

AMERICAN UNIVERSITY

LIBRARY

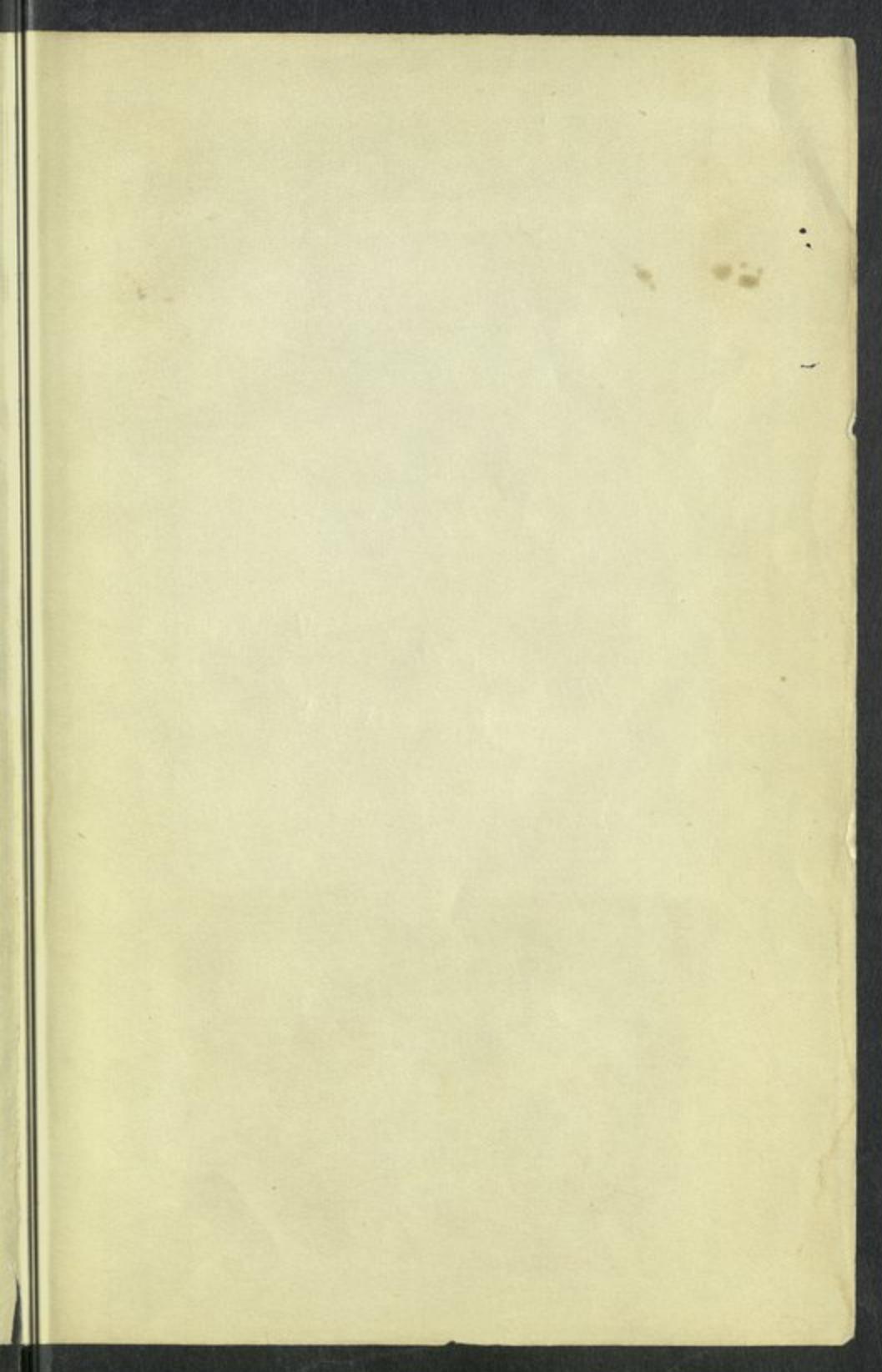
OF BEIRUT

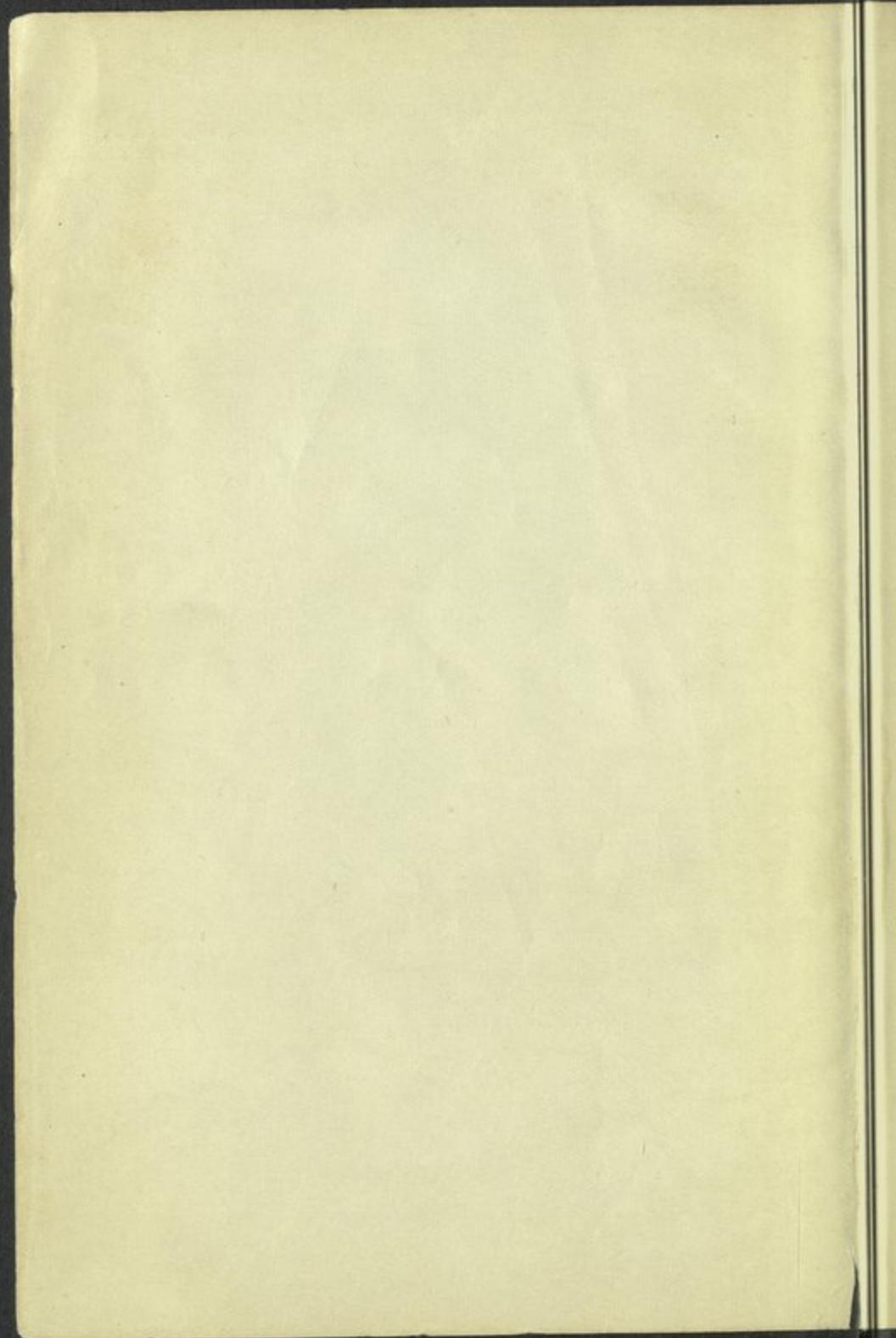
[Faint, illegible markings]

[Faint, illegible markings]

[Faint, illegible markings]

Circulation Dept.





المصنفات من رجب ١٨٥ - ١٠٦، ١١٧

القوة من ١٠٩٤

تاريخ طرابلس ٢٢

علم النفس من ١٢٠٢، ١٢٢

تعاليم من ١٢٠٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠

الطيران ١٢٤

والقوة من ١٢٩

الدين ١٢٤، ١٠٦

قيمة أفعال المؤمن ١١٧

القائد " ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥

سجدة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

٤٠٤٠
ل ٤٠

فلسفة ابن خلدون والاجتماعية

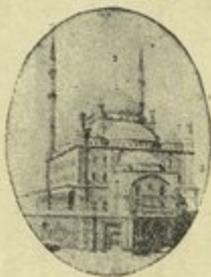
تحليل ونقد

901
Ha3924pA
1925
C. 1

ونقله الى العربية
محمد عبد الله عنان
الحاي

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين
الاستاذ بالجامعة المصرية

فلسفة ابن خلدون والاجتماعية



كل الحقوق محفوظة
« كل الحقوق محفوظة »

28276

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م

مطبعة الاعتماد بشانع حسن الكبريت

Cat. no. 1925

١٥١



كلمة المترجم

وضع صديقي العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحها الكوليج ده فرانس جائزة سنتور المعروفة

وطبيعي ألا يحجب بحث في فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما إذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقي المؤلف أن عهد إلى بترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فتمت بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه إلى العربية كما كان يود أن يخرج

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخير أو شر، غير أنني أذكر قراء العربية بأن مؤلف «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» قد تقدم إليهم قبل ذلك برسالة في «ذكرى أبي العلاء» التي يمكن أن يقال أنها أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الشاعر. وإن رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء، وإنما كذلك أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة إلى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجرم، وآثاره المتعددة، ما يغنيه عن أية مقدمة

محمد عبد الله عنان

القاهرة في فبراير ١٩٢٥

المحامي

٢٦
٢٧
٢٨

تقریر انشائیہ فی موعدها	٢٦
انشاریہ	٢٦
اوراد ابن ہندون	}
بجمل منہ انشائیہ تکلیف و موقوفہ	

٢٦
٥٠
التقدیر و تقریر انشائیہ

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين
يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أ
تلامذة^(١)، أولهما أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م
الذي استحدث في آدابنا صنفين لم ينسج على منوالها أحد منذ عهده ، فقد
استعرض في مجموعة شعرية اسمها « اللزوميات » فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً
حتى قيل انه لو كرس العرب^(٢) ، وتخيل لنا في شبه قصة اسمها « رسالة الغفران »
- التي تذكرنا قراءتها « بالكوميديا الالهية^(٣) » - رحلة الى العالم الآخر ،
وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثاني فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف . وقد لا يجب أن نصفها
بالعبرية . كان ابن خلدون عقلية عملية . لم تمكنه حياته الدبلوماسية ، التي امتزجت
أيما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية ، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في
الحياة الاخرى . على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام
ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة
جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبي العلاء ومؤلفاته في رسالة قدمتها الى الجامعة
المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون ، أو بالحري

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس يتم عن تأثير أبي العلاء . ولكن ليس
ثمة من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي العلاء . هذا فضلاً عن أنه بينما نجد تشاؤم
الفلسفة العربية مظالم إذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً ، ولئن تشابهت كتابتهما من بعض الوجوه
فإن أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالافاضة في المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبي العلاء المعري

(٣) للشاعر الايطالي ذاتي الجيبرى (١٢٦٥ - ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذي حوى بحثاً سابقاً لعصره سعى فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحثها غير
الم ومستشرق أوربي ولا سيما في فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة
تمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان
الفرنسية ^(١) ، وهي ترجمة قيمة جداً صحيحة في مجموعها . على أنها ككل التراجم
سيما التي من العربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين في
فهم نظريات الفيلسوف الحق . ولا غرو فان ابناء العربية أنفسهم لا يفهمون
الكتب القديمة دون مشقة -

أما أنا فسأعني بأن أقدم للقارئ فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد
الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التي لم تعتمد كثيراً درس الفلسفة
الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربي الذي يظهر فيه جلياً جدل
القرون الوسطى

ولن أعني باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين
ولا سيما المسيو كازانوف الذي عني بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك
في بعض المواضع فذلك لكي أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكني رأيت
مقنعاً وبسيطاً جداً ، ولكني أناقش خطأ في الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين
في فلسفة ابن خلدون

وليسمح لي بأن أعترض عن أسلوب (الفرنسي) اذا ما بدا بلا ريب في كثير
من المواضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التي قد تقع في هذه
الرسالة فما كنت الا غريباً وأعمى

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits,
manuscripts de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857
- 1864)

الفصل الأول

ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينسب أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد
ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط
وأقصر هو ابن خلدون إلى أسرة عربية نزحت إلى إسبانيا منذ أواخر القرن الأول
للهجرة^(١) أي حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الأسرة « خلدون » الذي قدم إلى إسبانيا يدعى خالد بن
عثمان بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن (وائل بن حجر . فإذا
كان هذا النسب صحيحاً فإن مؤلفنا يكون سليلاً لأمر من قبيلة كندة الشهيرة .
وقد قدم الأمير وائل بن حجر إلى النبي (عليه السلام) وأسلم على يديه ، و يروى
أن النبي دعا له ولعقبه إلى يوم القيامة
ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه ، فهو يجحد أن ينتمى وبين أول

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هويار في كتابه (الادب العربي Littérature
Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جده خالداً قدم إلى إسبانيا مع أحد الجيوش في القرن الثالث
للهجرة »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها في مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالحري واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في انتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبي الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ - ١٠٦٤ م) الذي كان أول

من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما سطره لنا كتب الانساب ، أولا ولكنه لا لأنها كتبت في عهد متأخر ، وثانياً لأنها لا تستند الى أساس تاريخي ، وأخيراً لأنه ^{لأنه} يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين الثاني والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر الناريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة العصبية التي كانت تفيض بها دائماً صدور القبائل اليمنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطاً سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع الى نهاية حكم الامويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبني عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقية والتحقت ببلاط بني حفص في تونس وشغلت هنالك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً الى السطوة ، ولئن صدقنا نسبها الذي يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن الوارثة دخلا كبيراً في المعارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م).
ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تريبته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حدائته
وحياته العائلية . على أنه عني بالافاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف
العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع
للعباداة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة
متبعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على
أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آباؤهم أن محمد بن
خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقہ . ولم يقتصر ابن
خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة
عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبجرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الزهو
اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نشق بكفاية أولئك الذين كونوه
سبباً وأنه يصير دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان
ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حدائته وصباه كانت نادرة
في تونس ، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته
في القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأناً من منافسيه أساتذة
الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيلات . وقد أمدنا ابن
خلدون نفسه بداعي ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب
(١١٧٥ - ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس
ويعدده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب
ليس كتاب فقه بل هو كتاب في « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانتشار
لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكنه لم
يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب
كلها وهو علم خاص .

وفي وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير ،
فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه ، وفي مقدمته يندب استحالة الحصول على
نسخة منه ، وعلى هذا فانا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم
ومها يكن من الامر فان التربية التي تلقاها ابن خلدون في حدائنه وصباه لم
تكن خارقة ولم تعتمد في مجموعها ما يتلقاه اليوم فتيان الأزهر ، على أنه يقال انها
كانت عظيمة جداً بالقياس الى مستوى التربية في وطنه

✕ فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع ، ودرس السنة على كتابين شهيرين
هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبد من صحيح البخارى . ويدل الفصلان
الذيان كتبهما في مقدمته عن المهدي ونهاية العالم أنه كان متقناً لدرس السنة .
ودرس الفقه في عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة » .
أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتاباً معروفاً جداً هو « التسهيل »
وانه استظهر كثيراً من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر
العباسي . أما العلوم فلم يذكر في الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس
المنطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفاسفية لم تنضج الا فيما بعد لاسيما
في الاثني عشر عاماً التي قضاها بالقاهرة (واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه
التسارنجي يشهدان بأنه كان مؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله في
دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره الى المسكنات العديدة التي بحث فيها
في مراکش وغرناطة والقاهرة ودمشق . يذكر لنا المؤلف في ترجمته أنه أتم دراسته
في سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التي هي نوع من
الشهادة يمنحها الأستاذ لتلميذه اذا آنس منه القدرة على تدريس ما علمه له . وفيها
يعدد الأستاذ من كانوا أساتذته له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم
قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرس بدوره وتحت
نبيعته . ولا يزال يعمل في الأزهر بهذه الاجازة في مادتي السنة ودرس القرآن

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ - ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذي كانت تشغله أسرته دائماً في البلاط . فعين كاتباً للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارة السلطان . ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتي شهوة الصراع والدس التي عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه الموءاف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراکش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراکش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب في ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لوقال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراکش فأراد أن يغادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابي اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبثت به الاقدار حينما قدم الى السلطان ابي عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بمحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين مشوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام في البلاط ناسياً صغر سنه ، فعمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يرأس الامير محمداً المهدي حاكم بجاية الذي كان حينئذ سجيناً بفاس ، وأخذنا يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦ - ٧٥٩ هـ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجميل للحسن اليه ، وسرعان ما تعين أميننا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد في فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عطاء المملكة نصرة لأحد أمراء مراکش . وكان ذلك الأمير منغيا في الأندلس فعاد مطالبا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المواف أميننا للسلطان ومديراً لخزائنه تغم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فآس منه فتورا لم يخاطبه في شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المواف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق نمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدى به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى في العودة الى وطنه معتزماً السفر الى تلمسان ليسانع سلطانة على حكومة مراکش ، ولكن عمر ارتاب في أمره فأذن له في السفر حينما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المواف البحر الى الاندلس (٥٧٦٤)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبلاه بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيرا الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المواف المدينة التي سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقلية أكثر رزانة ونباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده في ذلك طيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المواف أن الملك أراد استبقاه ووعد به بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح في سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لانه منذ عاد الى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة. فاستقدم عندئذ زوجته وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح. على أن الحسد ما لبث أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فنهض لمتاواته

وفي ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد ملكه يدعوه فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ هـ

وتقلد في بجاية منصب الخاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينما بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية ما لبث أن قتل في حرب نشبت بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم يرصديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظافر. على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس ونحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها، ويكفي أن نذكر أنه بعد أن غدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراکش. وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحاول أن يستعيد مركزه في البلاط ثانية ولكنه أخفق في ذلك واضطر الى مغادرة مراکش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ هـ — ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة اذ كان السلطان مضطغنا عليه لانه سعى وهو بفاس في مساعدة وزيره المنفى، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهناك ألفى ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانته من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فالتزم السكينة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان الى معونته وأوفده بهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فظاهر بقبول المهمة . ولم يكذب يخرج من المدينة حتى بهم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك في قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف في ذلك المقام أعواماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هنالك . ولكن سنرى أنه نصحها غير مرة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً بمصر

(ولم يلق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيبته الاخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق لمولوك أفريقية الشمالية أن يرتابوا في رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التي لا توجد الا في مكاتب المدن الكبيرة ليتمم مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضاً طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود الى بلد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فعاد الى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ في السياسة . فهل اعتبرها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لا ندري . ولكنه انقطع للدرس والتدريس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما نارت كوامن حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتي تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واغتاظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصوره في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفى ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه في إحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية في سنة ٧٨٤هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها تولية الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غير في خلاله عزمه وبم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درس به ؟ لم يوضح لنا لا كتاباً ولا مادة

وقدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذي كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً للغة المالكي في السكايه الكاملية التي أسسها السلطان صلاح الدين . ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بمهام سياسية في دول نصف متحضرة ولكنه في القاهرة ألغى علماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : « ان القاهرة عاصمة الاسلام » . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدهاء والنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيبين في الجنسية ، مصريين في التربية والعادات . أما العنصر المصري الخالص فكان يسيطر على السلطينين المدنية والدينية .

وفي سنة ٧٨٦ هـ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضي القضاة الذي يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يكن بمصر في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد
للقضاة كان له الاختصاص القضائي المدني والجنائي والديني في جميع أنحاء القطر . ولم
يكن ملازماً أن يتبع في أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من
أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصي . وكان يرسل مندوبيه في جميع
الاقليم ، ويدير شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال في عهد الفاطميين .
واذ كان القضاة شيعة في ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام
الشيعة . فلما تغلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافعيًا وجعل
التفوق بمصر للمذهب الشافعي . وطبق في مصر والشام أحكام ذلك المذهب
وتعاليم الاشعرية التي صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ
الماليك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة
لأن كلا منها كان له أتباع في مصر والشام ، وبذلك خلقت مناصب أربعة
لقاضى القضاة ، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه تقم من قاضى الشافعية
سلطته وأهميته وأخذ في منافسته ، ولكنه أخفق في محاولته لانه التزم الصرامة
في أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاعيان وكبار البلاط الذين كانوا
يشفعون عنده . فهل كان ذلك شغفًا منه بالعدالة أو كان رغبة في التظاهر بالظرافة ؟
يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضاه الله

ولم يلبث الا قليلا في ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التي أثارها خصومه
عليه في البلاط وفي الشعب بعزله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس . حينئذ
أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس في بلاط مصر ، واقتصر أمره على أن يعيش
هادئاً في ظل حماية السلطان واعتبار يرجع الى علمه فقط
وفي تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسمرته التي كانت قادمة للإقامة
معه غرقت في البحر فمقد بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصاب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقابلته وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر في عقله المملوءة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش في العزلة ولم يشغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ - ١٣٩٤ م)

وتقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً تقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها في فرص كثيرة وهي متصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد فضل المسيو كازانوفا أطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل أحمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتمزم نشرها وتقدها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محلاً للريب في صحة تلك التمسكة اذ تم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة في كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المماليك بإيضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشام نخص تاريخ العالم السياسى وبالغ في التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

السلامة

أما معظم المعلومات التى أوردها المقريزى وابن قاضى شهبه وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت الفترة التى قضاها بمصر بنشاط وافر . فانه فضلا عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المماليك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلائق

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقات بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل اولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لاسيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التي هي طريق طبيعي للمسافرين الى مكة ، فأصغوا الى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التي تبادلها الفريقان وصفا عريضا يوضح لنا حضارة ذلك العصر . وفي سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برفوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا العوابة في أيدي المماليك .

