الفصل السادس

نظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون و مونتسيكو

obeikan.com

obeikan.com

قد تبين لنا من خلال دراستنا هذه أن البيئة الطبيعية وفق تصور ابن خلدون هي ما يخلق السمات البيولوجية والنفسية عند الإنسان، وإن هذه الأخيرة، أي السمات البيولوجية والنفسية، هي التي تعطي للدولة (الحكومة) شكلها وعمرها، وإن الدولة هي العامل الذي يشكل المجتمع على هيئاته المختلفة.

كما تبين لنا أن البيئة الطبيعية عند مونتسيكو هي التي تخلق طبائع الحكومات الثلاث: (الملكية، والجمهورية، والمستبدة)، وطبائع الحكومات هذه عنها تصدر مبادئ الحكومات (الشرف في الملكية، والفضيلة في الجمهورية، والخوف في المستبدة) والتي بدورها تؤثر في مختلف نواحي المجتمع.

وظهر لنا أيضاً وبشكل واضح أن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند كلٍّ من ابن خلدون ومونتسكيو ليست إلا ستاراً أيديولوجياً وظفه كلٌّ منهما لأجل مصالح قومية أو طبقية.

فأفكار ابن خلدون ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، كانت ذات مضمون علمي إذ إن ابن خلدون كان يهدف إلى تأسيس علم جديد، وهو ما أسماه (بعلم العمران البشري)، وذات مضمون سياسي عملي إذ أن ابن خلدون من خلال فكره الاجتماعي ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، كان يهدف إلى بلورة موقف سياسي من الصراع العنيف الذي كان سائداً بين العناصر غير العربية والعنصر العربي على السلطة السياسية.

فقد كان من أبرز ملامح عصر ابن خلدون ـ كما رأينا ـ تدهور مكانة العنصر العربي على كافة الأصعدة ولاسيما السياسي منها، حيث استحوذت العناصر غير العربية على السلطة السياسية بعد أن كانت حكراً على العرب.

فعكست مقدمة ابن خلدون ـ كما رأينا ـ هذا الصراع العنيف على السلطة، من خلال قيامه بتوظيف نظرية البيئة الطبيعية لتبرير فكرة أحقية العنصر العربي على غيره في السلطة السياسية.

وكذلك الأمر مع مونتسكيو، ففكره الاجتماعي ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، وإن لم يكن يهدف من خلاله إلى تأسيس علم جديد ـ كما هو الأمر مع ابن خلدون ـ فإنه جاء مرتبطاً أشد الارتباط بظروف عصره،

فمونتسكيو من خلال (روح الشرائع) عكس موقفاً سياسياً عملياً: إذ أنه لم يكن في معزل عن حالة الحركة والنهوض التي كان يشهدها المجتمع الفرنسي والأوروبي عموماً في زمن مونتسكيو، ولاسيما الصراع على السلطة السياسية بين النبلاء - وهم طبقة مونتسكيو - وبين غير النبلاء، فسعى مونتسكيو - كما مرّ معنا - من خلال نظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع إلى القول بأن الحكومة الملكية ظاهرة طبيعية في أوروبا، وبالتالي لايمكن استبدالها بنظام حكم آخر يخالف طبائع الأمور ومنطق الطبيعة.

وهو في دفاعه عن الحكومة الملكية، كان بطبيعة الحال يدافع عن مصالح طبقته الاجتماعية والسياسية، حيث تتحقق مصالح النبلاء في ظل النظام الملكي فقط.

إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن قول كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو بنظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع شكَّل نقلة معرفية لايستهان بها قياساً على الفكر الذي كان سائداً في عصر كل منهما.

