـ قديماً ـ يبحث في طبائع المادة، أي في الخصائص الملازمة لها، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، فكذلك علم العمران يبحث في طبائع العمران . ومفهوم

الطبائع هنا، أساسي في تصوّر ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصوّر علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فالحركة والسكون والتغيّر تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه (بالطبع)، فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع، وسببها من ذات الحجر نفسه، وليست لكون (الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها). وكذلك الشأن بالنسبة إلى الظواهر العمرانية ابتداءً من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة، فكما أنه من طبيعة الإنسان الاجتماع والتعاون، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوان عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان. وكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري، فإن العوارض المؤذنة بالهرم تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة، وإذا أزالت ارتفعت تلك النتائج. بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دامت موجودة.

إن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين، التي تتحكم فيها كما يقول بذلك معظم الباحثين، بل إنّه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه، وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء، إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموعة حوادث لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل طبيعتها. ويخلص (الجابري) إلى ما يعتبره نتيجة هامة وهي إن ابن خلدون خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة، لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنذاك وهي قوالب المنطق الأرسطي[٣٦].

إن ابن خلدون لم يكن، كما يرى (الجابري)، يهدف إلى مجرد عرض لما يحدث للعمران بمقتضى طبعه، فقد رأينا أن فكرة خضوع العالم والمجتمع البشري

للقوانين فكرة أساسية لدى ابن خلدون، فمنها انطلق نحو تكوين (علم العمران البشري) فلولا الإيمان بخضوع المجتمع للقوانين لما كان هناك معنى لتأسيس علم لدراسته، إذ إن الإمكانية لمعرفته وضبطه تكون معدومة.

فلم يقتصر ابن خلدون على مجرد عرض، وتبيان ما يحدث في العمران من ظواهر (طبائع العمران)، بل إنه كان يسعى دوماً لمعرفة السبب الأرضي المتحكم بها، وهذا ما شكل هدفاً أساسياً له من بحثه في ظواهر الاجتماع الانساني.

وفكرة أن القانون علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموع حوادث نجدها متوفرة تماماً لدى ابن خلدون، والأمثلة على ذلك كثيرة، فعندما يبحث في سبب تغير لون البشرة واختلافها بين البياض والسواد نجده يفسره بعامل خارجي مستقل ، وهو اختلاف درجات الحرارة بين إقليم وآخر، يقول: إن لون السواد شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة، فإن الشمس وتسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلج القيظ الشديد عليهم، وتسّود جلودهم لإفراط الحر ، ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما في الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط في الشمال ، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين ، أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها.

ويشير ابن خلدون أن شرط البشرة السوداء، وهو الحرارة المرتفعة لإقليم إذا تغير تغيرت الظاهرة الناتجة عنه وهي اللون الأسود لبشرة الإنسان، وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس من يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسّود ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء[٣٧].

وكذلك عندما يبحث ابن خلدون في ظاهرة الشجاعة عند البدو يربطها بعامل مستقل خارجي يجد تفسيرها وارتباطها به وهو النمط المعاشي الخاص بالبدو ويقول: أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها إلى سواهم

، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم يحملون السلاح دائماً ويتلفتون عن كل جانب في الطريق ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم فصار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ.

وأما أهل الحضر كونهم لا يعيشون النمط المعاشي، الذي يعيشه البدو، والذي يعطي للبدو خلق الشجاعة، فهم يعيشون ضمن نمط معاشي مختلف، فيكون لهم خلق مختلف عن البدو: إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في الترف والنعيم، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى الوالي والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحيطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد ، فهم قارّون آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان، الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار لهم ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة[٣٨].

نلاحظ أن نمط المعيشة هو ما يشكل خلق الشجاعة أو الجبن ـ حسب ابن خلدون ـ وبهذا فإن تبعية خلق الشجاعة أو الجبن لنمط المعاش يشكل قانوناً من قوانين الاجتماع الإنساني.