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادنا سياسيا أذكى في نفسه شهوة الدس ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . وأصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينه مصر ، وإنما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكعبة العادلية وانتظروا اقاء تيمورلنك . ويروي أن الجيش المصري اشتبك مع تيمور في واقعيتين وأن تيمور

كان يفكر في الانسحاب لولا أن مؤامرة دبرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

نخرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم ارادة حاكمها المصرى وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهداً بالعمومقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حينها فلم يتحرك وان كان قد اشترك في تدبير الامر ، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفى بوعدده فثار أهل دمشق وأبو التسليم ، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب اكبر فانفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهماً كلفه ذلك . فأدلوه من الحصون بحبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار الى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه فقيها من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع فى التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبته أجوبة عن عدة أسئلة وجهها اليه عن افريقية الغربية طلب اليه أن يكتب له وصفا جغرافيا لتلك الأقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فماذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر او يرافقه الى بلاده او ينال منه فقط عفواً نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية الى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحا فى النبي (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها اليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم اليه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا للإجلاله وقبّل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية^(١) وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وملاؤه المصريين في حاجة الى حماية الملك ، فمنحها اياه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصيلة » فأجاب ابن خلدون « نعم يا مولاي » قال « هل تبيعها مني ؟ » أجاب « ليس ثمة يبنى وبينك يا مولاي من مساومة وانى أهبها لك » قل « كلا فقد أردت بشرائها أن أتيتك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بغلته فقبلها منه

وفي آخر مرة قابل فيها تيمور سأله هل تود العودة الى مصر ؟ فأجاب « ان أكبر أمنية لي هي ان أتبع مولاي » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه باجازه للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبلغاً من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلغته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراكش رسالة مسهية سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتي : « يخطيء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفي سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطي معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضي بضعة أشهر ثم تبركه لآخرفلا يلبث هذا حتى يغادره . وعلى ذلك النحو عين

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقاً قبل ذلك ببضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبي العلاء وينتهي الى تلك النتيجة وهي ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبي العلاء كان تشاؤم شاعر. ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذي هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللي ويرى ان حياته السياسية الجملة الاضطراب هي منشأ تشاؤمه

والحقيقة هي أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تكال جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام في سن السادسة والستين يحاول نيل الخطوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التتار جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبيل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أمرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح في ترجمته وضحها في جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً في التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور ، فهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل الاسفار التي قام بها في أفريقيا واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسمى كتاباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والاندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشي ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهي من بعض الوجوه اذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقي من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً لوصف الجغرافي واذا كان يقص لنا تاريخ الممارك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذي لعبه فيها

وينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفي عيوبه فانه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ ، بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لان اعتداده الجمل بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكاه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افريقية الشمالية بان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفائاتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطاع لاحدها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبدر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفاً مريباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشد ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى،

اذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية. فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة

قلنا انه كثير الاعتماد بنفسه. وتظهر بوادر ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته. رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه اعجابا كافيا به. وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه. فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابله بها كثير من السلاطين، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح، وما كتبوا اليه من رسائل الملقى والمداهنة. هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنولا أسرة، فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار. لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده، ولم يغادر مقام عزلته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطالع في مكاتبها، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول: «أصابني نكبة واحدة فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين»

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتباً أشد اكبارة لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضحياً بالدين والاخلاق في سبيل اطعاه الضخمة، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذي كان يدس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشام والعراق

على أن الذي يعيننا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه، وسمو فكره ذي الرجاحة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها، وطرافة آرائه ونفاضة مؤلفاته. يوجد في هذا العالم رجال لا وازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريفة الخصبية، وابن خلدون أحد هؤلاء. فإليه يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنها كانت الأولى - كما سنرى فيما يلي - في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي. ومن السخف أن نتمسك ببوادر ضعف انسانية جدا لتتوصل بذلك إلى أن ننتقص من فضل شخصية لاريب في عظمتها

ألف ابن خلدون كتباً في مواد مختلفة، فعالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد، وألف كتباً في الفقه والرياضة وفي الأدب أيضاً، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ - ١٣٧٤ م) في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة». أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن الثامن. وترجع طرافة هذا المؤلف إلى أمرين: الأول خطته التي خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوي، وقسم تاريخه إلى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل للدولة أو أسرة^(١)، والثاني هو أن المعلومات التي قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحقة في تلك النقطة بالخاص إلى أنه قسم تاريخه العام إلى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الجبرية

القبائل فعرّفها أكثر من أي مؤرخ عربي آخر، وهذا هو السبب في أننا نجد في هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التي يفيض بها « مروج الذهب » للمسعودي و« الكامل » لابن الأثير وغيرهما من الكتّاب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فإن تاريخ ابن خلدون ليس الا صورة من المؤلفات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتزم في المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلاً في افريقية، غير أنه بعد رحلته الى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغربية:

كتاب العبر

وديوان المبتدا والخبر

في أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصريهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون الى ثلاثة أقسام، يتضمن الأول تمهيداً في درس التاريخ ومقدمة في الحضارة هي موضع بحثنا، ويتضمن الثاني تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة الى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهي هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التي تشغل وحدها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه في دار الكتّاب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون في المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان^(١) تحليلاً مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام.

وتتناول جرابرج دي همسه تحليل الأجزاء التي وصلت اليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة - التي هي القسم الفلسفي الذي وصل إلينا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة - في الاعوام الاربعة التي قضاها المؤلف في العزلة قبل عودته الى تونس سنة ٧٧٥ - ٧٨ هـ على أنها نقحت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً برمتها كتبت في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، إذ يحتوي بعضها فصولاً لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنتقيح هذه المقدمة لان ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الاصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظفر ببضع لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هي الصورة النهائية

وإذا كان قول جرابرج دي عمسه صحيحاً فإن النص الأصلي للمؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس^(١) ونحن لا نعرض لذلك البحث المسهب ولا نعي الا بآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازانوف ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوي لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نموذجاً للاسلوب الحسن^(٢) ، فأسلوبه كعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكثُر فيها التكلف ، والاعلاط في استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أعلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن مذهب
فلسفى كامل واسكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد في مؤلفه
لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب
التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة بأسهاب ممل جداً أو باختصار
بدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه في مصر وسوريا نموذجاً فذلك لان الآداب العربية كانت
في منتهى الانحطاط عند ما طبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حيناً ما حظراً أديباً باهراً
لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر تمام المخالفة .
على أن المقدمة بدأت تفقد هينتها من تلك الوجهة منذ تريف وعشرين سنة لان
التقدم في نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعا الذوق
الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى في أسلوب يجمع بين
جمال الآداب القديمة ، السكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب
الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان
معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب القرون الأربعة الأولى من
الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة
الطرافة ، الصحيحة في معظمها عن المجتمع ، مجداً أميناً أساساً يقدره القارئ
الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التي خطاها في
تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها
فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخي

حقاً أن لذلك الفيلسوف السياسي عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونه دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التي هي كل التاريخ الاسلامي في القرن الثامن الهجري ، واضطره مركزه المزعزع دائماً - وهو مركز سياسي ينتقل من بلاط الى آخر - أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً الى أن يرى في كل شيء مادة للتأمل وموضعا للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فإن علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التي هي ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية - كل هذه قد طبعته بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جدا شديدة الوضوح نشعر بها في كل مؤلفه ، واليه يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتاب جنسه وعصره .

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعتور المجتمع بلا انقطاع ، إذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلا مطردا هي نفس حياة المجتمع . واذ دهش لاهميتها ، ولاح لها أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذي تبدو فيه ، وإنما ليست ثمرة لتقبلات المصادفة البسيطة فتمد تطرق الى التساؤل هل هناك سلسلة خفية - ولكن مستمرة لا يمكن وصفها - تربط الماضي بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى في الحوادث التي يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التي استرعت نظره فيما شاهد من الحوادث ، فانهى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه في الاجتماع البشري لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بإيمان ✕

على أنه وجد في القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التي اعتبرها أبدية محتومة فلم يتردد في رفضها واعتبارها اغلاطا ارتكبتها الكتاب وبدت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير في طريقة درس التاريخ وكتابه

✕ فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح ، واليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه في خطبته وفي مقدمة مؤلفه فهو يقول في الخطبة « اذ هو (التاريخ) في مظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد في علوها وخلق (١) »

✕ وقد اعتقد عدة علماء - بين مستشرقين وفلاسفة - نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذي ظهر في القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمي الى جعل التاريخ علماً لافناً أدبياً

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية - ص ٣ ، وهي الطبعة المشار اليها فيما يلي

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة. ^(١) تعنى المدارس الحديثة بالآثار التي تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التي تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة ^(٢) فاما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث في الزمن أو في الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكون ^(٣)

فهناك تصوران مختلفان جدا لنفس الكلمة ، أولها يعطينا معنى مركبا دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علما وصفيا ، وثانيتها يعطينا معنى مجردا كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

✕ فرض المؤرخ الحديث إذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة في ذاتها وعما اذا لم تك مناقضة لطبائع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادي للوقائع ثم يمتحنه ويستجوبه فان ابن خلدون لا ينكر في ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك في حيز الامكان

وابست خلاصة التاريخ ذاته هي التي قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ في نظره دائما هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » ^(٤) ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفي لامكان وضع هذه الرواية بحذق « لان ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار أس المؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتبين به اخباره » ^(٥) على أن « الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار »

(١) لانجلوا وسنيونوبوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضوع اعلم ملحق به ، ضروري له في الواقع
ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) « وهذا هو غرض الكتاب الاول
من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى
والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته
واحدة بعد اخرى » (١)

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جمبلوقتش وفريرو ؟ تلك
مسألة نبحثها في الفصل التالي . وهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقرره
هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح :
« واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير
الفائدة » (٢)

و ربما كانت تلك الخطئة في انشاء علم جديد بزعم ابن خلدون أنه أوحى
اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامي
محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ،
وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون
أول من قلده فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين في تخيل
علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذي أنشأه لا يقتصر على ان يسبر غور الماضي
بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل ايضاً : لا يضطر القارئ ان يعتقد اعتقاداً أعمى
فيما يقدم اليه من القصص ، وفي وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام
والاجيال ، بل في استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث في المستقبل (٣) وعلى هذا
النحوي يرى الفقهاء ايضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعة وعلاقتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الاحكام
المستقبل أيضاً

وإذ كان ابن خلدون قد وقف على العلائق التي يرتبها المسلمون وخصوصاً
المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ التاريخ
شديداً مماثلاً. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق في درس علمهم،
والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علماء
يستخدمون لدرس التاريخ؟ « وهذا (أى هذا العلم) إنما نمرته في الاخبار فقط
(أى تحقيقها) كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن
نمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة »^(١) X

a? (وشولتس) هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً
ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ
« علماً » ولكن كلمة (علم) التي تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدي دائماً معنى
الكلمة الفرنسية. فهي المقابل الحقيقي للكلمة اللاتينية (scientia) وهي بذلك
تعني « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن
حفظه بالدرس فالآداب علم، وسنة النبي علم، والقصة المجردة علم، وإن لم يكن
لها صفة علمية

b? وإلى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ (فلنت) للذى اعتمد على
ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد
استعمل ابن خلدون كلمة أخرى في نفس العبارة المذكورة لا تقل غوضاً وترجمها
ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ (ألتامبرا) على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر
التاريخ فرعاً من الفلسفة. وقد صرف جهوداً كثيرة ليقين وينقد قيمة هذا

قوانين العمران على الوقائع المتفرقة برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والتفتيح أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . واذا كان ذلك

فالقانون الذي يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران و تمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، و تمييز الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزيفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه « (١)

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلي الذي يكونه العقل السليم والذي يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظر ياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادي الذي يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى اصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق فان نطاقه اوسع شيء فلا يفرض حداً بين الوقائع وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء فانا اذا نظرنا اصل الشيء وجنسه وصفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه » (٢) اذاً فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادي المؤسس على حسن

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٥٢

التقدير . للعالم تقدير للاشياء هو ثمرة الدرس العميق للمادة التي يدرسها وعون له في الوقت ذاته على المثابرة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو فبدرسه يدرك الانسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الامام بها اذا ما أراد كتابة التاريخ

فلنجهتهد اذاً منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه القوانين التي تهتم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي الذي عني بادىء بدء بشرحه في خطبته

١- « قانون العلية » (ربط السبب بالمسبب) - قال ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضى عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته » ^(١) والغاية الجوهرية لكل عالم هي معرفة الملائق التي توجد بين حادث معين وبين اسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالمسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيري الذي يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تنفق مع قانون السبب والمسبب

وليس طرافة ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

التاريخ وفي أنه تحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره؛ لقد آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتنسكيو من تلك الوجهة. لا نستطيع أن نعتقد أن مونتنسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل إلى فكرة الجبر في التاريخ من نفس الطريق التي سلكها مونتنسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتنسكيو هذه الفكرة فشتان ما بين الذهنيين. بيد أن ابن خلدون ومونتنسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع على أنه ليس في وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التي نشاهدها فمنها ما لا يدركه أعمق المباحث. وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل أن ننسبها إلى المصادفة، وابن خلدون يستعمل كلمة « المصادفة » ولكن بمعنى « الأسباب الخفية ». وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم إلى ذلك التعليل البسيط - تعليل المصادفة - وأن يعترف بقصور العقل البشري عن ادراك قوانين السكون دائماً بطريقة صحيحة قاطعة. ولا يدعش ابن خلدون كمعظم أسلافه إذا ما اعترضه حادث لم يهتد إلى أسبابه، ولا يرى مثل (كورنو) أن السبب في ذاته إنما هو أثر من آثار المصادفة أي أثر من آثار الالتقاء. مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فإن هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذي يؤمن به ابن خلدون إيماناً قوياً. ولئن لم يقر المصادفة فإنه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويماً لقانون السبب من المصادفة. نريد بذلك « التأثير الخارق للعادة » الذي ينسبه ابن خلدون إلى الله وإلى الروح. وإذا كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فإنه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء في ذلك ما نسب منها إلى النبي (صالح) وما نسب إلى الأولياء ويسلم بإمكان وجودها في كل زمان ومكان. والمعجزة أو (٦ - ابن خلدون)

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاوياء.

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وبفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاسم » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفى وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الامام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم ويذهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث: « واذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تتبدل » (١) واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تدعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الازعان لها

٢ - قانون التشابه - يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فر بما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد
عن جادة الصدق «^(١)» والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء «^(٢)»

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون
كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل (تارد) فهو يعتقد أنها أكثر
تعقيداً من ذلك و يشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب
الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى وهى التى
أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن
خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بتبرين فاذا
وجد أحياناً فلامتياز سماوى . وهذا هو السر فى تفوق روح النبي (صلعم)
وأرواح الاولياء

2 والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من (وحدة الاصل) التى ذكرت فى
التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر
ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارىء فقط وأنه يرجع الى القانون
الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكرها
منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة وبالاخص أبو العلاء المعرى^(٣) بل أن أبا
العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ
قصيدة لا يتغير روياً قط »^(٤) ولكنه يذم تشابه الكون بينما يستخدم ابن

(٤) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) زد الى الاصول وكل حى له فى الاربع القدم اقتساب .

تعود الى الارض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر
ويقتضى بنا فرصة ناسك يمر اليدين على الظاهر

جواهر الفتها قدرة عجب وزاياتها فصارت مثل أعراض

(٤) زول كما زال آباؤنا ويبقى الزمان على ما رى

خلدون ذلك القانون ليحيد به فهم الكون

٣ وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً للتشابه الاجتماعي وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع: الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناده بقوله « والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه »^(١) والثاني تقليد الغالب للمغلوب: « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يفعلوا عوائد جيلهم مع ذلك »^(٢). وأما الثالث فهو عكس الثاني أي تقليد المغلوب للغالب: « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب في ما يلبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله »^(٣)

على أن التقليد يبدأ باحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهاً بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد في المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد^(٤)؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع في تفسير مثل مشهور هو: « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع في الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هي انشاء نظرية منظمة

٣١١ — قانون التباين: — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نبار يمر وايل بكر ونجم يغور ونجم يري

وعلى حالها تدم الليالي فنحوس لعشر أو سعود

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخلفي في التساريخ الدهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرار الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليفة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (١)

وإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فإن قانون التباين قانون تجريبي محض وايس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بؤثرات تبعث اليه الخلاف والتباين

فهنالك أولاً تأثير الاقليم الذي يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ في أهميته ، ثم التأثير الجغرافي الذي هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضرة وبين المجتمعات التي تسكن بالقرب من البحر والتي هي في الداخل بعيدة عنه ، وهنالك أيضاً التأثير الاقتصادي فإن المجتمع الذي يعتمد في حياته على الزراعة متمتعاً بالرخاء ليست له نفس الظروف التي تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التي يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لاهمالهم تقدير نتائجها والمؤرخ الذي يلم بالقوانين الثلاثة التي ذكرناها وبؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاختصاص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبني على هذه

القوانين صحيحة في معظمها فما يكذب به مثلاً بطريقة معقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص في البحر في صندوق من الزجاج ليعرف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم فخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام. وما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتعذر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة (١)

وبحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين العصور القديمة والعصور الحديثة وبالأخص في حجم أجسام البشر في كلا العهدين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها سبنسر في كتاب التربية أي يتخذ من الآثار المادية التي بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يمتثلوا من حيث الخلقة في شيء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم إذاً كيف كانوا أضخم منا وأقوى. وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخلقة إذ توهموا أنهم في عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً. وقعوا في هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في إقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزوج أولاد حام أسودت ألوانهم لأن نوحاً في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وان يجهلها عميداً لولد أخويه. ويقول ان سبب سواد الزوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح، واننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمر لونه وينتهي الامر

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود إذا سكنوا الاقاليم المعتدلة أشرفت
ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعي دائما الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو
بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أينا تأخير، فهو أحيانا
يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان
في ذلك العصر يأخذ بنصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحا . فمثلا نراه
يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية
الشامية والأدراسة أمراء مراکش ، فالنسب هو الذي يربط هاتين الاسرتين
بنسب النبي (صلعم) وابن خلدون ينسب التحريف في حقيقة هذا النسب الى
غيره العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسس هاتين الاسرتين كاذبين
لما استطاعا أن يقهرا خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لعن
الله الكاذبين ووعده بنضح خباياهم . ثم يختم دفاعه عن الفاطميين والأدراسة
بقوله « جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة » (١)

وأحيانا يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيجهد عن طريقته فهو
قد عاش في ظل دولة الموحدين وسمى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة
نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبي (صلعم) . ولم يستند في تلك
المحاولة الى بحث علمي ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحيانا مذهب
الاغراق والغرابة فمثلا توفي مؤسس دولة الادارسة براكش دون عقب ولكن
لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلا
قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا
الزعم قائلا أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد اللذين يولدون من الزواج
« وادريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش » (٢)

وإذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الأساس فتد يفعلها
أما قصداً أو اهمالاً فن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسي (المعتضد) الى حاكم
برقة رسالة بالقبض على عبيدالله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى
أفريقية ، فكان يوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحصها ولكنه
لم يفكر في ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسي أرسل أمراً بالقبض على
الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعتاب النبي ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما
اهتم الخليفة بشأنه (١)

بل ان ابن خلدون يمزج تقدمه أحياناً بسداجة (تدعو الى الضحك) فهو يكذب
مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة
ركعة في اليوم ولانه كان يغزو عاماً ويحج عاماً (٢)

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا في مبدأ هذا الفصل أن

المسألة الأساسية في التاريخ قد فاتته فهو لايعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها

مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولأ بهتم للشكل الذي يجب ان يعرض به

المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير اهمية . بل هو يحاول بالاختص

ان يتأمل الوقائع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري . على

أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتعلات التاريخ

فقد قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هي تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على

المصادر وذلك علم ايضاحي . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو

أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخي العصر الحديث بل نريد

أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا

يجب ان تكون جزءاً من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها في حاجة الى التاريخ

(١) المقدمة ص ١٨

(٢) المقدمة ص ١٤

لأنها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي ونجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري . وكيف يدرس المجتمع البشري ؟ أ بالتاريخ الذي هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جدا في كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق في طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث الفلسفة الاجتماعية

× (١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن
خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

- ١ -

إذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة
هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله
المختلفة فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقاً لها لان
ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل
يقرر أن هنالك قوانين تسيّر الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين
يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis)
يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون (نظرة مستقلة) الى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث
في المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا
تماماً اجزائه وتفاعل ، فضلاً عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جداً عن
جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

وإذا فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احدهما بظواهر اجتماعية
بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى
مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلا الى
حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة احدها عن الاخرى ، ولا توجدان معاً فقط بل تبرز مؤثراتهما وتمتد أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد . وليس تفهم الحادث الا أن نحمله وان نحاول أن نستخلص منه الاسباب المتعددة المختلفة

إذا فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهما صحيحاً

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل (Sui generis) لان له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض للغة لا على انها ظاهرة اجتماعية أو بقصد يضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما انها في الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وان الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعنى به علماء الكلام

إذا فابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو نفور بذلك ، واكثر افتخاراً بما بداله من أن ذلك العلم يفيد في درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضروري لذلك الدرس على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنيات أخرى هي المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل إذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يوناني لان العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسي فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنيات لم يصل الى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصة احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سخفها نهائياً ويخطيء ابن خلدون في اعتقاده أن العرب ترجوا معظم الفلسفة اليونانية فهم في الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ماوراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلا من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقى قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً منهم تمام الجهل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السياسة » منسوب لارسطو فحمله على أن ينسكرك تعمق ارسطو في ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرقي وبالاخص فارسي وهندي . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدها بسخرية مع أنها ليست من مؤلف ارسطو ولا تتفق مع عقيدته (١) بيد أنه يعترف في مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاء تطبق في علوم مدارك الغيب جاء ذكرها في هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »^(١). ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة تخالف الانظمة العربية في مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يعن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعايهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المفرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا لحاجات دينية وعلمية . أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلي الذي خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحة مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه . وهو يخطئ أيضاً في اعتقاده بان العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلاً . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في معظمها الا صورة تسكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة السامانية . كان خلفاء العباسيين عربا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب في السياسة ماض باهر فقد كانوا يجولون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستغلالها بحماية الوزراء في نشرها في العالم الاسلامي حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية^(١)

