الفصل الثاني

أثر البيئة الطبيعية
على العمران البشري عند ابن خلدون

obeikan.com

obeikan.com

قبل البدء في عرض ومناقشة نظريات ابن خلدون في الاجتماع الإنساني، لا بد من الإشارة إلى أننا سوف نقوم بعرض وجهات النظر الجديدة قي المواضيع ذاتها، التي بحث فيها ابن خلدون، وذلك لنقارن بين وجهة نظر ابن خلدون ووجهات النظر، التي قدمها الباحثون فيما بعد.

وسوف نشير إلى الاعتراضات التي قدمها بعض الباحثين لبعض وجهات نظر ابن خلدون، وذلك بهدف تبيان وتوضيح مدى التأثير، الذي تركه فكر ابن خلدون على الفكر الاجتماعي اللاحق حتى يومنا هذا، وذلك كما وعدنا في أهداف بحثنا هذا.

فنحن لن نقوم بمجرد العرض لأفكار ابن خلدون ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، بل سوف نقوم بتحليل مضمونها ومقارنتها بغيرها كلما أمكننا ذلك، لكن لا بد من الإشارة إلى أمر مهم نبه إليه الباحث (ساطع الحصري) وهو:(إن الذين يطالعون مقدمة ابن خلدون يقرأونها عادة كما تُقرأ الكتب الحديثة، وينتقدونها بشكل عام كما تُنتقد المؤلفات العصرية، ومعظم الذين يكتبون عن المقدمة أيضاً ينحون هذا المنحى نفسه، ويميلون إلى وزن الآراء الواردة فيها بموازين المكتسبات العلمية الحديثة من غير أن يلتفتوا إلى عدد القرون التي تفصل بيننا وبين تاريخ كتابة المقدمة المذكورة، في حين أن قيمة المؤلفات القديمة ومنزلة المفكرين القدماء في تاريخ العلوم والأفكار لا يمكن أن تقدر بهذه الطريقة.

ذلك لأن كل عالم ومفكر يشترك ـ بوجه عام ـ مع معاصريه في معظم آرائهم، فيشاطرهم أكثر أخطائهم ولا يمتاز عليهم إلا في بعض الآراء، التي يتوفق إلى ابتكارها، وبعض المعلومات التي يتوصل إلى اكتشافها، ولهذا السبب نرى أن منزلة الباحث و المفكر في تاريخ العلوم والأفكار لا تتعين بملاحظة جميع الآراء الصائبة والخاطئة المنبثة في كتاباته ومؤلفاته المختلفة، بل تتقرر بملاحظة الآراء المبتكرة، التي يسمو بها على معاصريه، والحقائق الجديدة التي يضيفها إلى المكتبات الفكرية البشرية، والخدمات التي يقوم بها بهذه الصورة في سبيل تقدم الأفكار والعلوم. كل ذلك بقطع النظر عن الآراء الخاطئة التي يبقى فيها مشتركاً مع معاصريه بطبيعة الحال.

إن عدم ملاحظة هذا الدستور الأساسي، في دراسة المفكرين والعلماء القدماء، يحول دون تقدير منزلتهم العلمية حق قدرها [1].

فإذا ما أردنا أن ننصف ابن خلدون فلا بد أن ننظر إليه نظرة موضوعية، فلا ننسى أنه من مفكري القرن الرابع عشر وليس من مفكري العصور الحديثة. وهذا ما سوف نحاول الالتزام به في بحثنا هذا.

أولاً: أثر البيئة الطبيعية على العمران البشري في الأقاليم الجغرافية السبعة:

١ ـ أثر البيئة الطبيعية على تطور وتخلف العمران البشري:

يمكن تصنيف أراء ابن خلدون في هذا الجانب فيما يعرف اليوم باسم (الجغرافية الاجتماعية) فبعد أن يشرح ابن خلدون الملامح الأساسية لجغرافية العالم القديم بقاراته الثلاث (آسيا ـ إفريقية ـ أوروبة)، ويذكر ما فيه من بحار وأنهار أساسية[2]، يبين سبب كون نصف الكرة الشمالي فيه الربع الشمالي أكثر عمراناً من الربع الجنوبي بقوله: "إن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر إذ لا تجفيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر، والله أعلم"[3].

ثم يلجأ ابن خلدون إلى ذكر تقسيم الجغرافيين القدماء لهذه القارات إلى الأقاليم السبعة إذ يقول: "أعلم أن الحكماء قسموا هذه المعمورة إلى سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب ويسمون كل قسم فيها إقليماً، فالقسم المعمور من الأرض كله على هذه السبعة أقاليم كل واحد منه أخذ من الشرق إلى الغرب... وقسموا كل واحد من هذا الأقاليم السبعة في طوله من المغرب إلى المشرق بعشرة أجزاء متساوية، ويذكرون ما اشتمل عليه كل جزء من البلدان والأمصار والجبال والأنهار والمسافات بينهما في المسالك، ونحن الآن نوجز القول في ذلك، ونذكر مشاهير البلدان والأنهار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب (نزهة المشتاق)، الذي ألفه العلوي الإدريسي الحموي لملك صقلية..." [4].

ولا بد لنا من أن نأخذ في اعتبارنا أن الفصل الذي ذكر فيه ابن خلدون توصيف هذه الأقاليم، وشرح فيه تنوع أحوالها أطول فصل في مقدمته، وأن هذه الفصول المتعلقة بالجغرافية ليست فصولاً استطرادية لا قيمة كبيرة لها، كما أن ابن خلدون لم يكن يهدف فيها إلى تقديم (معرفة العالم كله وتحضير معلومات عن جميع الأراضي، التي تصلح للعمران الجغرافي بما في ذلك التوطن والاستثمار)[٥].

(ولكن الاهتمام الأساسي لابن خلدون كان يرتكز في مسألة العلاقات المتبادلة بين الأحوال الطبيعية (الإقليم) والملامح المميزة لحياة الناس، الذين يسكنون الإقليم)[٦].

فبعد أن وصف ابن خلدون أحوال هذه الأقاليم، وذكر ما فيها من تنوع في البيئة الطبيعية، قام بتفسير الاختلافات فيما بين الشعوب الإنسانية بالبيئة الطبيعية أي أنه جعل السبب الأرضي لاختلاف حال المجتمعات الإنسانية هو اختلاف البيئة الطبيعية.

فالأقاليم السبعة يتميز بعضها عن بعض ـ حسب ابن خلدون ـ بدرجة الحرارة، وهي تكون في غاية التوسط والاعتدال في الإقليم الرابع الذي يقع في وسط الأقاليم السبعة تماماً، وتكون أقرب إلى الاعتدال في الإقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران هذا الإقليم المتوسط، غير أنها تكون بعيدة عن الاعتدال في الإقليمين الثاني والسادس، وأبعد من ذلك بكثير في الإقليمين الأول والسابع.

ولهذا يعتبر ابن خلدون الأقاليم الثلاثة المتوسطة (معتدلة)، وينعت الأقاليم الأخرى (بالمنحرفة) لإفراط الحرارة في الإقليمين الأول والثاني والبرودة في السادس والسابع.

إن اعتدال الحرارة والبرودة يساعد في وفرة العمران، وأما إفراط الحرارة فيتساوى مع إفراط البرودة في عدم المساعدة على ذلك، أي أن هذا الوضع المناخي يتسبب في أمرين:

آ - تطور العمران البشري في الأقاليم المعتدلة:

يقول عن هذا: "... فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً

حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل الأنواع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى: ((**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**))، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله، وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراق والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والروم واليونان، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنه وسط من جميع الجهات.

ومما يجب ملاحظته هنا أن ابن خلدون لا يغفل عن وقوع جزيرة العرب في الأقاليم المنحرفة ويقدر الاعتراض، الذي يخطر بالبال من جراء ذلك، فيتدارك الأمر قائلاً: "ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من جميع الجهات كما ذكرناه، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف، الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر"(٧).

ب - تخلف العمران البشري في الأقاليم المنحرفة:

يقول فيه: "وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتُهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم، أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل

عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام، وما بعده لهذا العهد، ومثل أهل مالي وكوكو والتكرو المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانو به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والأتراك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم ويخلق ما لا تعلمون"[٨].

يمكن القول: إننا هنا أمام هذه النصوص بصدد وصفين أو شبه تعريفين للتوحش والحضارة لا يبعدان كثيراً عن تعريفاتنا المعاصرة. نرى فيما يخص صفات التوحش حسب هذا التعريف الخلدوني أن المجتمع المتوحش هو المجتمع الذي:

١. يكون معاشه بسيطاً مقتصراً على الضروري.
٢. ينعدم فيه النظام السياسي المركزي الجامع للأقوام والقبائل والجماعات المحلية.
٣. تنعدم فيه القوانين المكتوبة.
٤. تنعدم فيه العلوم.
٥. تنعدم فيه الصنائع الفائقة أي أن الصنائع والتقنيات تكون فيه بسيطة ومحدودة.
٦. تنعدم فيه المدن.

ويبدو من خلال الوصف السابق أن هذا الطراز من حياة التوحش هو الذي يمكن أن يطابق بعض المطابقة الأوصاف السائدة عندنا اليوم عن المجتمعات البدائية، ولقد اعتمد ابن خلدون في وصفه لهذه المجتمعات على التجار السودان

الذين كان يكثر ترددهم إلى أواسط إفريقية، وكانت لا تخلو عاصمة من عواصم الغرب الإسلامي من مثل هؤلاء التجار، نجدهم في فاس وتلمسان وبجاية وتونس، كما إن ابن خلدون كان يؤكد على أنه سمع أخبار رحلة ابن بطوطة إلى مختلف البقاع، بما في ذلك الأراضي النائية من (السوادين) كما كانوا يسمونها إذ ذاك لكن الوصف الخلدوني رغم كل ما كان يحكى له عن القبائل المتوحشة في أواسط إفريقية وفي بلد الصقالبة أتى وصفاً بالمقابلة مع الحضارة أكثر مما هو وصف إيجابي مبني على المشاهدة، وإن هذه الطريقة في التعريف بالمجتمعات البدائية لم تتغير حتى الآن إذ لا زال الأثنولوجيون يصفون هذه المجتمعات بالمقارنة مع المجتمعات المتحضرة ورغم ما لديهم من وسائل مباشرة للمشاهدة والوصف [٩].

وإذ يرد ابن خلدون طبيعة المساكن في الإقليم إلى درجة التطور الحضاري المرتبط عنده بالظروف المناخية لإقليم، فإن الباحثين في ميدان الجغرافية البشرية الذين استفادوا من تطور إمكانات البحث العلمي وأدواته يرون أن طبيعة المساكن في الإقليم هي عبارة عن عملية تأقلم مع الظروف المناخية فيه (فسكان التيبت مثلاً يسكنون منازل منخفضة ذات حوائط سميكة من الطوب أو الحجارة ومطلية بالطين وتفتقر إلى عوامل التهوية إلا من فتحة ضيقة من الحائط لتحتفظ بالدفء خلال فصل الشتاء البارد، ولها أسطح مسطحة للتمتع بأشعة الشمس، وهذا عكس السلوك مثلاً في السودان، حيث يسكنون أكواخاً مخروطية الشكل تُقام من النباتات الطويلة، التي يصل ارتفاعها إلى أكثر من ثلاثة أمتار لتحميهم من أشعة الشمس الحارة، وفي المناطق الأوربية الباردة المطيرة كانكلترا مثلاً، فإن أسطح المنازل تكون منحدرة لكي تسمح بانحدار الأمطار أو الثلوج، كما تخلو عادة من النوافذ الخشبية، التي تحل محلها نوافذ زجاجية واسعة لتسمح بدخول أشعة الشمس، وتمنع دخول الهواء البارد، وهي بطبيعة الحال تخلو من الشرفات، وبعكس الحال في المناطق الجافة كمصر مثلاً، حيث تبنى المنازل بأسطح مسطحة لقلة الأمطار، وتصبح النوافذ الخشبية ضرورية للحماية من أشعة الشمس، ولدخول النسيم بين الفتحات، كما تصبح الشرفات ضرورية للتمتع بها في الصيف. ويمكن

ملاحظة الاختلاف في المساكن ضمن الدولة الواحدة كما هو الحال بين شمال فرنسا المائل إلى البرودة، وجنوبها المائل إلى الدفء)[١٠].

وكذلك الحال بالنسبة لملابس سكان الإقليم، فهي عند الباحثين في الجغرافية البشرية عبارة عن عملية تكيف مع البيئة الطبيعية (فالملابس التي يستعملها الإنسان إلى حد كبير استجابة لظروف البيئة الطبيعية، فسكان المناطق الاستوائية والشديدة الحرارة لا يحتاجون إلا إلى القليل من الملابس أو يسيرون عراة الأجسام، بينما في المناطق الشديدة البرودة، والتي يغطيها الجليد تصبح المعاطف والملابس الصوفية الثقيلة والأحذية الطويلة، التي تغطي الساقين ضرورية لوقاية الجسم من البرد. ولا بد لكي يعيش الإنسان أن تكون حرارة الدم حوالي (٣٧) درجة مئوية في المتوسط ولذلك تصبح الملابس الثقيلة ضرورية في المناطق الباردة لحفظ حرارة الجسم...) [١١].

ولاشك أن ضعف إمكانات البحث العلمي المتاحة لابن خلدون، هو ما حال دون أن يتوصل إلى أن شبه الجزيرة العربية أشد حرارة وأكثر جفافاً من مناطق الإقليم الأول والثاني الواقعة في إفريقية. حيث تتساقط الأمطار هناك بمعدلات عالية جداً معظم أيام السنة وخاصة حول خط الاستواء ـ المنطقة الأكثر حرارة في إفريقية ـ حيث تنمو هناك الأعشاب والأشجار العالية، مشكِّلة ما يُعرف (بالغابات الاستوائية أو المدارية الكثيفة، وتوجد هذه الغابات في الأقاليم الاستوائية الدائمة المطر، وكذلك في الجهات المدارية المجاورة، التي تسقط فيها أمطار موسمية غزيرة جداً، تجعل التربة رطبة باستمرار حتى في فصل الجفاف)[١٢].

والبحار التي تحيط شبه الجزيرة العربية لا يدخل تأثيرها بعيداً فيها - ولا سيما في المملكة العربية السعودية - أكبر بلدان شبه الجزيرة العربية (حيث تتميز بوقوعها ضمن كتلة قارية واسعة لا يتداخل البحر عميقاً في أجزائها فلا يصيبها من هواء البحر ما يلطف جوها لذلك تكون الفروق الحرارية فيها واسعة، ذلك أن البحر الأحمر والخليج العربي بحران ضيقان، وتأثيرهما محدود جداً كما إن وجود الجبال الغربية يمنع التأثيرات البحرية من العبور نحو الداخل، ووجود مرتفعات اليمن الجنوبية والربع الخالي في الجنوب يمنع عنها تأثيرات المحيط الهندي)[١٣].

ودرجات الحرارة في الجزيرة العربية بالمقارنة مع المنطقة الاستوائية هي أعلى منها بكثير ولا سيما في المملكة العربية السعودية، حيث (يتميز مناخ المملكة بصورة عامة بصيف حار جاف يزيد فيه متوسط درجة الحرارة في شهر يوليو في معظم المناطق على (٣٥) درجة مئوية وشتاء معتدل دافئ قليل الأمطار)[١٤].

(أما درجات الحرارة في المنطقة الإستوائية، التي توجد فيها منابع نهر النيل مثلاً فتتراوح المعدلات الشهرية للحرارة بين (٢٠ر٤ ـ ٢٢ر٣ درجة))[١٥].

ويمكن القول إن التوصيف، الذي قدمه ابن خلدون للأقاليم السبعة، عكس الظروف، التي كانت سائدة في عصره، حيث كان يتركز التطور العمراني والصناعي والعلمي في المجتمعات الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً، في حين كانت ظروف باقي المناطق في العالم في الشمال والجنوب سيئة قياساً عليها، وفيما بعد لما تطورت بلدان الشمال الباردة (أوروبا) ودخلت أقاليم الجنوب بما فيها المنطقة العربية دائرة التخلف، وأصبحت تسمى بتسميات تعكس الوضع المتردي لها، كبلدان العالم الثالث، أو البلدان المتخلفة، أو البلدان النامية، وجدنا باحثين غربيين يقومون بربط التخلف بأقاليم الجنوب الحارة، والتقدم بأقاليم الشمال الباردة، ولعل من أبرزهم (مونتسكيو) كما سوف نرى في دراستنا هذه. فكثيراً ما يكون الباحث متأثراً بظروف عصره ومعبراً عنها من خلال ما يكتبه.