ففي عصر ابن خلدون كانت النظرية العرقية لا تزال تستحوذ على الأذهان، فكان لابد - في الغالب - لمن يمسك بزمام السلطة في المجتمع، أن يدَّعي شرف النسب، وذلك لكي يضمن الغطاء الشرعي لاستيلائه على السلطة وبهذا فإن قول ابن خلدون: (بأن الإنسان ابن عوائده ومألوفة لا ابن نسبه)، و(أن اختلاف الأجيال إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش)... الخ. شكل ثورة حقيقية على ما كان سائداً في تلك الفترة. وكذلك الحال بالنسبة لمونتسكيو، ففي عصره كانت نظرية الحق الإلهي في السلطة هي السائدة، فكانت سلطة الملوك تستمد من (الله) مباشرة. لذلك فإن إضافة مونتسكيو لعنصر البيئة الطبيعية - وهو عنصر مادي كما نعلم - في تفسيره لأصل الدولة شكَّل نقلة كبيرة باتجاه تحرر الفكر الإنساني.

إلا أنه في الحقيقة - وكما رأينا - فإن كلاً من ابن خلدون و مونتسكيو كانا أسيرين لمصالح سياسية خاصة، لذلك وظفا نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع ليس لمصلحة تحرر الفكر الإنساني، وإنما لخدمة مصالح ضيقة قومية أو طبقية.

فإذا كانت النظرية العرقية تُستخدم لصالح استئثار العرب في السلطة على غيرهم، فإن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند ابن خلدون لم تخرج على ذلك. وإذا كانت نظرية الأصل الإلهي للسلطة تستخدم في أوروبة لصالح السلطة الملكية، فإن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند مونتسكيو لا تخرج على ذلك.

بالإضافة إلى ذلك فإن قول كل منهما بهذا السبب المادي. وإن كان لا يزال خاضعاً لأيديولوجيا شكل خطوة مهمة باتجاه دفع الفكر الإنساني إلى البحث عن علل الظواهر الاجتماعية داخل نطاق العالم المادي.

وإذا أراد كلٌّ من ابن خلدون و مونتسكيو جعل البيئة الطبيعية أصل الدولة، فإننا من خلال مناقشة وجهة نظرهما هذه، استفدنا ليس فقط نفي هذا الطرح الإيديولوجي، وإنما كذلك تبين لنا أن أصل الدولة هو قيامها على مبدأ فكري وهو (المساواة)، ودون ذلك أي عندما تقوم على الغالب وتستهدف عند ذلك استغلال الجماعة الغالبة لباقي الجماعات المغلوبة، عندها لا نكون أمام حكومة، وإنما أمام سلطة غير شرعية، تقسم المجتمع إلى فريقين فريق غالب وفريق مغلوب.

فالمعنى الحقيقي للدولة: إنها أداة تحقيق المساواة والدفاع عنها ضد أي عدوان خارجي أو داخلي. فكيف لا تقوم الحكومة على مبدأ المساواة، وهي إنما وجدت لأجل تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع؟. فأصل الدولة الحقيقي هو فكرة المساواة، فإذا كانت غير ذلك بحجة عرقية، أو بسبب اختلاف البيئة الطبيعية، وإلى غير ذلك من ذرائع. فعندها لا تكون دولة وإنما سلطة غير شرعية، يجب السعي إلى التحرر منها.

فالسلطة تقوم على الغلبة والدولة لا تقوم إلا بالرضى، وعند ذلك فقط تكون شرعية.

وإذ يُجمع كلٌّ من ابن خلدون و مونتسكيو على شمولية تأثير الدولة في المجتمع ـ كما رأينا ذلك ـ فإننا نتفق معهما على ذلك تمام الاتفاق، لاسيما مع تزايد قوة الدولة وتعدد وسائلها في التأثير على المجتمع. بحيث أصبح من الممكن القول إن

المجتمع قد أضحى نتاجاً حقيقياً للدولة، ولكن نحن نختلف معهما في جعلهما الدولة نتاجاً للبيئة الطبيعية كما بينا ذلك.