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذي بدأ بترجمة قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلا ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوي على نصائح للسلطان ذاته وللكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجري كتاب فارسي لا يعرف مؤلفه اسمه «التاج» وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد في كتاب ابن قتيبة (الذي عاش في نهاية القرن الثالث) المسمى «عيون الاخبار» كتاباً كاملاً يمزج فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه «اخلاق الملوك» كتب بلاريب في النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط^(٢) ، هذا الكتاب يحتوي على تاريخ للبلاط في الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامي حتى اسبانيا فنحن نجد في كتاب العقد الفريد الشهير فصلاً طويلاً عن الخلق الذي يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ - ٩٤٠ م) في بلاط أجداد ابن خلدون

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

(١) جاء في كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكي أعطى عشرة آلاف دينار للكاتب

ابان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص بيدبا

(٢) أحضر سعادة احمد زكي باشا أخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وجدها بالاستانة وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على اني ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر الجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبي فان السعودي في مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور في مخطوطات زكي باشا فضلاً عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو
علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التي قيل أن ارسطو اسداها الى
الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن
يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض
الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى
اعتبار السياسة علما بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة
أقسام مختلفة يمكن تسمية أوها بالخلقي وموضعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ،
وقد تناولت شرحه المؤلفات التي ذكرناها . والثاني عملي ويحدد تصرف الحكومة
نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظري
ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء
المسلمين في وراثة السلطة واسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك
جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة
من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح
من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظري لكان
شأنه أقل بكثير من ارسطو وافلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من
جهة أخرى الاشكالا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً
عن النظم اليونانية ، والذي لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات
العميقة التي انتجتها انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب
الارستقراطية الى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية
كما شرحها افلاطون ، فهو يرمي الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون
أن يشرح تاريخ الانسانية بأوسع معاني الكلمة وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخي العصر القديم. بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدينتهما. على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يحصر خبرته في دائرة معينة هي العالم الاسلامي

وإذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التي وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان يوسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة في مؤلفه هي المادة الوحيدة التي درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية في عصر أسلافه وفي عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوجتها اليه عبقرية خارقة. ولئن لم يع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فان السبب الجوهرى في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة. فقد كان من الضروري الامام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى

ولقد اخذت تلك المعارف الواسعة تظهر في مصر في عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام. ونرى لأول مرة في التاريخ الاسلامي مؤلفاً هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التي عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك في مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً. وقد استمر ذلك الميل يتقدم بمصر لا في المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً في القرنين الثامن والتاسع فترى نوعاً من دائرة معارف جغرافية في كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضعه العمري (١٣٠١ - ١٣٤٨ م) في الجغرافية العامة وفي مؤلف آخر وضعه القلقشندى عن الأنظمة المختلفة للعالم الاسلامي وفي غيرهما . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات إذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التي عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعمها . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته في افريقية أي قبل سفره الى مصر ولكن من المحقق ان العلاقات المستمرة التي كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر في فصل من مقدمته على النحو نحوياً مصرياً عاش في عصره ويقول انه ألف أحسن الكتب في تلك المادة ، ذلك الى ان المدة الطويلة التي أقامها في مصر لم تخل من تأثير هام في مقدمته ومؤلفه التاريخي وهو ما يقوله في خطبته . والواقع انه في هاتيك العصور التي كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون في ذكائه ويفوقه في النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الاسلامية . وهذا هو السبب في اننا لانجد في التاريخ الاسلامي حتى مبدأ القرن السابع العلماء اخصائيين ، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — وعله الرجل الوحيد الذي تزود بالمعارف العامة والذي يتحدث عن كل شيء عرف في القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش في بغداد التي كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا في العالم الاسلامي وحده بل في العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا في الأدب والتوحيد والدين



٧٧٧ للمجتمع
٣٠٠
- ٣ -

الرفيق المحترم
الشيخ
المؤلف
الدولة

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعالم مستقل (Sui generis) ولكن لنجهد في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنعلم بمقدار التقدم الحقيقي الذي أحرزه في تلك المادة ولنتساءل بادئ بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع ؟

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة. وهو يجتهد في أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذي يعقب ذلك مباشرة وهو لا يكتفي بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التي تقترب بها بمقارنات بينها توضح مسباتها ونتائجها. (والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أي شكل اجتماعي آخر) فانه مثلا لم يبين قط بان يبحث عن الخواص المميزة للجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دورا كبيرا. تلك هي الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين تواصلوا الى أن تغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام في حدود لا يمكن اقتحامها. ولقد نشأت منذ القرن الثاني في قلب الدولة الاسلامية السكبري عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

وإذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفرقية الشمالية ذاتها في عهد العباسيين فمن الضروري أن نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التي كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاعضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء
 عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك لجهل بوجودها فانه يذكرها في عدة
 مواضع ولكن (لانه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسي الذي اتخذه موضوعا لبحثه)
 كانت الغاية الجوهرية التي ارادتها تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيداً (والتاريخ
 في رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية)

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسي موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد
 بداله أنه هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على
 مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلاً يهتم بالقبيلة البدوية لانها في رأيه أصل كل دولة، تدفعها
 حياة القناعة والخشونة والعصبية التي تمددها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين
 ما سلطة لا يشوبها الاستبداد، ثم تنغمس في الترف فتفقد العصبية وتصير الى
 الاستبداد ثم الى الاضمحلال: تلك هي ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية:
 واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمكنا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة
 التي تفضي دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه في كل مكان
 وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب في أن ذلك البحث الاجتماعي لم يعمل لذاته ومع أن ابن
 خلدون يعتبره مستقلاً (Sui generis) فانه يعترف بانه ليس تام الاستقلال وأنه
 ليس ثمة من باعث لوجوده الايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافي .
 ودرس المجتمع لا يفضى الى نتائج ذات قيمة في نفسها تقع الذهن الذي يعنى بها.
 وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون: « وهذا (العلم) انما ثمرته
 في الاخبار فقط كما رأيت وان كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة اسكن
 ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة » (١)

بصير
 +

بصير
 ١٧٧

دكتور

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد. ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاماً مخالفاً لتعريف الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية. وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالأخص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية. وإذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع إلا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردي إذ ليست أفكاره إلا مجموعة لأفكار كل إنسان وليست أعماله إلا ثمرة للجهود التي يقوم بها كل فرد ليصل إلى غاية واحدة. والذكاء الفردي كما نرى هو الذي يعتد به والذي يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل إن الطريقة التي تنمو بها الدولة تشبه تلك التي ينمو بها الفرد حتى إن ابن خلدون كثيراً ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالإنسان تولد وتنمو وتموت، ولحياتها حدود معينة كحياة الإنسان، وهذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هي نفس تطورات الحياة الفردية، فلها طفولتها إذ تكون ذات بساطة وخشونة في الأخلاق واذ تقل حاجاتها، ولها فتورها إذ تدفها قواها النامية إلى الفتح، ثم لها نضجها إذ تندبر شؤونها وتتحدد اطماعها. ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال. وفي أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه

ولولا ريب أن القول بأن المجتمع طائفة أفراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ. ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال إفريقيا التي كانت في منتهى الانحطاط في عصر ابن خلدون والتي لم تؤلف مجتمعاً متماسكاً بمعنى الكلمة، فقد كان مجتمعها يلوح مختللاً لا وحدة له ولا نبات، تتقاذفه جميع المطامع الفردية. فإذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الاسلامية واذا لم نلتفت الا الى المجتمع السياسي - وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة - فان المجتمع الاسلامي لا يقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفي الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامي كما يرون . واذا كنا في الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى في المجتمع استقلالاً حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذي حملته الحركة الديموقراطية القوية في العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروبية . وهذه الحركة لم توجد في المشرق قط ولا في أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التي نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا تخلو الطريقة التي اتبعها ابن خلدون في بحثه الاجتماعي من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهي طريقة تعتمد في الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون في عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلا في تأثير الوسط الجغرافي والفروق التي يقرها بين حياة البدو وحياة الحضرة صحيحة جدا . على انه يخطئ كثيرا أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جدا اولانه لا يستطيع ان يقاوم رغبة التعميم السريع التي امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احيانا ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد انه يخرج تماما عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريبه ان دولة فنية تنفق دائما زمنا طويلا في فتح دولة اعتمورها الاضمحلال ولكنه يقرر من جهة أخرى ان الدولة الاسلامية الناشئة فتحت في ظرف ثلاثين عاما كل الدولة الفارسية وقسما كبيرا من دولة الروم ويضطر الى ان يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن ان ذلك الحادث لا يحدث لا بدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تنفق مع قانون العلية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبي

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . و يوجد مثل خاص لذلك الذهن النظري الذي لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها في الفصل الذي يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التي توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذاً فالمجتمع في أحد أشكاله فقط ، واكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سداجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما يحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفي استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبها بطرافة فائقة ويسجل له تقدماً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التي طمح اليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية — وهي غاية لم تتحقق في الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذي استطاع بذلكه ورسوخ معرفته الواسعة جدا ، والدقيقة في معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامي شرحاً صادقاً في معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامي — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامي وفي الامكان ملاحظتها في كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يفتفروا له خطأه لان العلم في بدء نشأته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمروا في بحثه خاصة ، وان يعملوا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبنا نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لأول مرة إلى الفلسفة موضوعاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كمالاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفي هذا لأن نمنحه كما فعل جمبلوقتش وفيريرو لقب اجتماعي Sociologue وأن نعتبر بحته با كورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغته كبيرة ، أولاً لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيف من أن يصلح موضوعاً للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاله . نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يعتمدها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن تقصر صفة التبصر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحداً أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الاجزاء من العالم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيدته فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيرو اذ استنتج أن ابن خلدون علم اجتماعى لانه اتخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للاخلاق ، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يكفي أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أورد فى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، باللغة الصديق والاهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعى

Parok Law

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع؟ أن آراء ابن خلدون على الاخص عميقة طريفة ، وقد بذَّ كثيراً من خلفائه بحدس أصدق وأفند فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاصاً لقدرة أن نقرر ان ما بالقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جمبلوقتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جدا بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا في السياسة افكارا لا ريب في رسوخها ومثابها

وإذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جمبلوقتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث افلاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديموقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدافع جمبلوقتش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع في نظره ليس له سوى غاية واحدة هي شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقا لعصره بمرحلة هائلة أم أن جمبلوقتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيرا . فجمبلوقتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح ما لم نقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادية بدء في حين أن ابن خلدون لا يلجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخليفة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقي جدا فان جمبلوقتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح نضال البشر فلسنا ندين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتعاربها

والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من
الأفراد ، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع
ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير. بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من
عادات عصره محرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجعل الى درجة كافية من الحادث
الاجتماعي موضوعاً ، يضع حائلا بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس
ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون
مستقلاً . لا ريب أن التاريخ في حاجة الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية
الأخرى وأن هذه العلوم في حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن
يخضع بعضها لبعض اذ توجد حينئذ في دور . ولهذا هم أن يميز بين موضوع
التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما في الواقع متمايزان اذ واجب المؤرخ أن
يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ
المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقته بالزمن

ويعطى كرامر ابحت ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما
تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه
يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها الا تاييداً
لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس
الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانساني بصفة عامة ولهذا سمينا
ببحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التي بشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية
لان تجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التي هي طريقة التاريخ ، هو نوع
من التأمل في الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس في وسعنا مثلاً أن نقول
أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمي أو تاريخي بل هو مؤلف
فلسفي فإذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيماً بين ذلك
المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذي اتبعه ابن خلدون في مقدمته التي حاولنا شرحها ؟ هذا
ما سنجهده في ايضاحه فيما يلي من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الاقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدنية الانسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوي فحياة المجتمع الحضري فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يكثر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه في عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية في الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا في مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتعداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها (١)

وهو يبدأ ببيان كون مدنية الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدني ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة. والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب
لسدها كثيرا من الجهود التي لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول
ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا
ويبقى الا بالغذاء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أسير الاقوات
كالخبز مثلا ، وهبه يأكل الخنطة حبا من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة
غيره أن يحرق الارض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً في كل ذلك بالآلات
الضرورية لاعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمي نفسه منفردا من عدوان
الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعي فتلزمه الاستعانة بأقرانه
ليحصل على الاسلحة الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع
وتلزمه الاستعانة بهم في معظم المعارك التي يجب عليه خوضها ^(١) وقد أورد ابن
خلدون ذلك التديل بسداجة جمة ، على أن الذي بهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو

أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن
المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وهبه من العواطف ما يتفق
مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسي فاذا صار الى ذلك
الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً ^(٢) وهذا
ما يميز المجتمع البشري من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها في بعض الحيوانات
فان هذه الاجتماعات نتيجة للغريزة وحدها في حين أن الاجتماع البشري نتيجة
للتفاهم والغريزة معا . ويشعر البشر في مجتمعاتهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون
اعتداء بعضهم على بعض ^(٣) وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أي تفاهم هذا ،

تفاهم ؟ تفاهم زندي واضح
تفاهم ؟ تفاهم زندي غير واضح

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقي في ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سياسي ؟ أهو تفاهم
بمجتمع بأسره أم هو تفاهم فردي ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية
لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد اليها . أما الشطر الذي
يرجع الى الفكر البشري في الاجتماع فابن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك
التعليل — وهو ليس في الواقع الا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتعليل
ارسطو الذي نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقبة
ما يراه ارسطو في تمييز الاجتماع البشري عن الاجتماع الحيواني ليس هو أن التفاهم
البشري أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشري يشعر
باجتماعه وبالغاية التي ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة وفي غير شعور .
وعلى هذا فالشعور الذي تأنسه الجماعة البشرية في نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها
الى ما فيه مصلحتها . واذاً فالتفاهم على رأى ارسطو ليس له دخل في خلق المجتمع
بل هو عامل في تقدمه ، وهو رأى صائب جداً (١)

وقد حملت (الناميرا) غلظة في الترجمة أن يتساءل عما اذا كان ابن خلدون لم
تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعي ، وهو ماورد في مخاطرة الاسكندر التي رواها
المسعودي ودحضها ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتي : أن
الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الاسكندر الى قاع
البحر) « ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » (٢) وقد ترجم
دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) في
حين أن الترجمة الصحيحة هي (Le nœud de la société se delierait) ومعناه
أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكاً آخر وليس المقصود

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الاول — الفصل الاول

(٢) المقدمة ص ٣٠

اطلاقاً عقدا يعقد بين الشعب ومملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى ارادته بواسطة نبي يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤمسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون وليست لهم كتب منزلة نعم هم لهم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس اكمل مثل الدولة لانها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم في حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التي هي من خواص الانسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هو بزابل بالعكس هي حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد ونارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميول العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو^(١) غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجاً وقد شرح بايجاز شديد لان ابن خلدون لم ير ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملزماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيراً عظيماً وهي

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهي في المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهي خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشري ، واذاً فالناتير الديني لا يعدل في السعة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

مؤثرات بيئية الجغرافية الأصلية

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة في فصل طويل جداً نقلا عن الجغرافي بطليموس اليوناني وجغرافي العرب وبالأخص الادريسي . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولاً لانه ليس في استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولسنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينبج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والذي يهمنا هو استنتاجه في موضوع الاقاليم السبعة التي عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أي الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود في الاقليم السابع أي في الشمال برد لا يقل في شدته . وتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بجملة يختلف حظها من الاعتدال (ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم) ومن ثم في الحضارة ، فسواد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامنة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر » (٣) وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسي وذلك « من

مزج هوأنهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المساماة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها»^(١) أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً في حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلائم مجتمعاً متحضراً، ويعلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتدلة وأن درجة كمالها تختلف طبقاً لنشوتها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذي يتمتع بجمارة معتدلة ينعم دائماً بأكمل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقنة النظام، والشرائع، والاديان المنزلة، والعلوم والفنون. ويضع ابن خلدون في ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غابر العصور الحضارة الاشورية التي يجلبها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً. ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التي غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثاني ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته في الهواء وتلطف من قيظها المفرط^(٢)

ولم يقنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص: « والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيوانية ونفسيه،

وطبيعة الحزن بالعكس وهي انقباضه وتكاثفه ، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء
والبخار مخلخلة له زائدة في كميته « (١)

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب
بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فين يمد ذلك
في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تمدد
هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يرخي اطراف
الانسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فاهل الاجواء
الباردة أمنع وأشد صلابة » (٢)

واليك كيف ينتهي الى نفس النتيجة التي انتهى اليها ابن خلدون : « في
البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تنبته أطراف الاعصاب وتحملها أفتة
الامور على أشد الاعمال . أما في البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكش
الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل
الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جداً وصادرا من جميع الاعصاب ولكن
الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لانهاية له من الاحساسات
الصغيرة » (٣)

ويحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخاصة برهان نظريته
فيتمخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون في حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيواني
وتمدده (٤) ومونتسكيو مثل الرجل الذي يوجد نجاة في مكان شديد الحرارة فيأنس
ضييقاً شديداً بسبب ارتخاء الانسجة الخارجية للجسم

(١) المقدمة ص ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع

عشر ، الفصل الثاني (٤) المقدمة ص ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم فقد سبقهما
أسلافهما من اليونان واسلافهما من بنى وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من
نوه بتأثير الاقالم في طبيعة الانسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير في أنظمة المدن
وكفائتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون ابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم
الحار ولون الزوج الاسود (١) وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ باسهاب
عن تأثير الاقليم في تركيب الانسان الطبيعي والخلقي على أنه تكلم في ذلك كاديب
فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل
من الفيلسوف السكندى الذى عاش في القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودى الذى
عاش في القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لسكنها غامضة جدا . وقد سبق
مونتسكيو في فرنسا جان بودوان الذى توسع في شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً
أما أن الجو يؤثر في طبيعة الانسان وخلقه ومن ثم في الحضارة بصفة عامة فأمر
لا ريب فيه . ولكن هل في الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى
لان نعرف الى أى درجة يؤثر في المجتمع ؟ هنا ما لم ينضح بعد . والظاهر ان
كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذين تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو
لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً
كافياً . على أن تلك المقاومة غريزية تقريباً . فالناس يدفعون البرد والحار مختارين
عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ نفاذاً
حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون في أشد البلاد حرارة عيشة راضية
جداً . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لبالنسبة للتأثير المسمى
للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضاً أثرها في المجتمع كذلك . (ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بفاضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لافمننا أنه يقل شيئاً فشيئاً) وعلى هذا فان قانون التباين الذي يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الاقليم مبالغ فيها جدا

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون وهو مونتسكيو ليست معصومة من الزلل، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التي يصل اليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع في العصور فارسطو يرى أن الشعب اليوناني هو الذي بعث بذلك التقدم الى باقي شعوب العالم ويقول أن باقي سكان أوروبا شعبان جداً ولكنهم ليسوا بأذكاء^(١) وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة. أما الشعب اليوناني فلا أنه واقع بين آسيا وأوروبا الغربية يشغل الوسط بالضبط. ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزا بذلك الامتياز. أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى في أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية. نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم في عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليوناني كان الشرق متقدما جدا. وكان لشعوب الشام والعراق قسطها من العظمة. ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة. وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذي بلغته أوروبا الشمالية. ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية في العصور القديمة والوسطى؟ (إذا فالإقليم ليس بالعامل الكبير في الحضارة ومن الواجب أن نتحدث عن هذا العامل في المجتمع ذاته). وإذا استثنينا أرسطو لانه يعلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فإن الجهد الذي صرفه في ضبط المؤثرات
الاقليمية وتحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل اسهابا
ومبالغة

يخصص ابن خلدون فصلاً لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الانسان
وخلقه^(١) ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم

عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم إذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ،
ومن ثم ينغمسون في المسرات والترف فيؤدى ذلك الى ضعف في أجسامهم بل
في عقولهم ، ويصبحون عرضة للأمراض ويموزم روح المشارة على الجهد
ويقتدون الصفات الحربية في معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى
النقيض من ذلك تجدد سكان البلاد المجذبة ولا سيما سكان البادية الذين استقى
منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرتهم يعيشون في تقشف وخشونة وهم أقوى
بنية ، وأنفذ عزائم ، وأتقى في العادات ، وأقل انحرافاً في الاخلاق ، لا يصيبهم
القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء ايما عصف أو لا يؤثر فيهم الا بنسبة
تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم من اشدت تماونهم في المسائل الدينية شيئاً فشيئاً

ولكن ابن خلدون بدلاً من أن يتوسع في تقدم تأثير البيئة الجغرافية في
الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم
والعقل وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت في ذلك
العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال أفريقيا . وهؤلاء الصوفية يفرقون في
الورع والعبادة وكما استغنى الجسم عندهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

صفاء والروح ادراكا لعالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحانية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشواً لأن ما احتوته من شرح شديد الإيجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التي يقرها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضرة

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون - مختارين أو غير مختارين - عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهي المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنه يرتبط بكل المذهب الفلسفي لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالأقاليم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وإذ لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فإن ابن خلدون يقرر أن ليس نمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريقة جداً ويرجع في ذلك إلى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد^(١) في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الإسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتيب يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف أن ابن خلدون كتب تحليلاً لفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولسكنه مذکور في كتاب ابن الخطيب

فما بين الشريعة والحكمة من الاتصال « وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين
والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان اما لارادة الله وما يفرضه عليه
من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد
ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة
بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تفتى ولها قدرة خفية تمكنها من أن
تفند الى عالم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته
الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جدا . ومنها ما يحتفظ
بها كلها وتلك هى ارواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل
هذه القدرة تهجر ارواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحي والوامر
التي يجب أن تباغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة
الوحي والطريقة التي يحدث بها مستندا فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن
لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان
الحقيقية هى فقط تلك التي تنشأ من ذلك الوحي
فهناك اديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الاديان
المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة
(كزجر الطير وخص الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التي لا تحتفظ بكامل
القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن
تفند الى العالم الروحى باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم
المادى . فمثلا يمكن للانسان أن يحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جدا فينتهى
بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص
جدا — شيئا من العالم الملكى . وهذه هى الاديان الوثنية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جدا. ونحن نعلم أن تردده في ذلك يرجع الى حذره من معاصريه المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بالخرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يذوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهي : وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التي يصل اليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرياضة رغبة في أن يتفوق أو يغتنم فان الطريق تعلق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسمها الذين يسعون الى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل ما في الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحيماً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب للسحر أن الانسان يستطيع بعد اماتة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر المرغوب فيبدو له أنشاء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جدا وأن الوحي أمر في منتهى

الصدق^(١) بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة امانة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا يستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجاً علمياً ، ويؤكد لنا ابن مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق في القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام يتدرج في امتيازات هذه الطبقة . فلا نبأ في الطبيعة ويليه الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهناك مثلاً أنبياء ليسوا بالرسول امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كلاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير في بني اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحي على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام في مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هي ذلك البرهان . وما دام أنه برهان عام فيجب أن يكون في متناول جميع الناس بلا تمييز . وأي شيء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضا تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التي يشهدها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلي محض يسهب فيه ابن خلدون اسهاباً كبيراً لا يهمنا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهي

مسألة يشترك فيها الرسل والاولياء معجزة؟ لاسيما اذا ما تقرر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطلب كل منكر اصدقه أن يأتي بمثلمها وهذا ما يسميه المتكلمون «بالتحدى» ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أي القرآن على معجزات باقي الرسل^(١). ويشدد الشكيز على الشهوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فإن كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقيمة له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية

واذاً فقد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين (ان كثيراً وان قليلاً) بالعالم الروحي . واذا أردنا أن نخصص أصول هذه النظرية ألقيناها شديدة التعقيد [وهي بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذي استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المنفرقة مذهباً صيغ بالصيغة الفلسفية .] وفي هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون في «المثل» اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضي والمستقبل يجب أن يكون لكل شيء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التي استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامي الذي متى حررناه من لونه السياسي لم نجده الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامي بدقته وجدله العميق حول ايسط الالفاظ والآراء ، وأخيراً نجد فيه الخرافات الساذجة التي وردت في آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

المواد في قالب فلسفي بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طرافة أخرى في هذا الفصل تستدعي النظر أكثر من سواها وهي أنه استطاع مع عقلية الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهي ليست ظاهرة خارقة اذ هي مستمدة من الروح البشري ذاته (وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشري خطوة نحو الفكرة الحديثة التي ترى الأديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفعل المحدثون ، ولو أن السداجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا في أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين في المجتمع وضروب الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون في هذا الفصل آراءه في ذلك الموضوع وهذا ما سنراه في سياق تحليل الأقسام الأخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة
(٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

- ١ -

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح في القسم الأول الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا تنوقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهبه الفلسفي الاجتماعي الحقيقي الذي هو من ابتكاره الخاص ، إذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما في فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبها بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع في ذاته ، ويجعل منه لتدليله موضوعاً حقيقياً محدوداً ، وسيبين أن له في ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله .

(١) كل مجتمع سياسي مهما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسي لمذهب ابن خلدون الاجتماعي وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا اطواراً ثلاثة للعقل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هي الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففي الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك في الصحارى كالعرب والبربر أو في السهول كالنتار
 ويكون منتظماً إلى قبائل، ولا يعرف قوانين، ولا يحكمه سوى حاجاته وعاداته. وفي
 الثاني يصل إلى تأسيس دولة بطريق الفتح، ويقهر مجتمعات أخرى، ويعرف القوانين
 ويسن لنفسه نظاماً. وفي الثالث إذ يتحول إلى حالة الحضرة يتخذ عادات الشعب
 المغلوب وينغمس في الترف والملاهي، وينكب على درس العلوم والفنون حتى
 يدركه الاضمحلال ويناله القهر

وإذا فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبداً والانسانية لا تنقف.
 ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد.
 أما أن التقدم الذي أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع
 الذي سبقه أو بعبارة أخرى هل الانسانية في رقي مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن
 خلدون. ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جداً أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم
 فيها. تتوالى هذه الاطوار الثلاثة ويعين الاخير منها خاتمة الطور الذي يتحتم أن
 يمر به مجتمع ما. فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه إذاً بنهر لا يجف مجراه ابداً
 ويصب في البحر ماء متجدداً بلا انقطاع، فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول
 ولكنه حينما يتقدم في مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها، وهذا هو دور
 النضال والصراع، فاذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قويا. وهنا يتمخض
 عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته في الوقت ذاته إذ يضعف سيره ثم
 يقف حالا، وهكذا يتبع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائماً أبداً مياه جديدة
 ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدي للمجتمع
 ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذي نسميه « قانون
 الاطوار الثلاثة ». ولئن وجدت بعض صعوبات في سبيل تطبيق هذا القانون
 على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جدا

الابداع
 لا عنده

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنالم
يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقدر ما قرر فان
ذكاء الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ
وسرى أنه يخضع القرآن لنظريته

٢ - فواص القبلة

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقديم كل مجتمع ،
ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى
وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة
كما لاحظنا ليست نموذجاً للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص ينقصه
الترتيب نقصاً تاماً . او يعود المؤلف فيما يلى من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب
فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات
التي قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة
البدو وحياة الحضرة أنهما يتفقان مع الطبيعة (١) ولا شك أن حياة البدو سابقة
لحياة الحضرة . ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقاً
لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من
قطانهم فيأخذون منها أقاتهم وملابسهم وأرزاقهم وإذا فهم يبحثون عن الاماكن
التي تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب
والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سكنى الصحراء اذ هى
المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء المالح
بينما تلزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

فلحياة البدو وجهان اذا حياة الصحراء ، وحياة المروج

ولما كان البدو بالضرورة فقراء لانهم لا يفلحون الارض ولا يحترفون
المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل
واحترامهم لرؤسائهم . واذ كانوا قد حرّموا كل رياء ورغد فان كل واحد منهم
مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة النقش هذه على البدو أخلاقا فاضلة ،
وبمدح ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات
العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هي الخواص التي تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل
الاخلاق وتفتت الخلال في ظل الامن والدعة . ويذكر ابن خلدون الفروق بين
الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم
المفرط ، وخنوع سكان المدن ظاهران طبيعيتان

الفصل ٣ - ^{تظهرها} أول نشوء الملوك

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التي هي في
الحقيقة أقدم الصور والتي يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة؟ لم يوضح لنا ابن خلدون
ذلك . كذلك لم يعن بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بدهنه الوضعي فهو لا يسبب في
الشرح الاحيثما يجد مادة لمباحثه الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى في أفريقية الشمالية
وفي الشرق عامة مجتمعا في بدء تكوينه ولم يصدق شيئا من الخرافات التي رواها
المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسا لفلسفته الاجتماعية وان لم يغفلها في
مؤلفه التاريخي

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهي جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التي
تسببها كل مجتمع في انشاء حكومة له . وفي هذه الحكومة التي تنشأها القبيلة

لنفسها يجب أن نبحث عن (خاصتها الجوهرية) فهي التي تؤيدها وتدود عنها وتدفعها إلى الفتح ونحملها على أن تتخذ شكلا جديدا ، تلك الخاصة هي « العصبية »

فأهي إذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان نعمة كل أحد على

نسبه وعصبيته أهم ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى

أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر

وتعظم رهبة العدو لهم » (١) . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في

أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامويين

إلى ابن خلدون ميدانا شاسعا جدا يستقى منه الحجج لتأييد فكرته عن

العصبية . والحقيقة أن التاريخ اعلم لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربي في

الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات ، وإذا استثنينا

الاربعين عاما الاولى من تاريخ الاسلام فإن تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبعده

ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي

تلك العصبية التي دفعت إلى حد التعصب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظالما

أو مظلوما » فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى

ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادئ الاسلام الغناء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم .

وتشدد بعض الآيات القرآنية التكبير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون

عليه . ولقد كان من غايات الاسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بآدى بدء ومن

ثم تدمج كل الشعوب الاخرى فى شعب واحد يكون شعاره الايمان بالله وبنبيه .

وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه اذا كان يعلق أهمية

كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين . وتلك الآية التي

يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لبيه :
لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذا نخاسرون - والمعنى أن لا يتوهم العدوان
على أحد مع وجود العصبية له »^(١) ونحن لا نملك أنفسنا من **الابتسام** لما اقترن من
الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولاً لانه يلجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات
ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبية المشتقة من نفس المصدر
الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى وإنما تدل على
الجماعة أو الشراكة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن
أن يأكل يوسف ما دنا نحيمه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص
الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم
ونحن نعرف أنهم كانوا يضررون قتله ، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد خدع بذلك
الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط .

(١) ويدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائماً نحو العادة ،
وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . واذا ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين :
الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى
أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها
لتدافع عن أطفالها ونساءها ومنازلها وبالأخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية
يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت
نفسها فريسة للحروب الداخلية واذا تضاملت فى الخارج فإن القبيلة تعرض لمهاجمة
أعدائها السكثيرين المتأهبين دائماً لمهاجمتها .

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك
التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة :
(لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فان حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهيب الأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجود في أيام القحط ، أو بالفصاحة في التغبني بمجد القبيلة ، أو بانارة البسالة في انفس المدافعين عنها ، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح . تلك هي الصفات التي يغلب أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربي على الاخص . ويغلب أيضاً أن يجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها . وأقدم الاسر تمتعاً بتلك الصفات وأعرقها هي التي تتفوق على باقي أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة . على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقاً أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فان الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها . واحتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها . ولكنها قد تنهون في تقالدها من جهة ، وقد تحسدها وتنافسها بعض الاسر من جهة أخرى ، وقد يوجد من بين هاته الاسر من تستطيع التفوق عليها . وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية في الداخل . ثم تنتقل السلطة الى أقوى أسرة تلي تلك التي سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها ^(الكرة)

يصل ابن خلدون بذلك الى تقرير قانونين الاول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال ^(١) والسبب في ذلك « أن باني مجد العائلة علم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لآبيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه . . . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتناء والتقليد خاصة فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنين لم يكن بمماناة ولا تكليف وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاة ولا خلال . . . فير بأ بنفسه عن أهل عصبته ويحتقرهم . . . فينقصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت

مقدّمه

الاسرة
السلطة
على
القبيلة

ومن فروعه في غير ذلك العقب (١)

ويسلم ابن خلدون بأن لتلك القاعدة استثناءات إذ توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس. بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم. والشعر والسنة هما بالخاص اللذان حمل ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب ولا ريب أن يستثنى أسرة النبي (صلعم) لأنها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه الى الابد: تلك منحة الهية فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات

المتكلمين المخرجة لا غير؟

القانون الثاني هو أن المملك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة ^{الاجنبية} أخرى ولكنه يبقى دائماً في نفس القبيلة. ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقية فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي إذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى. فقد حكم العباسيون - الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه - في المشرق بمؤازرة الفرس. وحكم الفاطميون - الذين يدعون أنهم من سلالة النبي - في افريقية الشمالية ومصر بمؤازرة البربر. ولاشك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين. بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبينهما مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال، بل على شهوة الانتقام إذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملاً في استعادة استقلالهم القومي

الاستثناء في الآية
ممكن القبيلة
م أسرة النبي وسقطت قبل الاسلام
أي اسقطت

الذي سلمهم العرب اياه منذ الفتح. (وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضاً) فان البربر ناصروا الفاطميين في أفريقية مهاجرة للنبي من جهة وطمعاً في السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون في تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتمدنة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التي تنتمي الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شبهاً كبيراً فاذا فقد أحد الشعوب عصبية مثلاً فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم. فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان^(١) اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة اخوين هما يونان ورومان ابنا يافث - وحل الساسانية محل السكينية وكلاهما ينتمي الى الامة الفارسية، الى غير ذلك / ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعف قوة الامة نهائياً ويجردها من كل أهلية للحكم. وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربي. وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسي في خلفاء العرب، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطني وقت أن كان يكتب مقدمته.

ولكن يوجد شرط ضروري لكي تؤدي العصبية الى نيل الملك سواء في داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزائهم ومباغتهم في التمسك بأصولهم. ولكن القبائل التي تسكن المدن أو تقرب بها تغري بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب في أن نقاء النسل ينحط عندها. ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعي الى بذل حمايتهم لمن يلتمسها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يسئلوا من أعماله وهذا هو أقدم

اسم
تستخدم
خصاله
عشرين
القانونين

نقاء
النسل
عراق
التي
عرب
نقاء
الموالاة

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون »
 فيما بعد على حق يماثل هذا . وجاء الفتح الاسلامي بنوع ثالث من الموالاة اتخذ
 صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة
 العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه مخالفة
 تقضى بتبادل المعونة بين السيد « والمولى » ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتمل
 السيد مسئولية أعمال مولاة ، واذا توفي أحدهما بلا وارث من أقاربه ورثه الآخر .
 وكانت كل هذه الحمايات سببا في تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى
 بمرور الزمن عضوا أصيلا في القبيلة . وقد كان للموالى بالطبيعة مصلحة في الانساب
 الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر في القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من
 المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين ^{الموالي} وحماتهم ، والتبس على رواية النسب
 أصل طائفة من القواد والعلماء والعطاء ايما التباس . وكان الموالى يشعرون
 تماما بفكرة العصبية في قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم .
 ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا
 بالامانة ومثانة الخلق حتى قال عنه « لو كان ابوسالم مولى أبي حذيفة حيا لعهدت اليه
 بالخلافة من بعدى » ونحن نعرف أن الخلافة - خصوصا في رأى عمر - يجب أن
 تكون في قريش وقد كان ابوسالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قريشيا كذلك . ومن
 الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة في حفظ النسل وفي صحة النسب
 لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التي وجهت الى نسب الفاطميين والادارة أو
 يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابا يجب تذليلها ^(١)

قول
 المولى
 الحليفة

لن
 المولى
 الحليفة

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة اعدائها والاستيلاء على متاعهم
 وسبي اولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحماة البدوية لا تفكر في الاستيلاء

على الاراضى لان كل ما يهيمها هو الاموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس في نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبية الغنية سواء للتغلب عليها أو الاعتمنان من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعتها، واما أن تعترم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم في سلك جيشه ، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش في الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلاقات التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقية الشمالية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالاختص أن العلاقات بين الترك البدو و خلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانتظم الترك في جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لنبين فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون في القسم التالى

على هذا النحو تنطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن في الحقل واما أن تصبح جيشاً لعدوها واما أن تحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هناك عيشة الفلاحة وفي تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة ، فهى لا تلبث أن تثرى وتجمع الاموال ، وتشعر بالحاجة الى حياة أكثر بسطة وأوفر بدخا ، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة في مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذى

صين
تبدأ
بالسبع
فكمن
الشيبة
اذ كانت
البربر
الكلية
صوب

اذ كانت
البربر
الكلية
الصغيرة

الحالات
التي
تنتزحها
العصبية
ببدا
الدولة

المجلد
الاول

يحدث في الأحوال الأخرى والذي يشرحه ابن خلدون بوضوح تام

على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويدكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأتي أن تدفع الضريبة وهي قد تعترف بسطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقية الشمالية وبلاد العرب . وفي وسعنا أن نقرر وجودها حيثما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة في نظرهم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فإنه يخطئ في تبرير إباء البدو واعتباره ميزة ودليلاً على القوة ومدعاة للفخر، وفي حثه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الإباء في الحقيقة خاصة لاشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك بالبيئة التي عاش فيها وهي أقرب الى حياة البدو منها الى حياة الحضرة . ومن الغريب أن تغلب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الاسلامية فإن المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهيئ بل كانوا يرون فيها دائماً وخصوصاً في القرون الثلاثة الأولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة أي أنها اشترك في المشروعات العامة . والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والامن في الداخل والخارج . وليس في كلمة (الزكاة) التي تعبر عن تلك الضريبة في القرآن والسنة وكتب الفقه - (كما تستعمل كلمة contribution في الفرنسية مكان كلمة impôt) - ما يهين أو يخذل بل ربما كان اختيارها لتحل محل كلمة مهينة هي (الاتاوة) التي كانت تستعمل في الإمارات العربية الخاضعة لارومان والفرس في الشام والعراق . ومعنى الأولى هو « التطهير » وبذلك تصبح

اصح
الضرائب
مدارة القبائل
بالحق

عاش الناصرية ٩٤ رآه للدهر و محرم
١٥٥

« الضريبة » تعبيراً للصدقة التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية ». وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو أبو العلاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا في الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعوا الضرائب (١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذي أزهق فيه الاسلام أزهارا حقيقياً حرا في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضي طبقا لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش في عصر استبداد وطغيان فلا عجب أن يرى في الضريبة أمراً مهيناً. وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها في الضعف وفقدت أعضاؤها عاطفة استقلالهم وفقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها. فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التي ادت الى أن فقدت عدة قبائل عربية في المشرق والاندالس عصبيتها كما يقول ابن خلدون؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالخاص نفوذ بعض الامم الاجنبية التي اصطفها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في أنحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي احدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو

الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية. فاذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة. ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حذقه في شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها [وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

القبيلة
الوسائل
الصورة
والجدة
على زوالها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته في التعميم بسرعة فائقة :
 يقول ابن خلدون أن بني اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب
 لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قالوا يا موسى أن فيها
 قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون »
 ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بني اسرائيل شعروا أنهم فقدوا عصبيتهم
 وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه في قفار سيناء
 أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهي فناء
 الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من
 عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا
 يسأم بالمذلة فشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب .
 ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل
 آخر » (١) فأما أن الله قد عاقب الاسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا
 مالم يذكر عنه القرآن شيئاً بل انا نميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد في
 الحقيقة . وكذلك لا يكفي أن الله قد أضل الاسرائيليين أربعين سنة في الصحراء
 لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تنفث من قبيلة
 احتملت أنقال العبودية زمناً طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التي تحل في الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن
 لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلا عن أن الزارع يميل دائما الى البقاء
 في الارض التي يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه
 وأملاكه . (وقد فقد الانباط) الذين ليسوا في الاصل الا قبيلة عربية بأسمهم وأنسابهم
 لانهم لزموا الارض التي زرعوها في العراق . وهذا هو السبب في أن الخليفة
 عمر لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكي يحتفظ الجند دائما

عقل من غير العقل
 وعبود من غير العبود
 انهم في الرخاء
 وكيف ان الملك
 انهم في الرخاء
 وكيف ان الملك
 انهم في الرخاء
 وكيف ان الملك

بمزايهم الحربية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلم) دعا الله أن يبعث قومه
 عن الحرب^(١) وليس ذلك لأن ابن خلدون يحترم فلاحه الأرض أو يزعم أن
 النبي والخلفاء كانوا يحتمرونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف العصبية والبأس
 الحربى الذى يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم
 على اداء الضريبة^(٢)

الفصل ٤ - شرط تان للملك

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها فى الوقت ذاته
 نهاية تطورها الطبيعى اذ لا بد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكن ضرورى
 لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون
 « كشخص مقطوع الاعضاء »^(٣) تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى
 ابن خلدون انها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية
 للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقرها بل
 كشرط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، (واكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين
 الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة) وليست الفضيلة التى يقول بأنها شرط من
 شروط الملك الا عبارة عن الصفات التى ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على
 من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يجلب العلماء وأساطين الدين . ونلاحظ
 أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هناك علاقة

بين هذا التمسك وبين ما تبيناه فى خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكائين سياسيين هما نظام
 القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

مكت
 حشاش
 الملك
 و على علاقة
 مع الأشراف
 فضيلة

(١) و (٢) المقدمة ص ١١٩
 (٣) المقدمة ص ١٢٠

التي تلازم الحكومات المختلفة. ^(٥) ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة انصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول ان الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه الذي تدفمه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مرآة مخرصة تعكس صفات الروح الفاضل للانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير بالناس بهداه الى حياة يستحقون معها مساعدة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة

وقد يحملنا هذا الرأي الأخير ، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الالهي » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهي على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة من أسرا أو أشخاص يصطفيهم الله . ويجب على المسلمين دائماً أن يتبعوا الاوامر المنزلّة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الاسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة لله الا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التي وعد الله بها

ابن خلدون

٥ - ضيعة مبالا ابن خلدون في السبع

مصادره
ملاحظ

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التي حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما إذا ذكرنا أن غايته
 الجوهرية هي فهم التاريخ الاسلامي . والواقع أنا بدون العصبية التي تدعمها خلال
الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفراسية
من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الروماني في
نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول
 أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية ، فيينا كانت الحضارة تعصف ببأس
 البيزنطيين والفرس وتبخر بينهم الخلافات السياسية والدينية إذا بالعرب قد شعروا ،
 وهم فقراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبت حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم
 يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشدين شديداً تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ،
 وقد أمدتهم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر - التي حث فيها
 العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون - كيف استطاع الخلفاء أن
 يستثمروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لسكم
 بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد
 الله ، سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال : ليظهره
 على الدين كله ولو كره المشركون » (١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقي
 عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة
 ويشعر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس
 سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول
 الدول كلها ، ذلك لان معظم مبادئه لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول
 البربرية في أفريقيا الشمالية فهناك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

بداية
الكتاب
من
نظر
الكتاب

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها. بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقا وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية. لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقاومة المنيعه اهتمام ابن خلدون. وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التراكات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة. فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامي الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلا فان الامة المصرية بقيت دائما كما هي بلا تغير حافظة لاصلها الذي احتفظت به دائما برغم تغير حكوماتها المتواليه. وفارس التي عصف بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارسا لم تتغير، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذي يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربي أبو العلاء

الكتاب
من
نظر
الكتاب
بداية
الكتاب
من
نظر
الكتاب

و بعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشارك في تكوين أمة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي قامت عليهم الدول العربية والبربرية؟ يجيبنا التاريخ سلبيًا. وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان وفي كل مكان وانما ستبقى كذلك؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوما ما X

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هنا بل يقره بصفة عامة، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة. وقد نسين في الفقرة التي يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا (١) تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر - ابن خلدون وتاريخه في حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

التي تحاول دائماً أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن
 فرنسا التي استعبدتها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التي لم تغلب
 قط فقد حافظت عليها ، وان ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى
 الفرنسيين وانها انما يتمتع بها الالمان . وايس علينا أن نبين خطئ ذلك الرأي
 ان كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم
 بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم ~~طرافته~~ الى حد أن اعتقدوا أنهم
 انما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

- ٦ - ابن خلدون الرب

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله
 الى الحكم على الامة العربية تبعاً لمنهج . وقد انتهى الى أن أصدر حكمه على
 العرب . واذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك الا اعتباراً للدين لان
 الاسلام عربي في جوهره

ابن خلدون
 كيف فهم
 او فهم
 العرب

وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون
 بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغاً منظماً .
 واذا أردنا أن نصل الى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجب علينا أن نرجع الى
 القرون الاولى من الهجرة وان نبحث عنه في تلك الامة الفارسية التي أخضعها
 العرب ، هذه الامة لم تدخر وسعاً في الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواء اكان
 ذلك الانتقام بتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة الى احتقار الآداب
 وتسفيه السنة ، حتى لقد جرؤ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقي أمام
 الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ،
 ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه .
 ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بنهوض بني العباس ، وصار العرب

الفارسيين غمط العرب في مختلف الجارات

شيئاً فشيئاً موضع الاحتمار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندي عربي واحد. وتأسست في عهد تلك الامرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف «بالشعبوية» كانت تدعو جهراً الى احتقار أمة النبي وخلفائه وتنفي بمجد الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) وكتب ابو عبيدة الفارسي (٧٢٨ - ٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسيين فاقتصد بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الاسلام في جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهراً. واثن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية الى العلويين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤثر العلويين على غيرهم. وليست الحرب الاهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الامين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب. وقد كانت محاولة المعتصم اخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتين من دواعي تحقير العرب ونجريدتهم نهائياً من كل هيبة وسمعة. وعبثاً حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم. صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق الى الشام أولاً، ومن ثم الى بلاد العرب حيث عادوا الى حياتهم البدوية السالفة. ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم في عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون في شؤون المسلمين السياسية. وكانوا حينئذ يثنون في اسبانيا من

العلويين

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذا ان يزدر بهم ابن خلدون ولا سيما انه عاش في ظل الاسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية

في القرن الخامس

٤٨ يعني ابن خلدون على العرب ، بادىء بدء ، عجزهم التام عن التغلب الا على البسائط (١) وطبيعي ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسي ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

٤٩ يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق (٢) فهم يهدمون الصروح لياخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، ويعتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهيين والاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية في القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي ، فلئن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذاً لامر خليفة مصر الفاطمي الذي اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصماً له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاماً . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب في فارس والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلاً حقاً لفحص الاوامر التي اصدرها الخلفاء الى الجيوش الظافرة وهي اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين احسن معاملة واكرمها ، وكان حقاً عليه ألا ينسى المعاهدة التي عقدها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس .

٥٠ ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلاً لتأسيس الدولة الا من طريق آخر

ديني قوي^(١) والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة في العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب البنين الاقدمين التي كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

ط
X
وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك^(٢) ومن الصعب أن نناقش رأياً كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون « بسياسة الملك ». وليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الاصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبنى العباس. على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الاسلامية في العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها، وأمهز من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلي والمادى. وليس لنا الا أن نقارن النتائج التي تولبت على حكم الترك والعرب في بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا

X
وليس هذا كل مافي الامر، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد في القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة. كذلك يقول ان معظم العلماء ينتمون الى الامة الفارسية^(٣). ومن الصعب جداً، كما لاحظ الاستاذ كازانوف^(٤)، أن نقرر حقيقة الاصل الجنسي للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن « الموالاة » كما قدمنا، وكذلك عن المصاهرة. بيد أن الاستاذ كازانوف قد أوضح الدور العظيم الذي قام به العرب الخالص وقامت به العبقرية العربية في تلك الحضارة الاسلامية التي أزهرت ايما ازهار. ثم ألا يكفي ابن خلدون أن تلك القبائل

() المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر السكوليج دي فرانس - درس الافتتاحي في ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التي خرجت من القفار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع
متمدن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الروماني
الفارسي القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصنيعة؟

وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تمنع بها هي
من صنع العرب، فلا ريب أن ذلك لان المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق
جداً. وإذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التي تعتبر العصبية في الواقع مرجعها
الاساسي فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحملي. وانا لتركب نفس الخطأ اذا
أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترنتا بأخلاق الرومان
في عصر الجمهورية الاولى لنشرح ما أدوا الى الحضارة في عهد الامبراطورية.
وانه ليوجد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب، فقد أمدت البساطة والنشاط
كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة. على أن ذلك الفتح ذاته قد غير
من طبائعهما بما استحدثه من العناصر الجديدة في حضارتيهما، وكان المغلوبين من
فرس وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين
في الرومان. وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين
غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذي قد تحدثه العلاقات بين الامم
المختلفة سواء كان ذلك في الغالب أو المغلوب. ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا
من الفرس والترك وغيرهما من الامم المغلوبة شعباً واحداً فما ذلك الا لان هذه
الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة. كذلك لم يستطع الرومان
أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جداً في شرح قسم من
التاريخ الاسلامي فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ، وليكن من ذا الذي
يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة

السياسة

- (١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليتمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوقراطية والارستوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا في الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم في المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقهاء

بعد ان كانت الى عهده متمزجة بها، وفي أنه جعل منها مادة معينة تصاح لأن

تكون علماً. ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لا على أن يجعل منها بحثاً مستقلاً

ولكن لانها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معالجته. بيد أنه

بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة

ارتباطاً شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فإنه قد توسع فيه توسعاً كبيراً وشرحه

شرحاً شافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً. ففي هذا

القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة، وعوامل تأسيسها،

ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبنوادره، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه

في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانية. ولئن

تسربت الى تعاميلاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لانه يقصد ارجاعها

الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة

كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقي محض فإنه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه
الصائبة العميقة مشابهاً يمكن معها أن نقر به بنوع ما من بعض الازدهان العظيمة
في العصور الغابرة والحديثة ، فمثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسطو
ومكيافيلي ومونتسكيو .

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن نقسمه الى قسمين ولو أن ابن
خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ،
ويتضمن الثاني النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

ضردرة مبدأ ديني او سياسي (تأسيس الدولة)
ضردرة مبدأ ديني او سياسي (تأسيس الدولة)
ضردرة مبدأ ديني او سياسي (تأسيس الدولة)
نحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن
تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل
عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سياسي مهمته أن يحدد الغاية التي
تجري نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشهد كذلك من تلك القوة وأن يسير بها
نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها
لم تكتسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت
من المتنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لاجرها من كل مثل ديني سام
وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة في النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها
قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم
بنعمته اخوانا »

قضى النبي (صلى الله عليه وسلم) في حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها
عصبة تتضامن عناصرها فلم يرض الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل
على الشعوب المجاورة وشادت دولة شامخة
ويوجد حينها اضطرت نار غزو أو ثورة تنتهي بعزل أسرة وإحلال أخرى
مكانها بمبدأ ديني أو سياسي هو الذي أثار هذه الحركة . كانت استعادة قریش

الاشارة الى النشأة

للسلطة الارستوقراطية سببا في نشوب حروب أهلية رفعت بني امية - وهي قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسطان مطلق - الى رآسة الدولة في القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التي انتهت باسقاط تلك الدولة هي ان تعاد الى الفرس سلطتهم التي استلبها العرب ، وأن يعاد الملك الى بني هاشم أسرة النبي التي كانت تنافس الامويين منذ الجاهلية . ولم يكن الدين عاملا في نشوب هذه الثورات وانما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الديني والسياسي ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولكنهم يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجنود ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسباب معظم الهزائم التي أصابت كثيرا من الطامعين إما الى فتور في ايمان قبائلهم أو الى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

صُدْرَةَ ضَعْفِ الدَّوْلَةِ الْمُعْتَدَى عَلَيْهَا بِمَكْنِ تَأْسِيسِ دَوْلَةٍ جَدِيدَةٍ
بيد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفي لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التي يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على انقاض دولة أخرى ذاهبة فيجب اذاً أن تكون الدولة الذاهبة قابلة للقهر وأن يعتمورها ضعف هو في الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادي بدء ، أنه اذا كانت الدولة المعتدى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح فقد فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقيا الشمالية التي تسكنها منذ أقدم العصور قبائل بربرية شديدة التباين كثيرة الانقسام الى جماعات

1

شعب

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا إخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف
المسامون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء
لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة

١ (وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فإن الرومان على ما بلغوا من الخندق
في فن الحرب والاستعمار ابشوا في نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث
٢ كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظفر الترك العثمانيون الذين استطاعوا
أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الأبيض داخل البلاد الا بسلطة
٣ اسمية ، بل ان الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة في
مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها ^(١) ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن
يلطفوا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتمدينة ،
ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل الى تلك
الغاية يوماً ما

٤ [وثانياً اذا كانت الدولة متينة الاساس فان الشعب الغالب يلاقى في سبيل
٥ إخضاعها انعقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة ، وكذلك لسببين : الاول أن
الدولة المتمدنة عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل إخضاع
هذه القوات لاول وهلة فالعباسيون مثلاً لم يستطيعوا قهر الامويين الا بعد صراع
طويل ، وصرف الفاطميون نيفاً وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين في
شمال أفريقية ومصر . وهذا وعلى فرض تطرق الضعف الى دولة ما فانها تكون
قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعاً من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدها والدفاع
عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين بمقاومة خطيرة ، فمن

(١) ويمكننا ان نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الاسبان في منطقة الريف من التكبكات المتوالية
والهزائم الفادحة ، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المساعف في سبيل تأييد
سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرح به المارشال إيوتي أخيراً وكان موضوعاً لمناقشات حادة
في مجلس النواب الفرنسي (المعرب)

الواجب في تلك الحالة أن يقترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهي حتماً ببلوغ
الغاية في إسقاط الدولة

(ولست تلك الملاحظة أقل صدقاً من الملاحظة السالفة ، وفي وسعنا أن نطبقةها
على التاريخ الإسلامي بل على التاريخ الروماني) . كم صرف البربر من الزمن في
فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطس
وقد هزموا مرارا اذ كان للدولة في العصور الاولى من القوة ما تدود به عن نفسها
وما تهاجم به ، ولان الروح الرومانية كانت بعيدة الاثر في نفوس رعايا الدولة كلها
حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلاً بحمايتها بالرغم
من الضعف الواضح الذي دهم القياصرة وجيوشهم . واذا كانت قد خضعت في
النهاية فذلك لان عملاً بطيئاً اختمر في أذهان رعاياها الذين تقموا منها بالتدريج
لما كانت تتبعه في معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا في الدفاع عنها . ولنفس
السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب
الاهلية . ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن
يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

٣ يقول ابن خلدون أيضا انه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع
يناسب دائما مالدنيا من القوة فاذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة . فالدولة العباسية
مثلا احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى
سقطت بغداد في أيدي التتار في القرن السابع (الهجري) وانمحت آثار الخلافة
من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضا استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون
بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لان عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم
دائما في حين أن فارس بأسرها سقطت في أيدي العرب منذ استيلائهم على
المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه في العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

العاصمة
التي
تحتلها
السلطة

الدولة بأسرها. ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتي « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذي تنبث منه الروح. فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف » (١)

على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطني اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة (٢) وان كان يضعفها، ويعود الشعب المعتمد عليه آجلاً أو عاجلاً الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة، فمنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها. على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تنسرب الى العاصمة من هذه الأنحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها الزاهية سوى ضرب من الرأسة أو التفوق المعنوي، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية، ولكن وجود الدولة السياسي لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

دور الامة في الدولة الحديثة

متى ذلت القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملي في مصير الدولة قد انتهى. لانقف الحركة الاجتماعية بل هي مستمرة دائماً. ولكن ليس للقبيلة متى تحولت الى دولة الا أن تدعن لتلك الحركة بطريق ما. فهي الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هي ستهبط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلا ريب للاسباب الداخلية التي رفعنها الى الملك، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط (في القبيلة) وحدها بل في القبيلة وفي الملائق التي قامت بينها وبين الامة التي غلبتها في مبدأ هذه الحياة الجديدة تشد العصبية دائماً وتصبح حكومة القبيلة

(١) المقدمة ص ١٣٥ (٢) المقدمة ص ٢٥٠ وما بعدها

البدوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة ، وبشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك ، واسكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتبفعه "عزة نفسه" الى أن ينفرد بها وحده ، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذي كان مواليا له وتنتهي تلك الخوصومة دائما بانتصار
الارستوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هي النظرية التي توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دي كولانج في بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم ، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم ، ولسكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جدا فهو لم يستخدم التاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين ، وفيهما كانت الارستوقراطية ظافرة دائما ، في حين أن الارستوقراطية المنهزمة قد فقدت قوتها فقدانا تاما ، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسوأ ذروة ، ثم انهارت صروحه بعدئذ . أما في الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففي المدن اليونانية واللاتينية التي نعرف تاريخها جيدا كان النصر حليف الارستوقراطية ، ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعا لمباحث أفلاطون وأرسطو . على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتغلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية ؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتي لاحظ فوستل دي كولانج انها تمثل حداً اجتماعياً خاصاً بالشعبيين اليوناني واللاتيني

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الاوربية في القرون الوسطى ، اذ هي ليست في الحقيقة الا مظهرا لتقدم الارستوقراطية على الاشراف تقديماً بذلت في الواقع لنيله جهداً أشق بكثير مما بذلته في المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التي كانت تعمل في الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانوناً للمجتمع

النظرية كمنها صلت في القرون الوسطى

١٠٩

٧

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرثومة للاضمحلال النهائي، فالهاوية التي
تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الارستوقراطي تضطره أن يلتجئ الى قوة
أخرى تستطيع في الوقت نفسه أن تحمي الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع
الثورات الداخلية. وليست هذه القوة هي التي تكونها رابطة الدم بل هي قوة الجند
 المرتزقة الذين هم في الغالب موالى الطاغية ومعتقوه. وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس
 التي استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك العاور فلا ينصرون الملك الا اغتناما
 لعطاءه والتماسا للسلطة والبذخ، ويضطر الملك أن يصدق عليهم الاموال فيؤدي
 ذلك الى ازدياد الضرائب زيادة مطردة

وفوق ذلك يجلب الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن ينبذوا تقشف الحياة
 البدوية شيئاً فشيئاً، وان يتبعوا نوعاً آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف واللهو،
 ويؤدي ذلك الترف الى اضعاف الدولة اضعافاً مزدوجاً فهو يثير اعصاب القابضين
 على أزمته أي الملك وبطانته، ويعودهم الفتور والتراخي، ويقضي ايضاً زيادة
 النفقات زيادة كبيرة فيؤدي ذلك الى «زيادة الضرائب»

+ ثلاثة أسباب اذا تؤدي الى ضعف الدولة: ضعف الحزب الارستوقراطي،
ومطالب الجند الاجانب (وهو نتيجة للسبب الاول) ثم الانفاس في الترف

الظفر

مما لنا
 على الدولة
 الصليبية

١٣٥

منذ توت أسرة بني العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذي رفعها اليه
 وهم الفرس فلم يدخر المنصور نفي خلفائهم وسعا في التخلص من زعماء أسرته
 وزعماء الحزب الفارسي. فاستدعى أبا مسام الشهير الذي يرجع الفضل اليه
 في تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الخيلة واغتيل هنالك. وتاريخ
 المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسي عبد الله بن علي وابناء أعمامه العلويين،
 وقد ظفر بالتخلص منهم جميعاً غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسي تماماً
 فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتمد. بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاذ بالترك موالى المعتصم فاضاع اولئك الترك سلطة الخلفاء بجعلهم وبغضهم الاعمى للاسلام، وحرصهم على المال والسلطة.

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التي ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الاخرى التي يستقيها دائماً من التاريخ الاسلامي . ولو عرف تفاصيل التاريخ الروماني في عهد الامبراطورية لا تأخذ منها برهاناً لرأيه ايضاً . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأي ليس صحيحاً دائماً في كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة في الشرق وتاريخ الامبراطورية الرومانية التي صارت في النهاية نوعاً من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية في العصور الحديثة

الاسباب المختلفة ؛ - لسقوط الدولة

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التي يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

١ - توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها . فاذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذي يستطيعه ، أو اذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزاً عن حماية الاقليم المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون ذلك اضراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتاً أو دون مشقة فادحة . ويحدث أحياناً ان الارستوقراطية اذا اضطهدت في العاصمة تفر الى أقصى اطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف بحيث لم يك في وسع الاسرة الحاكمة من بني العباس أن تخضعها لسلطتها . وهذا

الاسباب المختلفة

سقوط الدولة

أي دولة

القاصية

الاسرة الحاكمة

هو السبب في انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا
وهناك اسسوا دولة لبثت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن
يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان)
وكما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام
الولايات بولايتهم حتى لم يبق للخلفاء في نهاية القرن الرابع الامدينة بغداد وضواحيها
(٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة
منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب
مخففة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا
يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً
فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال
شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون
ان للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديده شرعاً . والواقع أن القرآن والسنة
يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن
فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة
تبتدعها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل
ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة
مستمرة ، فينتهي الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كارهاً ، فيترك زراعة
الارض ومزاولة التجارة ويكون الملاك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فاذا
فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءاً ، ولا ينقده أن يلزم الاقتصاد أو ان
يأخذ به أسرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعاياه ، فضلاً عن انهم يشقون
بذلك التقدير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازماً لهيبة
المالك وهيبة الحكومة وللثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يلحق ضرراً بالتجارة

الترف في الحكومة
مادة الضرائب
مادة الضرائب
مادة الضرائب

يلتجى الملك اذا الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . و يقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . ويشعر التجار بانهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لانهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فينهبون أمام الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام والى نقص جديد فى الدخل . هذا فضلاً عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك

[وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدا لتاريخ معظم الدول الاسلامية .

ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر بحرقها قائلاً لها : انى ملك وأنت تجملين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نافسناهم فى حرقهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتعهداتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطمح رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكونون اكثر منا جشعا وتعسفا . والشعب واثق بعدلنا وليس واثقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا » (١) فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والاعنياء فيضيف بذلك الى شقائه سحق الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه

وبوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحطة . كان كثير من الاعنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصح ألا يفعلوا ، لان عين الامير ساهرة دائماً على رعاياه وخصوصاً على الاعنياء الذين يطمع فى ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس

سنتي
مونتسكيو

مونتسكيو
عشر

ما يملكون . ولا تعوزه في ذلك المعاذير الشرعية فمن بين حاشيته دائما فقهاء يتملقونه باختلاق هذه المعاذير . فاذا ظفر الاغنياء باقذار ثروتهم بالفرار فانهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذي ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين في منتهى الغرابة : الاول أن قاضيا في جبله نار على سلطان طرابلس وهرب الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذا علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع ثروته بطريق الاقتراض والسرقة معا ، والثاني أن سلطانا من بني حفص (وهو أبو يحيى زكريا بن احمد اللحياني تاسع أو عاشر ملوك بني حفص بافريقية) خاف تقوض ملكه فغادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الابنية العامة حتى المسكاتب فآكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئا فشيئا الى أن حصل عليها ولم يبق للامير الخفصى معاش الا في جرابته التي فرضها له الحكومة المصرية ^(١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغا منتهى الشدة حتى أن الانسان لينسأل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تتقى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر في ذلك الى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب . واعلم أن ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر فاذا كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لان النقص انما يقع بالتدريج فاذا خفي بكثرة الاحوال واتساع الاعمال في المصر لم يظهر اثره الا بعد حين » ^(٢)

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان . ففي

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتها من ثمار أعمالهم بالسخرة
 وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد
 وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين يجتذبهم
 اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحل في الوقت ذاته فتبدأ الحكومة في تغيير سيرتها ،
 ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص
 السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات
 ووفيات تنزل بالناس فجاء فتسبب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار
 والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دمهم ارتفاع الضرائب الى
 نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك
 الموت جوعاً والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشيرق وبالاخص حالة
 المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر
 من أن تدمهما وتعصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر في القرن الخامس
 قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول - ور بما لاول مرة -
 أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصريه الاقوات
 الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار
 مصر في نهاية القرن السادس وقد وضعها جور الولاة وما اضطرها اليه الحروب
 الصليبية من المغارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى)
 - مع الحزن العميق - أموراً هائلة منها أنه رأى مراراً اناساً يعاقبهم الحاكم لمطاردتهم
 الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لعظمة الآثار ونخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة
 وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

المغرض العجا في نسبة
 الخليفة المستنصر الى
 قحط هائل استطال
 أمده حتى أن الخليفة
 المستنصر حاول
 ور بما لاول مرة
 أن يحالف قيصر
 القسطنطينية على
 خليفة بغداد بشرط
 أن يرسل القيصريه
 الاقوات الى مصر
 . ولا نستطيع
 ، دون تألم حق
 ، أن نقرأ كتاباً
 كتبه سائح
 بغدادى زار
 مصر في نهاية
 القرن السادس
 وقد وضعها
 جور الولاة
 وما اضطرها
 اليه الحروب
 الصليبية
 من المغارم
 الفادحة .
 ويقص هذا
 الكاتب
 (وهو عبد
 اللطيف
 البغدادى)
 - مع الحزن
 العميق -
 أموراً
 هائلة
 منها أنه
 رأى
 مراراً
 اناساً
 يعاقبهم
 الحاكم
 لمطاردتهم
 الصبية
 والضعفاء
 بقصد
 أكل
 لحومهم

ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها والقصاص التي تروى عنه . فما دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فإنها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إذا أدركها الاضمحلال . فلا يتسنى لها إذاً أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبذخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكي تبهر الشعب وتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة (الاخص حينما تغلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية)