وكذلك الدولة عند ابن خلدون تتأسس على شروط محددة، وتنهار لتقوم مكانها دولة أخرى بفقدها هذه الشروط، وسوف يمر معنا ذلك.

وبهذا فإن ابن خلدون لم يكن يسير على المنطق الأرسطي (فلو كان سائراً على نفس المنهج المنطقي، الذي سار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج لنا علماً جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم، وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً)[٣٩].

لكن ما هو علم العمران البشري بالضبط؟.. هل هو علم التاريخ، أم هو فلسفة اجتماعية، أم هو علم اجتماع؟.

رابعا: علم العمران البشري وعلم التاريخ:

لقد ذهب العديد من الباحثين في مقدمة ابن خلدون، إلى أن علم العمران البشري، الذي أسسه ابن خلدون، ما هو إلا علم التاريخ ومنهم على سبيل المثال، الباحث (ناصيف نصار) الذي عبر عن ذلك بقوله: (في الواقع كان ابن خلدون ينظر إلى واقع تاريخي ثابت السمات الرئيسية، ولذلك شعر بإمكانية متاحة أمامه لتكوين علم يتناول المبادئ العامة للواقعات التاريخية)[٤٠].

وكذلك الباحث (محمد عابد الجابري) بقوله: :إن علم العمران أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه وللأجيال الآتية من بعده صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة عن الماضي، وحياة الأجيال الماضية..."[٤١].

في الحقيقة إنه من الصحيح أن ابن خلدون اهتم اهتماماً خاصاً بضرورة صدق الأخبار التاريخية فعمد إلى تحديد أسباب الكذب في الخبر وهي ما يمكن تلخيصها بما يلي:

١- التشييعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت في حالة الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢- ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣- ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين، لا يعرف القصد بما عاين، أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه، وتخمينه فيقع في الكذب.

٤- ومنها توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

٥- ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

٦- ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقته، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا.

٧- ومن الأسباب المقتضية لذلك أيضاً ـ وهي سابقة على كل ما تقدم ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث- ذاتاً كان أو فعلاً- لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب[٤٢].

لكن على الرغم من اهتمام ابن خلدون بضرورة سلامة الخبر التاريخي من الكذب، فإنه لا يمكننا القول بأنه سعى من وراء تأسيس علم العمران البشري إلى تأسيس علم للتاريخ، .ذلك لأن ابن خلدون نفسه ينبهنا إلى أن هدف علم العمران البشري ليس تصحيح الأخبار التاريخية، فعندما يورد ابن خلدون بعض الافتراضات حول سبب عدم تأسيس الباحثين قبله لعلم العمران البشري يقول: "لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية في الثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة فلهذا هجروه والله أعلم"[٤٣].

فهذه الفائدة التي يحققها العلم الحديث، وهي عصمة المؤرخين من الوقوع في الأخطاء ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران باستحالة حدوثها، وهي فائدة غير مباشرة وغير ذاتية، وإن كانت على رأس الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم ، أما فائدته المباشرة أي غرضه الذاتي فيتمثل في الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما يحكمها من قوانين.

وكذلك شأن جميع العلوم: فالغرض الذاتي والمباشر لكل علم هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر، والإلمام بقوانينها وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون، إذ يقول: وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها (أي أن يبحث عن قوانينها) وجب أن يكون باعتبار لكل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه وهذا (أي علم العمران) إنما ثمرته (غير

