ابن خلدون..
فلسفته الاجتماعية

الفصل الخامس

obeikandl.com

obeikandl.com

روح الاجتماع

يرى ابنُ خلدون في جميع أنواع المجتمعات وقائع طبيعية، وهو عندما يتناول إيضاحَ ما تعرضُ كُلُّ أمةٍ من سجايا نفسيةٍ يَبْذُل وُسعه في إثباته أن هذه السجايا تُعَيَّنُ بشروطِ العيش المادية لدى معظم أعضاء تلك الأمة.

وأولُ ما في الأمر هو أن مؤلِّفنا لا يؤمن بوراثة السجايا النفسية، فهو يَذْهَب إلى أن هذه السجايا تُكْتَسبُ بمفاعيل التربية التي تستقرُّ بالعادة، وهو يُلَخِّص نظريته في هذا الموضوع بإيراده قول النبيِّ:" كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرَة، فأبواه يُهَوِّدَانه أو يُنَصِّرَانه أو يُمَجِّسانه"[1]، وهكذا فإن الأمور التي تُتَعَوَّدُ تمنح خصائص جديدة،" فالإنسان ابن عوائده ومألوفِه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي أَلِفَه في الأحوال حتى صار خُلُقًا ومَلَكَةً وعادةً تنزل منزلة الطبيعة والجِبِلَّة".

وما العلل التي تساعدُ على تكوين طبائع الأمة؟ نبصر هنا ظهورَ عين الإيضاحات التي أبداها ابنُ خلدون حول الحياة المادية للأمم، وعواملُ الإقليم أول ما يأتي، فإذا عَدَوْت طُرز نشاطِ الآدميين وجدتَ الإقليم يُعَيِّنُ سَجِيَّتهم بحصر المعنى كما يُعَيِّنُ انسجامَ روحهم العامَ ومزاجهم المعتاد، وهو يُصَرِّح بأن الأقاليم الحارة الجافة تحمل الناسَ على الفرح والخِفَّة والغفلة عن العواقب، كالجريد ومصر،

(١) الحديث أخرجه البخاري ومسلم.

وتمنحُ الأقاليم الباردة الرطبية طبائع معاكسةً لتلك،" ولما كانت فاسُ من بلاد المغرب بالعكس منها (الجريد ومصر) في التوغُّل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحُزْنِ وكيف أفرَطُوا في نظر العواقب حتى إن الرجلَ منهم ليدخر قوتَ سنتين من حبوب الحِنْطَةِ ويُباكرُ الأسواق لشراء قوته".

وكذلك تُقيَّدُ الخطوطُ الأخرى لسجية الأمة بطراز معاشها، وإليك العبارات التي بَيَّن بها ابن خلدون ما لدى البدويين القائمين بتربية الإبل من أحوالٍ نفسية:" وأما مَنْ كان معاشُهم في الإبل فهم أكثرُ ظعنًا وأبعدُ في القفز مجالاً... وربما ذادتهم الحاميةُ عن التلول أيضًا فأوغلوا في القِفَار نَفْرَةً عن الضِّغة منهم، فكانوا لذلك أشدَّ الناس تَوَحُّشًا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترسِ من الحيوان العُجم".

ولَّما لاحظ ابن خلدون أن أقل الأمم حضارةً هي التي تقوم بأوسع الفتوح مدى(وقد كان هذا من الأمور الطبيعية التي تقفُ نظر المؤرخ الأكثر تفرُّغًا لدراسة المشرق على الخصوص)، وأوضح هذا إيضاحًا اقتصاديًا خالصًا، فقد قال:" مِثلُ العربِ وزَنَاتَة ومن في معناهم من أكراد والتركمان وأهل اللثام من صَنْهَاجة، وأيضًا فهؤلاء المتوحِّشون ليس لهم وطنٌ يرتافون منه ولا بلدٌ يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء، فلهذا لا يقتصرون على مَلَكَةِ قُطْرِهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقِهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتَغَلَّبُون على الأمم النائية"، فهذا الإيضاحُ، الذي هو تَهَكُّمِيٌّ في بعض الملاحم تقريبًا، لاذعٌ حقًّا، ولا سيما عند النظر إلى أن ابن خلدون يُطَبِّقه بلا تردُّد على الأمة التي نشرت الإسلام.