٢ ـ أثر البيئة الطبيعية في اختلاف لون البشرة:

يقول ابن خلدون: "وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بالسواد لدعوة كانت عليه من أبيه، فظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القُصَّاص. ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد وإنما دعى عليه أن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرها في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة، فإن الشمس تُسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامته عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد

عليهم، وتسود 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، وما يتبعها من زرقة العيون، وبرش الجلود وصهوبة الشعور."

وتوسطت بينهم الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث، فكان لها في الاعتدال، الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر، والرابع أبلغها في الاعتدال فكان لأهله من الاعتدال في خَلقِهم وخُلُقِهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم، وتبعه من جانبه الخامس والثالث، وإن لم يبلغا غاية التوسط لميل هذا قليلاً إلى الجنوب الحار وهذا قليلاً إلى الشمال البارد، إلا أنهما لم ينتهيا إلى الانحراف، وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خَلقِهم وخُلُقِهم، فالأول والثاني للحر والسواد والسابع والسادس للبرد والبياض، ويسمى سكان الجنوب من الإقليمين الأول والثاني باسم الحبشة والزنج والسودان أسماء مترادفة على الأمم المتغيرة بالسواد، وإن كان اسم الحبشة مختصاً منهم بمن تجاه مكة واليمن، والزنج بمن تجاه بحر الهند، وليست هذه الأسماء لهم من أجل انتسابهم إلى آدمي أسود لا حام ولا غيره، وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيضُّ ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام، وبالعكس في من يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، فتسود أعقابهم وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء. قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حرٌّ غير الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا[١٦]

وفي الحقيقة على الرغم من التقدم الكبير للعلوم، فإن العلماء لم يتوصلوا حتى الآن إلى رأي حاسم في هذا الموضوع (فإلى الآن غير معروف تماماً سبب الاختلاف في لون بشرة الإنسان من اللون الأسود إلى الأبيض)[١٧]. (فلا يزال أمام العلماء الكثير

حتى يشرحوا لنا سبب الاختلاف في لون بشرة الإنسان)[١٨]. على الرغم من صنع بحوث عديدة في هذا الموضوع المعقد، فما كُتب عنه يملأ مجلدات[١٩].

(فلقد اختلف الأنثربولوجيون لوقت طويل لإيجاد سبب لهذه الاختلافات في لون البشرة، فوصل بعضهم إلى أن السبب في ذلك هو تأثير الحرارة المباشرة، ولكن مجموع الأمريكيتين مثلاً لا تتفق مع هذا، والصينيون لهم نفس لون البشرة في سنغافورة كما في بكين كما في كمشتكة.

وبعضهم أعزى الاختلافات إلى الرطوبة أو الرطوبة والحرارة معاً، ولكن في إفريقية نجد أن الزنوج السود الحقيقيين هم في المنطقة شبه الجافة بالقرب من الصحراء الكبرى، بينما هم في حوض الكونغو أفتح لوناً، ويميل البعض إلى ترجيح سبب اللون هنا إلى شمس المناطق الاستوائية، أو ربما لعملية (Orygenetion) التي تحدث للجسم المعرض للشمس، ولهذا الرأي وجاهته ولكن الاعتراض عليه أن الأجزاء المغطاة من الجسم مساوية في السواد لهذه الأجزاء المكشوفة تماماً)[٢٠].

ومما يكشف عن صعوبة البتِّ في هذا الموضوع أننا لا نجد دوماً للشعوب، التي تعيش حول خط الاستواء اللون الأسود (فالأقزام في إفريقية يعيشون في شراذم صغيرة في حزام شرقي غربي يقع بين درجتي عرض (٥) شمال وجنوب خط الاستواء، ويمتد من ساحل الأطلنطي حتى الحافة الشرقية لمرتفعات شرق إفريقية)[٢١]، (ونجد أن الأقزام هؤلاء يختلفون عن الزنوج في لون البشرة، فلون بشرة التو الغربيين يميل إلى الاصفرار وشفاههم وردية، أما التوالشرقيين فلونه صلصالي مصفر، وكذلك شفاههم وردية)[٢٢].

ولابد من القول أخيراً ما قاله الباحث (كارلتون كون) في هذا الموضوع: (إلى جانب بطلان طريقة رسم توزيع الخصائص السلالية على غرار خرائط الطقس، لأن هذه الخصائص لا تسبح في الجو مثل عناصر المناخ، فإنه لا يوجد سلالات بل جماعات خلاسية)[٢٣].

٣ ـ أثر البيئة الطبيعية في اختلاف أخلاق الشعوب:

كتب ابن خلدون في هذا الموضوع: (قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمقى في كل قطر، والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس هو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للبخار والهواء مخلخلة زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية، التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فينتشي الروح وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم، فتسخنت لذلك حدث لهم فرح، وربما انبعث كثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع الأشد حراً فتكون أكثر تفشياً فتكون أسرع فرحاً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توزيع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد الجبال والثلوج الباردة. وقد نجد يسيراً من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة في هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول، واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر، فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية، أو قريباً منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة مأكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوت يومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره، وتتبع ذلك في

الأقاليم والبلدان تجد ذلك في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء والله الخلاق العليم)[٢٤].

الجدير بالذكر هنا أنه إلى جانب التفسير الذي يقدمه ابن خلدون، فقد ظهرت تفسيرات أخرى لحالة الخفة والطيش للسودان ومنها مايقدمه الباحث (حسين مؤنس) حيث كتب يقول: "إن غلبة الخفة والطيش والميل إلى الغناء والرقص عند السود ليس سببه شيئاً خاصاً في تركيبهم، وإنما هم يعيشون في مواطنهم في بلاد دافئة وفيرة موارد العيش بأقل كلفة وأيسر مجهود، فالدافع إلى العمل الشاق غير موجود، ووقت الفراغ متسع ولابد من ملئه بطريقة ما: إما بالحروب وهي وسيلة للتخلص من الملل وإنفاق الطاقة المخزونة، وإما بالرقص والغناء وهما متنفسان للضيق والطاقة المخزونة، وفي هذه الحالات يبطئ التقدم الحضاري جداً حتى لايكاد يحس وتصبح تكراراً مملاً لنفسها فتظل جماعاتها على حالها قروناً متطاولة، وهي ما نسميه عادة بالجماعات البدائية Primitiv SocieTise[٢٥]."

وأما بالنسبة لميل أهل البلاد البحرية والسهول النهرية إلى الفرح والغناء، فإن الباحث في الجغرافية البشرية (عبد الله عطوي) يرى أن ذلك عائد إلى سهولة العيش فيها قياساً على المناطق الجبلية، يقول: "سكان الجبال بعكس سكان السهول الأكثر فرحاً ومرحاً وانفتاحاً، لسهولة العيش وتنوع مصادر الدخل والرزق عندهم"[٢٦].

ولعل في مقدمة ابن خلدون ما يؤيد هذا التفسير، الذي يقدمه الباحث (عبد الله عطوي)، فمصر مثلاً التي لاحظ ابن خلدون ميل أهلها إلى الفرح والخفة، نجده يذكرها في عدة مواضع من مقدمته على أنها زاخرة بالخيرات، ومحط دهشة واستغراب قياساً على المغرب العربي، ومما قال عنها: "ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون من الثقلى إلى مصر لذلك، ولم يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها، ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم، أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثار من جميع

أهل الأمصار، وليس كذلك، وإنما هو لما تعرفه من عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار، التي لديك فعظمت لذلك أحوالهم"[٢٧].

وقوله: "وقد تخرج الصناعة عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الإنسية، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان، وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب، لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين"[٢٨].

وقوله: "ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تُدرك، مثل أنهم يعلمون الحمر الإنسية والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال، يستغرب ندورهما، ويعجز أهل المغرب عن فهمها"[٢٩].

وقوله كذلك: "لا أوفر اليوم في الحضارة من مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام، وينبوع العلم والصنائع"[٣٠].

وعلى هذا النحو يعرض ابن خلدون للاختلافات بين سكان الأقاليم السبعة بأنواعها الثلاثة: الحارة والباردة والمعتدلة. وهو يربطها كما رأينا بالفروق الحرارية بين هذه الأقاليم.

فالبيئة الطبيعية عند ابن خلدون هي السبب في جعل بعض الأقاليم مزدهراً ومتطوراً (الأقاليم المعتدلة)، وهي السبب في جعل بعضها الآخر متخلفاً في أخلاقه وعلومه وصنائعه...الخ وهي الأقاليم المنحرفة نحو الحر أو البرد، فالسبب الأرضي، الذي يجعل هذه المجتمعات متفاوتة تفاوتاً شديداً ـ حسب ابن خلدون ـ هو البيئة الطبيعية وبالتحديد اختلاف درجات الحرارة.

ولكن ما هو الحال بالنسبة لسكان الأقاليم المعتدلة، وكيف تختلف فيما بينها خاصة أن درجات الحرارة، التي جعلها ابن خلدون سبب الاختلاف بين سكان الأقاليم السبعة بأنواعها الثلاثة هي واحدة في هذه الأقاليم فهي درجات حرارة معتدلة؟.

أي ما هي الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية التي تجعل أهل الأقاليم المعتدلة يختلفون فيما بينهم؟ وما هي إجابة ابن خلدون عن هذا السؤال؟!.

ثانيا، أثر البيئة الطبيعية على العمران البشري في الإقاليم المعتدلة:

١ ـ أثر البيئة الطبيعية في خلق نمطي المعاش البدوي والحضري:

ينتقل ابن خلدون إلى دائرة أضيق من التي كان يتحدث عنها سابقاً وهي (الأقاليم السبعة) إلى الحديث عن الأقاليم المعتدلة، وفي هذه الأقاليم المعتدلة لا توجد فروق حرارية تذكر تميز بعضها عن بعض، فدرجة حرارتها عموماً معتدلة لذلك لا تكون المقارنة على أساس الفروق الحرارية كما كان سابقاً (حارة، معتدلة، باردة)، بل على أساس طبيعي جديد، وهو نمط المعيشة أو ما يسميه ابن خلدون (بالنحلة من المعاش) أي الطريقة في كسب المعاش: فطبيعة الأرض في الأقاليم المعتدلة ليست واحدة، ففيها الأرض الخصبة والأرض الفقيرة .يقول ابن خلدون: "أعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت، واعتدال الطينة، ووفرة العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم من الألبان واللحوم، ومثل العرب الجائلين في القفار"[٣١].

إذاً فالأقاليم المعتدلة فيها تنوع طبيعي أيضاً، فهناك بيئة طبيعية وافرة المياه مما يسمح فيها بقيام النمط المعاشي الزراعي، وبالتالي المجتمع المستقر أي (الحضر)، وهناك بيئات طبيعية جافة لا تسمح فيها قلة الأمطار بقيام الزراعة فأرضها (حرة) كما يسميها ابن خلدون، وبالتالي لا يمكن أن يقوم فيها مجتمع زراعي مستقر، بل إن هذه البيئة تفرض على ساكنيها اعتماد النمط المعاشي (الرعوي)، والذي يدعو لدوام التنقل في هذه الأرض المقفرة بحثاً عن الكلأ، فتجدد الغطاء النباتي في هذه البيئة بطيء لقلة المياه، لهذا ينفذ بسرعة فلا بد من المغادرة إلى منطقة أخرى

باستمرار لكي تستمر المواشي في الحياة، التي بها استمرار القائمين عليها وهؤلاء هم (البدو).

(فالأرض هي التي تطبع المعاش بطابعها وتجعل بعض البشر متوحشين وبعضهم مستقرين (فالأرض الحرة) الجدباء من أراضي القفار لا تصلح لغير الإبل بينما أراضي الزراعة الخصبة يستقر فيها الناس، ويؤسسون القرى، ثم يتصاعدون في الاستقرار والتفنن في المعاش إلى أن يصبحوا أهل حضارة، فالانطلاق من التوحش إلى التأنس بناءً على هذا يرجع الى الطبيعة)[٣٢].

وهكذا يبرز لدينا نموذجان للمقارنة هما (البدو والحضر)، يتمايزان ليس تبعاً لدرجة حرارة الإقليم، بل تبعاً لنمط المعيشة، أو النحلة في المعاش، على أن الأسباب التي دعت إلى وجود هذين النمطين من المعيشة هي كذلك أسباب طبيعية أي أن البيئة الطبيعية هي التي أوجدتها. يعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري وبسيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها، واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه من العجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقاوت والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها

في تنجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيه المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون لاستجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة عن الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه"[٣٣].

(إن العمران البشري إذاً يتدرج من البساطة إلى التركيب والتعقيد، والعامل الأساسي والمنطلق الأول في هذا التدرج هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب. من هنا وعلى أساس هذا الاختلاف تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً)[٣٤]. (فالفاصل الواضح بين العمرانين البدوي والحضري هو الفاصل المعاشي، أو إذا أردنا أن نتكلم بلغة معاصرة، فلنقل: إن نوع الإنتاج هو الذي يحدد النوعية المجتمعية بمجملها)[٣٥]. ولكن قبل أن يشرح لنا ابن خلدون الاختلافات بين العمرانين البدوي والحضري يؤكد على أمر هام وهو: بما أن الأسباب الطبيعية هي التي شكلت جيل البدو، فإن العرب - وهم الأشد بداوة من كل البدو الآخرين - هم نتاج لأسباب طبيعية أيضاً. يشرح ذلك ابن خلدون في فصل (إن جيل العرب في الخلقة الطبيعي) بقوله: "قد قدمنا في الفصل قبله أن أهل البدو، وهم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي، يتخذون البيوت من الشعر أو الوبر أو الشجر أو الطين غير منجدة إنما هو قصد الاستظلال والكن لاما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران والكهوف، وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج، أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار، فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم، ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر، فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم،

فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناها: القائمون على الشاة والبقر لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة، وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها من مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه المالحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والحيوان المفترس من العجم، وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظغون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون على الشاة والبقر والله سبحانه وتعالى أعلم)[٣٦].

ولابد من الانتباه هنا إلى أن لفظ (العرب) لا يعني به ابن خلدون البدو على العموم، فلا يدخل البدو من البربر أو التركمان ... الخ تحت لفظ العرب، وإنما تحت لفظ البدو فقط، فالعرب في مقدمة ابن خلدون هم البدو من أصل عربي فقط، ففي النص السابق يؤكد ابن خلدون على أن البدو من أصل عربي أو العرب هم أكثر بداوة من كل أنواع البدو أصحاب الأصول غير العربية ((لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها)، ولهذا التمييز بين البدو من العرب وغير العرب دلالته الهامة جداً كما سوف نرى.

ولهذه الأمور، التي يقررها ابن خلدون هنا (في أن جيل البدو والحضر طبيعية، وفي أن جيل العرب ـ الأشد بداوة من كل البدو ـ في الخلقة طبيعي)، نتائج في غاية الأهمية على ما سوف يسوقه من كلام فيما بعدها وملخصه: (في أن ما يسفر عنه نمط المعاش البدوي والحضري من صفات للبدو والحضر أمر لا بد منه، ولا يمكن التأثير فيه فهي نتاج للبيئة الطبيعية، التي لا يمكن التأثير فيها وبالتالي أثرها على الناس ثابت). وسوف نقوم بعرض تصور ابن خلدون لهذه النتائج، التي تفرزها البيئة الطبيعية بحيث نرى كيف تسبب اختلاف العمرانين البدوي والحضري عن بعضهما بمختلف النواحي وتعطي لصيرورة التاريخ شكلاً محدداً .

٢ ـ أثر الاختلاف في كمية الطعام ونوعيته بين نمطي المعاش البدوي والحضري على كلٍ من البدو والحضر:

أول الاختلافات بين نمط المعاش البدوي والحضري، هو الاختلاف في كميات الطعام وفي نوعيته، فالنمط المعاشي البدوي لا يوفر كميات كبيرة من الطعام ولا نوعيات متعددة كما هو الحال في النمط المعاشي الحضري، ويسفر هذا عن النتائج التالية ـ حسب ابن خلدون ـ [٣٧]:

آ ـ على الجسم والعقل: يقول عن ذلك: ... وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم، فكثير فيما بين العرب والبربر، فيما وصفناه وبين الملثمين وأهل التلول يعرف ذلك من خبره والسبب في ذلك ـ والله أعلم ـ أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها تولد في الجسم فضلات رديئة تنشأ عنها بعد إقطارها في غير نسبة، ويتبع ذلك انكساف الألوان، وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا، وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها وحسن رونقها وشكلها وتناسب أعضائها وحدة مداركها، فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار، أخو البقر. وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره. والجوع لحيوان القفر حسّن في خَلْقِهَا وأشكالها ما شاء واعتبر ذلك في الآدميين، أيضاً فإنا نجد أهل الأقاليم الخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أبدانهم والخشونة في أجسامهم.