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتمدى آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن لأنهم لبثوا دائماً بدوا يعيشون في خشونة وتكشف . ولم تعد هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق في عهد بني أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرس أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسي ما يقترن بذلك من البذخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الابل لتقام الوليمة طبقاً لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفاطميون في القاهرة . نعرف كثيراً عن البذخ الذي أدخله الخلفاء الى قصورهم والعظمة التي اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نمطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التي قالها أو غسطوس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أتمت أئينا آثارها البديعة في القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطي اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز

ويلح ابن خلدون في تحذير القارىء من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التي قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلها حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول فتكون كابن الوزير الناشىء في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول اين الغنم من الفأر وكذا في لحم الابل والبقر اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يعترى الناس في الاخبار كما يعترىهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب » (١)

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم للضرائب احصيت في بغداد والقاهرة وكذلك في افريقية الشمالية ، وانه وجدها تنفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقام التي يذكرها تجعلنا نشك في أنه هو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وظنها رسمية

دليل على صحة ما ذكره ابن خلدون

دليل على صحة ما ذكره ابن خلدون
بأنه لم يسمع قط بمثلها حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول فتكون كابن الوزير الناشىء في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول اين الغنم من الفأر وكذا في لحم الابل والبقر اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يعترى الناس في الاخبار كما يعترىهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب » (١)

(٥) يوجد دائما تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب. والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتنق كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة (شبه احياء وتجديد) اذ يأخذ المغلوبون عن غالبهم الأنشطة والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سليما منشطا فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فان التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلا أو آجلا

طابقا
المغلوب
شبه احياء
تجديد
الى فناء
الغالب

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع المغلوب دائما الى عمل سليم بجدد . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التى تنجم من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسيوى والافريقي الذى كان قبلهم برزخ تحت أثقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يناقى العرب الاوائل عن ذلك العالم الاسيى من المؤثرات ، ولم يخترع العرب حضارتهم وانما وراثوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرفة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائما فى مجتمعين يمزجها الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطى السلطة وحل محله جيش اجنبي فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى
تنتهي بقمع السلطة بتاتا وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند
الاجانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التي تكون للملك فيباهون بما يفدقه
عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعا بحاجته اليهم ويبدأون بازدياد الرعية ثم
يزدرون الاسرة المالكة وينتمون بازدياد الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور
الزمن ويعتقدون شيئا فشيئا أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ،
وإذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذي يختارون ليقتلوه أو
يخلعوه في فترة قصيرة . وعلى الجملة فإن الملك بسحق الارستوقراطية واستبدالها
بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضي عليها بالوقوع بين برائن الفوضى
العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التي حكمت في العراق
والشام ومصر بل في أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه
الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية إذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التي
تفرق بين الدولتين ، فإن الفوضى العسكرية دبت الى العالم الروماني حينما اشتركت
الجيوش في انتخاب الامبراطور الذي كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت
الجيوش عند المسلمين تشترك في اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر
دائماً من أن تنحل القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت
تبقى السلطة الاسمية للاسرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة
الدينية لجميعها في الظاهر على الأقل من طمع الجند . وهكذا تعاقبت الدول في
بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامي
في تسعة القرون الاولى للاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين في
القرن الاول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهي أن

المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك بل يقتنعون بالقبض
على زمام الحكم في الواقع (١)

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائما في التاريخ الاسلامي . واذا كان
أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراءهم لم يسمجوا لانفسهم بانتحال القاب سادتهم
الدينية فليس ذلك لانهم كانوا يخشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها فقدت تلك
العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان
معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركا أو
فرسا في المشرق ، وبربرا في مصر ، وكانت هذه الامم في ذلك الحين تعرف
بالأخص فضلا عن تسمكها بالدين بوهم روجي قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أي
تعرض . واذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان
الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء
يجمعون دائما عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه في جميع الاحوال التي كان يحكم فيها ملك زمني لا خليفة كان الطمع
يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يجمعون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب
الملك . وفي تاريخ المالك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على
ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم
سلطان الترك دون خشية ما أن يقتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخذ
لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء (٢) ومهما اتخذ الملك من
التحوطات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع
أن يغير الظواهر وان يحدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذي يصيب الدولة قاتل. ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة

المصباح الاخيرة التي تومض وميضاً قويا يعقبه الانطفاء على الفور ^(١) *تفسير حروف*

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخي بتلك الصفة ودفعه الى الحد

الأقصى - وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا

استثنينا أبا العلاء - بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعي ^(٢) وفي

هذا يتعمد تماماً حدود الامكان العالمي ، وتغلب عليه عادته في التعميم السريع

الذي يضعه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأكيد نظريته في نصوص

القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، وللدولة عمر محدود ،

وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرها . ولا يكتفى

ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساو لعمر الافراد . واذا كان

الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعي طبقاً للقرانات السماوية وتوازن

العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدولة الطبيعي لا يعدو ذلك

الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة ادوار تساوي كل منها جيلاً . ولم

لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؛ ذلك لان القرآن ينص في احدي آياته على أن

متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة »

ولما كان الله قد عاقب بني اسرائيل بالتية في الصحراء أربعين سنة حتى يخلق

منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود

من عمر الدولة

وقد أفضى التعميل الذي قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتعمد

أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتغلب ويقيم دعائم السلطنة ، والثاني يرث رفعة الاول ويقفو أثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائي ، والثالث تنكبه هذه الاعراض وتعصف به ، وبه نفى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التي عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الاستثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً فقد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامي فان معظم الاسر الحاكمة في أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعترف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً للوقائع ولا يكفي لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيذاً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامي بل يتعمدها ويجد مؤيداً لصدقه في التاريخ الروماني وفي تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذي عاش في عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلغها من الصحة ، بل اننا نتساءل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقة التي ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستبدة من نظريات أرسطو في تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا ميكياثيلي في ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نعترف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فابن خلدون يبذ ميكياثيلي في ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة للمجتمع . ولئن أسدى النصح — وهو نادر — فانه يفعلها عرضاً ، ولئن

للصحة (ظلال) على العالم الاسلامي

خلدون
رأسه

ابن خلدون
رأسه

Concordance

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره وبمستخدمه لغاية علمية
محضة وهامة جدا

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا
لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثاني والثالث من مقدمته دون أن نقبين فيهما
مشبهات كبيرة جدا بين الفيلسوف العربي في القرن الرابع عشر والبحاث الفرنسي
في القرن التاسع عشر : فنلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام
حكومي في نوع حياة الشعب الذي يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة
بدويا كان أو حضريا ، قرويا كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيراً
الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أنفذ
سبب لما يصيبها من التقلبات »

وإذا كان الاستاذ (بوجليه) قد لاحظ بحق في مقالته : « علائق التاريخ
والاجتماع في نظر كورنو » ^(١) أن كورنو قد سبق (زومر مينيه) في أنه علق أهمية
كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن
خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفي الذي بسطه كورنو من أن
تقدم الدولة يؤدي حتما الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم في سوء استعمال السلطة يدفع
الناس الى طلب الحرية .. وتتضال الارستوقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات
الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحفاد أو بكبرياتهم ، وعندئذ تهلك
الارستوقراطية بتأثير سحق الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الابطال
دولا فيهمي خلفاؤهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا في المذات التي يحملها البدخ
والسلطان أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من
ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

(١) مجلة ما وراء الطبيعة والاخلاق عدد مايو سنة ١٩٠٥

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التي تسمو حينما تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الكبرياء التي تغضى اليها هي ذلك العدو المشترك الذي تجتمع حوله كل الجهود ، ويجل الفتور مكان الحماسة التي تخوض بها أمة من الامم غمار المشروعات الممكنة ، وتستسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتكون دول كبيرة بأن يتبع الواحدة منها بعد الاخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فإذا تم ذلك الاعتماد ابتداءً عامل جديد يعمل في وجهة مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفسو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الفاجم عن تعسف واستبداد في الحكم أو جور في الضرائب ، ونهب نائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصير يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتفصل كتل كبيرة تتحالف شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد « (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو في القرون الأولى للفكر البشري . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لأفلاطون وأرسطو عن المجتمع البشري آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

(١) كورنو — Traité, II

سوفند يانينج بناسفند
محمد بن عمر

الفصل السابع

الخلافة

- (١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط
الخلافة (٤) وجرّد خليفتين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة
الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذي يبحث في الخلافة ومهامها وفي الملك ورسومه في
مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون
تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذي تناول
شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه
المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان
المثابرة في أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة
من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التي رجع اليها ابن خلدون . على أن
ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) للقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨م)
التي نشرتها دار الکتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق في غزارتها ودقتها
مادة ابن خلدون ، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتا إذ أنه
نقل قسما كبيرا من معلوماته عن الماوردي^(١)

بيد أنه اذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدرا لتاريخ الانظمة

(١) من كتاب الاحكام السلطانية

فاتها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة اليها نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .
كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة ، آراء مدنية
- ان صح التعبير - في مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفي الحق أنه
يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقى تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته في التفكير
سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعي عليها

- ١ -

اشكال الحكومة

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع ، وبمجمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً
فشيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأى ابن خلدون هو أول شكل
للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها ثمرة العواطف والغرائز
الانسانية ، ولم تشترك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الهية ، ولكن نفس
العواطف التي دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع أفراد هذا
المجتمع الى أن يشوروا بالطاغية ، أولاً لان الشعب كله يريد التخلص من نيره ،
وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظماؤها أو نظاماً
يوحى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة
دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثر المجتمع الشرقي في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذي
عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية
واللاتينية من الحركات الديموقراطية التي كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة
تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف
الحكومة الجمهورية ديموقراطية كانت أو ارسوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل
حكومة أقيمت في عدة فرص في مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعاً من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة نقلت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتفاهم رؤساء أكبر اسمرات في المدينة ليدبروا شؤونها ، فهي حكومة ارسوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلاً لان مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط في يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التي يقرها ابن خلدون (١)

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية اخرى سوى الملكية . ولهذا اشكال ثلاثة : الطبيعي - وهو ينقلب حتماً الى ملكية دستورية - والعقلي والديني

- ٢ -

الحكومة الدينية الخلفية

(يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هي خير حكومة) اذا ما الغاية الطبيعية للحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم الا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . (ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحياة الاخرى) . ومعرفة الحياة الاخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانبياء ، واذاً فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سعادة الانسان في الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

(ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الاشكال المختلفة التي قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك مشارخلاف بين المتكلمين .

(١) المقدمة من ١٢٨ و ١٠٩

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشري، ويقول السنونيون
أنها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج
الذين كانوا يعتقدون على ما يقال^(١) أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة
بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل (ويرى أن الحكومة نتيجة
طبيعية لحادث الاجتماع، ويؤيد شرحه بحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع
والحماية، وأنها تكون عملا غريزيا اذا تجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل
الامور، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويغيرانها ويجعلانها
صالحة لضمان خير المجتمع)

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من
صنع الله لان الانسان ليس الا من صنع الخلق، ويجب ان تنجبه كل غرائز الانسان
وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — بإشارات واضحة
الى موضوع الخلافة، بل يروى ان النبي (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما
يكتب عليه ليليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبي
كان متأثرا من الحى وان القرآن بكأله يجب ان يكفى لارشاد المسلمين. وليس
لنا أن نبحث هنا فى قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه
معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠ - ٨٧٩ م) قد رواه
والهم هو أن تقرر أن المسلمين عقب وفاة النبي (صلعم) وجدوا أنفسهم
بلا قانون دستورى، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا
لهم. وقد كثر الخلاف فى رأى فى ذلك الحين فأدى الى الحرب الاهلية التى

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما اذ تعلم انه
حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيداً أثرها في العالم الاسلامي

واذ لم تكن ثمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لسكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يعلنه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأياً آخر، اذ في تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييداً لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه. فمثلاً حينما اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر^(١)

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون كسكل السنيين يعتقد أن أصحاب النبي (صلمهم) كانت لهم غايات شريفة بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها. اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها. وابن خلدون راسخ الايمان في احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

سروط الخلافة ٣ -

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أي امتياز على باقي المسلمين ولا أي اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من «الديمقراطية» (وهي الحكومة التي يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاها قرشي وانصاري. وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عبادة الذي استمر يدعو الى رأيه معتزماً أن يهيئ جيشاً لتأييده. وقد غادر المدينة الى الشام الذي فتحه المسلمون وهناك قتل غيلة. ويروي في القصص ان الجن هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً إذ وظيفته هي إدارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون علماً أى حسن الامام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بهمة الحكم واشتهار الحروب وغيرهما ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون «بالبكفاية» أى القوة المعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتجمعه مقتدرأ على تنفيذ أحكام الشريعة

هذا

† اذا فقد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهل المسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحاً فى هذا الموضوع ، ونحن نعتقد اننا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والاوضاع الامة حريتها

كل الامة
الحق
والصحة

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

كـ نم هل يجب أن يكون الخليفة قرشياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أثاروا جدلاً حول ذلك ، وجأهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية وبنى العباس أن يسحقوا هذه الأقلية بالرغم من حماسها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأنزوا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والامويون فى أسبانيا والعلويون فى المشرق ومصر فان المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قرش

صحيح
سحق
ما كان
عزلة
تحقق
صحة زيدان
قارىح

ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قرش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

2

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين - ومن بينهم الباقلاني الذي عاش في القرن الرابع - أن يجاھروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثهم في ذلك

٧ ويرى ابن خلدون ذلك الرأي ويؤيده بذهبه في العصبية . والخلاصة على قوله هي أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح السكافة (١)

ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . واذا كان

المسلمون المتقدمون قد خصوا قریشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله

أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء

بالقرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة

التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون لبعض امتيازات في الآخرة

فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن

حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار

في أن تعهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

١ خلاصته - ٤ -

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المذهب في شرح مسألتين أخريين شغلنا

في كل العصور اذهان السكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسألة الاولى هي معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد

يعترف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يحكما في بلد واحد اذ

تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل .

نعرف أن وحدة الدولة الاسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

في طلبها
وتلبيته
صديقي

هذه الفترة من الثورات والحروب الاهلية . ومنذ النصف الاخير للقرن الثاني
نهضت دولتان مسلمتان متنافستان في وقت واحد ، احدهما في المشرق والأخرى
في اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت
استقلالها تحت حكم أسر ات علوية

فهل كان كل اولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون « امارتهم »
بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام في المستقبل ؟ هذه هي
نقطة البحث . يجيب السنيون - أو على الاقل معظمهم - بالنفي ، ويقولون
ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب
اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن
يساعد الخليفة على قمع ذلك البغي (١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالإيجاب . وهو يقول انه توجد علاقة
بين قوة الدولة وبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر
الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن
تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن
يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شامعاً جداً
تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم في اسبانيا مملكة
تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن
حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت
عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين في هذين البلدين
وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل في كتابه « الفصل والنحل » الذي كتبه بقرطبة في
القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم في تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين إذاً أن يقبلوا الامور كما هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

- ٥ -

والمسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمني ^(١) . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لاجل تأييده أن يكون الدين في النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سداجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقدته . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يجمع الشر بعقوبات تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الالهية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخالصة التي بينها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التي تميز الأتلي يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو ^(٢) بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعي . فلنقبل الامور اذاً كما هي ولنعترف بحقتها في الوجود ، وذلك دون أن نضحى حيننا للمثل الأعلى ورغبتنا في تحقيقه . ومن الواجب مادام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

هذا هو المبدأ الذي اعلمك دون الخلافة الدينية

٦ - مسألة الوراثية

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي - الكتاب الرابع - الفصل الثامن « كان لمحمد آراء في منتهى الحكمة وقد أحكم اطراف مذهبه السياسي . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذي وضعه لها ... الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لهما قوة القانون

أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير منى (يعنى أبا بكر) وان ادع فقد ودع من هو خير منى (يعنى النبي صلعم) » يريد أن يقول ان النبي لم يختار خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر فى التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعده فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقصاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شىء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المنكاملون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبيهاً بالاكسرة . وعلى هذا فقد أنكروابيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الاكسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائماً بشرط التحقق من ان المملك لم يستعمله الا لصالح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارَت بين المسلمين جدلاً شديداً لخطر فهل أوصى النبي بالخلافة الى أسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبي لنفس السبب . والذي يعنى ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة

وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد فى الفاطمى المنظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبي

تفسير
طريق
الفاطمية

رأى

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدي في نهاية العالم فان ابن خلدون يحاول في فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الاحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمي ليس محتملاً اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

مناصب الدولة ٧ -

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والملكية في عدة فصول لذيذة جداً لانها تاريخية كلامية معاً ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الامام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضي والفتي وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقي أخذت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمسكة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء . وقد خدع ابن خلدون أحياناً بسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بني أمية بالمشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بني أمية كانت كدولة الخلفاء
أكثر بدوارة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا
فيما بعد في عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد

فكل هذه الفصول اذاً مجهود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون
في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاح لها كذلك ، وشرح تجربتي جاء عقب
الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل
في مواضع أخرى وهو مما أدى بكرامر الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن
اذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدها التي أرغمته على
ذلك التوسع - كما أرغمت موتسكيو وروسو - سلمنا بأن القسم التاريخي سواء
في المقدمة أو في « روح القوانين » و « العقد الاجتماعي » ليس الا ثانوياً

وطبيعي أن ابن خلدون - بعد أن شرح آراءه في الظواهر السياسية
وتطورها وتوسع فيها - يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية
المحضة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن (٢) العلاقات بين تقدم الحضارة والحكومة
 - (٣) العلاقات بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة.
- أسباب الانحطاط

- ١ -

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسلح أولاً للدفاع عن نفسها، ثم للغزو بعد ذلك، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولانم الى أن نحسن وسائل هذا العيش. وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها في الحياة السياسية وتقدمها في حياة التمدن. وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والحشونة بحياة ثابتة ناعمة. يسير هذان النوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأان من نقطة واحدة وينتهيان الى غاية واحدة. وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسمى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً. وتعني بادئ بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر في المدن، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن. وقد علل ذلك

المدينة
المدن

بأمرين الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعي أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكنينة والدعة . والثاني أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس في وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم (فالقبيلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها في الحكومة)

ويؤيد التاريخ الاسلامي نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التي شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذي كان يقيم في المدينة ، وابتنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذاً لامر الخليفة الفاطمي الذي كان يقيم في أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التي أنشئت في غير الدولة الاسلامية؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التي تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فمثلاً يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس روما وهلم جرا . ولكن الى أي حد نعتبر هذه الاساطير معبرة عن الحقيقة؟

يعدد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، وبرناجمها واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً في التوسع في تعليل

من ان
على صفة
النظرية

هذه الشروط

فأولا يجب أن نحتمي المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبنى لها حيلتكون مستقراً أميناً ، وعلى هذا يجب أن نحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنه لحمايتها كترفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلاً

ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

هذه الشروط
لغيره
صحة

لصاحبها
الدراسة
دسته

نقياً والماء غزيراً متوفراً لكل انسان . ويكتفى أرسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء
بالإشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعنى - باسمه وبطريقة لذيذة
جداً - بشرح سبب نقاء الهواء أورداه تبعاً لحركة الابخرية الضارة أو ركودها^(١)
وطبيعي أنه يجب لانتارة هذه الابخرية توج الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا
عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الابخرية بالحركة الدائمة
فمثلا كانت تونس في القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصعبها الوباء ولكنها عند
ما خربت في القرن السابع واقفرت من السكان كثر عصف الاوبئة بها

فهي

بعدئذ يمكن التفكير في رفاية سكان المدينة ، فاذا كانت ضواحيها تشمل
مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة
للزراعة ضمن تميم المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها
بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن نستورد من
الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان
ونوع حياتهم

اصحاب
عام
الطريق

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم
شئ لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى للابل ، وكانوا يجهلون أن
لهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد^(٢) لذلك
لم تكن المدن التي أسسها العرب في بدء الاسلام في العراق وأفريقية أهلا لان
توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن الهادمة ، وقد زالت هذه المدن حينما
سقطت دولها^(٣)

نقده
للدليل

وفي تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة للمدن التي شيدها العرب في القرن
الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ في نقده حينما يرجع سرعة زوال

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١
(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن اسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلا يعرف العالم كله أن السكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنهما كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنهما فقدتا الأهمية التي كانت لهما في القرون الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس الا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

الخلاصة - ٢ - الحضارة والحكومة

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحيانا ؟

ان تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الارض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الارض لان الحضارة في الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولأجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يجد النشاط البشري ما يشغله ، ومن الارض يستخرج الانسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمي السكان وأن تعاقبهم على ثمار عملهم ، عادلة لتشجيعهم وتمكينهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تميز تداول النقد وتعصد التجارة فان الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطى في الحقيقة للموظفين والجنود . وكما اسرف أولئك الموظفون والجنود في حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخا كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة . ويذهب

الحضارة ابن خلدون الى حد تعين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضي الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

الحضارة لا بد أن يفضي الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

يبد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط
 الدول التي شادتها) فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غني عامر بالسكان فمن الممكن
 ألا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الإقليم من الرجال والمؤن ما تستعين
 به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الاسرة الحاكمة فإذا تولى
 ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وقفت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات
 التي تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد الى
 العاصمة كل رخائها ورغدها

١- لقد سبق في المقدمة الحاضرة ذكرنا ان

(تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تخلقها اذا صح هذا
 التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من
 الحياة مجتمعين)

على أن هذا التدايل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصل به الى ملاحظة كثيرة
 الصديق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن
 متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا
 فيه جملة فان ثمره جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءاً منها
 ويزيد الباقي عن حاجتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات
 الترف . وإذا فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد
 السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف (١) . أليست
 هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن
 أن يؤدي اليه توزيع العمل ؟

ذكره
 في

منه
 في

التي
 في

واذا كانت كثرة السكان عزيمة التأثير في الرخاء والغنى فهي ليست أقل تأثيراً في نفقات العيش فان ازدياد الغنى يخلق كثيراً من حاجات الترف ويوسع دائرتها. وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدي الى غلاء كل مواد الترف ويثرى العامل ثم يأبى العمل الا اذا عاد عليه بربح وافر ، وهذا مما يزيد في اثمان الحاجات

ازدراج
الترف
يؤدي
الى
ازدحام
الاصناف

(وعلى النقيض تكثر الاشياء الضرورية). ويستطيع عندئذ ككل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فان العرض في هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فننحط بذلك اثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيراً

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل بؤساً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الخافاً اذ تراه في عيد الاضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبداً وكل ما يتطلبه الطهي الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب (١)

أما في المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الامصادر محدودة ، وهم يسعون بادىء بدء في تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض اثمانها في حين أن اثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغيرة لان ما نغنمه في المدن الكبيرة بانخفاض اثمان المواد الضرورية نفقده بارتفاع اثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً. ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة.