ولابد من الإشارة ـ وكما مرَّ معنا في مقدمة هذا البحث ـ إلى أنَّ هناك الكثير من الباحثين الذين أشاروا إلى تأثير البيئة الطبيعية على المجتمع قبل ابن خلدون ومونتسكيو، كهيبو قراط وبركليس، وحتى أرسطو في كتابه (السياسة) حيث يقول: "قد عينا فيما سبق الحدود العددية للهيئة السياسية، فلننظر هاهنا ما هي تلك الكيوف الطبيعية المشترطة في الأعضاء الذين يؤلفونها، يستطيع المرء أن يتخذ فكرة عن هذا بأن يلقي النظر إلى أشهر مدائن الإغريق وإلى الأمم المختلفة التي تتقاسم الأرض، والشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا، هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاءً وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد.

أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً، إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جداً وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتتح العالم" [1].

وكما أن (صاعد الأندلسي) (١٠٢٩ ـ ١٠٧٠م) كان قد سبق ابن خلدون في الإشارة إلى تأثير البيئة الطبيعية على المجتمعات الإنسانية، ففي كتابه "طبقات الأمم" يقول: "وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعد بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة.

وأما الطبقة التي عنيت بالعلم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد من ذكرنا، كالصين ويأجوج ومأجوج والترك وبرطاس

والسرير، والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللان والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي أشبه بالبهائم منهم بالناس لأن من كان منهم موغلاً في بلاد الشمال، مابين آخر الأقاليم السبعة إلى نهاية المعمورة في الشمال، فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم برد هواءهم وكثّف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة وأخلاقهم فجة، فعظمت أبدانهم وابيضت ألوانهم وانسدلت شعورهم فعدموا بهذا دقة الإفهام وثقوب الخواطر وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العي والغباوة، كالصقالبة والبلغز ومن اتصل بهم ، ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، لطول مقاربة الشمس رؤوسهم أسخن هواءهم وسخن جوهم فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلاقهم منحرفة فاسودت ألوانهم وتغلفت شعورهم فعدموا بها رجاحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة والنوبة والزنج وغيرها ...[٢]

إلا أننا لا نجد لدى الباحثين السابقين في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع هذا العمق الكبير في استخدامها، فكما رأينا شكلت نظرية أثر البيئة الطبيعية الحجر الأساس الذي تنهض عليه كامل المنظومة الفكرية لكلٍ من ابن خلدون ومونتسكيو.

فالسمات البيولوجية والسيكولوجيا التي تنتجها البيئة في المجتمع تشكل روح الدولة والأساس الذي عليه تقوم، فسمات البدو وعوائدهم ـ من قوة في الأجساد وحدة في الإدراك ومن شجاعة وتمسك بالأخلاق والأهم من ذلك العصبية القبلية التي هي أساس كل أمر جامع (الملك والدولة) ـ هي عند ابن خلدون روح الدولة التي بها تحيا وبفقدها تندثر وتموت.

وسمات أهل الأقاليم الباردة الناجمة عن برودة الإقليم ـ من قدرة على التحمل، وشجاعة، وهدوء، واعتدال في طلب الشهوات، وأخلاق فاضلة، وحب للحرية..، هي عند مونتسكيو ما يشكل أنظمة الحكم الحرة في أوروبا.

أمـا في الأقـاليم الحـارة فتـؤدي الحـرارة إلى سمـات مضـادة كـالجبن والخفـة والطيش والاستبداد التي تشكل الحكومات المستبدة.

ثم يمضي بعد ذلك كلٌ من ابن خلدون ومونتسكيو إلى الإشارة إلى أن الدولة هي ما يشكل المجتمع على هيئاته المختلفة، ويعتبر ابن خلدون هو أول من أشار إلى تبعية المجتمع للدولة فيه، فقد مر معنا قوله: فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل وعِظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال.

ويعتبر مونتسكيو أن طبائع الحكومات ـ التي تشكلها البيئة الطبيعية ـ تصدر عنها مبادئ الحكومات التي تؤثر في المجتمع وقد عرضنا لاعتقاده هذا في مطابقة أحوال المجتمع لأحوال الدولة فيه.