ب ـ على التدين: يقول فيه: إن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه

بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من قساوة وغفلة متصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر، ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي.

ج ـ في المقدرة على تحمل الجوع وقلة الطعام: وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من أهل البادية ومن أهل الحضر والأمصار إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك، والسبب في ذلك - والله أعلم - أن المنغمسين في الخصب تكتسب معدتهم رطوبة زائدة عن الرطوبة الطبيعية، فإذا خولف به العادة بقلة الأقوات، وفقدان الأدم، واستعمال الخشن غير المألوف أسرع إلى اليبس والانكماش وهو ضعيف للغاية، فيسرع إليه المرض، ثم يموت، ولكن المعودين قلة الأدم والسمن لا تزال رطوبتها الأصلية واقفة عند حدها من غير زيادة فيسلمون في الغالب من الهلاك، الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المأكل.

لاشك وكما هو مشاهد حتى يومنا هذا أن النمط المعاشي للبدو يمنحهم قوة في الأجساد وقدرة على التحمل أكبر منها بمراحل عند الحضر، ولابد أن للأمر أسبابه المادية، فالنمط المعاشي الرعوي إضافة إلى ما يوفره للبدو من طعام طبيعي وبنوعيات عالية القيمة الغذائية (اللحم والحليب)، فإنه كذلك يفرض عليهم ضرورة العمل الدائم للاعتناء بالحيوانات وبأمور المنزل، فيكون البدوي كمن يمارس الرياضة بشكل دائم، فلا بد في نهاية الأمر أن يقوى جسده، وتتضاعف مقدرته على التحمل. إضافة لذلك، فإن البدو يعانون في الغالب من تأثير عوامل الطقس (الحر والبرد) مما يجعل أجسادهم أكثر مقاومة، فبيوتهم (بيوت الشعر) لا تكاد تدفع عنهم حر الصيف ولا برد الشتاء فضلاً على أن الاعتناء بالحيوانات يفرض عليهم البقاء فترات طويلة تحت تأثير عوامل الطقس. ولابد أن لكل الأمور السابقة الذكر تأثيراً إيجابياً كذلك على ذكاء البدوي وحدة مداركه، فضلاً عن أن البدوي يعتمد على نفسه في الغالب في حماية نفسه وممتلكاته ضمن وسط طبيعي واجتماعي متعدد ومتنوع الأخطار (خطر الحيوانات المفترسة، خطر الغزو من قبل الجماعات البدوية الأخرى،

خطر عوامل الطقس) مما يفرض عليه ضرورة الانتباه والحذر الدائم والتفطن لكل ما يحيط به لكي يحمي نفسه ويحفظ وجوده. ولابد من ملاحظة أن فقر بيئة البدو بالتجارب ولا سيما فيما يخص التعامل مع الآخرين، ومسائل العلوم والصنائع، والتي يجهلها البدوي لكونه غير مطلع عليها، لا يعني أن الحضري أكثر ذكاء من البدوي، وقد نبه ابن خلدون إلى ذلك بقوله: "إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات فيزدادون في ذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس حتى إن البدوي يظن أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد الحضرية ما لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك، فإنا نجد من البدو من هو أعلى منزلة في الفهم والكمال في عقله وفطرته. إنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه وهكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقته الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب وليس ذلك بصحيح، فتفهمه، والله يزيد في الخلق ما يشاء وهو إله السموات والأرض"[٣٨].

ومما لا شك فيه أن أهل البدو أكثر تديناً من الحضر فالوسط الطبيعي والاجتماعي مليء بالمخاطر ومفتوح على مختلف الاحتمالات الخطيرة، وفي مثل هذا الوسط غير المضمون خطره، والذي لا يعرف الثبات لا شك تعصف في روح البدوي جراء ذلك المخاوف، فيقوى الوازع الديني، ويكثر الالتجاء إلى (الله)، فيكون البدوي كما يذكر ابن خلدون أكثر تديناً من الحضري. كذلك إن النمط المعاشي للبدو يجعلهم أكثر قدرة على تحمل الجوع، وذلك كنتيجة للحياة القاسية، التي يعيشونها، والتي تمنحهم قوة الجسم ومقدرة كبيرة على التحمل. وهكذا فإن ابن خلدون يؤكد على أن البدو خير من الحضر في أجسامهم وعقولهم، وفي التمسك

بالدين وفي القدرة على تحمل الجوع، وذلك كله بفعل نمط المعاش الذي فرض عليهم قلة الطعام ونوعيات جيدة منه. أما النمط المعاشي للحضر فهو يعطيهم كميات كبيرة من الطعام ونوعيات رديئة، مما يجعلهم دون البدو في مختلف النواحي وبدرجات كبيرة.

٣ ـ أثر كل من نمطي المعاش البدوي والحضري في خلق السمات الشخصية للبدو والحضر:

قبل البدء في الحديث عن هذا التأثير لا بد من الإشارة إلى أنه من المبادئ الأساسية عند ابن خلدون وفي منظومته الفكرية اعتباره الاختلافات في الشخصية الإنسانية، إنما تأتي بتأثير ما يحيط بالإنسان من ظروف مادية، فالنفس الإنسانية واحدة عند كل البشر وليس فيها اختلاف.

يعبِّر عن ذلك في عدة مواضع في مقدمته ومنها قوله: "إن النفس البشرية وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف عند البشر بالقوة والضعف في الإدراكات واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل"[٣٩].وقد أدى هذا المبدأ بابن خلدون إلى رفض الاعتقاد الذي كان سائداً في زمانه ومؤداه: إن الاختلافات التي تحصل بين الناس تحصل للاختلاف في أصلهم أي في نسبهم، وبذلك يكون لتنوع البشر محدد وحيد ودائم هو النسب، وبعبارة اخرى: إن السمات الشخصية لا ترد إلى الظروف المادية الخارجية، بل إلى الصفات الموروثة من الأجداد، فالناس يتفاضلون بحسب أنسابهم وعلى هذا الأساس تحدد مكانتهم الاجتماعية والسياسية... إلخ. ولقد رد ابن خلدون هذا الاعتقاد أو هذه النظرية العرقية العتيقة، ورفضها رغم انتشارها واستحواذها على عقول أبناء عصره والعصور السابقة معتمداً في ذلك على ملاحظاته الشخصية للواقع الاجتماعي. فقد رأى أن أهل الأنساب العريقة بعد سكناهم بالمدن، وتأثرهم بظروفها المفسدة للأخلاق لا تبقى سماتهم على ما كانت عليه، فتضعف أجسامهم، وتفسد أخلاقهم مثلهم في ذلك مثل الآخرين، يقول معبراً عن ذلك: "ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أُهمِل عن

التأديب، وغلب عليه خلق الجوار، وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلوا أو تمايزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل فمن استحكمت فيه لم ينفعه زكاء نسبه، ولا طيب منبته ولهذا نجد كثيراً من أعقاب البيوتات وذوي الأحساب والأنساب وأهل الدولة منطرحين في الغمارة منتحلين الحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة"[٤٠].

ويتبنى ابن خلدون خطاً فكرياً جديداً رسمه استناداً إلى ملاحظاته للواقع الاجتماعي عبَّر عنه بقوله: "إن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه"[٤١].

فما يألفه الإنسان من عوائد وأفعال بتكرارها عليه، تعطيه صفاته المختلفة يعبر عن هذا بقوله: "إن تكون السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد"[٤٢].

ويعبر عن ذلك أيضاً بقوله: "إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء"[٤٣].

وهكذا فإن (ابن خلدون يرى أن جميع أنواع المجتمعات ظواهر طبيعية، وعندما تناول تفسير الخصائص السيكولوجية لكل شعب من الشعوب سعى جاهداً إلى أن يثبت أن سبب هذه الخصائص هو الظروف المادية لحياة الأغلبية من أعضاء هذه المجتمعات، فلم يعتقد ابن خلدون في وراثة الخصائص السيكولوجية فهذه الخصائص تُكتسب بالتعليم وتثبت بالعادة)[٤٤].

(ففي الفكر الخلدوني عنصر لا نجده إلا عند دوركهايم في العصر الحديث، وهو أن دراسته (المحيطية) هذه لا نكاد نجد فيها ما يهم الفرد أو يتعلق بحياته النفسية، وهذا الأمر استحوذ 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 أو قبيلة أو مدينة أو وحدته الاجتماعية، التي ينتمي إليها بمهنته)[٤٥].

ويعتبر ابن خلدون أن نمط المعاش هو الذي يفرض على الناس فيه اتخاذ ردود فعل معينة بتكرارها تغدو لهم طبيعة راسخة ثابتة. يقول معبراً عن ذلك: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" [٤٦]. "فالطبيعة والمعاش الذي تفرضه هذه الطبيعة يعد ـ عند ابن خلدون ـ بمثابة المنطلق الأساسي والتاريخي للأحوال العمرانية، إذ أنه أصل البنيات الأخرى والسبب في تطورها"[٤٧]. والآن ماذا يفرض كلٌّ من نمط المعاش الحضري والبدوي على الحضر والبدو من سمات حسب ابن خلدون؟.

آ ـ إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر:

يقول في هذا: "وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر، قال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانِه أو ينصرانه أو يمجسانه". وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير حصلت لها ملكته، وبعد عن الشر، وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده، وأهل الحضر لكثرة ما يعانون فنون الملاذ، وعوائد الترف، والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً، وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير، فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج أهل الحضر وهو ظاهر" [٤٨].

إن هذه الظاهرة التي يشير إليها ابن خلدون هنا لا تزال ماثلة أمامنا حتى يومنا هذا، فلا يزال أهل البادية - وكما هو مشاهد - أكثر تمسكاً بالقيم الأخلاقية، ومراعاة لها من أهل الحضر، فالنمط المعاشي للبدو يعين بالفعل على التمسك بالأخلاق وممارستها. فالبدوي ـ كما نعلم ـ يحصل على رزقه من تربية الحيوانات، وتزايد هذه المواشي، التي منها معاش البدوي وعائلته، مرتبط بظروف الطبيعة، وخاصة هطول الأمطار، وليس في شيء آخر، وهذا يعني أن تجاوز البدوي للمنظومة الأخلاقية في المجتمع لا يزيد في أمواله وأرباحه شيئاً كما في الحضر لذلك فالمنظومة الأخلاقية لا تصطدم، ولا تؤثر في حصول البدوي على معاشه، وبالتالي فهي لا تشكل عبئاً على البدوي يصعب عليه حمله، والتمسك به، بل هي على العكس من ذلك إذ يعتقد البدو أن التمسك بها وسيلة لزيادة مواشيهم والحفاظ عليها، وتعاظم مكاسبهم منها. فنزول المطر، وكميات هطوله هو المؤثر الأكبر في حياة البدو، ومعيشتهم يكون برضى الله عنهم، وهذا الرضى يحصل بالالتزام بالمنظومة الخلقية والدينية المتوارثة.

وفي المقابل نجد أن المنظومة الأخلاقية في المجتمع الحضري كثيراً ما تصطدم بتحصيل الحضري لمعاشه، وكسبه لرزقه خاصة مع أولئك، الذين يعيشون على البيع والشراء (التجار) حيث يشكل حمل المبادئ الأخلاقية من صدق في التعامل، ومن السخاء والكرم، ومن الامتناع عن الكذب والغش ...الخ، عبئاً يصعب حمله والالتزام به، فكثيراً ما يلجأ الكثير منهم إلى الكذب في حقيقة السلعة التي يبيعها، وإلى الغش في موادها، وذلك لكي يزيدوا في ربحهم، أو لمجرد تحقيق معاشهم ومعاش أسرهم معهم حين تسوء الظروف الاقتصادية للمدينة، ولقد نبه ابن خلدون إلى ذلك في عدة مواضع من مقدمته، ففي فصل (في أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك) يقول: "وذلك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولا بد فيه من المكايسة ضرورة فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي - أعني خلق المكايسة - بعيدة عن المروءة التي يتخلق بها الملوك والأشراف، وأما إن استرذل خلقه بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم من المماحكة والغش والخلابة، وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً، فأجدر بذلك الخلق أن

يكون في غاية المذلة لما هو معروف، ولذلك تجد أهل الرئاسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لأجل ما يكسب من هذا الخلق، وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم جلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود، والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه وهو رب الأولين والآخرين" [٤٩].

وقوله أيضاً في فصل: (في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة): "قد قدمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح، ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج ،وهي عوارض هذه الحرفة وهذه الأوصاف نقص من الذكاء والمروءة وتحرج فيها لأن الأفعال لا بد من عودة آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والذكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت وتنقص خلال الخير إن تأخرت عنها بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس شأن الملكات الناشئة عن الأفعال"[٥٠].

ويزداد تعارض المنظومة الأخلاقية مع حاجة الحضر لكسب معاشهم في زمن ضعف الدولة وهرمها أكثر من أي وقت آخر، وقد عبَّر ابن خلدون عن ذلك في فصل (في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده) بقوله: "وقد كنا قدمنا أن المصر كثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته، ثم تزيدها غلاء لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحاله وهو زمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم والمكوس تعود إلى البياعات بالغلاء لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم ،فيكون المكسب لذلك داخلاً في المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق والخاصة، ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبائع فتكسد الأسواق، ويفسد حال المدينة وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران، وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان

الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها، فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك، والغوص عليه، واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات، ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطِّراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك، وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه أن ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادةً وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله"[٥١].

وبالعودة كذلك إلى نمط المعاش البدوي والحضري نجد كذلك ما يؤيد قول ابن خلدون في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، فقوة الضبط الاجتماعي (social control) في مجتمع البدو أكبر منه في مجتمع الحضر. فأهل البادية ـ كما نعلم ـ هم عبارة عن جماعات صغيرة يعرف بعضها بعضاً، في حين إذا توسعت المدينة - وغالباً ما يكون ذلك ـ أصبح سكانها لا يعرفون بعضهم بعضاً، والالتزام بالمعايير الأخلاقية إنما يكون في الأكثر بسبب الحياء الاجتماعي، وتوسع المدينة يلغي عمل هذا المبدأ فلا يعود الإنسان يراعي كثيراً في أفعاله وأقواله المنظومة الأخلاقية للمجتمع كما هو حال أهل البادية، الذين يعرفون بعضهم بعضاً، وبالتالي يضبط بعضهم البعض باتجاه الالتزام بالمعايير الأخلاقية في سلوكهم. وبهذا يتبين لنا أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون.

ب ـ أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر:

يقول في ذلك: "والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة،

ولا ينفر لهم صيد، فهم غارون 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. وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائمون يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ، وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية، أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك مُشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات و موارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء"[٥٢].

ويشرح ابن خلدون سبباً آخر لكون البدو أقرب إلى الشجاعة من الحضر، وهو معاناة أهل الحضر للأحكام السلطانية والتعليمية، بينما البدوي في معزل عنها يقول: "وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره، ولا بد فإن كانت الملكة رفيقة عادلة لا يعانى منها حكم ولا منع وصد كان الناس من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلّة لا يعرفون سواها، وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم، وتذهب المنفعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة، وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية، لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك، وأما إذا كانت الأحكام أدبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا، أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد، فلا يكون مدلاً

ببأسه، ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسيين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال، وذهابها بالمنفعة والبأس.... فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ليس بذاتي ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب"[٥٣]. مما لا شك فيه أن النمط المعاشي للبدو يجعل البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر، فكما سبقت الإشارة إلى ذلك، إن البدوي يعيش ضمن وسط محفوف بالمخاطر الطبيعية والبشرية فإنه كما بين ابن خلدون (لا بد أن يعتمد على نفسه في حفظ بقائه وبقاء أهله وممتلكاته، فالشجاعة والإقدام إذاً شرط أساسي من شروط البقاء في البادية حيث الأخطار والمهالك الطبيعية والبشرية جزء من الخبز اليومي أو تكاد) [٥٤].