الطريف
بعض
الاصناف
التي
تنتجها

يقول ابن خلدون ان قاضي فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضي تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تماماً مع نفقاته. وفي وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان (٢)

نظر
على الدولة
الاقتصادية

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف و ثمن غيرها صحيحة في أفريقية الشمالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الامور اليوم - بل في الشرق منذ سبعة قرون - لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فان المواد الضرورية تأتي من القرى ومن المعقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر - عند ما يتكلم عن التجارة - أن ثمن سلعة ما يختلف بمقداره باختلاف الصعاب التي تقترن بالحصول عليها .

حصر الحضارة - ٤ - اسباب الحضارة

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فان دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة امداً طويلاً أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلة السكان مزعزة الأسر؟ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارة تهما أعرق وأرسخ في شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبي ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الاصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزة كانت تفتى قبل أن تطبهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جدا ، تكاد لا تحصى آثارها

تاريخ
الدولة
السياسية

أما أفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضرة وتمتعت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبي لمصر واسبانيا
بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلاً على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة

من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السياسي أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثاراً سيئة في الجسم والعقل بل في
أخلاق الناس لانها تؤدي الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجعلهم
عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التي رفعتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن
أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الغيرة في العمل الذي وصلوا به الى
حياة ناعمة فياضة بالذائد . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة فانهم يميلون
بالطبيعة الى أن يخلدوا الى (الفتور والكسل) فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ،
وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب في حماية المدينة وفي ضمان تموين
السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدي الى الاضمحلال
النهائي . تتطلب حياة الحضرة خضوع الرعية للقواعد الموضوعية والتي يرضها ملك
مستبد في الغالب . (تخضع الرعية اذاً بوزاع الخوف دون الواجب) . وهنا يعود
ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهي المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد
الذي يضمن تطبيق العدالة في الدولة تطبيقاً صحيحاً .

يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيراً من الرذائل الى
قلوب الناس كالتلذذ والكذب والتلون وغيرها وكل رذيلة تساعد على الافلات
من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب في أن الحياة
البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضرة

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

رجح الحضارة
من الرقى
الذين
الحضارة
الاجنبي
الاضمحلال

الحالة
بنتان
خفتنا
م
ما زالت
ما هي عليه

عملها تصل أثره الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ،
وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويفقد المجتمع وحدته المتينة
فيتحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هيمنة لان يقهره متغلب أو يفنى فناء
بطبيياً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضرة في
القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون فالعلوم
التي هي ثمارها

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل الكسب

« وجوه المعاش »
أو وسائل الكسب

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها — ان لم تكن كلها — ثمرة عمل الانسان ، فالبدو يستملكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهده ، ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم « قوم كسالى » أو يقول انهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولاً ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها ^(١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر

ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما عالج أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بإيجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون بأسهاب واغراق عظيم في تفاصيل لاحاجة إليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقي قبل كل شيء ، والثاني يلاحظ في وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم يتعمقوا قط في درس الاقتصاد السياسي أو المتزلى

أما ان ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبسّد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه في القسم الاول من مقدمته فلا يهمننا في الحقيقة كثيراً. والذي يهّم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجود شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التي تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقدمها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيذ جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذي يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجها

١ -

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لغائده ، ويعمل كل منهما بنفس التعليل الذي يعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الاول فلسفي محض ، وتعليل الثاني يستند الى أساس ديني ، فكل من الطبيعية في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضروري هي بلا ريب (هبة من الطبيعة) لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك ولهذا يسوغ لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استثنائه منها يخصص لخدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها - ان لم يكن كله - يمدّه بالاغذية وغيرها كالملايس وكثير من الاشياء النافعة . فاذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أولغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لغائدة النوع البشري » (١)

الله → ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للانسان وامتن به

سنة الذمرد مما يشوه الرطب ويحصد غامضاً لانه يقع في العلب المحل بغير موصوف

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسوطه على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف» (١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذي انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قال مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك في الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها تهديه انت؟ انها تنجشم لنفسها ذلك الجهد» (٢)

وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤدي مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هي التي يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهي توجد وترقى في ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان في منح الانسان حق استغلال الطبيعة فانهما يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي ، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً ، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى هذا فلا أولين حق استخدام الآخرين

الحيوان
والنبات
شأنه

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفضى به تعليله الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

١٥

الرق

(١) المقدمة ص ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظالماً ولا تبغ قوتا من غريص الذبائح
ولا يبيض أمات أرادت صريحه لاطفاها دون الفواني الصرايح
ولا تفجمن الطير وهي غوافل بما وضعت فالظلم شر القبايح
ودع ضرب النحل الذي بكرت له كواهب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لسيرها ولا جمته للندى والمنائح

طارئة فقط . (يقول ان الانسان حر بطبيعته^(١)) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يغضب المسلمين بل يكتبني بأن يؤكد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الآباء

لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة الكرم الدخول يا ابن خلدون يا

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناساً للرأسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة .

ومن الحق أن نلاحظ هنا أن (فكرة الانسانية) وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداوة أو الحضرة ، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جداً ، ولكنها تتعدد وتكثر جداً في حياة الحضرة . تتعدد حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليها مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . ولحياة الحضرة في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذي يخلقها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها

- ٢ - الزراعة

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جداً من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكسر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

(لا يدرس ابن خلدون التجارة بتعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو) وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحتفظ بشكائها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شيء مما وصلت اليه في العصور الحديثة من الاتساع والتعقد، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منهما في العالم الروماني (ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الاسلامي، بل هي اليوم لا تزال فيه في دور التكوين)

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان (المقايضة) في المواد الأولية وأن شراء هذه المواد (بالنقد) لم يقع الا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدأوا بصك النقود الا في نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالنقد فإن الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوي قيمة الشيء المبسوع فقط، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أي فائدة، وهو تطور عظيم في التجارة. فالتجارة لا تسد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري

للحياة بل هي تسد الرغبة في اغتنام الثروة لهذا السبب ان اكثر حقا من ان يكون من السراة بل اذ عندئذ تصبح التجارة فناً. ويعرفها ابن خلدون نقلاً عن الخبراء فيها بما يأتي: «فن التجارة هو عبارة عن الشراء بضمن بنحس ثم البيع بضمن مرتفع» واذا فالتاجر الحريص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة. وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاخص المواد الضرورية. كذلك يجب على التاجر الخازم أن يتبع السوق

التجارة
التي تسمى

نظام التجارة

للام

للم
التي
التي
التي

التجارة والتعامل

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فانه يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التي يزاولها التجار في الداخل والتي يزاولونها في الخارج ، ويشير بتلك المناسبة الى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أثمان حاصلات البلد الذي تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصلى نفقات أسفارهم ومقابل كدحهم ، ويمثل لذلك بالبضائع التي تجلب من السودان الى مراكش أو تحمل من مراكش الى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التي توجد في مكان انتاجها

ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق في عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يغم من الربح بل أن يحتمق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطر ان يهددانه دائماً ، اولها أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم التاجر نسيئته فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق وتانياً لان الحكومة ذاتها تطمع في ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاء لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط

الربح الذي يكتسبه التاجر ليس هو الغاية بل هو الوسيلة

أو عظيم رفيع المنصب اعتمد على زمرة حكومتنا بلبن ولا فيل خير عمل وهذا أحد الاسباب التي أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذي وصل

اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق (١) . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تشير الجشع وتدفع التاجر الى تلهس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأتي معظمها

حفظ
د سنان
التجارة

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه في ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النقية . . . الخ » وفي الفصل التائي : « رأينا في البلاد التي لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان المضاربة تغشى كل الاعمال الانسانية وكل الفضائل الحاقية وأن أبسط المسائل التي تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

التجارة الداخلية

صحة

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن في تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم في تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك الى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذي يقترن بتلك المهنة (١)

(ويدم ابن خلدون الاحتكار) (٢) لأنه يضر بصالح المشتري والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاً حالاً جيداً مميّزاً جداً لعقليته فيقول ان أنفس المشتريين الذين يدفعون الثمن الباهظ في الشيء التافه تبقى متعلقة بما بدلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه (٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية الروح في الحياة المادية

حاله المثل لبروم - ٤ -

والوسيلة الثالثة للكسب هي الصناعة وهي عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها في الحياة البدوية لانها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا في حياة الحضرة التي هي نتيجة لها . فالبدوى في حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يجميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافاً لاهل المدن

وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً في الافراد رغبة التفكير في شيء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون في تعداد الفنون المختلفة المعروفة في المدن ويشرح كلامها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول في هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الاشارة

كقراءة تساعد على فهم نظرات الصانع
صفاً لتطبيقات الحياة والايجاب العنصرية

الفصل العاشر

العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

OUR MAN FLINT

لم يشأ الاستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فانها تم بالاختصاص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب والواقع أن هذه الفصول الاخيرة تحتوي تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجوه طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأتي على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوي فهرس لاسماء كل الكتب التي وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذي ظهر في القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاً يمكن درسه في ذاته . من هذه الوجوه يشبه ابن خلدون مؤرخي الآداب في العصر الحديث شياً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذه نموذجاً وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف تلاميذ في فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركي حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع ^(١) الذي يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

بيد أنه اذا كان حقاً أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغضى عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التي نعني بها

يسهب ابن خلدون كثيراً في التاريخ الادبي والعلمي للشعب الاسلامي متأثراً بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتابين الاخيرين من « روح القوانين » في تاريخ الاقطاع عند الفرنج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث — الذي يعتبر اضافياً — لانه في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عني به ، فابن خلدون يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج الفكر » ^(٢) ومع أن الفكر في الاصل هبة من الخالق للانسان تميزا له من الحيوان فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا في المجتمع لان العامل الجوهرى في اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن في كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة في موضوعات عدة ليمتخذ شكله العامل . وفي المجتمع يجهد الفكر ميداناً للتمرن

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكان أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماما الا في حياة الحضرة حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التقدم . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع للفهم : المميز الذي يميزه مسائل خاصة ، والتجريبي الذي يطبق على الطرق العادية للحياة كالعادات التي تتعلق بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان في حياة الحضرة . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلائق بين الافكار العامة . ومن هذه العلائق يستخرج الافكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا في حياة الحضرة لانه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها . فالاضطرار الى العمل ، وتعقيد الحضارة ، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضرة للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه الملائكة « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر في أننا لا نجد مطلقاً علماً ناضجاً في قبيلة بدوية محضه

واذ كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمى الى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي ثمرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى
ان القرآن والسنة نصان عربيان لا يمكن ترجمتهما ولا سيما القرآن . ويجب
على كل مسلم أن يدرسهما بنفسهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الاديان في الامم الاخرى
لا تعنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الاسلامية غير
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقوا النصرانية
ترجموا الى لغتهم العهدين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة الى علوم اضافية كاللغويات واللغة والآداب
الاولى ؛ والمنطق الثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول
لانها معصومة ولانها تسد حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم
الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون
الفلسفة بنفس النكران الذي عامل به ساداته المختلفين ، فنحن نعرف مبلغ اقدامه
على تركهم وحياتهم ومداراتهم ، بعد تمتعه بعظمتهم وانتفاعه من خدمتهم .
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفاسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة
لبثت معظم نظرياته ولكنه في آخرها يطعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً
ويجهر بأن لا فائدة منها ويقول ان الدين يسد كل حاجتنا ويكفل لنا السعادة
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبث ، ويحثى أن تحيد بنا عن الطريق القويم
ثم يقول انها تفيد فقط في شحذ الذهن ولكن يجب ألا ندرسهما قبل التبصر
في درس الدين والتدبر به من مخاطرها

فهل ابن خلدون صادق في تقديره للفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده
لم يده بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهي نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً
على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تحفظ فيه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقي لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحية التي شرحها في عدة مواضع في المقدمة . وأما الكيمياء فيرى أنها باطلة أصلاً إذ لا علاقة لها مطلقاً بتلك القوة الروحية

- ٣ -

وإذ كانت الحضارة نعمة عمل الانسان وكان الانسان عاجزاً عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذي نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الأقل ، فمن الضروري أن يُعد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضرة

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التي كانت متبعة في المشرق والمغرب عند المسلمين في عصره بأسباب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هي إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى في غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما سبنسر - من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته في التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة في تربية الاطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائي لكثرة محتوياته وسوء تصوره

يقول ان الاسراف في استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤدي قيمة الطفل المعنوية والعقلية . وإذا كان الانسان بطبيعته ميلاً الى تلقي صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التي يحتاج اليها ؛ ان الشدة تدفعه أولاً الى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجلاً ناهين

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهاننا ضيقة جاهلة وأرواحنا خائفة ذليلة . أليست شدة
الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟

أما كثرة المواد التي تدرس للاطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرق
العقلي أولاً لانها تتعدى قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود
أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظرياً بل المقصود درس يجب أن تكون غايته
تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ .
والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كما هما في نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة
ولهذا يجب ألا نعلمهما للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغويين المتمكنين من
مادتهم لا يحسنون التعبير عما في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن
التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الاطفال المنطق كي نعودهم
التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق
تعليمها وهو نوع من التواريخ الطبيعي لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك
التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة في جميع الافطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن
في بدء كل تعليم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود
التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها
وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا تقلده
وإذا فتأثيره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوي فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل
ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للقرآن ، ألا يبدأ ذلك
الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر
ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : انهما لن يفلحا فى تغيير هذه العادة لان
العادة طاغية مستبدة

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بآدى
بدء باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والاعلاء الاجانب
الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلغتهم الاصلية ولا باللغة
العربية . ويقول طبقاً لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه
لا يستطاع الخندق فى فنين معاً : انه لا يستطاع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ،
ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر
فى النحو مثلاً قد يفنى حياته دون الوصول الى بغيته . بيد أنه يجب أن يلم
ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة
الضرورية للعلوم الاضافية فاذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فاتركوه
وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاخصائين وانما اعداد التلاميذ لىكونوا كذلك
ومن الضرورى لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى
وتطوره من الخدائفة الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء
بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تعقداً
أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستاوتزى فى هذا الشأن ؟
لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً .
بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن
تكون التربية وفى تنظيم تثقيف أذهان النشء .

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل فى
هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالافكار التي يبديها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة في
المدن وفي الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجملة الصدق والنضج بين الشعر
العربي في المشرق والمغرب ، ونظريته في أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل
أن يكون لها ، نحو خاص وبلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبي ،
وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعي للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون
الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول

وأن نحلها . دخلك خيلك تجذبني حاداً بغيره كجملتي . ولماذا هذه الـ
تمدد ها دائماً بدون فائدة .



خاتمة

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يعفوس من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون » بهذه العبارة يختم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التي رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ (دي بوثير) وقد تأيدت سيادة الشعب التركي — التي بدأت في عصر ابن خلدون بتوطيد دعائمها في العالم الاسلامي — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون في طريقهم ، وزالت كل آثار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجملة أينما وطئت أقدامهم . ورأى أن السبب الجوهرى في اضمحلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تقلب الجنس التركي

ففي إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطراره لاجئة الى مصر . ويوضح تاريخ الآداب بمصر في القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر في ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا في الفصل الاول ، تركا في الجنسية ولكن مصريين في التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك في الامة المصرية وفي أعمال عبقريتها الحققة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذي كان للامة المصرية في الفاتحين لها وفي سادتها ، وهو تأثير يتم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود في تاريخ مصر أولا ، وفي أن مصر لم تتلق قط علماً ولا فلسفة بل ديناً — ولا سيما

طرفة
مصر
رؤسا

النصرانية - الاطبعته بطابعتها أو « مصرته » اذا صح التعبير (١)

واني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر (٢) مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الأوروبية في العصر الحديث ولاستطاع أن ينال - بل أن يقدم - قسطه من الرقي العام للحضارة

(ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا في سبيل ذلك التقدم). فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة فتهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها. واني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا، وفي مقدمتها فرنسا، سيعيد الى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهام ممن جاءوا بعده من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الاسلامي لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الاساس الذي وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد. ولم تتقدم المباحث الاجتماعية الا في أوربا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقي ونحن لم نرد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق. بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه، ونحرجنا بالدقة ما هو مدين به لغيره، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالج به. وقد كانت غايتنا الجوهرية هي أن نعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوربا بمفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة X

(١) نعرف طرارة المدرسة الانترقية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التي ارتكبتها سليم عند مقدمه

The first part of the paper is devoted to a general
 discussion of the problem. It is shown that the
 problem is equivalent to the problem of finding
 the minimum of a certain functional. This
 functional is defined as follows:

$$J(u) = \int_{\Omega} |\nabla u|^2 dx + \int_{\Omega} f(x) u dx$$

where Ω is the domain of interest, ∇ is the gradient operator, and $f(x)$ is a given function. The minimum of this functional is attained at a function u which satisfies the following boundary value problem:

$$\Delta u + f(x) u = 0 \text{ in } \Omega, \quad u = 0 \text{ on } \partial\Omega$$

where Δ is the Laplace operator and $\partial\Omega$ is the boundary of Ω . It is shown that the minimum of $J(u)$ is attained at a function u which is unique and depends continuously on the data of the problem.

In the second part of the paper, the problem is solved numerically. The domain Ω is discretized by a finite difference method. The resulting system of equations is solved by the method of conjugate gradients. The results of the numerical solution are compared with the exact solution.

The numerical solution shows that the minimum of the functional is attained at a function which is unique and depends continuously on the data of the problem. The numerical solution is in good agreement with the exact solution.

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسندونك نشرتها مجلة الدويتشه رونتشاو

الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عنانه

IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von
14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

دعم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، قهضت أسرة الايوبيين الكرديّة التي تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامي وخلفتها في ذلك أسرة المماليك التركيّة التي أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضي المقدسة نهائياً وردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الاقوام العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك ونب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى أدرنة وقضت على دولة الصرب في موقعة اضربل ومن ثم اكنسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التي أزهرت في ظلها شعوب خاملة أيما ازهار حتى عملت فرنسا وانجلترا على تقويض صروحها بما بذلناه من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصوله حينما كان ممالك مصر يشملون الخلافة برعايتهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطوائف أن يقاوموا الاسبان زمنياً بمؤازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحدين التي نشأت في بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضي الاسبانية سوى

فرع من النصرين يرمى في غرناطة مهذا للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراکش وبنى مريم سوى بلاد ضئيلة في الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة. ونشأ على أنقاض بنى مريم ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار ورتوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها الخالص يحارب جاره أورثيسه المزعوم. بيد ان افريقية الاسلامية لم يعثورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط في ظلماته اذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيراً وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرؤوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى. فى سنة ١٣٣٢ اكتنحت عيننا أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير (الذى كان الفرنسيون أول من دنس مسجده) كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهذا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستمرار بذلك الفخر أشد المحافظة. على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سراعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغلبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الاغلبة سيادة الاسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروفانس ونفذوا الى وادى الرون شمالاً حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلاً، ولعل الاغلبة قدروا فى صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتل. كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعة التى كان قيامها على يد عبید الله الاسماعيلى المهدي حادثة مدهشة فذة فى حوادث التاريخ. على انه

سرعان ما انتفض العهد الذي كان الاسلام ينفذ فيه الى اقطار الفرنجة والذي استطاع فيه معامر كعبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطيرة

ونشأ أمراء بني حفص على انقاض دولة الموحدين التي سادت اشدات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس، وكان كبيرهم شيخ هنتاة أبو حفص الذي كان قد عينه الموحدون حاكماً لاشبيلية والاندلس الغربية، وعمه أبو زكريا حاكم افريقية الذي استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقية في غير البلاد التي افتتحها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية في يد رجال من البطانة والحكام طالما ناروا على ملوكهم . وفي عهد بني حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا في الحرب الصليبية السابعة

وينتسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قَرْمُونَة ثم انتقلت أسرته الى اشبيلية حيث سميت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب هامة في ادارة الحكومة والجيش ولبنوا يشاطرون هنالك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الاسرة الى سبتة . ولما سطع نجم أبي حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقاماً لكي تستظل في منفاها بجمايته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للاير أبي حفص ثم صار وزيراً لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فأنخرط في سلك الجنديّة أولاً غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة في عصر أزهريه فيه درسها حتى صار من كبار فقهاءها وعلمائها

ففي تلك البيئة ، وفي مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والفى في تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة يانعة للاتقان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية في ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

انخذت في ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقي شاسعاً مترامياً
الاطراف مثلما كان في الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد
عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق
بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعتور العقائد الثابتة تغييرات عديدة . ولما
كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتعد حدود
التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المذنيات الاجنبية الذى
كان ينمو كلما اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة .
ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدنية الاسلامية . وكان
لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المذنيات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من
مدينة حران السورية أهمية خاصة فمنها كانت تسرب بدائع الحضارة اليونانية
الى نظم القرن التاسع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور الباهرة فى فارس
وهى التى كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو اليها منذ عهد يوستينيان
تلاميذ أفلاطون المنفيين من أينا . ولم يستطع مفكر ان يتدع شيئاً جديداً يضيفه
الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر
حر كابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد
وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار
التي تأثرت بها أوروبا فى القرون الوسطى أيما تأثير
وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس
الشريعة ومشكلاتها العويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة
الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الاساليب وأحبها ،
وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع الا بالتطبيق
العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يحنتم دروسه الحارة المستفيضة
التي شفعتها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة وامهات الرسائل حتى دخل ميدان