المباشرة) في الأخبار فقط. (أي في تصحيح الأخبار والعصمة من قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحسب طبائع الأشياء). وإن كانت مسائلة في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. أي وإن كان غرضها الذاتي، وهو الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما تخضع له من قوانين غرضاً شريفاً [٤٤]. فعند انطلاق ابن خلدون في بحثه كانت شواغله دون شك تتعلق بالمنهجية التاريخية، وذلك أنه لسلامة التأمل في الحوادث قريبها وبعيدها، حاضرها وماضيها ، لا بد من التأكد من صحة ما يروى إلينا وينقل فوجب البحث عن منهجية توفر هذه الصحة، غير أن هذا البحث أدى إلى نتيجة لم تكن مفترضة مسبقاً أو متوقعة حتماً عند الانطلاق، لقد أدى البحث إلى اكتشاف علم مستقل بنفسه وكما يقع هذا للعباقرة أصحاب العلوم، ولئن كان هذا العلم الجديد لا بد منه للمؤرخ لكونه من العلوم الأساسية المساعدة له في معالجة فنه، فإن ذلك لا يزيل عنه بحال الاستقلال والقيام بالذات[٤٥]. فحديث ابن خلدون عن علم العمران يختلف عن حديثه عن علم التاريخ كما يرى (محمد وقيدي) فهو بصدد التاريخ مجدد في علم عريق ، وأما بصدد علم العمران فإنه منشئ لعلم جديد يعين هو بذاته موضوعه ومنهجه. بتعبير آخر التجديد بصدد التاريخ تجديد في نطاق المجال الابستمولوجي لعلم معين ، والتجديد بصدد علم العمران تجديد في المجال الابستمولوجي لمجموع المعارف الإنسانية القائمة إلى حينه لأنه كان يريد أن يضيف إليها علماً جديداً.

وهناك اختلاف آخر بين الحديث الخلدوني عن التاريخ وحديثه عن العمران يمكن التعبير عنه بقولنا إن هدف ابن خلدون كان بصدد العلم الأول رفع العوائق الأيديولوجية التي تمنع ذلك العلم من أن يكون علماً في حين أن هدف ابن خلدون بصدد العلم الثاني كان الاستجابة لضرورة معرفية تقتضي بأن يضاف إلى مجموع العلوم القائمة علم جديد لم ينتبه العلماء حينئذ إلى موضوعه[٤٦].

إذاً علم العمران يختلف عن علم التاريخ فهل هو فلسفة اجتماعية؟:

خامسا – علم العمران البشري والفلسفة الاجتماعية:

يذهب بعض الباحثين إلى أن مقدمة ابن خلدون وعلمه الجديد (علم العمران البشري) ما هو إلا نوع من الفلسفة الاجتماعية، ويأتي على رأس هؤلاء الباحثين (طه حسين) في بحثه الذي نال عليه درجة الدكتوراه من جامعة السوربون الفرنسية ، وهو بعنوان: (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) رأى فيه أن علم العمران، الذي أسسه ابن خلدون ليس علم الاجتماع (ذلك بأن ابن خلدون جعل موضوع بحثه الدولة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له)[٤٧].

ويذهب الباحث (محمد عابد الجابري) إلى ما ذهب إليه (طه حسين) ويرفض كذلك اعتبار علم العمران علم الاجتماع، ولنفس السبب الذي قال به (طه حسين)، حيث يقول الجابري: "لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو تعاقب الدول، وتزاحمها، وأسباب قيامها، وسقوطها لا الشؤون الاجتماعية عامة"[٤٨].

إن ابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه الجديد، ولم تكن المشكل الرئيسي، الذي سيطر على اهتمامه فابن خلدون يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، وهو ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى هذا شأن كل علم سواء كان وضعياً أو عقلياً"[٤٩].

فهو لم يجعل الدولة ـ كما نرى ـ موضوع العلم بل الاجتماع الإنساني والعمران البشري: "وليس العمران من التعمير والعمارة بل المقصود به الاجتماع الانساني"[٥٠]. وهذان المصطلحان مترادفان عند ابن خلدون كما نرى ومن أدلة هذا الترادف قوله: "إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"[٥١].