وفي المقابل لا يوفر النمط المعاشي للحضر خلق الشجاعة في الغالب، فهو ليس مضطراً إلى معاناة ما يعانيه البدوي من مخاطر طبيعية وبشرية، فهناك سلطة الدولة، التي تحميه من عدوان بني جنسه، وهنالك أيضاً الأسوار والحصون حول المدينة.

إلى جانب هذه الأمور، نجد أيضاً طريقة حصول الحضري على معاشه من البيع والشراء تتطلب منه أسلوب اللين مع الأخرين والتودد إليهم، بينما نجد أن البدوي يعتمد معاشه على الحيوانات التي يربيها وليس على ما يشتريه الناس منه، ولعل هذا يجعل البدوي قادراً على أن يظهر غضبه من الآخرين عندما يسمع أو يرى ما لا يرضى عنه، بينما ليس هذا من الممكن للحضري حيث لا بد من اللين والصبر على ما يجرح المشاعر لتحصيل المعاش والاستمرار بالحياة. أي أن البدوي إذا أردنا استخدام المصطلحات الحديثة ((حر اقتصادياً)) أي أن معيشته مما يملكه، بينما

الحضري ليس لديه حرية اقتصادية كالبدوي، فهو كما شرحنا يعتمد على شراء الآخرين منه.

وحتى المساكن لدى البدو - وهي الخيام أو بيوت الشعر - هي في الحقيقة لا تعيق حركته وتنقله، وهي مخصصة لكي تكون سهلة النقل، بينما هي للحضر من الحجارة أو الطين، وبالتالي فهي ثابتة لا يمكن أو لا يسهل نقلها ولعل في هذا أثراً على تصرفات كل من الحضري والبدوي.

فسلوك البدوي يكون أكثر تحرراً من مسألة الصبر وعدم الثورة على تجاوزات الآخرين عليه وتحديهم لمشاعره، قياساً على الحضري، ومن الأدلة على ذلك أن الباحث في علم الاجتماع (محمد صفوح الأخرس) لاحظ في دراسته عن المجتمعات البدوية في سورية (أن جرائم الثأر تخف في المجتمعات الحضرية المستقرة كثيراً بالقياس على مجتمعات البدو المتنقلة)[٥٥].

ولعل أيضاً من أدلة صحة ما ذهب إليه ابن خلدون بأن البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر أن البدو أنفسهم لاحظوا على الحضريين قلة الشجاعة (لذلك سموا الحرف التي يعمل بها أهل الحضر بالمهن وهي مشتقة من المهانة كما لا يخفى)[٥٦]، أي أنهم رأوا على أهل الحضر خلق المهانة وردوا سببه إلى طبيعة عملهم. كما أن البدو (رفضوا دائماً الاستقرار والزراعة لأنها (دار ذل) ومن هنا احتقارهم العميق للفلاحين)[٥٧].

وعلى هذا النحو يعرض ابن خلدون الأسباب الأرضية الناجمة عن طبيعة النمط المعاشي الحضري والبدوي، والمؤثرة في خلق السمات الشخصية لكلٍّ من البدو والحضر وهو ـ كما رأينا ـ يعتقد أن هذه الأسباب الأرضية تمنح البدو صفات إيجابية أهمها الالتزام بالنظام الأخلاقي للمجتمع والشجاعة، في حين يكون الحضر بفعل نمط معيشتهم أصحاب صفات سلبية معاكسة تماماً لصفات البدو وذلك للاختلاف في أسلوب المعيشة.

٤- أثر كلٍ من نمطي المعاش الحضري والبدوي على الترابط الاجتماعي لجماعات البدو والحضر:

بعد أن يبين ابن خلدون تأثير نمط المعاش البدوي والحضري على السمات الشخصية، وكيف يخلق نمط المعاش البدوي في البدو السمات الإيجابية، وبالتالي فإن العرب الأكثر بداوة من غيرهم ـ كما مر معنا ـ هم الذين يحوزون عليها أكثر من غيرهم، وبعد أن يعرض كيف يخلق نمط المعاش الحضري في الحضر السمات السلبية قياساً على مجتمع البدو يتجه ابن خلدون إلى شرح تأثير آخر لنمط المعيشة وهو التأثير على الترابط الاجتماعي لأفراد العمران البشري، أي أن ابن خلدون يشرح ما هو النمط المعاشي الذي يساعد على خلق الجماعة المتوحدة، هل هو النمط المعاشي الحضري، أم النمط المعاشي البدوي؟.

(فكما ينعكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ومختلف أنماط سلوكهم، فهو ينعكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش، بل على شؤون الحياة عموماً)[٥٨]. ولكن كيف ينعكس أسلوب المعاش البدوي والحضري على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض؟. يرى ابن خلدون أن نمط المعاش البدوي يفرض على أفراده تشكيل جماعات مترابطة ومتآزرة ومتناصرة تشكّل كل جماعة منها عصبية مستقلة وليس هذا النوع من الترابط (العصبية) موجوداً لدى الحضر.

ولكن ما هو المقصود بالعصبية؟!:

آ ـ معنى العصبية:

في الحقيقة لقد تعددت تفسيرات الباحثين لمعنى العصبية حتى قيل: إنّه يوجد تعريفات للعصبية بقدر ما هنالك من باحثين في مقدمة ابن خلدون [٥٩].

ومن هؤلاء الباحثين (غوستون بوتول) الذي قال: (إن أهم الصفات التي ينميها هذا الأسلوب من الحياة هو ذلك التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة، فتراهم دائماً على أهبة الاستعداد لكي يساند بعضهم بعضاً بلا قيود ولا شروط، هذا التضامن مع الشجاعة العظيمة ومع الإحساس بالحماية المتبادلة يخلق ذلك

التضامن الكفاحي، الذي يطلق عليه ابن خلدون (العصبية)، وهذه المجموعة من الصفات لا بد منها للعيش غير الأمين في الصحراء، فإذا ما وضعت في خدمة قضية سياسية، فإنها تهيئ لها قوة كبيرة تتيح لها أن تنتصر بسهولة ـ في حالة عدم كفاية قواها المادية ـ على أعدائها الأقل منها شجاعة وعصبية) [٦٠].

أما الباحث (عبد الله العطوي) فيفسّر تشكّل هذا النوع من الترابط لأهل البدو (العصبية) بقوله: "الصحراء أفقر من الاستبس في المرعى والماء، ومن هنا كان الصراع والتنازع بين السكان أشد وأعتى، فتكثر ظاهرة الراعي السارق والغازي والناهب، وفي هذا الصراع الأقصى من أجل الحياة يصبح من الأصلح أن ينتمي الفرد إلى جماعة كبيرة الحجم ضماناً للسلامة، ومن هنا كانت فكرة العصبية وقيمة الإنسان وظاهرة التبني (إنما العزة بالتكاثر)"[٦١].

أما الباحث (محمد عابد الجابري) فإنّه يشرح مطولاً ظاهرة العصبية عند البدو، ومما قاله عنها: "لعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة، إن الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخطر ما كما أن العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه، وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب في الحقيقة لنفسه باعتبارها هي إياه، وبالمثل فإن العصبة عندما تهب لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي... وبالتالي فإن مجال تواصل الشخص مع غيره محدود بحدود عصبته، فكل ما عداها يعتبر غريباً يجب الحذر منه، فالعصبية من هذه الناحية شعور سلبي إزاء الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يّشد أفراد العصبة بعضهم إلى بعض، وهذا الشعور الايجابي من جهة والسلبي من جهة أخرى هو سر بقاء العصبة كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح، فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبة تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عدوان الغير عليها، ومن ذلك الشعور العدائي إزاء الآخرين تستمد العصبة وحدتها وتضامنها على أساسه وتتحد شخصيتها. إن العصبة قائمة من الداخل على (الأنا) فلكل فرد (أناه) المتميزة والمستقلة بل شخصيته الخاصة. أما إذا نظرنا إليها من خارج فإننا نجد فقط

(أنا) واحدة هي (أنا) العصبية، والأنا العصبي في هذه الحالة هو كل فرد من أفرادها. ونشاط الأنا العصبي هذا سواء باعتباره يمثل شخصية العصبة ككل أو شخصية أحد أفرادها هو بالذات ما يطلق عليه اسم العصبية" [٦٢].

وحتى نفهم معنى العصبية عند البدو: لا بد لنا من أن نعرض لتصور ابن خلدون لها. فقد رأى ابن خلدون أن للعصبية أسباباً أرضية مكونة لها، ولها كذلك تركيب متميز، ولها أيضاً وظيفة تؤديها في العمران البشري.

والآن ما هي الأسباب المكونة للعصبية؟!:

ب ـ أسباب العصبية المكونة لها:

١ ـــ انعدام سلطة الدولة في البادية، وحاجة البدو للدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم:

يعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "... وأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض يدفعه الحكام بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدى عليه، فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه، وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ازدياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنّما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذودهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على عصبيته ونسبه أهم..." [٦٣].

وبهذا فإن الحاجة إلى الأمن ضمن الوسط الذي يعيش فيه البدو (البادية) واضطرار البدو للحفاظ على أنفسهم وممتلكاتهم ـ حيث لا توجد سلطة للدولة ـ هي من أبرز الأسباب المكونة لظاهرة العصبية في العمران البشري البدوي.

فيتوحد أفراد المجتمع البدوي بأكبر عدد ممكن من الأفراد لتزداد المقدرة على الحماية والهجوم، ويستفيد كل واحد من أفراد هذا الاتحاد فائدة مشتركة متبادلة مع الآخرين، حيث يحمونه من العدوان عليه، ويساهم بحمايتهم.

فمشكلة غياب سلطة الدولة في البادية- أو حتى ضعف سيطرتها- تولد الحاجة لسد هذا الخلل الخطير، الذي يطال وجود الفرد وأسرته وما يملكه، فتظهر التحالفات بين أفراد المجتمع المحلي في البادية، لكي تحمي كل جماعة نفسها من عدوان الجماعات الأخرى، وهكذا تتشكل ظاهرة العصبية.

وليس أدل على كون ظاهرة العصبية مرتبطة مع غياب سلطة الدولة أو ضعفها ـ كما يرى ابن خلدون ـ من ظهورها حتى في المدن، وذلك عندما تبلغ الدولة طور الهرم والضعف، فلا تعود تقدر على توفير العدل وحماية الأفراد، ويستعاض عنها بالعصبيات.

عبَّر ابن خلدون عن ذلك في فصل: (في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضها على بعض) بقوله: "فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة، والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرئاسة، فتطمح المشيخة لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة إلى الاستبداد وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوصب كل لصاحبه ويتعين الغلب لبعضهم، فينعطف على أكفائه ليقّص من أعنتهم ويتبعهم بالقتل والتغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظفار الخادشة، ويستّبد بمصره أجمع... وإنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة، والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية... وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتؤزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب وما إلى ذلك..." [٦٤].

٢ ـ وجود الأنساب أو ما في معناها لأهل البدو:

يعبر عن ذلك ابن خلدون في فصل (في أن العصبية إنما تتكون من الالتحام بالنسب أو ما في ما معناه) بقوله: "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدوان عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة، التي يتوهمها في نفسه من ظلم ما هو منسوب إليه بوجه من الوجوه، ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريباً منها..."[٦٥].

ولما كان النسب ولا سيما في حال وضوحه ـ حسب ابن خلدون ـ سبباً لقيام العصبية، كان العرب بذلك لصراحة أنسابهم بالضرورة هم أصحاب العصبية أكثر من غيرهم من الأمم الأخرى. يقول مبيناً ذلك: "وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة، التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلفاً وعادة، وربيت فيه أجيالهم حيث تمكنت خلقاً وجبلّة، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة صريحة..." [٦٦].

إن الحاجة إلى الأمن هي التي تدفع الأفراد إلى التجمع، ولكن التجمع يحتاج إلى مبرر يقوم عليه يشعر من خلاله الأفراد بأنهم متساوون في هذه النقطة التي تجمعهم، ومن هنا كانت الضرورة للنسب لقيام العصبية إذ لا شيء أفضل من ادعاء النسب الواحد لتوفير هذا المبرر للتوحد، يقول ابن خلدون "النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"[٦٧].

(وهكذا يمكن القول: إن النسب عند ابن خلدون لا يعني ضرورة القرابة الدموية بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير)[٦٨].

ففي فصل (في اختلاط الأنساب كيف يقع) يقول: "اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء، ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود، وحمل الديات وسائر الأحوال، وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد، لأنه لا معنى له لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم، ثم إنه قد يُتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به، فيخفى على الأكثر، وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم..." [٦٩].

وبهذا: (فإن ابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يَدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة، وهذه مسألة مهمة بالنسبة إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون. إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ (ثمرة النسب) وليس نتيجة النسب نفسه)[٧٠].

وكما أن العصبية تنشأ بين قوم يدعون النسب الواحد، فهي كذلك تنشأ بين جماعة وأخرى موالية لها، أو بينها وبين جماعة أخرى متحالفة معها.

ولكن من الأفضل أن يكون أفراد العصبية من نسب واحد، فكلما كان النسب صافياً وعلاقة القربى قريبة كلما قويت واشتدت الرابطة بين أفراد

العصبية، فأهل العصبية (لا يصدق دفاعهم وذودهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأن شوكتهم تشتد بذلك ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم) [٧١].

وبهذا فإن العرب لتفردهم في القفر، حيث اختصوا بتربية الإبل (يؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها)، وبهذا فإن ظاهرة العصبية تكون أكثر ما تكون عند العرب من الأمم سواهم، حتى إن (العجم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وإنما هذا للعرب فقط)[٧٢]. وبهذا فإن ظاهرة العصبة هي للعرب في الأصل.

ج ـ تركيب العصبية:

بعد أن يشرح ابن خلدون الأسباب المكونة للعصبية، يبين التركيب البنيوي لها، والمبدأ الذي تقوم عليه بقوله: "اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب أخرى خاصة هي اشد إلتحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد، لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص من أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة. والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم، وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى آخر ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فرعه ـ لما قلناه من سر الغلب ـ لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص كما قررناه"[٧٣].

وهكذا فإن الكيفية التي تتركب عليها العصبية هي خضوع الأضعف فيها للأقوى ففي داخل العصبية الواحدة توجد جماعات متعددة تكون إحداها أقوى من سائر الجماعات يكون الغلب لها والرئاسة فيها.

د ـ وظيفة العصبية في العمران البشري:

للعصبية التي يتمتع بها أصحاب العمران البدوي أهمية قصوى ـ حسب ابن خلدون ـ فهي أساس لتحقيق كل أمر يحتاج إلى اجتماع الناس عليه حيث يجبر أصحاب العصبية الأقوى الناس الآخرين على هذا الأمر الجامع وأهم الأمور التي تحتاج إلى اجتماع الناس عليه، وبالتالي إلى العصبية لتحقيق هذا الاجتماع هي:

١ ـ الملك والدولة:

يقول ابن خلدون معبراً عن ذلك في فصل: (في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية) بقوله: "وذلك أننا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه، ثم أن الملك منصب شريف ملذوذ يشمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقّل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله وما لقي أولهم من المتاعب دونه خصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب، والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل" [٧٤].

في الحقيقة، إن العديد من الباحثين انتقدوا ابن خلدون لقوله: "إن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"، ونذكر منهم على سبيل المثال (عبد الله شريط) حيث قال: "...الدولة عنده ليس فيها أثر من الإسلام ما عدا الاسم بينما فيها كل ملامح الجاهلية وإن لم يطلق عليها هذا الاسم أيضاً ولا غيره، إنها لا تقوم على أساس الشورى الإسلامية، ولا على مبادئ التقارب على أساس الدعوة الروحية والعلاقة في الفكرة، التي جاء بها الإسلام لتنظيم علاقة الناس ببعضهم البعض،

ولتقوم مقام القرابة في الدم واللحمة القبلية، وإنما كانت بعد الإسلام تقوم على أساس العصبية التي كانت تتحكم في مصائر القبائل العربية قبل الإسلام، هذه العصبية، التي كانت أساس الحروب المستمرة بينهم، والتي قاومها الإسلام مقاومة شديدة فيما عدا بعض مظاهرها لدعوة الحق، أي المظاهر البناءة منها وحدها، وما أقل هذه المظاهر فيها بالقياس إلى المظاهر الهدامة الكثيرة فيها"[٧٥].