ولابد أيضاً من التنويه إلى تأثر ابن خلدون (بالإمام الغزالي) ولاسيما في نقده المنطق الأرسطي القديم، مع فارق أن الغزالي والفقهاء المسلمين قد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية، والاحتفاظ بسلامتها في النفوس، بينما ابن خلدون كان هدفه بالإضافة إلى ذلك أن يبين قصور المنطق القديم عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع، وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يستهان به [٣].

كما إننا نجد تصوُّر ابن خلدون لمبدأ السببية مطابقاً لحد بعيد لتصور الغزالي، ففي كتابه: (تهافت الفلاسفة) ورد قوله: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في

نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا، إلى جميع المقترنات.

ومع ذلك فإن القول بإنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى إرادة مخترعها، لا يعني عدم سيرها على منهج مخصوص معين، بل هي تسير على منهج محدد يحول دون حدوث التنوع والتعدد.

ولولا ذلك لجوز كل واحدٍ منا، أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له.

ومن وضع كتاباً في بيته، فلا يجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً... الخ.

إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه [٤].

كما أن ابن خلدون من جهة أخرى أثر في الكثير من المفكرين من أبناء عصره، وأبرز من تأثر به تلميذه المؤرخ والمفكر (تقي الدين المقريزي) الذي يصف ابن خلدون في كتابه: (درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة) بقوله: "شيخنا أستاذ الزمان، صاحب القلم الأعلى ببلاد المغرب، وقاضي القضاة بديار مصر، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، الحضرمي، الإشبيلي، المالكي، رحمه الله" [٥].

ونجده يؤكد كما أستاذه ابن خلدون على أن للمجتمع قوانين تنظمه، فمتى انعدمت القوانين الأرضية المناسبة فسد حال المجتمع: (... وللبلاد قوانين وعوائد متى اختلت فسد نظامها)[٦].

ويشير أيضاً إلى قوة العادة في حياة الناس: (... وتا لله إن هذا الشيء يستحيا من ذكره ــ أي استبدال النقود الذهبية في عصره بالنحاسية ــ لما فيه من عكس الحقائق إلا أن الناس لطول تمرنهم عليه ألفوه إذ هم أبناء العوائد، وإلا فهو في غاية القبح...) [٧].

وفي كتابه :(إغاثة الأمة بكشف الغمة) نجده شابه أستاذه ابن خلدون في (المقدمة). فكلاهما كتب في صميم النواحي الاقتصادية الاجتماعية، ما عدا أن كتاب: (إغاثة الأمة بكشف الغمة) قاصر على مصر الإسلامية، و (المقدمة) شاملة للعالم الإسلامي بوجه عام، بل إن أوجه الشبه بين الكتابين تتعدى هذا إلى طريقة العرض في كلٍ منهما، فكلاهما يبدأ كل فصل من فصول كتابه بمخاطبة القارئ والدعاء له، ثم يعرض الحقائق موضوع الفصل في أسلوب علمي موجز، تغلب عليه الصبغة الفلسفية وتتخلله الاستشهادات التاريخية، ثم يختم الفصل بآية أو آيتين من القرآن أو بيت من الشعر يناسب المقام [٨].

وفي كتابه هذا نجده يرد الفتح الفاطمي لمصر إلى عامل اقتصادي [٩]. ولكي يتضح لنا مقدار تأثر المقريزي بأستاذه ابن خلدون ننقل له هذا النص، وهو يتضمن رأيه في المجاعة الكبيرة التي وقعت في مصر على عهده ـ يقول: "... وبعد فإنه لمّا طال أمد هذا البلاء المبين وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ولا مر في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً عن الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون.

ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أنّ ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، لا أنه كما مر من الفلوات، وانقضى من السنوات المهلكات... فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر العظيم، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، واختتم القول بذكر ما يزيل هذا الداء، ويرفع البلاء... إذ الأمور كلها ـ قلها وجلها ـ إذا عرفت أسبابها سهل على الخبير صلاحها..." [١٠].