أما سبب استخدامه تسمية علم العمران فيعود إلى كون كلمة عمران تحمل في طياتها معنى أخلاقياً بعيد المدى من الوجهة الاجتماعية.إن هدف الأخلاق في خاتمة مطافها تنتهي إلى عمران الأرض ورفاهية سكانها مادياً وعقلياً وأخلاقياً، وفي كل

تحليل لظاهرة من ظواهر المجتمع ينتهي ابن خلدون إلى الحكم عليها من هذه الوجهة العمرانية الأخلاقية ويسجل إلى أي مدى هي منافية أو مساعدة للعمران[٥٢]. فهو يريد أن يشير إلى أن علم العمران البشري ذو أثر إيجابي على الحياة الإنسانية لذلك اختار له هذه التسمية، فابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه-كما يذهب إلى ذلك كل من (طه حسين) و(محمد عابد الجابري)- بل موضوع علمه هو العمران البشري، أي الاجتماع الإنساني، والدولة ليست إلا أحد العوارض فيه أي أحد الظواهر المرتبطة به، والمرافقة له. يقول معبراً عن ذلك: "الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم"[٥٣].

فكما نرى هنا إن ابن خلدون لا يتحدث عن الدولة كموضوع مستقل، بل كظاهرة مرتبطة بالموضوع من جملة ظواهر أخرى كالكسب والمعاش والعلوم والصنائع، ويعبر عن هذه الفكرة أيضاً قوله: "وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة،وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله.." [٥٤].

وسوف يتبين لنا اعتبار ابن خلدون أن الدولة ظاهرة مرتبطة بالعمران البشري وعامل مؤثر فيه، وليس على أنها موضوع لعلمه الجديد بشكل أوضح خلال مجمل دراستنا هذه. لكن إذا لم يكن علم العمران البشري علم التاريخ أو فلسفة اجتماعية فهل هو علم الاجتماع؟.

سادسا – علم العمران البشري وعلم الاجتماع:

إن أكثر الباحثين في مقدمة ابن خلدون توصلوا إلى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ، فعلم العمران البشري ما هو إلا علم الاجتماع ويأتي على رأس هؤلاء الباحثين (ساطع الحصري) إذ عبر عن ذلك بقوله: نحن نعلم أن لقب المؤسس لعلم من العلوم لا يجوز أن يمنح لأي مفكر أو عالم كان ، إلا إذا تحققت في أبحاثه الشروط الجوهرية التالية:

آ ـ يجب أن يكون العالم المذكور قد تصور موضوع العلم مستقلاً عن مواضيع العلوم المعلومة وأن يكون قد اقتنع بأن ذلك الموضوع يحتاج إلى درس خاص.

ب ـ يجب أن يكون قد اعتقد أن الحادثات المتعلقة بذلك الموضوع لم تكن من الأمور التابعة للأهواء والصدف ، بل إنها من الأمور التي تحدث وتتكون تحت تأثير أسباب وعوامل معينة، والتي تتعين تعيناً تاماً بالظروف والأسباب الموجبة له.

ج ـ يجب أن يكون قد درس الموضوع دراسة كافية في ساحة لا بأس بها وتوصل إلى اكتشاف بعض القوانين المتعلقة بها.

وإذا أمعنا النظر في مقدمة ابن خلدون على ضوء هذه المبادئ والحقائق نضطر إلى التسليم بأن مؤلفها المفكر يجب أن يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع.

فلقد قال ابن خلدون بوجوب اتخاذ الاجتماع الإنساني موضوعاً لعلم مستقل وسمى هذا العلم باسم (علم العمران) وبما أنه قصد من كلمة العمران الاجتماع بوجه عام بدليل تعريفه للعمران بقوله: (هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات)، نستطيع أن نقول إنه سمى العلم المذكور باسم خاص ينطبق على موضوعه تمام الانطباق.