وكذلك انتقد الباحث (جعفر البياتي) ابن خلدون بقوله: إن الاعتماد على القوة فقط لتكوين الدولة لا يمثل إلا الجانب السلطوي لها، فتبقى كياناً سطحياً عائماً لقصوره عن بلوغ مضمون الدولة وأهدفها عند تطبيق مبادئ وقيم عامة وقواعد دستورية وقوانين رشيدة تشد أركانها وتنظم أمورها، فإذا بلغت ذلك المضمون تحولت إلى دولة القانون الشرعية، التي تسير على هدى علاقات اجتماعية حضارية بين سلطة تتمتع بحق الأمر والنهي ضمن حدود لا تتجاوزها ومسؤوليات تقع على عاتقها باعتبارها في موقع القمة من تسلسل التنظيم للدولة، لكي يسود النظام العام فيها، فالطبيعة القانونية والشرعية هي التي تحدد مفهوم الدولة بالمقارنة مع الدولة من الناحية الشكلية التي تعتمد على القوة والغلبة فقط في العلاقات بين الحاكمين والمحكومين فترجع بالمجتمع إلى موقف هو أقرب إلى الكيان البدائي الذي يطبق قاعدة الحق للقوة المتسلطة كنوع من الاحتكار لا يقيم وزناً ولا إعتباراً لحقوق الإنسان والحريات العامة تجاه السلطة الحاكمة... [٧٦].

من هؤلاء الباحثين أيضاً (فؤاد اسحاق الخوري) إذ كتب يقول: "لا يمكن لمبدأ ابن خلدون في قيام الدول وزوالها أن يستمر مع بروز الصناعة ونمو المدن الهائل، وقيام الدول بمعنى الشخصية التشريعية، وقيام سلطة مركزية للحكم، وانتشار مؤسسات الجيش، والبوليس، والبرلمان، والأحزاب السياسية وغيرها"[٧٧].

في الحقيقة يتميز ابن خلدون بأنه بالفعل لا يقيم الدولة على أساس مبدأ الرضا من قبل أفراد المجتمع جميعهم أو أغلبهم عليها، بل يقيمها على أساس مبدأ الغلب، يقول في مقدمته معبراً عن ذلك: (فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم)[٧٨].

والمَلك عنده ليس هو ذلك الشخص، الذي وكلته الجماعة على أمر نفسها وأطاعته لأجل أن يلتزم تحقيق مصلحتها، بل هو حسب ابن خلدون: (من يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ولا تكون فوق يده يد قاهرة) [٧٩].

(فبموجب علم العمران لا يكون انبثاق السلطة الآمرة حسب اتفاق أو تعاقد بين أفراد المجتمع البشري وتنازلهم عن حقوقهم أو جزء منها إلى تلك السلطة، وإنما السلطة هي التي تفرض نفسها على الناس بالقوة والعنف المصاحب للعصبية الملتفة حول رئيس أو زعيم يستولي على مقاليد الأمور في المجتمع، فعامل الاستيلاء هو الذي يمنح السلطان حقه في فض النزاعات والفصل في الخصومات بين رعيته وليس عليهم سوى الإذعان) [٨٠].

(فالملك هو تسلط تسبقه مغامرة حربية يقوم بها من كان أكثر توحشاً ضد من كان أكثر انحلالاً وتفسخاًفميزان الدولة هو القوة المادية وحدها، التي تكون دائماً متوفرة عند البدوي، وتكون دائماً منعدمة عند الحضري) [٨١].

لكن وعلى الرغم من كل ذلك يجب علينا أن لا ننسى طبيعة عصر ابن خلدون، والذي لا بد له من التأثر فيه حيث كانت بالفعل العصبية القبلية هي أساس تكوين الممالك في المغرب العربي (حيث كان المغرب العربي في عصر ابن خلدون يعاني من فوضى سياسية عارمة) [٨٢]. ولم تكن تلك الممالك تقوم على مبدأ الرضا للجمهور بتنصيب الحكومة، بل على أساس مبدأ الغلب، وأدوات الغلب هي أفراد القبيلة الغازية أو العصبية، وبالفعل يكون الفهم الذي يقدمه ابن خلدون هنا حول أن الدولة لا تقوم إلا بالعصبية صحيح في ظل الممالك التي كانت في عصر ابن خلدون، حيث تكون العصبية الأساس الذي تشاد عليه المملكة، وبدونها لا يمكن تأسيس المملكة وبذهابها تذهب المملكة.

ولعل هذا المبدأ الذي كانت تقوم عليه الممالك في المغرب العربي والذي عبر عنه ابن خلدون هنا يكشف لنا عن سر الفوضى السياسية العارمة التي كان يعاني منها المغرب العربي.

ذلك أن إقامة الدولة بهذا الشكل له نتائج خطيرة على المجتمع، إذ إنه باختصار يحيل وضع المجتمع إلى فوضى، نتيجة لمبدأ الدولة الذي أشيدت عليه، حيث يتحول

الغزاة إلى سادة والمغلوبون إلى عمال في خدمة العصبية الغالبة، وهذا ما يجعل كل طرف في حالة عدم ثقة من الآخر ويتربص بالآخر السوء لكي يضعفه، وبالتالي يكون المجتمع إجمالاً في حالة ضعف فيتطاحن أبناء الشعب الواحد، (ويعيشون في عداء متربص ومستمر (فالشعب) الحاكم يعرف أن فناءه سيكون على يد شعب آخر من أمته ذاتها لا من أمة أجنبية عنها، إن من كان بصدد التهام الفريسة يعرف أن هناك وراء الأكمة من يراقب وينتظر لينقّض بدوره لا على نفس الفريسة بل على جثة من يلتهمها بعد أن تسكره خمرة الترف ويسقط ضحية للانحلال والتعفن) [٨٣].

فالدولة على العموم لا تقوم على مبدأ الغلب ـ كما كان الوضع في المغرب العربي ـ بل تقوم على مبدأ الرضا والتفويض من أفراد المجتمع لها بإدارة المجتمع، وبذلك تكون تحت سيطرة أفراد المجتمع وتعمل بالضرورة لمصلحة المجتمع، لأنها تكون تحت رقابته.

(فالدولة كما يقول (سبنسر) ظاهرة استدعتها ضرورة التنظيم، فليست هي الضرورة، بل الضروري هو التنظيم) [٨٤]. ويتم اختيارها حسب مبدأ الكفاءة، وذلك لأن المعنى الحقيقي للدولة في كونها أداة تدير شؤون المجتمع، وتدبرها بما فيه مصلحة المجتمع، ولا يتم قيامها على الشكل المناسب لها حسب مبدأ الغلب، فالمجتمع شيء واحد ومن فيه يغلب من؟.

إضافة لكون قيام الدولة على أساس مبدأ الغلب يجعل المجتمع حتماً فريقين متصارعين (الغالبين والمغلوبين) وهذا لا شك في أنه ليس بصالح العمران البشري.

وهكذا فسرت لنا كتابات ابن خلدون ظاهرة الفوضى العارمة، التي كان يعاني منها المغرب العربي أفضل تفسير وأنه لم يقع هذا بشكل مباشر ومقصود.

٢ ـ الدعوة الدينية:

يعبر ابن خلدون عن ضرورة العصبية لقيام الدعوة الدينية ونجاحها في فصل: (في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) بقوله: "وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح ـ كما مر ـ (ما

بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ممن لا تخرق له العادة في الغالب بغير العصبية..."[٨٥].

قد سبق ،وأن مر معنا أن العصبية يمكن أن تكون من أفراد يجمع بينهم النسب الصريح، كما هو حال العرب القائمين على رعي الإبل، كما أنها يمكن أن تكون بين جماعات مختلفة يجمع بينها الحلف أو الولاء.

وإذا فهمنا قول ابن خلدون (بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) أي جماعات متعددة يجمع بينها الحلف أو الولاء كان من الممكن اعتبار هذا القول لابن خلدون صحيحاً.

كما أننا إذا فهمنا أن الدعوة الدينية المقصود بها الدعوة لمذهب ديني يشتق من دين سماوي، وليس المقصود بها ديناً سماوياً (النبوة)، كان من الممكن اعتبار كلام ابن خلدون صحيحاً، فقد أقامت قبائل كتامة الدعوة الفاطمية ـ على سبيل المثال ـ في المغرب العربي، ولكن إذا فهمنا من قول ابن خلدون السابق بأنه يقصد عصبية قوم ذوي نسب واحد ينصرون ديناً سماوياً وليس مذهباً دينياً وهو على الأرجح ما قصده ابن خلدون، فإنه من غير الممكن اعتباره صحيحاً.

فالحديث الذي يستشهد به ابن خلدون وهو (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) بعد البحث تبين أنه لم يرد ذكره في أحد الصحيحين (بخاري ومسلم) وانفرد في روايته الإمام أحمد[٨٦].

فالمعنى الذي يقدمه ابن خلدون لهذا الحديث وهو قيام عشيرة النبي وقومه بنصرته مستبعد جداً. قال تعالى: ((وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ))[٨٧]. وبهذا فإن مبعث النبي في عشيرة قوية لا يعني ذلك أنها هي التي سوف تقيم الدعوة الدينية.

ولو عدنا إلى التاريخ لوجدنا أن العصبية القبلية لا دور لها في نجاح الدعوات الدينية والسبب الجوهري في ذلك تناقض مبدأ الدعوة الدينية مع مبدأ العصبية القبلية، فالدعوة الدينية (الرسالة السماوية) مبدؤها بكل تأكيد هو المساواة، فهي لا بد أن تكون دعوة إلى المساواة والعدالة وليس إلى أشياء أخرى مخالفة لذلك.

أما مبدأ العصبية القبلية، الذي تقوم عليه، وتتحرك من خلاله فهو مبدأ الغلب والقهر لمن هو أضعف منها، بل إن الغلب والتسلط يتجه حتى إلى الأضعف فيها ـ كما رأينا ذلك ـ في تركيب العصبية، وهكذا لا يمكن أن تتعهد العصبية القبلية التي تقوم على مبدأ الغلب الدعوة الدينية التي تدعو إلى المساواة، فكيف تتبنى العصبية القبلية مثل هكذا دعوات دينية تساويها مع الآخرين؟.

فهي لا شك ترفض مثل هذه الدعوات ولا سيما زعماء العصبية القبلية، الذين لا يمكن أن يتصوروا أنفسهم يجلسون إلى جانب الفقراء والضعفاء، ويوضعون على قدم المساواة معهم في كل شيء.

فالجماعات ذات العصبية القبلية وكل جماعة تشعر بأنها ذات شرف وسمو على الجماعات الأخرى كانت وعبر التاريخ بفعل وضعها هذا ترفض كل دعوة إلى المساواة، وتكون أول من يحاربها وآخر من يستسلم لها ،سواء كانت هذه الدعوات دينية أو إصلاحية إنسانية.

ولعل في قصة الدين الإسلامي خير مثال على ضرورة محاربة الجماعات ذات العصبيات القبلية القوية للدعوة الدينية، التي تهدف إلى إقامة مشروع المساواة بين الناس، فلقد حاربته كما نعلم العصبية القبلية التي تقوم على مبدأ الغلب، على الرغم من كون الدعوة الدينية كانت من قبل أحد أفرادها.

ولم يلقَ المشروع الجديد أنصاراً له في العصبيات القبلية القوية، بل وجدها في جماعات متعددة ذات أصول متباينة توحدت فيما بينها على أساس الوحدة في الإيمان، وليس الوحدة في النسب كما هو حال العصبيات القبلية، وهذا الشكل الجديد من الاتحاد بين الأفراد هو الذي حمل الدعوة الدينية وحارب خصومها من أصحاب العصبيات القبلية، وبعد عدة معارك استطاع هزيمة هذه العصبيات القبلية، وتأسيس دولة جديدة على أساس مبدأ المساواة، وهو مبدأ الدعوة الإسلامية.

(ويتأدى بنا هذا إلى القول بأن العصبية لم يكن لها إذن شأن في الدعوة المحمدية، أو دور في نجاحها، وكذلك الحال في دعوات من نعرف من الرسل والأنبياء ابتداء من إبراهيم وانتهاء بمحمد عليهم الصلاة والسلام) [٨٨].

كما أننا سوف نرى في بحثنا هذا في الجزء المخصص منه لروح الشرائع، كيف أن الجماعات التي تقوم على أساس الغلب، وتعتقد بشرفها ورفعتها على الآخرين تقف في وجه الدعوات إلى المساواة، ولا سيما في الدعوة إلى إقامة نظام الحكم الجمهوري.

ولكن على الرغم من ذلك، يجب علينا أن لا ننسى طبيعة عصر ابن خلدون، الذي اكتسبت فيه العصبية القبلية أهمية فائقة نظراً للفوضى العارمة، التي كانت تسود المغرب العربي، فبالفعل كانت العصبية القبلية أساس تكوين الممالك والدول وكان أصحاب العصبيات القبلية في تلك الفترة من تاريخ المغرب العربي يحملون أيضاً الدعوات الدينية، التي تطمح إلى تحقيق مشاريع سياسية ومنها على سبيل المثال: الدعوة الفاطمية، التي نهضت بها قبيلة (كتامة)، وأسست الدولة العبيدية المعروفة، ومنها كذلك الدعوة المرابطية السلفية التي قامت بها قبيلة (لمتونة)، وأسست الإمبراطورية المرابطية الواسعة التي شملت المغرب العربي والأندلس، ومنها كذلك الدعوة الموحدية، التي قامت بها قبيلة (هرغة)، وأسست الدولة الموحدية، التي شملت المغرب العربي والأندلس أيضاً، ومن الطبيعي أن يتأثر ابن خلدون بأحداث عصره فيرى أن العصبية القبلية شرط نجاح الدعوة الدينية، ويعمم ذلك على الأنبياء، ولكن شأن الأنبياء مختلف كما شرحنا.

وكذلك يجب علينا أن لا ننسى المصالح البراغماتية لابن خلدون، فمن خلال ما سبق، كان يريد القول: إن النمط المعاشي البدوي يخلق في البدو العصبية القبلية، والتي لا توجد لأهل الحضر. وهذه العصبية هي أساس إقامة الدول والدعوات الدينية، ولما كان العرب هم الأكثر توغلاً في البادية (نظراً لاختصاصهم برعي الإبل فقط)، وبالتالي فهم الأكثر صفاءً في أنسابهم، وصفاء النسب هو ما تحتاج إليه العصبية حتى تتشكل حسب ابن خلدون ـ كما مر معنا ـ وبالتالي فإن العرب هم الأجدر بالدولة من غيرهم، والأجدر بحمل الدعوات الدينية والدفاع عنها، بما يتوفر لهم من أسباب طبيعية تحتاج إليها الدولة، وهي الصفات الحميدة والعصبية القبلية.

فإعطاء الدولة للعرب هو ما يوافق طبائع الأمور، ومنطق الأشياء، وحقائق علم العمران وهذا ما أراد ابن خلدون الوصول إليه.

٥ - أثر البيئة الحضرية على سمات البدو المؤسسين للدولة وعوائدهم وتسببها في انهيار الدولة:

قبل البدء في الحديث عن هذا الجانب لا بد لنا أن نذكر أن ابن خلدون يرى أن البدو بشكل عام يسعون إلى حياة المدن، يشرح ذلك بقوله: "... التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش، الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة، وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم، والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته"[٨٩]. ولهذا كان البدو عند ابن خلدون أقدم من الحضر وسابق له.

والعصبية القبلية بطبيعتها كذلك تسير نحو السيطرة على الدولة، أو أن تشارك أصحابها في ثروات المجتمع إن لم تستطع تحقيق السيطرة الكاملة على مقاليد الأمور، يقول عن ذلك: "... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، هكذا دوماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليهم وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت قوتها، ولم يقارن ذلك هرم الدولة، في أوليائها تستظهر بها على ما يُعِنْ من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس، ولصهناجة وزناتة مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية" [٩٠].

