

سلسلة الدراسات الفكرية (1)

الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث

دراسة تحليلية نقدية

د. علي بن حسن أحمد بانافع

2021م

الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث - د. علي بن حسن أحمد بانافع



نبذة تعريفية للكتاب

- يعتبر كتاب «الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث» دراسة تحليلية نقدية» للدكتور علي بانافع محاولة فريد من نوعها لإعادة النظر في التراث الخلدوني ولاتخاذ أرضية ومنطلقا لبناء صرح العلوم الاجتماعية في العالم العربي، ويرى المؤلف أن الباحث قد ينهل من مقدمة العلامة ابن خلدون جملة من القواعد العلمية والمفاهيم تمكنه -وتمكنه وحدها- من فهم واقع العالم العربي ايجابياته وسلبياته وتناقضاته وتجاوزه لها.
- وهذا الكتاب فيه رد على دعوات التغريب التي شاعت في بعض دراساتنا الأكاديمية في تسفيه جهود العلامة ابن خلدون وإسهامه في صياغة فلسفة جديدة للتاريخ بوجه عام والعربي الإسلامي بوجه خاص، إلى جانب جهوده في وضع أسس علم الاجتماع، وهذه الدراسات الخاضعة للمناهج الغربية -إما تحت ضغوط أو تقليد أعمى- وهي في الحقيقة لا تعدو كونها إسقاطات مادية وعلمانية وقومية لا دينية، لأن أصحابها لا يتصورون أن الإبداع يمكن أن يقع من داخل الخندق العربي والثوابت الإسلامية، وذلك عن طريق التقليد الأعمى للغرب والتعلمذ المثالي لرواده بمجرد النقل عنهم والترجمة لهم، ولكن بالانطلاق من الواقع العربي الإسلامي ومن المحاولات العربية الإسلامية لفهم هذا الواقع.*
- ويرى المؤلف أن المحاولة الخلدونية جديدة بأن تكون هذا المنطلق بالذات شريطة أن تُدرَسَ وتُفَهَّم وتُنقَدَ وتُقَيَّم، وهذه الإضاءات الصغيرة محاولة لإنصاف رمز عظيم وكبير من رموز التاريخ العربي الإسلامي، وإنقاذه من ظلم الإسقاطات المادية والعلمانية والقومية اللادينية.

ردمك 1-8-804-99988-978

رقم الإيداع: 739/2021



دار أرثربا للنشر والتوزيع
Ar-Rithba for Publishing and Distribution

سلسلة الدراسات الفكرية (1)

الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث

(دراسة تحليلية نقدية)

د. علي بن حسن أحمد بانافع

الطبعة الأولى 2021م

الكتاب: الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية)
الكاتب: د. علي بن حسن أحمد بانافع
تاريخ النشر: الطبعة الأولى 2021م
رقم الإيداع: (2021/ 739)
التصميم والإخراج: عادل محمد عبد القادر

فهرسة المكتبة الوطنية أثناء النشر - السودان
320.11 علي بن حسن أحمد بانافع، 1975.
ع. ح. د

الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث/ علي بن حسن
أحمد بانافع.- الخرطوم: دار آريثريا، 2021.
190 ص؛ 24 سم.
ردمك: 1-8-804-99988-978: ISBN
1. الدولة- نظرية المنشا. أ. العنوان.

حقوق النشر محفوظة للمؤلف والدار

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه كنسخة إلكترونية
أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من المؤلف والدار

إن دار آريثريا للنشر والتوزيع غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره،
وتعبر الآراء والأفكار الواردة في هذا الكتاب عن وجهة نظر المؤلف ولا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر الدار



دار آريثريا للنشر والتوزيع
Arithria for Publishing and Distribution

جوال : 00249910785855 - 00249121566207

arithriaforpublishing@gmail.com

كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد

القارئ الكريم:

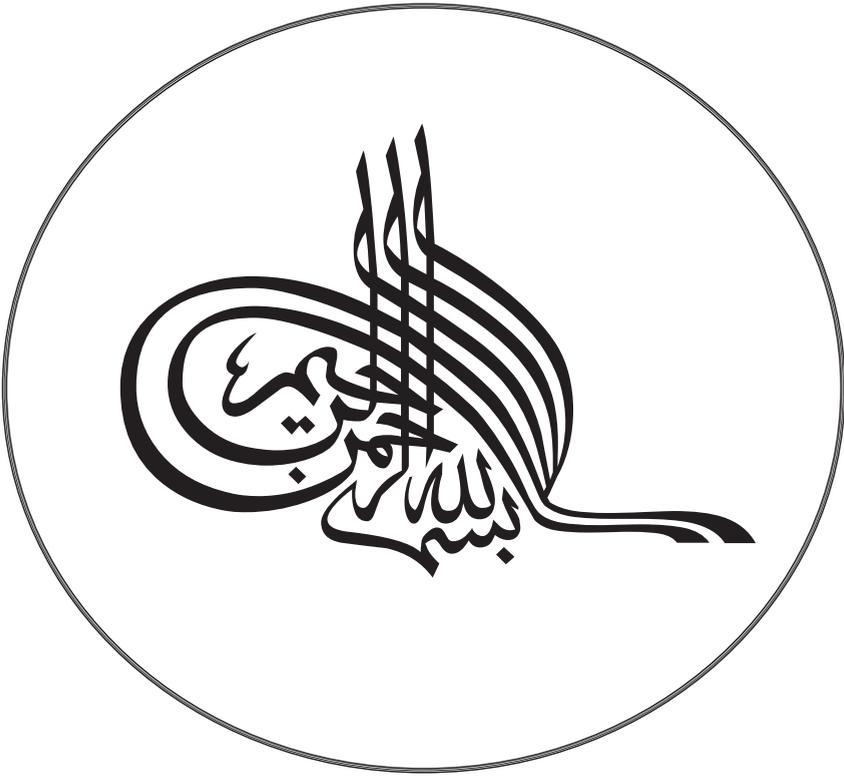
سلسلة الدراسات الفكرية هي مجموعة من الدراسات والبحوث العلمية الرصينة الهادفة، عملت دار آريثيريا للنشر والتوزيع على تبنيها والاهتمام بها ونشرها؛ خدمة للبحث العلمي في مجال الدراسات والبحوث الفكرية. وأول عمل علمي يصدر في هذه السلسلة، هو كتاب الدكتور/ علي بن حسن أحمد بانافع، بعنوان: الفكر والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية) ولجودة العمل وجدته، ولما بذل فيه من جهد كبير ومثابرة؛ نتوقع أن يجد القبول والاستحسان من المختصين والمفكرين و الباحثين في مجال الدراسات الفكرية بمختلف توجهاتهم .

القارئ الكريم :

تتمن دار آريثيريا للنشر والتوزيع المجهودات العلمية لجميع الباحثين من مختلف الدول العربية وخارجها، وتؤكد بأنها سوف تعمل بكل جد واجتهاد على توسيع قاعدة النشر العلمي وإتاحته عبر الدار وشركائها، لنشر البحوث التي تسهم في رفد المكتبة العربية والعالمية بالجديد المفيد.

القارئ الكريم :

العالم اليوم يؤمن بالعمل الجاد والبحوث العلمية الرصينة ذات المردود الإيجابي على الفرد والمجتمع، ومن خلال هذا المحور نعمل دائماً بحول الله_ كي تكون الدار منبراً علمياً يشار إليه بالبنان. بإذنه تعالى.



إِهْدَاءٌ

إلى .. مَنْ قَالَ عَنْهَا النَّبِيُّ ﷺ : (الزَّمَّ رَجُلَهَا فَتَمَّ الْجَنَّةُ) ..
إلى .. الأُمِّيَّةِ الَّتِي عَلَّمْتَنِي كَيْفَ أَقْرَأُ وَأَكْتُبُ وَأَفَكِّرُ ..
إلى .. أُمِّي (نور محمد بانافع) ..

المؤلف،،

شكر وعرّفان

- إلى من طوق عنقي بالجميل والذي الكرمين اللذين لا زالت ألسنتهما تلهج بالدعاء لي بالتوفيق الدائم والنجاح المستمر.
 - إلى زوجتي وأبنائي البررة أصحاب الفضل الجميل والصبر الأجل.
 - إلى شيخي ومعلمي الأستاذ الدكتور عدنان محمد فايز الحارثي الشريف أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة أم القرى.
- كما أتقدم بالشكر والتقدير والدعاء الخالص لله تعالى أن يجزي كل من كان له دورٌ في إنجاز هذا الكتاب وإخراجه بالشكل اللائق .