العلم
فى عصر
جند

الحياة العملية وهو قتي لم يجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكرتيراً) للسلطان
أبي اسحاق الذي استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المريني
في القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بني حفص وكما فهم المستمر
ضد من ناوأم من متغلبى النواحي المجاورة لملكهم حمل ابن خلدون على ان يفكر فى
البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابي عنان المريني
فعينه أميناً لشئونه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس
الشريعة بالاساليب المحافظة لعهد بنى مرين — مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف .
وانتهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة
لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعانى تقلبات
البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علاقته بأمر بجاية الحفصى جعلته موضعاً
للريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم
بشئون الدولة سراجه وأعادته الى منصبه . ثم رقاها السلطان الجديد أبو سالم أميناً
لديوانه ورئيساً لمجلس شورا . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى
تجرد لمناواته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعترض مغادرة فاس ورحل الى غرناطة
التى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكماً لارنده
احدى ولاياتهم كى يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهناك ارتقى ابن
خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح
عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبة والقلاع) . ولكن سرعان ما نار
الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى
مازالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرىة . فاضطر ابن خلدون
الى مغادرة غرناطة التى بهرتة علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ،
وعاد الى أفريقية وانتظم فى خدمة الامير عبدالله الحفصى حاكماً بجايه . فلما قتل
عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكماً قسنطينة واستولى على بجايه التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بني عبد الواد وسعى لديه في العمل على انتزاع بجاية من أبي العباس مؤكدا له تعاضد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهيار لان أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المريني سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستأذنه في السفر الى غرناطة . وفي أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حموم . فأقام في فاس حتى توفي عبد العزيز ونشب العراك بين الطامحين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد في حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمي على مهام السياسة والدولة . لم يبق الا قليلا في غرناطة حتى اتهم بالاشراك في التآمر على خصمه ابن الخطيب . فعاد الى تلمسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الامير بأن يسعى في استمالة بعض القبائل العربية القوية فاتمهن الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة في قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهناك بدأ كتابة مؤلفه التاريخي العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مشواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ريباً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمي فانتحل الحج عنذرا للسفر واستقل مركباً الى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هنالك وبدأ القاء محاضراته في جامعة الازهر الطائفة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذاً للتعليم في ذلك المعهد العالي . وأخيراً أسند اليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فنار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضمرؤا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهري — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذي وصفت لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صورته وعواطفه في عهد المالك — أن يتخلص من المغربي الاجنبي . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقية أيامه في قرية من أعمال الفيوم في سكينه لم تتخلها سوى رحلة الى الحجاز لقضاء مناسك الحج . وفي سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا للقضاة مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده في الاصلاح حتى توفي معضده وصديقه السلطان برفوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان ممالك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصار المظفر كوتوس على هولاء في عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتاد قائدهم الشير بيبرس الذي انتزع انطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أنه من سلالة العباسيين يسمى ابا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأنوا بتراث العباسيين وحماتهم . وتأثر تيمورلنك بذلك التنافس فظهر في سوريا سنة ١٤٠٠ م على رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فبرع الى لقائه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون . ولكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نفي الى السلطان ان القلاقل دبت في أنحاء مصر فعاد أدرجه الى القاهرة تاركا السوريين الى قضائهم . ورفضت الحامية المصرية في دمشق التي كان تيمورلنك يحاصرها أن تفاوضه ، فانسل ابن خلدون سرا الى المعسكر التتري وقابل تيمورلنك وقدم اليه القسم المتعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده الفاتح الى القاهرة مع نفر من العلماء . وبينما أنجسه تيمور الى الكرج والاناضول حيث هزم بايزيد العثماني في انقرة في ٢٠ يولييه سنة ١٤٠٢ م شرهزيمة وأسره ، عاش ابن خلدون في القاهرة علما وفقهيا ضليعا وعين مرارا آخر في منصب قاضي القضاة حتى توفي في الرابعة والسبعين من عمره في ١٥ مارس سنة ١٤٠٦

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها ، وأدوار رفعته ومحنته ، إذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات ، وإن هذه ترجع إلى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء في ذلك التطبيق لأن ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم ، وذلك الخارق في النفاذ إلى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤثرات التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه أثار اضطرابا في أعماق نفسه : فقد رأى ودرس كل شيء ، ولم تخمد نار فؤاده الملهب ، أو تهدأ نائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث إلا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كنوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظمأ المعرفة يدفعانه إلى اختبار الأمور ومحيص الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليعوص في بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف ، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز إلى ميدان الاختبار والتحصيل العملي ، وللسنين الأخيرة التي قضاها ابن خلدون بمصر مزية خاصة ، فقد تولى هنالك منصب قاضي القضاة مرارا غير حافل بما كان يشيره الخوصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تثنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه إلى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ إلى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية واثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة الرائجة التي امتاز بها المؤرخ بعد أن ألفت به غمار الحوادث إلى خدمة كل ملوك عصره في أفريقية والاندلس . على أننا نلاحظ أنه لم يجد نمة مجالا يتسع فيه

الإعراب الحق عما في نفسه وسربرته . كان ابن خلدون اذا غنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد في نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستمالة ، بعيدا عن حياكة الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر في رجل من معاصريه . وقد نظم مؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتيب العديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها ويصوغها في قالب فني رائع الفصاحة . وكان اماما للغة لا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية ، نفورا بعبارته العربية النقية . وقد تكلمت جهوده في ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربي عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل في عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان في لهجة التشاؤم السائدة في اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لحجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذي عاش فيه قد أفقته بانحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهميار دعائمها . كان المنظر الخارجي للقصور المغربية براقا خلافا تزهو فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام في المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة في الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التي استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذي كان يرقبه بعين ناقبة محوطا بسياج من أقباض السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعي صروح الهيبة العربية أيام تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعا بالنزعة القومية ان تتقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزع الى الاندلس فان الدماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرستى ميكيا فيلى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسياتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرها

(وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا تقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالم هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانية لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتشفى اكثر اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الاقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكان كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيل بان المغول لم يسحقوا نظم التربية والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدتها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعاً له

الى أن يتلمس من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان
الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بإمكان
انحرافها فان افتراض ذلك لا يتعدى نبوت الحوادث السياسية ، وهي حالة لم
توجد في نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة نبوت الحالة
السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفي رأيه أن سلطان أسرة
معينة لا يدوم في الغالب الا أجلاً قصيراً ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة
القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول
المرابطية والمهديية (الموحدين) والمرينيين أن الدول التركية التي نهضت في عصره
لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شيء يتبع مجراه الأبدى ، فن البداوة
والتجول تمحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتي الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحلال .
والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كسليل حق للمدرسة
الاسلامية قد نظم معارفه المسكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان
الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية
بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لان المؤرخ وان يك قد امتزج شخصياً بأبناء
قشتالة وحادتهم في تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامي
بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان
عاطفة الاجتماع هي أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة
فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفي الجنس أو الدولة لا بد أن تسود
على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة
« الوطنية » التي هي في رأيه قوام الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربياً
معضلة تلك الدول العربية التي تنهض فجأة ثم تنهار دعائها كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرخ أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلاً حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتكشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعرى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب الى أن العرب لا تقوم دولتهم الا بزعامة نبي أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فمن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولاً جديدة تقوم في الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب في بطلان هذا الزعم وقد محأثره فصل سوريا وجهود تبذل في أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن في جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وانك لتشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضرة وأعجب باستعداد أهل البدو للتبوغ في العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تنقصها آية من آيات الحضارة التي أزهرت في غرناطة والقاهرة . وهذه نفرة بين النظر والتطبيق في فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر واضمحلالها لان الدولة والملك في نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلاً لا ينفصلان^(١) وهذا سبب تفرقه

(١) ولكن قامت بالاندلس في اشبيلية وقرطبة جمهوريات أرسنوقراطية صغيرة لا ماد قصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية). والظاهر أنه يرى
المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية. فقد قامت من بعض الوجوه بمناوأة تعاليم
محمد. ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقدفوا الامويين بعد
سقوطهم بكل اثم و نقيصة. ونزح عبد الرحمن الاموى الى اسبانيا فبقيت هنالك
التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها نوب المشرق وعفت
آثار البداوة حينما نفذت الى عقل المسلم الاسباني تلك الافكار الحرة التي سادت
حيناً في البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربي الذي تعتبره الرعية
محوطاً ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط
الدولة — وهذا الرأي يشبه نظرية أرسطو في الاستبداد وقد كان ابن خلدون
ملماً بفلسفته تمام الامام.

ومما يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير
الجو وظروف الحياة في تكوين أخلاق البشر وأبدانهم. فقد ذكر أن البربرى
يعيش في الصحراء عيشة العربي بينما يتخذ في مرتفعات جبال الاطلس صفات
خاصة ويبقى مختلفاً عن العربي تمام الاختلاف. وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى
وغيرهما. أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب في القرون الوسطى
على أنه كتب فصولاً كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية. وقد
أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره في قوى الدولة الداخلية. وذكر كيف يقضى
سوء الادارة المالية والاسراف دائماً على الدولة بالفناء، وذلك حينما تتضعض القوى
العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان، ونمخني الرغبة في التغلب على شعوب
همجية جديدة، وكيف أن عملية التحول من البداوة الى أرقى درجات الحضارة
والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها في نظره لا تستمر بالنسبة
للدولة اكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح اللاماني في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادئ الفياضة بالتشاؤم ليست على الاطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعمر الا أجلا قصيراً ثم ذوى غضنها غض الاهداب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التي أوردتها الكتائب العربي عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامي العظيم وحيداً في المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليه على أوروبا في القرن التاسع عشر أصبح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول المفكر والسياسي الأفريقي في معترك الحوادث مها كانت وجهتها دوماً يتردد صداه في عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس نمة من ضرورة لان يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفي وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العكس لطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدى شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

ترجمة : محمد عبد الله عنان

المحامى

صفحة

١٤٥

× (٤) عمر الحضارة . أسباب الانحطاط

الفصل التاسع - وسائل الكسب

١٤٨

تمهيد

١٤٩

(١) استثمار المصادر الطبيعية

١٥١

(٢) الزراعة

١٥٣

(٣) التجارة

١٥٥

(٤) الصناعة

الفصل العاشر - العلوم

١٥٦

تمهيد

١٥٧

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨

(٢) ترتيب العلوم

١٦٠

(٣) التربية العقلية

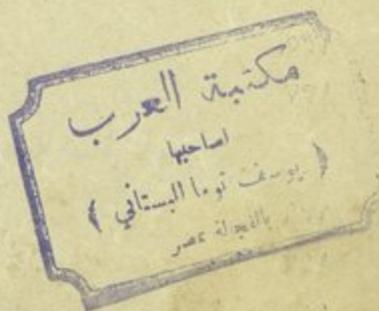
١٦٤

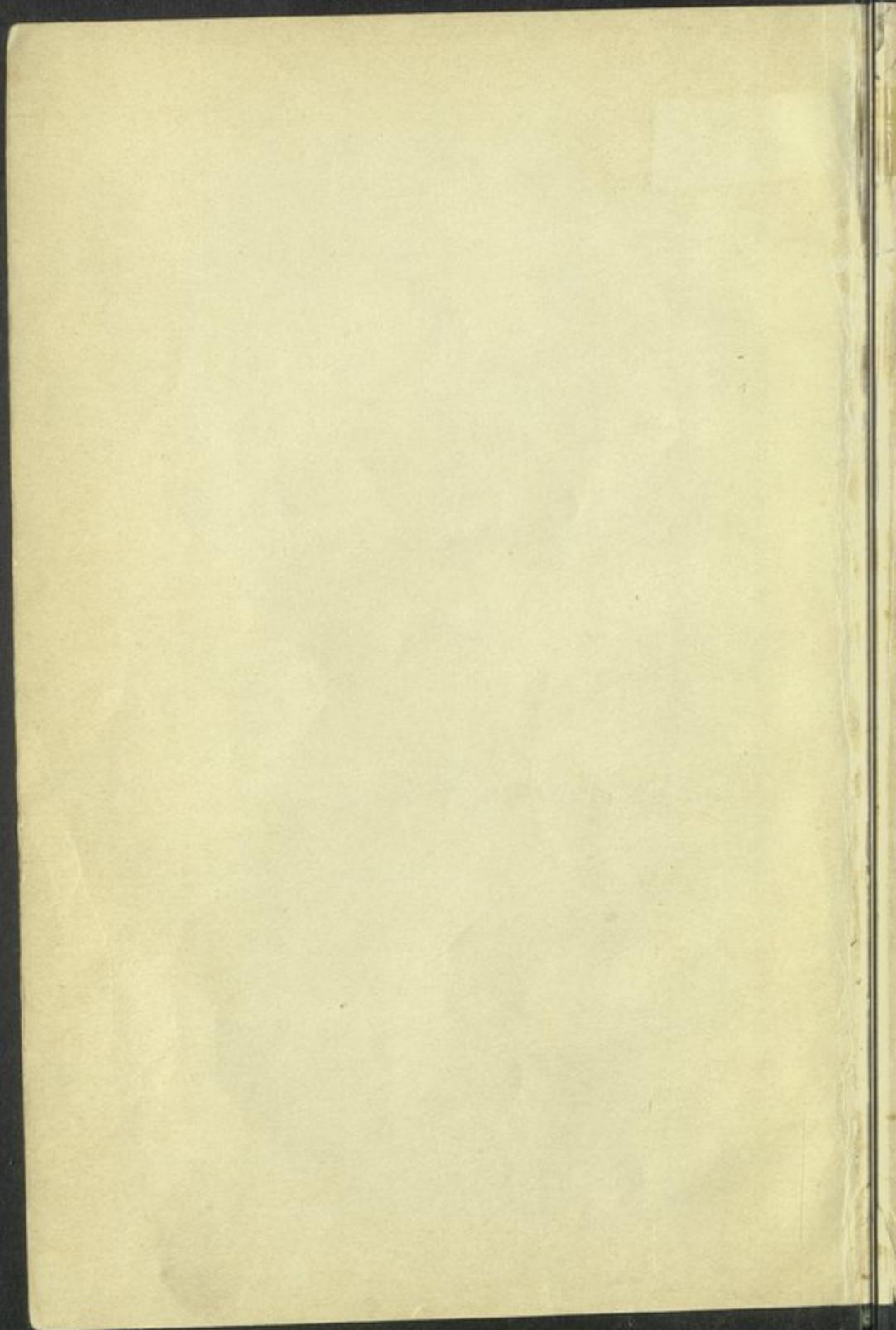
خاتمة

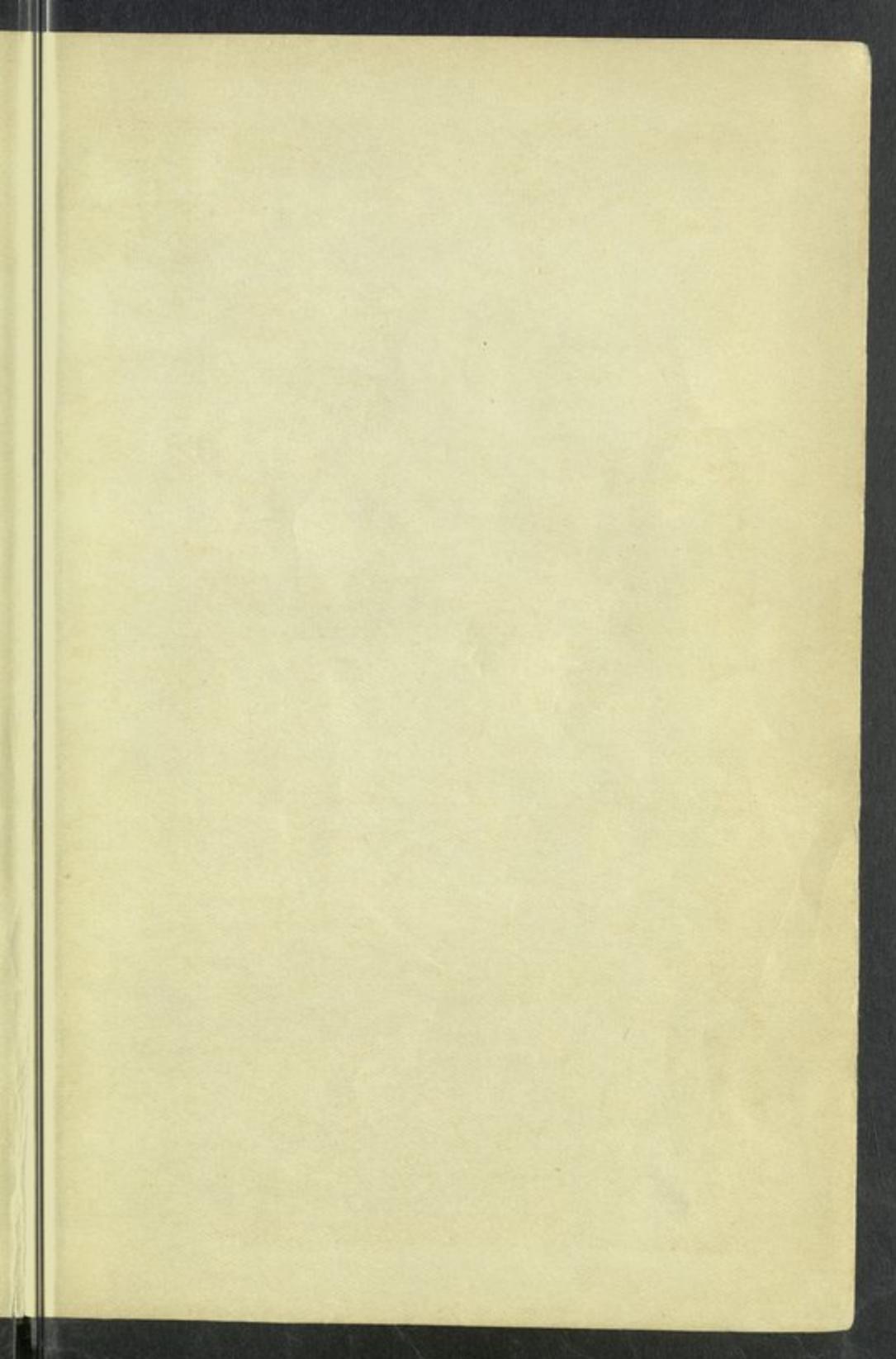
ويليه : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

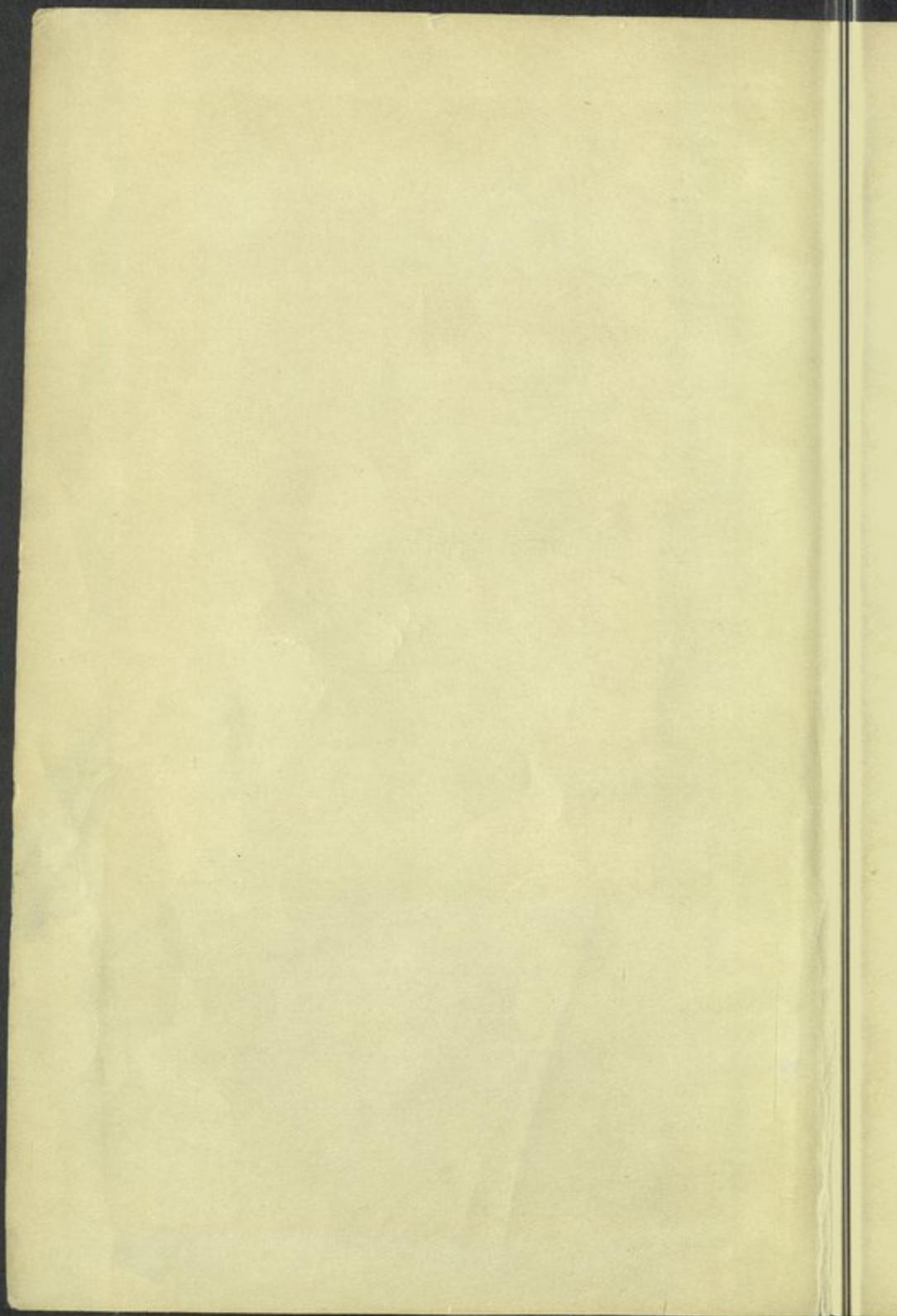
١٦٧

القرن الرابع عشر » للاستاذ فون فيسندنك









DATE DUE



Sept 4

حسين طه

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01010794

901
Ha3924pA
1925
c.1