وهكذا إذا زامن قيام العصبية القبلية القوية فترة ضعف الدولة وهرمها أزاحتها بعد معارك قد تطول أو تقصر وبعد وصول أهل العصبية والأخلاق الحميدة من البدو

إلى الملك، وحلولهم محل الدولة السابقة، وذلك بفعل ما خلقته فيهم البادية من سمات وعوائد أهلتهم لأن يصلوا إلى الدولة، يواجه أهل العصبية مشكلة فقدان الصفات والعوائد، التي كانت لهم جراء تركهم البيئة الطبيعية، التي خلقتها فيهم، وهكذا فإن الدولة ـ حسب ابن خلدون ـ تخرج من يدهم شيئاً فشيئاً بفقدانهم لصفاتهم وعوائدهم التي كان لهم بها الملك.

فانهيار الدولة عند ابن خلدون ليس إلا بسبب فقدان أهل العصبية لصفاتهم وعوائدهم جراء مغادرتهم بيئتهم الأصلية (البادية) إلى البيئة الجديدة (الحواضر) التي لا تخلق في ساكنيها- كما في البادية- ما تحتاج إليه الدولة من عناصر وهي الخلال الحميدة والعصبية، بل هي على العكس من ذلك تماماً تخلق فيهم صفات سلبية تهدم الدولة.

(فمع اختلاف البدوي والحضري في العيش والطباع والأخلاق، إلا أنهما معاً يخضعان لقانون واحد، هو قانون الاستعباد للمحيط ولما يمليه المحيط من عادة، فالبدوي عندما ينتقل إلى المدينة، ويتعود حياتها، وتحيط به شروطها الجديدة لا يبقى محافظاً على خلاله القديمة في الشجاعة والبأس والاعتماد على النفس، وإنما ينطبق عليه نفس القانون في الحياة الجديدة، وتنطبع نفسه بما تمليه عليه شروطها، فيركن إلى الدعة والخمول، ويأنف المغامرة وممارسة البأس، ويصبح عالة على المجتمع وليس عنصراً قائماً بذاته كما كان في البادية، وبتعبير عزيز على ابن خلدون (يتلون) بلون المدينة جسماً وروحاً وسلوكاً وأخلاقاً، فتذهب كل محاسنه وتحل محلها مساوئ الحضارة في صورة أكثر زراية مما هي عند الحضر) [٩١].

يقول ابن خلدون معبراً عن هذا في فصل (في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك في الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم) وبيانه من وجوه، الأول: أنها تقضي الانفراد بالمجد ـ كما قلناه ـ ومهما كان المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحد همهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة أسوة في طموحها، قوة شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً يستطيبون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فساده، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز وفشل ريحهم

ورئموا المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم عن الحماية والمعونة لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة وخضداً من الشوكة وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد وبما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عمن كان قبل زيادة الأعطيات، ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية ثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يدها من القبائل والعصائب ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها، كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك، ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته...

والوجه الثالث أن طبيعة الملك تقتضي الدعة وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربى أجيالهم الحادثة في نضارة العيش، ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خلق البسالة التي كانت

بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم. واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة...[٩٢].

وبهذا يتضح لنا بأن عوائد البدو وصفاتهم هي عند ابن خلدون روح الدولة التي بها تحيا، فمتى ما فقدت هذه الروح سقطت الدولة لا محالة.

وتعبر نظريته في الأجيال الثلاثة للدولة عن تصوره هذا بشكل شديد الوضوح حيث يقول: "إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة أو خشونتها أوتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه 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 ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم،وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء مراجعة الأحوال، التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون المدافعة والحماية والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لما يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الاستغناء حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت. فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها، ولهذا كان

انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر معنا في أن المجد والحسب إنما هو أربعة آباء، وقد آتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات، فتأمله فلن تعدو وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف..."[٩٣].

وهكذا فإن انهيار الدولة عند ابن خلدون، ليس فقط لأسباب اقتصادية (ناجمة عن تحول البدوي الفاتح إلى شخص طفيلي زائد عن الحاجة) [٩٤] كما يذهب إلى ذلك (أرنولد توينبي).

ذلك لأن السبب الاقتصادي هو واحد من مجموعة كبيرة من الأسباب الأخرى، كفقدان أصحاب العصبية للشجاعة وقوة البأس، وفقدانهم للخلال الحميدة وهذه كلها ناجمة عن السبب الأعمق والجوهري، وهو ترك أصحاب العصبية للبادية، وتأثرهم ببيئة الحضر الجديدة.

وابن خلدون بكل هذا إنما يقصد التأكيد بأن البدو بما فيهم من سمات وعوائد طبيعية ضرورية للدولة هم الأجدر بقيادة المجتمع، ولا سيما العرب منهم فهم الأشد بداوة من غيرهم، وينبغي بناء على ذلك أن لا تكون الدولة للعجم من أهل الحضر أو الساكنين معهم من العرب المخالطين لهم والمتطبعين بنفس طبائعهم وعاداتهم، فكيف تكون لهم الدولة وقيادة المجتمع وصفاتهم التي تحل بأهل العصبية هي ما يؤدي إلى انهيار الدولة؟!.

وبهذا يكون قد تبين لنا في هذا الفصل كيف تؤثر البيئة الطبيعة بما تفرزه من نمط معاشي في خلق السمات والعوائد المميزة للبدو والحضر، وتبين لنا أيضاً أن ابن خلدون يرى أن سمات البدو وعوائدهم التي تخلقها البادية فيهم هي أصل الدولة، الذي عليه تقوم، وأن المراحل أو الأطوار التي للدولة لا تتميز عن بعضها البعض إلا حسب درجة حضور السمات والعوائد في أهل العصبية الحاكمة، ثم تأخذ بالتلاشي شيئاً فشيئاً، ومرحلة مرحلة، وتتبعها الدولة حيث تدخل في مرحلة جديدة، كلما دخلت هذه السمات والعوائد لأهل العصبية مرحلة جديدة وحلت محلها العوائد والسمات التي تكون بفعل البيئة الحضرية الجديدة إلى أن تصل الدولة إلى مرحلة تكون فيها قد فقدت تماماً مادة الحياة التي كانت بها تتغذى (سمات البداوة وعوائدها)، وعندها تحل محلها جماعة بدوية جديدة لا تزال فيها عوائد البدو،

والتي تحتاجها الدولة وافرة، وهكذا يدخل المجتمع دورة حياة جديدة ثم تتابع الدورات بنفس الطريقة.

هذا عن تأثر الدولة بعوائد البدو وسماتهم، فماذا عن تأثير الدولة في المجتمع ؟!، أي كيف تؤثر الدولة في المجتمع حسب ابن خلدون ؟.

ثالثا: أثر الدولة في العمران البشري عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن تأثير الدولة في المجتمع يختلف باختلاف الطور الذي تمر فيه، فعندما تكون الدولة في طور البداوة تؤثر في المجتمع تأثيراً إيجابياً، فيسير كل شيء فيه مسيرة قصد واعتدال، ولكن مع دخولها في طور الحضارة يبدأ التأثير السلبي لها فتتدهور مختلف الجوانب في المجتمع.

والدولة في العالم الإسلامي كما نعلم لم تكن في البداية تقوم على العصبية القبلية كما شرح ابن خلدون، فقد كانت خلافةً تقوم على الوازع الديني، ثم تحولت إلى الملك الذي يقوم على الغلب. وابن خلدون لا يغفل عن ذلك فنجده يشرح لنا التبدلات المرافقة للتبدل في طبيعة الدولة من الخلافة إلى الملك (٩٥).

ثم يعمد ابن خلدون إلى شرح تأثير الدولة في المجتمع حسب طوري البداوة والحضارة، فالدولة عنده قوة هائلة تشكل كل شيء في المجتمع بما يتناسب معها، فكل شيء يتبع للدولة بالضرورة لأنها تغير بما يتناسب معها.

وبالنتيجة المستفادة من ذلك: إن كل شيء في المجتمع حسب ابن خلدون هو تعبير صادق وعفوي عن وضع الدولة فيه، ويؤكد ابن خلدون أن هذا الأمر، أي تشكل المجتمع بمختلف أحواله بما يتناسب مع الدولة فيه، لم ينبه إليه أحد قبله، فهو أول من نبه إليه وقام بشرحه. يقول معبراً عن ذلك: ((فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة، وهي حال الدولة في القوة والضعف وكثرة الأمة أو الجيل وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال)) (٩٦).

فيشرح تأثير الدولة في مراتب الملك والسلطان وألقابها، وهي الوزارة، الحجابة، مراتب السيف والقلم (٩٧). ثم يشرح تأثير الدولة في شارات الملك والسلطان الخاصة به، وهي عنده قرع الطبول في الحرب، والسرير لجلوس السلطان، والسكة، والخاتم، والطراز، والفساطيط، والسياج، والمقصورة للصلاة (٩٨).

ثم يشرح تأثير الدولة في الحروب وأنواعها (٩٩). وبعدها يشرح تأثير الدولة على الاقتصاد في المجتمع (١٠٠). ثم تأثير الدولة في بناء المدن والأمصار (١٠١)، ثم تأثير الدولة في اللغة (١٠٢)، ثم تأثير الدولة بالصناعة (١٠٣)، وأخيراً يشرح تأثير الدولة في العلم.

وبهذا نكون قد بينا تصور ابن خلدون فيما يتعلق بتأثير الدولة في المجتمع وهو كما لاحظنا يرى أن الدولة هي ما يشكل المجتمع بكافة جوانبه ولكنه لم يجعلها موضوعاً لعلمه كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك وكما تبين لنا في هذا الفصل، وإنما بحث فيها كعامل مؤثر ومشكل للمجتمع البشري الذي هو ما يشكل الموضوع الأساسي المبحوث فيه.

ولا شك أن للدولة دوراً كبيراً في تشكيل المجتمع كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون ولا سيما في زماننا هذا بعد أن تزايدت قوة الدولة وقدرتها على التأثير في المجتمع بما تملكه من وسائل لا حصر لها من التأثير في المجتمع فأصبحت يدها ممدودة حتى على أهل البادية، وبالتالي زادت مقدرتها على ضبط حركة المجتمع وتسييره وفق مشيئتها.

وبعرضنا أخيراً لتأثير الدولة في المجتمع عند ابن خلدون يكون قد تبين لنا الترابط الذي يجمع بين أجزاء المقدمة، والتدرج الذي سار عليه ابن خلدون في مقدمته وبالتالي نكون أيضاً قد عرضنا الآلية السببية أو الأسباب الأرضية التي يعتقد ابن خلدون بأنها تتحكم بالمجتمع الإنساني (العمران البشري)، وهكذا (فإن المقدمة وإن كانت تعالج قدراً كبيراً من الموضوعات، لكن سيكون أمراً مثيراً للسخرية أن نطلق عليها صفة الموسوعة كما يفعل الباحثون ذلك غالباً) [٢٦].

وأرجو أن يكون قد تحقق ببحثي هذا حل أسرار الكتاب اللغز في الثقافة العربية كما يسميها ناصيف نصار [٣٧] وأصبح منذ الآن بإمكان الطلاب والباحثين في المقدمة فهم معانيها بيسر وسهولة والاستفادة بصورة أكبر منها.

لكن ما هو السبب الذي جعل ابن خلدون يكتب مقدمته ويقول بنظريته هذه في العمران البشري؟

تتلخص نظرية ابن خلدون في الاجتماع الإنساني بالقول: في أن المجتمع البشري يخضع في كل أحواله للدولة، فالدولة هي السبب وأحوال المجتمع كلها نتيجة لها، وبالتالي يمر المجتمع في مختلف جوانبه بذات الأطوار التي تمر بها الدولة، فيزدهر لازدهارها ويضعف بضعفها.

والدولة سبب العمران عند ابن خلدون هي كما رأينا إنتاج حقيقي لعوائد البدو، وسماتهم، فعنها تم تكونها، فأطوار الدولة التي تمر بها، وتكون أطوار للمجتمع في كل جوانب الحياة فيه (العلوم، الصنائع، اللغة... الخ)، هي ليست إلا تعبيراً عن درجة حضور عادات البدو، فعلى قدر حضور عادات البدو وسماتهم يكون طور الدولة.

وعوائد البدو وسماتهم التي تشكل الدولة المشكلة بدورها للمجتمع، هي نتاج لنمط المعاش الذي حددته البيئة الطبيعية في البادية بشكل ضروري لا مفر منه.

فالبيئة الطبيعية هي المحدد لخصائص الجماعة النفسية والاجتماعية، وبالتالي للوضع السياسي لمختلف الجماعات في المجتمع.

وإذ يقول ابن خلدون بإرجاع خصال الجماعات وسماتها إلى البيئة الطبيعية، فإنه لا يهدف من وراء ذلك دعم نظرية المساواة كما رأى ذلك (غوستون بوتول) إذ كتب يقول: "رغم أن ابن خلدون من أصل عربي، فإنه يميل إلى النظرية القائلة بالمساواة لأنها ترجع الخصال ونبل النوع إلى نوع الحياة أكثر من إرجاعها إلى الأصل، ويبرر موقفه بإقامته على نظرية من تلك النظريات الوضعية التي تفسد المكانة وبعد الصيت" [٤٧].

فقد كان ابن خلدون يهدف من خلال ذلك إلى القول بأن تطور المجتمع، وازدهار العمران البشري، لا يكون بجعل الحضر من الأعاجم وغيرهم من

المخالطين لهم قادة المجتمع، والقائمين على أمر الدولة فيه، ذلك لأن عوائدهم وسماتهم لا تقوم الدولة بها ولا يتطور المجتمع معها بل ـ كما مر معنا ـ على العكس من ذلك بها تهدم الدولة، ويتلاشى العمران، فالأسباب الطبيعية لتقدم المجتمع وتطوره والتي لا بد من الأخذ بها لأجل قيام أي ظاهرة معينة، هي التي تقول بضرورة جعل البدو قادة المجتمع والقائمين على أمر الدولة فيه.

وبما أن العرب هم الأكثر توغلاً في البادية ـ كما مر معنا ـ فهم الأكثر بداوة من كل أنواع البدو الأخرى، وبالتالي فهم الحائزون بشكل أكبر على ما تحتاج إليه الدولة في قيامها وتطورها من عادات وسمات بدوية، وبالتالي فإن العرب هم الأحق من غيرهم بالدولة وذلك بفعل الأسباب الطبيعية التي لا بد من الأخذ بها عند ابن خلدون.

وهذا هو رأي ابن خلدون في كيفية خروج المجتمع العربي الإسلامي من دائرة ضعفه، فابن خلدون كان يهدف إلى تقديم حل لأزمة تراجع الحضارة الإسلامية وتدهورها: فالجيوش الغازية كانت تجتاح الحضارة الإسلامية من مختلف جهاتها، ورياح التخلف واليأس تضرب في كل جانب... الخ. فحاول ابن خلدون أن يقدم وصفة علاجية لهذه الأزمة.

وبهذا نحن نختلف مع (جورج لابيكا) في قوله: "لا يعبأ ابن خلدون رغم كونه فاعلاً في الهيئات السياسية وشاهداً عليها ومحللاً لها، لا يعبأ لحظة واحدة بصوغ مبادئ حكم مع أنه يبلور في منعطف الأبحاث التي قد لا نمانع في تسميتها أبحاثاً اثنولوجية وجيوسياسية واقتصادية وأنثربولوجية، يبلور دينامية مجتمعية حقة" [٤٨].

ومع (غوستون بوتول) في قوله: "لا يكشف تشخيص ابن خلدون أية وصفة علاجية ولا حتى إيتوبيا"[٤٩]. ومع الباحثة (زينب الخضيري) في قولها: "إن مقدمة ابن خلدون تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في محاولة لمعرفة القوانين التي تتحكم فيه أثناء تطوره"[٥٠]. وقد سبقت الإشارة إلى هذا الأمر في أهمية الدراسة.

أما سر قول ابن خلدون بأن العرب هم الأجدر من غيرهم بقيادة المجتمع، والخروج من الأزمة بما لهم من سمات وعوائد تؤهلهم للقيام بذلك، فلا يمكن

الكشف عنه إلا بالعودة إلى عصر ابن خلدون، وقد قلنا إن أهم ما يميز هذا العصر من الناحية الاجتماعية، هو تدهور مكانة العالم الإسلامي عموماً والعنصر العربي بشكل خاص، داخل المجتمع الإسلامي الكبير، فبعد أن كان للعرب دور القيادة في العالم الإسلامي، لا بل إنهم كانوا يستأثرون بها على بقية العناصر المسلمة غير العربية، وذلك بشكل خاص في عهد الدولة الأموية، ثم استطاعت العناصر غير العربية في المشرق والمغرب على حد سواء مستغلة الخلاف الذي حدث بين أفراد العنصر العربي على خلفية أحداث الفتنة الكبرى، دخول المعترك السياسي أخيراً، وبحجة نصرة فريق مظلوم على آخر ظالم، إلى أن تم لهم وفي زمن ابن خلدون إبعاد العنصر العربي، وتنحيته عن قيادة المجتمع عملياً، وفي بعض الأماكن حتى نظرياً.