كما أن مونتسكيو تأثر بالعديد من المفكرين من أبناء عصره فإلى جانب تأثره (بجون لوك) كما مر معنا، تأثر أيضاً (بسبينوزا) وقد كان سبينوزا مثل لوك داعياً إلى الحرية وإلى نظام الحكم الجمهوري، فقد طبق منهج (ديكارت) في السياسة، فدرس أنظمة الحكم، وقارن بينها، ونقد الأنظمة التسلطية القائمة على

حكم الفرد المطلق، وانتهى إلى أن النظام الديمقراطي هو أكثر النظم اتفاقاً مع العقل ومع الطبيعة [١١].

ونادى سبينوزا بأن العقل هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة. [١٢] وتوصل إلى أن الخرافة هي أساس النظام الملكي، باعتباره النظام التقليدي الذي يقوم على حكم الفرد المطلق، الذي يبغي خداع الناس، وإرهابهم باسم الدين من أجل السيطرة عليهم، واستعبادهم، ووضع قيود على الفكر والعقيدة، في حين أن العقل لا يسود إلا في النظام الجمهوري الذي يكون فيه المواطن حراً في فكره وعقيدته، والذي يخضع فيه سلوكه لتشريع الدولة [١٣].

وقال أيضاً عن النظام الملكي: "إن السر الكبير في النظام الملكي ومصلحته الحيوية هو خداع الناس وإضفاء اسم الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأن فيها خلاصهم ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف. لا أنهم يلحقون بأنفسهم العار ـ عندما يريقون دماءهم ويضحون بحياتهم إرضاءً لغرور فرد واحد، وعلى العكس من ذلك فلا يمكننا في جمهورية حرة أن نتصور أو أن نأخذ على عاتقنا شيئاً أشرُّ من ذلك. لأن الحرية العامة لا تسمح بأن يقوم الحكم الفردي على الأحكام السابقة أو أن يخضع لأي قهر"[١٤].

ودعا سبينوزا إلى التزام قوانين الطبيعة البشرية يقول: "... لا يستطيع أي فرد أن يصل في التخلي عن قدرته ـ وبالتالي عن حقه ـ لفرد آخر، إلى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان، ولن يحدث أبداً أن تملك أي سلطة عليا من القوة ما يسمح لها بتنفيذ كل ما تريد. فمثلاً لم تطع إذا ما أمرت أحد أفراد الرعية بأن يكره من يحسن إليه، أو أن يحب من يسيء إليه، أو أن يسمع السباب دون أن يشعر بالإهانة، أو ألا يحاول التحرر من الخوف وما شابه ذلك من الأمور والتي تتبع بالضرورة قوانين الطبيعة البشرية" [١٥].

ورأى أن الغاية من الدولة هي الحرية ـ يقول: "إن الغرض من إقامة نظام سياسي ليس السيادة أو القهر أو إخضاع الشعب لنير فرد آخر، بل التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام، أي المحافظة على الحق الطبيعي في الحياة وفي السلوك،

ليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل البشر إلى حيوانات أو آلات، بل الحصول على سلامة الذهن والبدن، أي أن غرض التنظيم في المجتمع هو الحرية"[١٦].

وكما مر معنا فقد سعى مونتسكيو إلى مواجهة هذه الدعوات إلى الحرية التي يكفلها نظام الحكم الجمهوري، والتي عمت أوروبا من خلال كتابه: (روح الشرائع) حيث عمد فيه إلى الدفاع عن نظام الحكم الملكي بالقول إنه نتاج للبيئة الطبيعة في أوروبا، والبيئة الطبيعية هي من خلق (الله)، وبالتالي هي مشيئته، وبهذا فإن التزام النظام الملكي في أوروبا هو اتباع للعقل والدين معاً، وبهذه الطريقة سعى مونتسكيو إلى تحصين النظام الملكي بوجه الدعوات للإطاحة به واستبداله بالنظام الجمهوري.