وفي الغالب يصادف لدى ابن خلدون من الإيضاحات ما يقوم على فكرة العِرْق، حتى إنه يُعَلِّقُ أهمية كبيرةً على هذا العامل، وذلك عندما يبحث في فلسفة تاريخه عن الأسباب التي يتصف بها بعضُ الزمر البشرية بموهبةٍ خاصةٍ في الميل إلى القتال، بيد أنك لا تجد لمبدأ العرق كما يُدْرِكه ابنُ خلدون مثيلاً في مبدأ العرق لدى نظريي العصر الحديث، فهو يتناول فقط ما بين أعضاء القبيلة

الواحدة من رابطة النسب المعلومة، وهو يُبَيِّن أن هذه المعرفة موجودةٌ على الخصوص لدى أهل البَدو الذين يَجْهَلُون أشكالاً أخرى للتضامن يمكن وجودها لدى الحضريين، وهو من جهةٍ أخرى، يرى أن هذه الأشكال دونَ الأولى مرتبةً.

وبهذا الحكم يُلَخِّصُ ابن خلدون تجربته كمؤرِّخٍ وقف نظره ما تَمَّ من نجاحٍ حربيٍّ لبعض الأمم البدوية، وهو، فضلاً عن ذلك، أتى بأسباب جديدة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، أتى بأسباب ليست مثالية قطعًا، وهذا ما يمكن أن ينتظر من قِبَل ابنِ خلدون، وابنُ خلدون يُبَيِّن لنا" أن جيل العرب طبيعيٌّ لا بُدَّ منه في العُمران"، وأما سلطانُ العرب الحربيُّ فمصدره التضامنُ الوثيقُ الذي كان موجودًا بينهم بسب صفاء عِرْقهم، أي" إن أنسابَهم كانت صريحةً محفوظةً لم يَدْخُلها اختلاطٌ ولا عُرِفَ فيها شوب"، ويستشهد ابن خلدون يقول الخليفة عمر:» تَعَلَّموا النسب ولا تكونوا كنَبط السَّواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا"، غير أن السبب الذي يدلي به ابن خلدون حَوْلَ هذا الصفاء لا ينطوي على إعجابٍ بلا تحفظٍ، فقد قال:" والقفْرُ مكانُ الشَّظَف والسَّغَب فصار للعرب إلفًا وعادةً وربيت فيه أجيالهم حتى تَمَكَّنت خُلُقًا وجبلةً فلا ينزع إليهم أحدٌ من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنَسُ بهم أحدٌ من الأجيال، بل لو وَجَدَ واحدٌ منهم السبيلَ إلى الفِرار من حاله وأمكنه ذلك لمَا تركه".

ولنا بهذا الإيضاح الذي ينطوي على عدم احترامٍ للعرب، لا ريب، فائدة بياننا بوضوح ما كان ابنُ خلدون عليه من موقفٍ في أثناء النِّزاع السياسيِّ الشديد الذي ما انفكَّ يشغل بال مفكري الإسلام في قرون، وذلك حول مسألة تفوق المسلمين الذين هم من أصلٍ عربي على الآخرين، ومع أن ابن خلدون من أصلٍ عربيٍّ فإنه يدلُّ على ميله إلى نظرية مُسَوِّيةٍ ما دامت ترْبِطُ الطَّبْع والشرف بطراز العيش أكثر مما بالنِّسب وحده، وهو يُسَوِّغ موقفه على واحدةٍ من النظريات الوضعية التي تزيل كلَّ نفوذٍ جوهرًا.