وقد اعتقد ابن خلدون تمام الاعتقاد بأن الأحوال الاجتماعية تتأتى من علل وأسباب، وفهم أن هذه العلل والأسباب تعود في الدرجة الأولى إلى (طبيعة العمران) وبتعبير آخر إلى (طبيعة الاجتماع). كما أنه عندما بحث في الاجتماع الإنساني ، توصل إلى اكتشاف بعض القوانين الناظمة للاجتماع الإنساني مثل: "إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب" و"الملك والدولة إنما يحصلان بالعصبية والقبيلة".

بناء على ما ذكرناه آنفاً نعتقد أن ابن خلدون يستحق لقب (مؤسس علم الاجتماع كل الاستحقاق" [٥٥].

وكذلك ذهب الباحث (عبد الواحد وافي) إلى أن ابن خلدون هو المؤسس لعلم الاجتماع عبر عن ذلك بقوله: "من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف علم جديد لم يعرض له أحد من قبل وقد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو (الاجتماع الإنساني)

وهو العلم الذي نسميه الآن (السوسيولوجيا) لأن قوام هذا العلم دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي يخضع لها" [٥٦].

وأيضاً ذهب إلى ذلك الباحث (عبد الغني مغربي) بقوله: لقد ابتكر ابن خلدون علماً جديداً هو علم الاجتماع والحق أن (أوغست كونت) لم يبتكر إلا اللفظ الذي ينكره عليه اللغويون المحافظون المبالغون في الدقة[٥٧].

ونحن من خلال ما سبق نرى مع هؤلاء الباحثين أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. أما الموقف الذي أدى إلى نكران خلقه لعلم الاجتماع، وطمس آثاره، أو التقليل من جديته كما شاهدنا في بعض الاتجاهات فمن حقنا أن لا نعيره أي التفات لأنه موقف غير علمي مطلقاً [٥٨].

لا بل إن مقدمة ابن خلدون تحتوي على بذور هامة لمختلف المذاهب الاجتماعية، التي ظهرت فيما بعد فنجده يقول: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش"، ومن البديهي أن ذلك ينم عن نزعة قوية لتعليل الحوادث الاجتماعية بالعوامل الاقتصادية ، ويتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية)[٥٩] .حتى إن الباحث (عبد الغني مغربي) يعتبر أن كارل ماركس هو وحده الذي أكد وأثبت من جديد موقف ابن خلدون[٦٠].

ويلاحظ ابن خلدون أهمية الأشكال الاجتماعية أحسن ملاحظة فعندما يقول: (إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة) وبعكس ذلك (إن الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها). ولا حاجة للبيان أن ذلك ينم عن نزعة بارزة للتعليل بالأشكال الاجتماعية وفق نظريات (أميل دوركهايم)[٦١].

وفي الفكر الخلدوني عنصر آخر نجده عند (دوركهايم) في العصر الحديث، وهو أن دراسته المحيطية، التي نكاد لا نجد فيها ما يهم الفرد أو يتعلق بحياته الباطنية، وهما الوجهان اللذان استحوذا على كل أبحاث الفلاسفة السابقين له سواء كانوا يونانيين أو مسلمين. إن ابن خلدون لم يهتم بالفرد كفرد، ولكنه اهتم به دائماً كعضو في جماعة في قبيلته أو مدينته أو وحدته الاجتماعية، التي ينتمي إليها بمهنته.

وكما ألصقه بمحيطه الطبيعي دمجه أيضاً بمحيطه الاجتماعي ومن ثم لم يعد للفرد قيمة دراسية تذكر في فلسفة ابن خلدون، كما لم يعد لحياته الداخلية النفسية شأن خاص، إنه درس نفسية جماعات ملتصقة بأرضها وظروفها المعيشية، ولم يدرس ذلك الكائن المعلق في الهواء، الذي تخيله ابن سينا، والذي يتلقى الأفكار والمشاعر من عالم المثل كالذي تخيله أفلاطون، أو الذي يحلم بإنسان كامل فرد أو أمة بوحي من تأملاته الهوائية كالذي تخيله الفارابي وكانت[٦٢].