ومن جهة فإن ثمة العديد من الباحثين الذين تأثروا بمونتسكيو ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، ومنهم على سبيل المثال: (جان جاك روسو) إذ كتب يقول: (فإذا افترضت أني أريد لتلميذي أن يكون صالحاً لتحمل كافة الأجواء، فإني أفضل أن يكون من أهل البقاع المعتدلة.... إذ يبدو لي أن تكوين المخ في المناطق المتطرفة أقل كمالاً منه في المعتدلة، فالزنوج والأسكيمو ليسوا في توقد الأوروبيين ذهناً.

وهناك ظاهرة غريبة هي أن أهل الشمال يستهلكون الكثير بينما مواردهم ضئيلة وأرضهم جدباء، وأهل الجنوب ضعيفو الاستهلاك مع أن مواردهم وفيرة وتربتهم غنية سخية، وينجم عن ذلك أن الشماليين ذوو نشاط ومثابرة، بينما يغلب الخمول، والاسترخاء على الجنوبيين[١٧].

ويتفق روسو مع مونتسكيو في أن طبيعة الدولة تتغير بتغير مساحتها: (وكما وضعت الطبيعة حداً لما يبلغه الرجل الحسن البناء من حجم فإذا زاد عنه أو قل يكون إما عملاقاً وإما قزماً، فكذلك أيضاً هناك حدود للدول إذا تجاوزتها لا تستطيع الحصول على أفضل دستور لها)[١٨].

والأكثر إيلاماً لنفس اتفاقه مع مونتسكيو على أن الحرية لا يمكن أن تكون لجميع الشعوب يقول: "لما كانت الحرية ثمرة لا تنبت في جميع الأجواء، فإنها ليست

في متناول جميع الشعوب. وكلما تأمل المرء في هذا المبدأ الذي وضعه مونتسكيو تبين صحته، وكلما عارضه ظهرت أدلة جديدة لإثباته"[١٩].

ويؤيد مونتسكيو كذلك في أن الاستبداد يناسب بلاد أسيا والبلاد الحارة على عكس الحال في أوربا يقول: "إن الضواري لا تحكم إلا في الصحروات"[٢٠].

ومن الباحثين الذين تأثروا بمونتسكيو كذلك (هيجل) حيث رأى مع مونتسكيو أن الدستور أو قوانين المجتمع هي نتاج مجمل الظروف الخاصة له يقول: "إن الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهراً واحداً، وروحاً واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته، أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عموماً، وهذا بدون التوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى. مثل: المناخ، والجيران، وموقعه في العالم"[٢١].

ويعبر عن ذات الفكرة بقوله أيضاً: "إن مونتسكيو، في كتابه الشهير (روح القوانين)، قد وضع نصب عينيه وحاول أن يراجع بالتفصيل، دراسة تبعية القوانين الخاصة بالنسبة إلى الصفة الجزئية للدولة، وأنه توصل إلى الفكرة الفلسفية بأن لا ينظر إلى الجزء إلا في علاقته بالكل"[٢٢].

وقد أخذ هيجل عن مونتسكيو نظريته البيئية المتطرفة. ومما قاله : "إن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها، لأن الأرض فيها تمثل شكلاً قارياً، ولها صدر واسع كما يقول اليونانيون. أما في الجنوب فهي تنقسم إلى عدة أقسام وتتشعب إلى نقاط شتى. وتظهر هذه الخاصية نفسها في نواتج الطبيعة، ففي الشمال أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات لها خصائص عامة مشتركة، أما في الجنوب حيث الأرض منقسمة إلى أقسام كثيرة فإن الأشكال الطبيعية بدورها تمثل ملامح فردية يباين بعضها بعضاً"[٢٣].

ويقول أيضاً: "... أهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي: الوداعة، والمزاج الذي يخلو من انفعال ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي. وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال. والواقع إن تخلف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أحجامهم واضح للعيان"[٢٤].