وفي هذا الموضوع يوجد داعٍ للقيام بمقابلةٍ بين ابن خلدون ومؤلِّفٍ رسم حديثًا فلسفة للتاريخ قائمةً على مبدأ صفات العِرق الأصلية ونقاءِ الدَّم، وهوعندما

حاول أن يُلَخِّص تجربته كمؤرِّخٍ دلَّته النظرة الإجمالية، التي كان ابنُ خلدون قد ألقاها على تاريخ الأمم منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية، على أن الحوادث السائدة للعالمَ الشرقيِّ كانت فتوح بدويي العرب ثم فتوحَ بدويي المغول، فبجانب هذه الوقائع البالغة الأهمية، والتي كانت ذاتَ دويٍّ عالميٍّ، كانت إفريقية الشمالية، دوريًّا، مَسَرحًا لحوادث مماثلةٍ تمتاز بانتصاراتٍ تتم للعنصر البدوي على الحضري، وكان لابن خلدون، كعالم نظريٍّ، خيارٌ بين وضعين، فيمكنه أن يوضح فوز البدويين الظافرين بالصفات التي كان يمتاز بها بعضُ العُروق من هؤلاء، ولكنه كان يُمكنه أيضًا أن يذهب إلى ما وراء ذلك فيحاول إيضاح تكوين هذه الصفات نفسها، ونحن نَعْلَم أن ابن خلدون وقف عند حدِّ هذا الحل الأخير فأقضى العِرق كجوهر عنصريٍّ يدوم بفعل الوراثة تغليبًا لعامل طراز الحياة.

وإذا ما نُظِرَ إلى الوجه الذي درس به أ. دُو غوبينو التاريخ إقامةً لنظريته وُجِدَ أنه يعرض مشابهاتٍ كبيرةٍ للوجه الذي سار منه ابن خلدون، وذلك أن غوبينو أبصر أيضًا كون أعظم الحوادث التاريخية بالغرب في القرون الوسطى عبارةً عن مغازي الجِرمان والإسكندیناف (النورمان) ولكنه (لَمِا احتمل من كون طراز حياتهم لا يعرض إزاء طراز حياة الأمم قهروها من الفُروق البارزة كالتي كانت موجودةً بين أهل البدو وأهل الحضر الشرقيين) ذهب إلى الحلِّ الأول، فهو لم يبصر أن انتصارات الغُزاة نتيجةٌ للمزايا الحربية التي كان قد أنماها معاشهم البسيط المستقل القاسى فأتاح لهم أن يستفيدوا من انحطاط قوى الدول الجبارة التي قهروها، بل وجدها تأييدًا لتفوق العِرق، ويجب أن يضاف إلى هذا ما كان من توطيد النظام الإقطاعيِّ لوضع الفاتحين الأوروبيين الرفيع، وما كان من تقسيمهم البلدانَ المفتتحة فيما بينهم.

ومن المحتمل أن يكون من الصحيح عَوْق وجودِ هذه القبائل البدوية الجامحة لقيام وضعٍ مماثل في شمال إفريقية، فقد كان يساور هذه القبائل فكْر دقيقٌ حول شأنهم الاجتماعيِّ والسياسيِّ عندما يرفعون رايةَ العصيان باسم المساواة الإسلامية، وقد انتهت أوربا إلى المساواة بالتواءٍ طويلٍ في التمدن الحضري الناشىء بالتدريج عن النظام الإقطاعيِّ والذي أسفر عن القضاء عليه، أجل، لم يدع

البدويون في شمال إفريقية هذا النظام يقوم قطُّ، بيد أن تَدَخلهم كان ينطوي على ضرر إمساك هذا البلد ضمن أطوار سياسية واقتصادية ابتدائية.

وإلى فعل العلل المادية التي أشرنا إليها يضيف ابن خلدون عددًا من السنن النفسية الاجتماعية بالمعنى الصحيح.

وفي الأُولى يمكن أن توجد الفكرة الأصلية التي بسَطَها غَبريال تارْد (سنن المحاكاة)، فهو يقول: إن الناس الذين يعيشون معًا يحاولون محاكاة بعضهم بعضًا، ويتَّجه هذا الميل نحو اقتداء الأدنى بالأعلى، وإليك كيف يعرض ابن خلدون هذا الناموس:"إن النفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعيٍّ، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادًا فانتحلت جميعَ مذاهب الغالب وتشبَّهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب".