المؤلف،،،

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد

من الوهلة الأولى لفت انتباهي عنوان كتاب: (الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث - دراسة تحليلية نقدية) ، وجمال بخاطري تساؤل هو: ماذا سيضيف لنا هذا الكتاب حول نظرية العصبية والدولة للعلامة ابن خلدون التي سكب فيها باحثون ومفكرون عرب وغيرهم الكثير من المداد؟ والحق أنها المرة الأولى التي أطلع فيها على دراسة متفردة ووافية في هذا الموضوع، وإن كانت الدراسة تنحو نحو التحليل أكثر من النقد.

أحسن الكاتب إذ بدأ كتابه بتمهيد عام عن الحياة السياسية، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية في عصر العلامة ابن خلدون، ثم تعريف بحياته، وتكوينه الفكري والتاريخي، والعوامل التي أسهمت في ذلك، ليدلف بعدها إلى الموضوع الأساس للكتاب ويناقش بطريقة منهجية كل جوانب نظرية العصبية والدولة- على الرغم من أن الكاتب قدم الدولة على العصبية في عنوان الكتاب- ومعلوم أن أهمية ما طرحه العلامة ابن خلدون عن العصبية تأتي من اتخاذها أساساً لتفسير نشأة الدولة وتطورها ثم انهيارها. وأجاد الكاتب في مطابقته ومشابته بين حال المجتمع العربي عصر ابن خلدون والمجتمع العربي اليوم في الكثير من النواحي، كما أجاد في طرحه لضرورة دراسة نظرية العصبية والدولة وفق متطلبات المناهج العلمية المعاصرة، وذلك للاستفادة منها في إصلاح حاضر الأمة العربية، وقراءة مآلاتها في المستقبل.

إن نظرية العصبية القرابية والدينية نالت حظاً وافراً من النقاش بين مادح وقادح؛ ولكننا نتفق مع الكاتب في أسبقية العلامة ابن خلدون لعصره، وفي أن نظرياته وآراءه كانت علامة فارقة في الكتابة التاريخية، وأحدثت تحولاً مفاهيمياً جديداً لدى المؤرخين بعده، وفي كون العصبية الدينية مؤازرة للعصبية القرابية كعنصر مانع للتشاكس وداعم لتطور الدولة. على أن نضع في اعتبارنا لدى تأصيل وتجديد نظرية العصبية الخلدونية، التطور المستمر والتراكم المعرفي للمجتمعات الإنسانية، وكذلك الحدود الجغرافية التي تأوي المكونات المجتمعية في إطار الوطن الواحد وأهمية الانتماء إليها والدفاع عنها باعتبارها نوعاً من العصبية، وضرورة النظر في إطار هذه النظرية إلى التكوينات السياسية والحزبية وإيمان وتوافق جماهير كبيرة من الناس بمبادئ وقيم وأهداف هذه التكوينات. إن هذه الدراسة إسهام جاد في حقل الدراسات التاريخية والفكرية، بذل فيها الكاتب جهداً كبيراً ومقدراً بلغة سلسة وسهلة، ونأمل أن تتواصل الدراسات في هذا المضمار البحثي الهام لرفد المكتبة العربية والعالمية بالجديد المفيد.

د. عوض شياً

مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر- السودان

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريظ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد ...

عبدالرحمن بن خلدون رحمه الله؛ أشهر من أن يُعرّف، إذ إنه من أعظم العلماء والمفكرين في العالم، ولا نكون مبالغين إذا ما قلنا أنه يمثل مرحلة رئيسة في تطور الفكر البشري، وقد يظن البعض أن شهرته جاءت من كونه أول من درس المجتمع البشري بطريقة واقعية، غير أنّ أهمية طرحه العلمي تتجاوز ذلك بكثير، نظراً لكونه نَظَر للحضارة والمسارات التاريخية، وربط ذلك بالجغرافيا والاقتصاد التحليلي وطبائع النفس البشرية، في محاولة لفهم شمولي لحركة الحضارة والتاريخ، وقد تمخض عن ذلك علوم شتى كعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ والحضارة، والجغرافيا التاريخية، وعلم العمران، والاقتصاد التحليلي، بل إنه استخدم الآثار في بناء المعرفة التاريخية، وبالتالي يجوز لنا أن نعتبر مقدمة ابن خلدون طفرة علمية، نادرة الحدوث.