لا بل إن هيجل يذهب إلى اعتبار الفروق الجغرافية سبباً للفروق العقلية: (لابد لنا الآن أن نحدد بطريقة أكثر دقة الفروق الجغرافية الخاصة، ولا بد من اعتبارها فروقاً جوهرية وعقلية)[٢٥].

كما تجدر الإشارة أنه مع ابن خلدون جرى التركيز ولأول مرة على الصلة الموضوعية بين المعرفة والمجتمع. فبعد أن بحث في سؤال: كيف تتكون الدولة وتنهار؟. بحث في : كيف تتكون المعرفة داخل المجتمع وتنهار؟.

فالمحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لايجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها، فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي همه الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عمودياً، منطلقاً من مضمار العلم إلى مضمار المعرفة.

نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي :

إن الصلة القائمة بين العلم، أي كل معرفة علمية، والمدينة هي صلة موضوعية. فقد مر معنا قوله في هذا الصدد: "إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع".

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية، ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكليته وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع.

إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع.

إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء.

أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقلو العلوم في الإسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا السؤال: لماذا حصل ذلك؟

وكان الجواب الذي قدمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين: من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المبتذل والبدوي، حيث أن البدوي ليس لديه من هم سوى ما يتعلق باستمراريته في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لا دخل للعلوم والمهن في صلب حياته اليومية. يجب أن يتمدن، هذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الإسلام على يد النبي محمد (ص) ولم يكن لديهم من تقاليد سوى الخاصة بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب. إن هاتين المعرفتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرحل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مديني. لقد دفعت انطلاقة الإسلام وفتوحاته السياسية الجماعة الإسلامية التي تبحث أكثر فأكثر عن التحضر إلى الاستعانة بالعلوم، مولدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضرة، كان لابد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أوكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدينة الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدينة العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسد له شأناً سوسيولوجياً.

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنية العربية النور فيما بعد، فهي ضرورية وملائمة.

إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنية العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأتية من تحليل موضوعي للواقع، فابن خلدون لا يجد مهيناً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي، وبالنسبة له لا يمكنه أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لابد لحصول التمدن والتحضر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم.

استنتج ابن خلدون وحلل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة، وبمتابعة التفكير اكتشف ابن خلدون أمرين مهمين، يختص الأول بأمور العلوم والثاني باضمحلالها. فبالنسبة له حيث يكون تواصل في المدنية، يوجد بشكل مواز، نمو في العلوم والمهن.

إن التحضر في المدن الكبرى يهيِّئ الظروف المناسبة لنمو العلوم حيث تجد الأرضية المناسبة لتشهد نمواً بيناً، إذن، بالنسبة لابن خلدون، يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية للبلاد العربية المشرقية (بغداد، البصرة، الكوفة، القاهرة)، في تواصل الحركة التحضرية التي عرفتها المنطقة. لقد لاحظ ابن خلدون أن كل تدهور في الحياة الحضرية يعكس آثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي مثالاً على ذلك ما حصل في الأندلس التي عرفها في حياته وشهد فيها تراجعاً في مستوى العلوم والمهن، والسبب كان حسب رأيه رحيل العرب منها، فمع رحيلهم حدث انقطاع في الحركة المدنية الذي نتج عنه قطيعة مشابهة على مستوى العلوم والمهن.

وبهذا فإن ابن خلدون يشير إلى أن لكل ديناميكية ملازمة للمعارف العلمية جذورها في الحركة الداخلية للمجتمع. وبذلك يبدو ابن خلدون مادياً في تفسيره. إنه برشاقة رسام، أوضح فكرته حين قال: إن العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدنية، ويتقهقران مع نقيضها. هذا التشدد في إرجاع ديناميكية نمو المعرفة والعلم إلى الحركة العامة للمجتمع، في الوقت الذي لم يكن فيه من شخص يفكر إلا في إطار موروثات الفلسفة اليونانية لأفلاطون وأرسطو، في إنزال الفكر إلى الواقع، يجعل من ابن خلدون أول مفكر عربي يقدم أول أطروحة مادية حول العلم والمعرفة اللذين لا يعيشان خارج حركة المجتمع، وبالنتيجة خارج حركة التاريخ وعلى النقيض من ذلك لا يمكن أن يفسرا بذاتهما حيث أن عالم الفكر ليس مستقلاً عن الواقع.