وينظر ابن خلدون إلى المجتمعات كعضويات، ويصرح بذلك في عدة مجالات، فإنه يكتب ما يأتي في الفصل الذي يقرر (إن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره):(إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما إن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً).

ومما تجدر ملاحظته أن رأي ابن خلدون في هذا الصدد لم يكن من قبيل التشبيه المجرد بل هو رأي مبني على الدرس والتفصيل، لأنه يحاول أن يبرهن على ذلك باستقراء الوقائع التاريخية.

ولا حاجة للبيان أن هذا الرأي ينم عن نزعة قوية نحو المذهب العضواني في علم الاجتماع وفق نظريات (هربرت سبنسر).

كما أن آثار النظريات النفسانية كثيرة جداً في مقدمة ابن خلدون فإنه في الفصل القائل (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب)، وفي الفصل الذي يقرر (أن الأمة إذا غُلِبَتْ، وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء)، توجد تعليلات كثيرة مستندة على العوامل النفسانية. ومن المعروف أن هذا الاتجاه قوِيَ وتأصل على يد المفكر الفرنسي (غبريال تارد)[٦٣].

واللافت للانتباه أن ابن خلدون قد أدرك أن موضع الخلاف في علمه الجديد لن يكون في موضوع العلم، وهو المجتمع الإنساني، ولا في المنهج المتبع لفهمه والتحكم به، وهو معرفة الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية التي تحكمه، وإنما سوف يكون في الأسباب الأرضية من حيث نوعيتها ومبلغ تأثيرها. يعبر عن ذلك وقبل أن يبدأ باستعراض ما يعتقده من أسباب أرضية متحكمة بالمجتمع البشري بقوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره،

فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء"[٦٤].

فلا يشترط في التأسيس دراسة الموضوع بكامله أو اكتشاف قوانينه بأجمعها لأن ذلك يستحيل على شخص واحد، حتى على رجال قرن واحد، فلو اشترط ذلك لما أمكن تسمية أي مفكر كان باسم (المؤسس) لأي علم كان لأن العلوم تتكون وتتقدم شيئاً فشيئاً بوجه عام حتى إننا نستطيع أن نقول:إن بناء العلم يعلو ويتوسع دائماً ولا يتم أبداً.

ولهذا السبب إن تأسيس أي من العلوم لا يعني اكتشاف جميع حقائقه، بل يعني اكتشاف قسم من حقائقه بعد فهم خصوصية موضوعه، وإدراك تبعية ذلك الموضوع لقانون السببية[٦٥].

وابن خلدون بالتأكيد لم يكتف بتحديد موضوع العلم الجديد، وتحديد منهجه في البحث. (فبعد وضعه لأسس علم الاجتماع كما نفهمه هذه الأيام اجتهد في اكتشاف بعض النظريات الاجتماعية)[٦٦].

ولكن ما هي هذه النظريات الخلدونية في الاجتماع الإنساني؟

أو بعبارة اخرى: ما هي الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية، التي تحكم المجتمع البشري، والتي توصل إليها ابن خلدون بالاعتماد على علمه الجديد؟.

هذا ما سوف نقوم بتوضيحه، وشرحه حتى تتوضح لدينا مجمل الآلية السببية، التي تحكم الاجتماع الإنساني في اعتقاد ابن خلدون.

هوامش الفصل الأول

١ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٠).

٢ ـ المرجع السابق، ص (٢٠).

٣ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٥٤).

٤ ـ المرجع السابق، ص(٥٤).

٥ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢١ ـ ٢٢).

٦ ـ المرجع السابق، ص(٢٣-٢٤).

٧ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٦١).

٨ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥ ـ ٢٦).

٩ ـ بوباية، عبد القادر، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، (٣٠٠-٤٢٢ هـ) ـ(٩١٢- ١٠٣١م) جامعة وهران، الجزائر، (٢٠٠٢)، ص (٢٣).