وبالرغم مما أثير من جدل حول الأصول المنهجية للفكر الخلدوني، فإنه لم يبتعد عن الأفق الفكري للحضارة الإسلامية، وهو ما برهن عليه أستاذنا العلامة أ.د مصطفى الشكعة رحمه الله عليه، ولذلك فإن البحث في خصائص هذا الفكر - والمجال لايزال مفتوحاً - لا ينبغي أن يخرج من ساحة الحضارة الإسلامية فكراً واحداً أسهمت في تشكّل هذا الفكر. ورغم أن الخلدونية - إن جاز التعبير - لم تتمكن من خلال تلاميذ ابن خلدون من الاستمرار وفق الزخم الذي حققه صاحبها، فإنها شهدت في العصر الحديث محاولات جديدة ومتنوعة للفهم خرجت من مشاريع نهضوية عربية متعددة الاتجاهات، غير أن قوتها تراجعت على إثر حالة الانهزام الثقافي والعلمي الذي أصاب العالم العربي منذ مطلع القرن 15 هـ.

هذه الدراسة التي قام بها الدكتور الفذ علي بانافع، محاولة لاكتشاف أثر الخلدونية على الفكر التاريخي العربي الحديث، من خلال حالة تكوين الدولة. لعلها تفتح الباب على مصراعيه لدخول المؤرخين المشاركة، والاندماج مع جهود إخوانهم المغاربة، في إعادة قراءة الخلدونية، مع ربطها بالتراث العربي الإسلامي، لتحقيق ميلاد جديد للفكر والثقافة، التي تمكن من بناء إنسان يسهم في رقي الحضارة الإنسانية. وقد بذل الباحث فيها جهداً كبيراً، حيث تمكن من اكتشاف جوانب كثيرة كانت غامضة على الباحثين.

ومن الواضح أن أحد مقاصد ابن خلدون، أن يبحث في طبيعة الدولة لكي يكتشف القوانين التي تُسيطر عليها سواء كانت تلك القوانين التي تؤدي لنهوضها أو سقوطها، وهذا يذكرنا بواحد من أهم مرتكزات فقه السياسة الشرعية الذي يعمل على استنباط الأحكام التي تنظم أحوال الدولة.

هذه الأطروحة: «الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي الحديث دراسة تحليله نقدية»، والتي أشرفت عليها وعلى مُعدها لترد على الأصوات النشاز التي تدعو إلى تسفيه حجم جهود ابن خلدون؛ وإسهامه في صياغة رؤيا جديدة للدولة والعصبية، وهي ظاهرة تاريخية كان لها دوراً بارزاً في بناء الدول في الحضارة الإسلامية، بل إن العصبية لازالت أداة تأثير اجتماعي قوي يؤثر في المجتمعات عامة بتأثيراتها الحميدة أو السلبية، وكأنها تقول تدبروا في الخلدونية، لعلكم تجدون سبيلاً جديدا لفهم النظام الاجتماعي والثقافي للإنسان. ولا شك أن الدعوة للخلدونية الجديدة لا تعنى القبول بكل ما جاء في المقدمة من طروحات، وإنما استلهاً منهجيتها لبناء أطر منطقية جديدة، في الفهم للمجالات التي تعنى بها الخلدونية. وقبل أن أختتم مقدمتي المختصرة هذه، لابد أن أشير إلى أن الدكتور علي بانافع، صاحب فكر متقد، وقلم عذب سلس العبارة، يداخله التفخيم أحياناً، وهذه طبيعة الشاب الحاذق إذا استل قلمه.

اسأل الله الكريم أن يبارك في عمله ويجعله علماً نافعاً، وأؤكد له أن الخلدونية رسالة علمية تنظر منه المزيد.

أ.د. عدنان بن محمد الحارثي الشريف
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية
في جامعة أم القرى بمكة المكرمة

المقدمة

الحمد لله الذي هدانا لخير شرعه، وأتمَّ علينا النعمة لنكون خير أمة، والصلاة والسلام على سيدنا وحبينا محمد الهادي إلى الصراط المستقيم، وعلى آله الطيبين الأطهار وأصحابه المجاهدين الأبرار، الذين أغاظ الله بهم الكفار، وبسط بهم رحمته على جميع الأقطار، وبعد .. هذا الكتاب أصله أطروحة دكتوراه نال بها الكاتب درجة الدكتوراه في قسم التاريخ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة في 13 مايو 2018م.