إن العلم والمعرفة يعبران عن ديناميكية المجتمع وبذلك لا يمكن تفسير نموهما إلا من خلال المجتمع، إن الواقع هو الذي يقرر مصير الفكر وليس العكس..[٢٦]

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه مع ابن خلدون بشكل خاص جرى التركيز - وربما لأول مرة - على الكل الاجتماعي (المجتمع)، فلم يهتم ابن خلدون بالفرد كفرد، ولم يعد لحياته الداخلية النفسية شأن خاص. وإنما اهتم بالكل الاجتماعي وراح يبحث عن الأسباب المادية التي تحكمه، ومن هنا كانت البداية الحقيقية لعلم الاجتماع.

وأخيراً لابد من التأكيد بأن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو شكّلت نقلة كبيرة على صعيد عصر كل منهما، إلا إنها تعاني رغم ذلك من قصور كبير ليس فقط كونها نظرية لا تتيح المساواة بين البشر، حيث تجعل - وبسبب البيئة الطبيعية - جماعات من البشر خيراً من جماعات أخرى، وبالتالي تدعو إلى الاستئثار عليهم واستغلالهم، بل وكذلك لأنها تجعل الإنسان خاضعاً للبيئة الطبيعية في كل أحواله، وبالتالي فهي تجعل مصير الإنسان خارج إرادته وهذا هو جانب القصور الأساسي فيها.

هوامش الفصل السادس

١ ـ طاليس، أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، (١٩٤٧)، ص (٢٥٤).

٢ ـ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ط(١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٥)، ص(٤٠ ـ ٤١).

٣ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مرجع سبق ذكره، ص (٤٧).

٤ ـ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ط (٢)، دار المعارف، مصر، دون تاريخ، ص (٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣١).

٥ ـ المقريزي، تقي الدين، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ط (١)، عالم الكتب، بيروت، (١٩٩٢)، ص (١٤٠).

٦ ـ المقريزي، تقي الدين، رسائل المقريزي، ط (١) ، دار الحديث، القاهرة، (١٩٩٨)، ص (١٧٥).

٧ ـ المرجع السابق، ص (١٧٤).

٨ ـ تقي الدين، المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ط (٢)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (١٩٥٧)، مقدمة الناشر.

٩ ـ المرجع السابق، ص (١٣).

١٠ ـ المرجع السابق، ص (٣ ، ٤).

١١ ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت، والسياسة، ط (٢)، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٧)، ص (٨٠).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (١٣).

١٣ ـ المرجع السابق، ص (١٥).

١٤ ـ المرجع السابق، ص (١١٤).

١٥ ـ المرجع السابق، ص (٣٩٣).

١٦ ـ المرجع السابق، ص (١٠٣).

١٧ ـ روسو، جان جاك، (أبناؤنا وبناتنا)، دون مترجم، دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ، ص (٣٤).

١٨ ـ روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي مرجع سبق ذكره، ص (١٢٥).

١٩ ـ المرجع السابق، ص (١٦٧).

٢٠ ـ المرجع السابق، ص (١٧٢).

٢١ ـ هيجل، ج.ف.ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة: أمام عبد الفتاح أمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص (١١١).

٢٢ ـ هيجل، ح. ف.ف، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، مكتبة القضماني، دمشق، دون تاريخ، ص (٢٨٠).

٢٣ ـ هيجل، ج.ف.ف، المرجع السابق، ص(٢٠٤).

٢٤ ـ المرجع السابق، ص (٢٠٥).

٢٥ـ المرجع السابق، ص (٢١٧).

٢٦ ـ الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، دون تاريخ، ص(٨٦٩ ـ ٨٧٠).

obeikan.com