ولقد جاءت في مقدمة ابن خلدون نصوص تعكس بمرارة واقع العنصر العربي الذي راح يضطهد داخل المجتمع الإسلامي الكبير، ومنها ما كان في الخلفاء والملوك العرب الذين أصبح وجودهم في منصبهم مجرد أمر شكلي كقوله: "... فعند ذلك فزعوا إلى أوليائهم من الأغالبة بإفريقية في سد تلك الفرجة من ناحيتهم، وحسم الداء المتوقع بالدولة من قبلهم، واقتلاع تلك العروق قبل أن تشج منهم، يخاطبهم بذلك المأمون ومن بعده خلفاؤهم (أي خلفاء بني العباس) فكان الأغالبة عن برابرة المغرب الأقصى أعجز، ولمثلها من الزبون على ملوكهم أحوج لما طرق الخلافة من انتزاء ممالك العجم على سدتها، وامتطائهم صهوة التغلب عليها، وتصريفهم أحكامها طوع أغراضهم في رجالها وجبايتها وأهل خططها وسائر نقضها وإبرامها كما قال شاعرهم:

(خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما تقول الببغا)[٥١]

ومنها قوله أيضاً: "وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضاً مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان"[٥٢].

وأما عن حال العرب الساكنين في الأمصار، فعبر عن وضعهم السيِّئ بقوله: "وكان أولئك المتأهلون بما أخذهم ترف الدول منذ مئين من السنين، قد نسوا عهد البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم وقلة الممانعة عن أنفسهم، وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة، فلحقهم من الاحتقار ما لحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة البعداء عن عصبية الملك الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة والأخذ بأحكام الشريعة لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها، ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذ إكراماً لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء وإن حضروا فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى منهم، فنعم والله الموفق..."[٥٣].

وأما عن حال العرب الساكنين في البادية في زمانه فعبر عن حالهم بقوله: "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة، ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبقَ لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم، ولما ذهب أمر الخلافة وأمحي رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم، لا يعرفون الملك ولا سياسته بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك، ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير التبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام، بني أمية وبني العباس، لكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة، وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة، كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون

مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران ـ كما قدمناه ـ والله يؤتي ملكه من يشاء"[٥٤].

وإزاء هذا الواقع المرير للعنصر العربي، سعى ابن خلدون من خلال مقدمته، أن يعطي العرب البدو مبرراً جديداً لكي تكون لهم قيادة المجتمع وإدارته، فليس من المعقول أن يرتجي ابن خلدون نفعاً، ويعقد أملاً على أصحاب السلطة السياسية من ملوك العرب المحجور عليهم، من قبل العجم كما صور لنا حالهم، ولا أن يتوجه بخطابه في المقدمة إلى العرب من أهل الأمصار الحضر، وإن كانوا ذوي أنساب وشرف أصيل، إلا أنهم كما وصفهم لا حول لهم ولا قوة، وسماهم (بالصنف المستضعف في أهل الأمصار)، فالبيئة الحضرية جعلتهم عاجزين عن كل خير، وإن كانت لهم المعرفة فليس فيهم المقدرة.

وهكذا لم يبق أمامه سوى أولئك الذين يسكنون البادية من العرب، فالنظرية الخلدونية في جوهرها تتوجه إليهم بالخطاب، وتعطيهم المبرر لقيادة المجتمع، فهم الأكثر بداوة من غيرهم وهذا يعني أنهم الأجدر من غيرهم بقيادة المجتمع، وذلك بما يملكون من سمات وعوائد هي ـ حسب ابن خلدون ـ كما رأينا ذلك، روح الدولة، فالعرب عند ابن خلدون هم القادرون وحدهم على النهوض بالمجتمع وإخراجه من أزمته.

وبهذا فإن ابن خلدون لم يكن يهدف من خلال نشاطه السياسي في دويلات المغرب والأندلس، وفي نشاطه العلمي، إلى مجرد الحصول على ممتلكات أسرته في إشبيلية، بعد أن سقطت في أيدي المسيحيين، كما ذهب إلى ذلك الباحث (زكريا بشير إمام) حيث كتب يقول: "فإن المؤرخ لحياته ليحس إحساساً عميقاً بأنه كان يسعى بكل ما أوتي من علم وفكر وحيوية وشجاعة إلى الوصول إلى الملك الخلدوني الضائع، ذلك الملك الذي بموجبه تربع الخلدونيون على عرش إشبيلية الحسناء ردحاً من الزمن وملأوا الأفق مجداً وسناء وشهرة ثم أظلم الأفق المنير فجأة وخفتت أنواره المتلألئة فعاد ذلك حزناً عميقاً في الوجدان العربي وفي التاريخ الخلدوني..."[٥٥].

ذلك لأن ابن خلدون كتب في التعريف، أن ملك قشتالة عرض عليه عندما وفد عليه لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المسلمين ـ أن يرد عليه أملاك أسلافه في إشبيلية مقابل مقام ابن خلدون عنده ورفض ابن خلدون هذا العرض.

كما أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى إعادة توحيد إفريقية الشمالية أو المغرب العربي، كما ذهب إلى ذلك (إيف لاكوست) إذ قال: "إن مطامحه الشخصية قد تدمرت وتدمر فوقها الأمل، بأن مجمل إفريقية الشمالية يمكن أن يعرف مرحلة طويلة من سلم وازدهار وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا في حالة من الاستقرار السياسي، قد جاهد ابن خلدون زمناً طويلاً، بأمل قيام نظام ملكي قادر على إرساء أسس منعتها المتينة"(٥٦).

وكما ذهب إلى ذلك أيضاً عبد الغني المغربي بقوله: "وأنه يمكن لنا أن نؤكد كل التأكيد، أن ابن خلدون إذا ما بدا لنا متقلباً تجاه السلاطين والأمراء المتعددين الذين خدمهم، فما ذلك إلا سعياً منه ضمنياً أو صراحة لإعادة بناء المغرب العربي الكبير الذي كان عزيزاً عليه"(٥٧).

فلقد تبين لنا من خلال ما سبق أنه كان يهدف إلى اعادة المكانة المتميزة للعنصر العربي في المغرب، ولقد أشار إلى هذا الباحث (محمد سعيد طالب) بقوله: (كان ابن خلدون من ذلك الجيل من العرب الأندلسيين الذين هاجر أجدادهم من الأندلس، بعد اشتداد الحروب الصليبية الأوروبية على دول الطوائف هناك، التي أضعفتها صراعاتها الداخلية، وسياسات إمبراطورية الموحدين في المغرب ومحاولاتها إلحاق هذه الدول بها ووضعها تحت وصايتها، وكان هؤلاء المثقفون يفخرون بأنسابهم العربية وبتراثهم الثقافي والسياسي والديني والكفاحي، ويحملون بين جوانحهم مطامح كثيرة موروثة عن سلسلة طويلة من الآباء والأجداد والقادة والحكام والقضاة والوزراء والفقهاء والشعراء والأدباء والعلماء والساسة الذين ساهموا في بناء الدولة العربية في الأندلس والمغرب العربي. ومن ثم فقد عملوا في دولة المرابطين ودولة الموحدين في شتى مجالات الثقافة، فكان منهم الأطباء والفلاسفة مثل ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد ومنهم الساسة والعلماء مثل ابن خلدون.

وكان حلمهم المسكوت عنه هو العمل لإنشاء دولة عربية قوية في المغرب العربي قادرة على الوقوف في وجه الغزو الصليبي لديار الإسلام في الأندلس والمغرب العربي.

وقد نظروا إلى المتغلبين والمتصارعين على السلطة هناك، والذين لا يملكون من المؤهلات اللازمة للحكم، سوى أنهم سادة القوة وأبناء الحظ والصدفة، وائتلاف القبائل البربرية والبدوية للتغلب على الأمصار والحواضر نظروا إليهم نظرة الشك والإرتياب والتفوق، وأكثر ما كان ليثير سخريتهم هو اجتماع العلماء والفقهاء والكتاب وشيوخ الحديث على أبوابهم للعمل لديهم كحجاب ورؤساء دواوين وكَتَبة، وأنهم عند أول منعطف وبسبب الوشاية والسعاية التي كثر المتاجرون بها في حاشيتهم، بين صفوف البيروقراطية التي تدير أمورهم، يعمدون إلى إهانتهم، وإذلالهم، وسجنهم، بل وقتلهم في كثير من الأحيان، وهذا ما عانى منه ابن خلدون عندما سجنه السلطان أبو عنان المريني لمجرد الشبهة، ولو ظل هذا السلطان حياً لكان مصير ابن خلدون كمصير أخيه يحيى المقتول في المؤامرة التي قادها أبو تاشفين ابن السلطان أبي حمو ضد أبيه...))[٥٨]

وبهذا فإن مقدمة ابن خلدون والنظريات التي تضمنتها في الاجتماع الإنساني لا تخرج عن دائرة الصراع داخل المجتمع الإسلامي، بين العنصر العربي والعناصر غير العربية على إدارة المجتمع والاستيلاء على السلطة السياسية فيه، وحركة الصراع هذه ـ كما هو معروف ـ من أشد عوامل التأثير في المجتمع الإسلامي عموماً والعربي خصوصاً، على كافة الأصعدة سواء منها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الأدبية فكما (نشأ حول هذه الحركة أدب جم ومؤلفات عدة) [٥٩] نشأ أيضاً مؤلفات اجتماعية سياسية ولعل من أبرزها مقدمة ابن خلدون.

فقد كان يسعى مؤلف المقدمة من خلالها ومن خلال نشاطه السياسي، إلى إعادة المكانة لجيل العرب التي فقدها بعد أن غلبت عليه الأمم الأخرى، فجاءت المقدمة تعبيراً صادقاً عن حلم العودة الذي كان يحمله المثقفون العرب في المغرب العربي بعد أن تدهورت مكانة العرب هناك كما في كل الأماكن الأخرى.

لقد عبر ابن خلدون نفسه وبكل مرارة في إحدى مراسلاته مع ابن الخطيب عن ذلك بقوله: "لقد كنا شموس المجد، لكنها غابت، وكل الأفق حزنى لذلك"[٦٠].

ولذلك فإن كتابة ابن خلدون للمقدمة وللتاريخ لم يكن مجرد صدفة، أو ترف فكري، أو لمجرد تدوين بعض الحقائق العلمية عن الاجتماع الإنساني ... الخ، فقد كتب ف - شاتليه ببراعة يقول: "إن الرغبة في كتابة التاريخ ليست نتاج عفوية طبيعية للفكر، وليست للتعبير عن حاجة اجتماعية بشكل عام، إنما تظهر عندما وضع الإنسان خلال علاقته بالآخرين يدفعه للشهادة على تاريخيته الخاصة، وللتحاور الذاتي حول ما يشكل أمام عينيه الانتساب إلى جماعة متقلبة المصير"[٦١].

وهذا بالضبط ما ينطبق على ابن خلدون وقراره في الكتابة، ثم إن قيامه بكتابة التعريف وهو أول عربي يفعل ذلك ويكتب ليعرف بنفسه ليحمل دلالة عميقة، وهي أن الجيل العربي أصبح يشعر بحاجة ملحة للتعريف عن نفسه إزاء مزاحمة وتفوق الآخرين عليه.

وبهذا فنحن نختلف مع الباحث (عبد الله شريط) بقوله: "إن الخصائص العرقية إذا كانت قد أثارت كثيراً من الجدل في العهد العباسي، بسبب معركة الشعوبية فإنها في بلاد المغرب والأندلس وإن أخذت من حديث الناس بعض وقتهم في المناسبات، إلا أنها لم تثمر أدباً كالذي خلقته في المشرق، ولا أخذت من العلماء حظاً من عناية، ولا من الأدباء، ومن ثم لا نجد لها رائحة في كتابات ابن خلدون لا مع العرب ولا ضدهم"[٦٢].

فالصراع بين العرب والبربر في المغرب العربي على السلطة السياسية كان على أشده في القرن الرابع عشر، ولا سيما بين العرب النازحين عن الأندلس إلى المغرب العربي وبين أصحاب السلطة السياسية من البربر، ذلك (لأن معظم مهاجري الأندلس كانوا يعتبرون الموحدين مسؤولين عن ضياع الأندلس)[٦٣]، ولذلك (إن فئة السياسيين والعسكريين من عرب الأندلس دخلت في صراع حاد مع سكان المغرب العربي لأنها كانت تطمح للوصول إلى مناصب قيادية معتمدة على ماضيها العريق في السياسة والقضاء والجيش، ويرى نتيجة حاجة أمراء المغرب العربي إلى الإسترشاد بذوي الرأي بسبب مشاكلهم الداخلية والخارجية، استعانتهم برجال هذه الفئة أولاً، ثم دخول بعض رجال هذه الفئة معترك السياسة كوزراء أو حجاب أو استشاريين، وحقق بعضهم نجاحاً كبيراً بسبب كفاءتهم ومقدرتهم ثانياً، إلا أن هذا الأمر أثار

حسد رجال البلاطات المغربية فدخلوا في صراع عنيف معهم حيكت فيه المؤامرات والدسائس، ولقد ذهب كثير من رجالات الأندلس المهاجرين في حمية هذا الصراع بالتشريد والقتل ثالثاً)[٦٤]. ولقد قتل أخو ابن خلدون (يحيى) في هذا الصراع وكذلك صديقه (لسان الدين ابن الخطيب) في سجنه، ونفي ابن خلدون وشرد وسجن، ويجب علينا أن لا ننسى أن ابن خلدون عندما كتب مقدمته، كان ملتجأ إلى قلعة بني سلامة إلى أحد أحياء بني عريف من العرب، فكيف يكون ابن خلدون محايداً تجاه كل ما يجري خاصة وأنه يمسُّه بصورة مباشرة ويمسُّ قومه؟!.

فكما أشرنا (ارتبط فكر ابن خلدون بعصره، وهذا شيء طبيعي)، ودائماً (ثمة علاقة وطيدة بين الفكر الاجتماعي والسياسي الذي يظهر في عصر معين، وبين الظروف السياسية التي تسود في هذا العصر، فتظهر النظريات السياسية عادة لتأييد القوة السياسية القائمة التي يطيعها الأفراد أو يخضعون لها قسراً، أو قد تظهر النظريات الاجتماعية والسياسية لانتقاد تلك القوة على أمل إحداث تغيير شامل فيها. فالنظريات الاجتماعية والسياسية بصفة عامة هي نتاج للظروف والأحوال الاجتماعية والسياسية التي تسود المجتمع الذي تظهر فيه، ولهذا فإن الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية، فضلاً عن السياسة القائمة تنعكس في هذه النظريات)[٦٥].

هذا ولم يقتصر التأثر بفقد الوطن على المثقفين فقط من أبناء الأندلس، فقد (بقي الأندلسيون المهاجرون إلى مدن المغرب الأقصى ـ بشكل عام ـ محافظين على كيانهم من خلال تجمعهم في هذه المدن فضلاً عن حفاظهم على عاداتهم وتقاليدهم، وبالرغم من وسائل العيش الرغيد والاستقرار الذي وفرته لهم إمارات المغرب الأقصى إلا أن هؤلاء المهاجرين بقوا يشعرون بالاغتراب والقهر وضياع الحق، ويتجلى ذلك في شعور عميق بالأسى والاضطراب النفسي الذي أوحى بالتزام الحداد في ظاهرة التلمطية البيضاء، وهذا التقليد جاء من أن المهاجرين الأندلسيين اتخذوا اللون الأبيض في اللباس والفراش شعاراً لهم، وتعبيراً عن الحداد على مفارقة أوطانهم، ولكنهم وجدوا في مدن المغرب الأقصى بالذات فاس وتطوان، من الرفق والعطف ما عوض الحنين والشوق إلى الفردوس المفقود، ولكن الفراش الأبيض بقي

كما كان أيام المحنة والحداد، حتى صار مع مرور الزمن هو القاعدة والعرف، فلا تدخل داراً من دور الأغنياء والفقراء من سكان مدينة تطوان بالذات إلا وتجد الغرف وقاعات الاستقبال مغطاة بالقماش الأبيض ومن خالف ذلك شذ عن القاعدة.