١٠ ـ بونار، رابح، المغرب العربي وتاريخه وثقافته، ط (٢)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (١٩٨١)، ص (٢٥).

١١ ـ المراكشي، ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط (٥)، دار الثقافة، بيروت، (١٩٩٨)، ص (١٢٤).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (١٤٥).

١٣ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، ط(١)، دار المدى الإسلامي، بيروت (٢٠٠٤)، ص (٤٢٣).

١٤ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٥٦).

١٥ ـ طالب، محمد سعيد، ابن خلدون، رائد الفكر الحديث،ط (١)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (٢٠٠١)، ص (١٨).

١٦ ـ بوباية، عبد القادر، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، (٣٠٠-٤٢٢ هـ) ـ(٩١٢-١٠٣١)م، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥٧- ٢٥٨- ٢٥٩- ٢٦١).

١٧ ـ الفيلاني، مصطفى، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، ط(١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (١٩٨٦)، ص (١٢٢-١٢٣- ١٢٤).

١٨ ـ مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ط(١)، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقاق للطباعة والنشر، الجزائر، (٢٠٠٥)، ص ((٣١)).

١٩ ـ المرجع السابق، ص (١٨١-١٨٣).

٢٠ ـ ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط(٧)، دار القلم ، بيروت، (١٩٨٩)، ص (٩٥).

٢١ ـ المصدر السابق، ص(١٥٩).

٢٢ ـ المصدر السابق، ص (٤٥٨).

٢٣ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٨٣).

٢٤ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (٢١٣).

٢٥ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط(١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١)، ص(١٠٠).

٢٦ ـ العوا، عادل، المذاهب الفلسفية، دمشق، مطبعة ابن حيان، (١٩٨٧)، ص (٢٦٩).

٢٧ ـ حمد، إنصاف، نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، (١٩٩٠)، ص (٢٣١).

٢٨ ـ محمود، زكي نجيب، ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، ص (٩٦).

٢٩ ــ اليافي، عبد الكريم، الفيزياء الحديثة والفلسفة، مطبعة الجامعة السورية، (١٩٥١)، ص(٨٠-٨١).

٣٠ ـ الساعاتي، حسن، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٣)، ص(٢٦٠).

٣١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٣٦٦).

٣٢ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص (٢١٢).

٣٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٣٨).

٣٤ ـ المصدر السابق، ص (٤٣).

٣٥ ـ المصدر السابق، ص (٤٠).

٣٦ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص (١٠٧-١٠٨- ١٠٩).

٣٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٤).

٣٨ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٣٩ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، بغداد (١٩٧٦)، ص (١٣).

٤٠ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٦٦).

٤١ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص (١٢١).

٤٢ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٦٧).

٤٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٣٨).

٤٤ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص، (٢٢١-٢٢٢).

٤٥ـ طالبي، محمد، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت (١٩٨١)، ص (٩-١٠).

٤٦ ـ وقيدي، محمد، العلوم الإنسانية والإيديووجيا، مطبعة فضالة، المغرب، (١٩٨٨)، ص (١٣).

٤٧ ـ حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، (١٩٢٥)، ص (٦٣).

٤٨ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٢٩).

٤٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٣٨).

٥٠ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٤٨).

٥١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٤١).

٥٢ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية، الجزائر، (١٩٧٥)، ص (١٤٤).

٥٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٦).

٥٤ ـ المصدر السابق، ص (٧).

٥٥ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٣٥- ٢٣٦- ٢٣٧- ٢٤٠).

٥٦ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢١٢).

٥٧ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (١٩٨٦)، ص (٢٠١).

٥٨ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، الكويت (١٩٨١)، ص (٢٥).

٥٩ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥).

٦٠ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (١٠٨).

٦١ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥).

٦٢ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٤٤).

٦٣ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥-٢٤٦).

٦٤ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٤٠).

٦٥ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٣٦).

٦٦ ـ الكردي، محمود السعيد، ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، (١٩٨٤)، ص (٣٣٦).