ومن جهة أخرى تكون النتيجة التي يستخرجها من هذا الناموس ملائمةً لما تنطوي عليه نظريته السياسية من الفلسفة العامة، فهو يشيرُ على طبقات الأشراف والمقاتلة باجتناب الإقامة بالمدن محافظةً على عصبيَّتها وعاداتها وبالابتعاد عمَّن قَهَرت من سُكَّان المدن.

وفي غضون هذه الدراسة اجتنبنا سلوكَ الإساءة بأن ننقب، بأيِّ ثمنٍ كان، في أثر المؤلف الذي نقوم بدراسته، عن الدلائل المُبَشِّرة بجميع النظريات الاجتماعية التي أبرزت منذ زمنه، ولكنه مما لا مِرَاء فيه أن ابن خلدون يُبين في الفقرة الأخيرة، أن الحياة المشتركة تؤدي إلى تمثل الأفراد بالتدريج، وأن الحياة الحضرية شؤمٌ على الروح الطبقي والروح الفاصل بين أصناف الأفراد الذين يكون بعضهم سائدًا وبعضهم الآخر مسودًا عن حقِّ النسب، وهو يعدُّ بهذا ممِّهدًا للمؤلفات الحديثة حول نقص الحياة الحضرية في المساواة[1].

(١) انظر إلى يوغله على الخصوص: الأفكار المسوية، وانظر إلى رينه مونيه: أصل المدن وعملها الاقتصادي.

وبجانب هذا المَيْل إلى الاقتداء الذي يُمْكِن أن يبصر فيه أثر عطف يجهر ابن خلدون بميل معاكس، وهو ميلُ الناس إلى الاقتتال، ويرى ابنُ خلدون في الحرب حادثًا طبيعيًا محتومًا أراده الله،" فالحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ بَرَأها الله، وأصلها إرادةُ انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصبُ لكلٍّ منهما أهل عصبيته.. وهو أمرٌ طبيعيٌّ في البشر لا تخلو منه أمةٌ ولا جيل"، ويبيِّن ابنُ خلدون أن للحرب أسبابًا لا تُحْصَى، وأن الحروب، في كلِّ حال، هي التي تقيم السلطة السياسية وتمسكها، فالسلطة السياسية تصدر عن السلطة العسكرية، ومع أن ابن خلدون قد تكلم غير مرةٍ عن ميل أهل البدو إلى النهب، فإنه يجعل في نظريته عن الحروب، بحصر المعنى، مكانَ الصدارة للعلل العاطفية وعزة النفس والنُّفُورِ والحقد.. إلخ.

ونُبْصِرُ في العبارة السابقة تجربة المؤلِّف البارزة، أى التجربة الإفريقية الشمالية الخالصة التي استطاع أن يرى فيها أهمية المنازعات القبلية والانتقامات الفردية أو الجماعية، أي ما هو من أعظم ما تهواه زُمَر البربر الصغيرةُ، ويلوح في هذه الجماعات الفطرية التي تقضي أشدَّ ما يكون في الحياة من شظفٍ وقناعةٍ والتي يكون نظامها أساسًا للقبائل أن تعهُّد الحقد والميل إلى العُنف والانتقام (المغازي والثأر والغارات الدَّورية واقتتال القبائل، إلخ...) ضروبٌ من الترويح والتحول عن نمطية الحياة، وما كان هؤلاء الناس ليستطيعوا الانقطاع إلى أهواء أخرى وميول أخرى كالتي توجد في مجتمعاتٍ أكثر تمدُّنًا، وما كان هؤلاء الناس ليستطيعوا طلب الثراء أو الثقافة أو الاستمتاع بالفنون الجميلة أو السياحة أو البناء، فكل شيء متعذرٌ على السواء في هذه المجتمعات الصغيرة التي يسودها أشدُّ العادات والتي تحملها سلسلةٌ من الشدائد على الحياة مع الاستعداد للحرب دائمًا، وذلك مع التَّخَلُّص من كلِّ عتادٍ يمكن أن يعوقَ الهجوم بغتةً أو الفِرارَ أمام عدوٍّ أكثر قوة.