وأطلقوا على هذه الأغطية البيضاء كلمة (تلامط) جمع (تلمطية)، ولعلها مشتقة من كلمة (لمط)ومعناها اللغوي ضياع الحق والاضطراب، فنقول: "لمط هذا الرجل أي اضطرب، والتمط فلان حق فلان أي ذهب به، فهي بهذا المعنى قريبة من كلمة (غمط) بمعنى قهر وسلب"[٦٦].

ولا يعترض على قولنا بتأييد ابن خلدون ونصرته لقومه العرب من خلال ما كتبه في المقدمة من فصول كان ظاهرها أنه يذم العرب ومنها فصل (في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط)[٦٧] وفصل (في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب)[٦٨] وفصل: (في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة)[٦٩] وفصل (في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك)[٧٠].

فهذه الفصول لا يشكل ورودها في المقدمة اعتراضاً قوياً، ذلك لأننا نعلم أن العرب لم يكن لهم في زمانه أي قوة أو مقدرة على التأثير، وليس من المعقول أن ينال كتابه القبول والرضى من قبل السلطة السياسية، وهو يتضمن رأياً واضحاً من قبل ابن خلدون بتفضيله العرب على غيرهم، فكان لا بد من هذه الفصول كضريبة يدفعها ليضمن بعدها لكتابه الحفظ والتداول.

ومن جهة أخرى تظهر لنا حقيقة هذه الفصول وأنه إنما كتبها تحت ضغط الواقع السياسي والاجتماعي، حيث يسيطر غير العرب على مختلف شؤون المجتمع - كما ذكرنا. عندما نفهم مجمل النظرية الخلدونية، وهي كما رأينا تشير إلى أن عوائد البدو وسماتهم هي ما تقوم عليه الدولة، والعرب هم أكثر البدو بداوة كونهم يختصون برعي الإبل فقط وبالتالي تفقد هذه الفصول المعنى الظاهري المقصود منها لأول وهلة (وهو ذم العرب).

وكذلك ختم ابن خلدون هذه الفصول بنص يمتدح به العرب، ويذكرهم بأنهم كان لهم من الملك ما لم يكن لأحد من الأمم سواهم مناقضاً لذلك الشكل

الظاهري لهذه الفصول بقوله: "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء وجيلهم، ولما ذهب أمر الخلافة وأمحي رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك ودول عاد، وثمود، والعمالقة، وحمير التبابعة، شاهدة بذلك ثم دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس، لكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة..."[٧١].

إذاً لقد كان ابن خلدون يعتمد على إخفاء رأيه الحقيقي (فلقد سار على استراتيجية كانت معروفة عند الفلاسفة المسلمين ألا وهي استراتيجية التقية أي التقية من عامة المسلمين ومن قبالهم، والتقية من بعض الحكام المتشددين، ومن ذلك إظهار الرأي الذي يرضي هؤلاء العامة وهؤلاء الحكام ويخفي رأيه الحقيقي، ولقد سار معظم الفلاسفة المسلمين على هذه الاستراتيجية ونذكر منهم الفارابي وابن سينا، وكذلك سار عليها الكثير من علماء الصوفية الذين قسموا الحقيقة إلى قسمين: حقائق ظاهرية وأخرى باطنية والقسم الأخير هو القسم المضنون به على غير أهله حسب تعبير الإمام أبي حامد الغزالي)[٧٢].

وهذا ما جعل المقدمة كتاباً صعب الفهم حتى وصفها (ناصيف نصار) بالكتاب اللغز في الثقافة العربية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحتمية المتشددة التي أبداها ابن خلدون حول ضرورة سقوط الدولة وانهيارها ليس مردها إلى قدرية عمياء كما ذهب إلى ذلك الباحث (زكريا بشير إمام) حيث قال: "لا يؤثر تدخل الإنسان كثيراً في سير الأحداث خصوصاً أنه لا يستطيع أن يؤخر الموت النهائي للدول زمناً طويلاً مهما فعل ومهما ظن بنفسه هذه المقدرة".

فأطوار الوجود كلها وبالذات أطوار الدول تحكمها نواميس وقوانين هي سنة (الله)، التي لا تختلف، فهذه القوانين حتمية مطردة لا يؤجل أو يؤخر انطلاقها

شيء ما، فلا إرادة للإنسان تؤخر ذلك ولا تجدد الأحداث أو تبدلها، فلقد انطلق العالم في مساره وأصبح هذا أمراً مقضياً ونتيجة مفروغاً منها.

وعندما نضع هذه المبادئ العامة التي تحكم تفكير ابن خلدون الفلسفي العام، نستطيع أن نفهم لماذا يصر على تقسيم دورة حياة الدولة أطواراً، ولماذا يصر على أن هذه الأطوار لا بد أن تكون وأن تحقق وأنه متى وصلت الدولة إلى الطور الأخير من أطوار حياتها يطلبها طالب الفنا والموت وهي لا تستطيع الامتناع عن الاستجابة له (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً)[٧٣].

ومرد حتمية ابن خلدون في الحقيقة إلى كونه جعل الدولة نتاجاً لعوائد البدو وسماتهم، والتي بدورها نتاج للبيئة الطبيعية، وبالتالي فالدولة نتاج للبيئة الطبيعية، ((وهكذا حلت الحتمية الطبيعية بدلاً من (الحتمية الإلهية)، فبعد أن دفعنا في طريق التفكير العلمي شوطاً بعيداً عاد فثبط عزائمنا عن مواصلة السير إلى الأمام بوضعه إشارة (الطبيعة) في طريقنا، لأن فكرة الطبيعة عنده تنطوي على الإيمان بحتمية لا قبل لنا بتغييرها كالحتمية الإلهية سواء بسواء)[٧٤].

وأخيراً لا بد لنا من التأكيد على أن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع ضمن منظومة ابن خلدون الفكرية، جاءت ضمن سياق الصراع السياسي بين العرب وغيرهم داخل المجتمع الإسلامي، فقد كان العرب في العهد الأموي يستأثرون بالسلطة ومراكز القيادة داخل المجتمع الإسلامي، ولكن هذا الأمر لم يكن ليرضي العناصر غير العربية داخل هذا المجتمع ومن ثم وجدت في الفتنة الكبرى (الصراع بين معاوية وعلي) مناسبة مواتية للدخول في معترك الحياة السياسية، بعد أن انشق الصف العربي إلى فصيلين متنازعين. يقول الباحثان (أني شابري و لورانت شابري) عن هذا الصراع: (سرعان ما عمل المسلمون الجدد على إنكار التعالي العربي السياسي والنظامي الذي سحقتهم به عصبية بني أمية، إنكاراً باسم مبادئ الإسلام نفسه، وسواء كانت المعارضة متسترة أم صريحة بين العرب والمسلمين من غير العرب فإنها قد سطرت صفحات طويلة من تاريخ الإسلام)[٧٥].

وانتهى الأمر بإقصاء العرب عن السلطة السياسية، والاستئثار بها عليهم ـ كما مر معنا ـ فبدأ العرب حركة مقاومة جديدة ضد تسلط الأعاجم على قيادة الأمة،

فكانت مقدمة ابن خلدون من بواكير هذه الأعمال المقاومة، والتي استمرت وازدادت تكشفاً حتى مطلع القرن العشرين، وكان من أبرز روادها (عبد الرحمن الكواكبي) حيث دعا في كتابه (أم القرى)إلى (إقامة خليفة عربي قرشي مستجمع للشرائط في مكة) [٧٦] وقال: "وعندي أن حضرات آل عثمان العظام أنفسهم إذا تدبروا لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي"[٧٧].

هوامش الفصل الثاني

١ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٥).

٢ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٤٤).

٣ ـ المصدر السابق، ص (٤٩).

٤ ـ المصدر السابق، ص (٥٢-٥٣).

٥ـ رعد، سعيد، نظرية التنازل والتساكن والتوطن لدى ابن خلدون، جامعة السند، حيدر أباد، (١٩٧٢)، ص (٥٢).

٦ ـ باتسييفا، سيفتلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس، (١٩٧٨)، ص (٢٠٠).

٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٢-٨٣).

٨ ـ المصدر السابق، ص (٨٢-٨٣).

٩ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٤- ٢٤٥).

١٠ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص (٧٦).

١١ ـ المرجع السابق، ص (٧٥).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (٣١٧).

١٣ ـ الرويثي، محمد أحمد، الشخصية الجغرافية للمملكة العربية السعودية، مكتبة التوبة، (١٩٩٦)، ص (٨٤).

١٤ ـ العودات، محمد عبدو، الجغرافية النباتية، جامعة الملك سعود، الرياض، (١٩٨٥)، ص (٢١١).

١٥ ـ الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، المجلد الثامن، جامعة محمد ابن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (١٩٩٨)، ص (٦١).

١٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٣- ٨٤).

١٧ ــ الجباوي، علي، جغرافية السلالات البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص(١٦٤).

١٨ ــ kottak ،conrad ،phillip ،*The* :Anthropology *exploration of human diversity*، Newyork،Mc Graw Will، 1994، page 85.

١٩ ـ كون كارلتون، السلالات البشرية الحالية، ترجمة: محمد السيد غلاب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٩٥)، ص (٢٨١).

٢٠ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص (١١٨).

٢١ ــ كون كارلتون، السلالات البشرية الحالية، مرجع سبق ذكره، ص (١٣٦).

٢٢ ـ المرجع السابق، ص (١٤٠).

٢٣ ـ المرجع السابق، ص (١٩٢).

٢٤ ــ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٦).

٢٥ ــ مؤنس، حسين، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، الكويت، (١٩٧٨)، ص(٣٣).

٢٦ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص (٥٨).

٢٧ ــ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٣٦٢).

٢٨ ـ المصدر السابق، ص(٤٠١).

٢٩ ـ المصدر السابق، ص(٤٣٣).

٣٠ ـ المصدر السابق، ص (٥٤٥).

٣١ ـ المصدر السابق، ص(٨٧).

٣٢ ـ مزياني، عبد المجيد النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٤٨).

٣٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٠).

٣٤ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص(١٤٦- ١٤٧).

٣٥ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٨١).

٣٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢١).

٣٧ ـ المصدر السابق، ص (٨٧- ٨٨- ٨٩).

٣٨ ـ المصدر السابق، ص (٤٣٣- ٤٣٤).

٣٩ ـ المصدر السابق، ص (٥٧٨).

٤٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٣).

٤١ ـ المصدر السابق، ص (٣٨٤).

٤٢ ـ المصدر السابق، ص (١٣٨).

٤٣ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٤٤ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٥٧).

٤٥ ـ شريط عبد الله، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩).

٤٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٠).

٤٧ ـ مزياني، عبد المجيد النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٣١٠).

٤٨ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٣).

٤٩ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٥- ٣٩٦).

٥٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٩).

٥١ ـ المصدر السابق، ص(٣٧٢-٣٧٣).

٥٢ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٥٣ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥- ١٢٦- ١٢٧).

٥٤ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره، ص (٤٠٤).

٥٥ ـ الأخرس، محمد صفوح، الأنثربولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ،(٢٠٠١)، ص (٣٦٠).

٥٦ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مرجع سبق ذكره، ص (٢٧٥).

٥٧ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره، ص (٤٠٣).

٥٨ ـ الأخرس، محمد صفوح، الانثربولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، مرجع سبق ذكره، ص (١٣٠).

٥٩ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(١٤٤).

٦٠ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٧٧-٧٨).

٦١ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (٣٩٧).

٦٢ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩- ١٧٠).

٦٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٧- ١٢٨).

٦٤ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٧- ٣٧٨).

obeikan.com

٦٥ ـ المصدر السابق، ص(١٢٨- ١٢٩).

٦٦ ـ المصدر السابق، ص(١٢٩).

٦٧ ـ المصدر السابق، ص (١٢٩).

٦٨ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٧٢).

٦٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٣٠).

٧٠ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٧١).

٧١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٨).

٧٢ ـ المصدر السابق، ص(١٣٠).

٧٣ ـ المصدر السابق، ص (١٣١- ١٣٢).

٧٤ ـ المصدر السابق، ص (١٥٤).

٧٥ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٨٣).

٧٦ ـ البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون تاريخ، ص (٢٦٦).

٧٧ ـ الخوري، فؤاد اسحاق، مذاهب الانثربولوجيا وعبقرية ابن خلدون، ط(١)، دار الساقي، بيروت (١٩٩٢)، ص (٤٠).

٧٨ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٩٦).

٧٩ ـ المصدر السابق، ص (١٨٨).

٨٠ ـ البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥١).

٨١ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٩١- ٢٩٢).

٨٢ ـ حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (١٧).

٨٣ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٩٦).

٨٤ ـ المرجع السابق، ص(٢٩٣).

٨٥ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٥٩).

٨٦ ـ الشيباني أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ (٥٣٣/٢)، رقم (١٠٩١٦).

٨٧ ـ القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية (٦٦).

٨٨ ـ رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة (١٩٨٨)، ص (٦٣).

٨٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٢).

٩٠ ـ المصدر السابق، ص (١٣٩- ١٤٠).

٩١ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢١٩).

٩٢ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩).

٩٣ ـ المصدر السابق، ص (١٧٠- ١٧١).

٩٤ ـ توينبي، آرنولد، مختصر دراسة التاريخ، الجزء الأول، ط(٢)، ترجمة: فؤاد محمد شبل، محمد شفيق غربال، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، (١٩٦٦)، ص (٢٨٩).

٩٥- انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ((٢٠٩- ٢١٣- ٢٢٠– ٢٢٨)).

٩٦- انظر: المصدر السابق، ص ((٣٧١)).

٩٧- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٥٧)).

٩٨- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٥٩-٢٦٠-٢٦١)).

٩٩- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣)).

١٠٠- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤)).

١٠١- انظر: المصدر السابق، ص ((٣٤٢-٣٤٣-٣٥٩-٣٦٠)).

١٠٢- انظر: المصدر السابق،ص ((٣٧٩-٣٨٠)).

١٠٣- انظر: المصدر السابق،ص ((٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤)).

١٠٤- انظر: المصدر السابق،ص ((٤٣٤)).

١٠٥- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ط(١)، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١)، ص (٢٠٧).

١٠٦ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٨).

١٠٧ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٦١).

١٠٨ ـ لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٧).

١٠٩ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٨١).

١١٠ ـ الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١١٢- ١١٣).

١١١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(٢٤ ـ ٢٥).

١١٢ ـ المصدر السابق، ص (٢٠٨).

١١٣ ـ المصدر السابق، ص (٢٢٣).

١١٤ ـ المصدر السابق، ص (١٥٢).

١١٥ ــ إمام، زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، بدون تاريخ، ص (٩٧).

١١٦ ـ لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ط(١)، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص (١٥٥).

١١٧ ــ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٥).

١١٨ ــ طالب، محمد سعيد، ابن خلدون رائد الفكر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص (١٨- ١٩).

١١٩ ــ طلفاح، خير الله، الشعوبية عدو العرب الأول، مطبعة المعارف، بغداد، (١٩٧٣)، ص(٣).

١٢٠ ــ لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (٧٣).

١٢١ ـ المرجع السابق، ص(٧٢).

١٢٢ ــ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢١٥).

١٢٣ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، مرجع سبق ذكره، ص (٤٣٤).

١٢٤ ـ المرجع السابق، ص (٤٤٣).

١٢٥ ــ سعد، علي اسماعيل، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ط(١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٩)، ص (٤٥).

١٢٦ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، مرجع سبق ذكره، ص (٤٤١).

١٢٧ ــ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٤٩).

١٢٨ ـ المصدر السابق، ص (١٤٩).

١٢٩ ـ المصدر السابق، ص (١٥١).

١٣٠ ـ المصدر السابق، ص (١٥١).

١٣١ ـ المصدر السابق، ص (١٥٢).

obeikan.com

١٣٢ ـ إمام، زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(١٦٦- ١٦٧).

١٣٣ ـ المرجع السابق، ص (١١٠).

١٣٤ ــ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٣٦٩).

١٣٥ ــ شابري، آني، شابري، لورانت، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للإنفجار، ط(١)، ترجمة:ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، (١٩٩١)، ص(٣٣).

١٣٦ ــ الكواكبي، عبد الرحمن، أم القرى، ط(٥)، دار الشرق العربي، بيروت، (١٩٩٦)، ص (٧٤).

١٣٧ ـ المرجع السابق، ص (١٧٦).

obeikan.com