يَشُقُّ أسلوب المؤرخ الكبير عبد الرحمن بن خلدون وهو الفقيه المالكي، وعالم الأصول واللغة على الكثير، لما فيه من عمق في البحث، وغرابة في التعبير، ولكنه يُشَوِّقهم في الوقت نفسه أن يقفوا على كتاباته وأفكاره وسبره التاريخ، لما فيها من متعة ذهنية وأدبية وعلمية، قد لا تتوافر لدى كثير من المؤرخين الآخرين المعاصرين له. فصاحب (المقدمة) كان موسوعي الثقافة، ولم يكن مؤرخاً فقط، بل كان ذا زاد معرفي متين وأصيل نظرياً ومنهجياً، كما تشهد بذلك (مقدمته) و(تاريخه)، وهو ما جعل تراثه وإبداعه الفكري -على الرغم من مرور أكثر من ستة قرون على مولده- محتفظاً بموقعه الفريد المتميز بين النتاج الفكري للحضارة الإسلامية، بل يتبوأ مقاماً رفيعاً في تراث الفكر العالمي بأسره.

ظهر عبد الرحمن بن خلدون في عصر كانت الحضارة العربية الإسلامية ما زالت قادرة على العطاء والإضافة للإنجازات الإنسانية؛ على الرغم أنها كانت في بدء مرحلة الأفول الحضاري. هذا الوضع المملوء بالتناقض والمشحون بالصراعات كان سمة العصر الذي نشأ فيه ابن خلدون، والذي يمكن تلمس أثره بشكل واضح في سيرة حياته وإنجازاته العلمية. فحياته وكتاباته لم تكن فقط مجرد تعبير عن تمكنه من أدواته مؤرخاً وعالمياً، فقد استطاع أن يمزج آراءه الفكرية بخبرته العملية من واقع أنه رجل دولة تنقل بين مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وخبر مشكلات ومؤامرات الحكم والإدارة، ولم تكن فقط توثيقاً سعى فيه إلى التزام أكثر درجات الدقة لتاريخ عصره، لكنها كانت إسهاماً علمياً شكل نقلة نوعية وكيفية في مجال الكتابة التاريخية.

قبل ابن خلدون كان التاريخ يُدرّس على أنه حوادث متفرقة ومتتابعة؛ وكان همّ المؤرخين يتمثل في نقل الروايات بأمانة، وتسجيلها بدقة وتحصيل مادة وفيرة منها تُعين على تصوير الماضي تصويراً دقيقاً وواضحاً، يجعل قراءته مفيدة والعبرة منه أكيدة. ولئن كان للمؤرخين القدامى الفضل في أمانة النقل وغزارة المادة، فإن ابن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلاً جديداً وهو يكتب التاريخ، ويعلل وقائعه، ويستكشف ظواهره، هو أن يجيب عن سؤال محوري: كيف تقوم الدول؟ وكيف تنهار؟ ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية.

نظرية ابن خلدون في العصبية والدولة احتلت مركز الصدارة في الفكر التاريخي العربي الإسلامي؛ ودورها في قيام الدول وسقوطها، ويعني بها الالتحام الذي يكون بين الأقارب أو القبائل والعشائر؛ والذي يدفع للمناصرة والمطالبة بالملك والمغالبة في سبيله. فابن خلدون يدرس: كيف تصل جماعة ما إلى إسقاط نظام ما؟ ثم: ماذا يحدث لها عندما تصل إلى الحكم ويشتد عودها؟ ثم: ماذا يحدث عندما تنهار؟ وابن خلدون يؤكد على نظرية العصبية القائمة على الدم أو على الدين، فإذا وجدت العصبية فإن تفسيره للظواهر يقوم عليها. وعندما تشتد توصل أصحابها إلى السلطة وعندما تصل بهم إلى السلطة تضعف هذه الرابطة شيئاً فشيئاً إلى أن ينهار هذا النظام ويقوم نظام جديد. بل إن ابن خلدون يكاد ينفصل عن عصبية النسب والدم إلا في مستواه البدوي، حين يقرر أن ما من دولة كبيرة إلا وأصلها الدين، إما بالنبوة أو دعوة حق؛ فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوةً على قوة العصبية؛ إذ العلاقة بين العصبية والدين علاقة تآزر وتكامل، وبالدين وحده تتطور هذه العصبية إلى مشروع حضاري تذوب فيه العصبية، وترتفع فيه الأخوة الإسلامية. لقد كانت العصبية هي المفتاح الذي حل به بن خلدون جميع المشكلات التي يطرحها سيرورة أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده، بالرغم من أن هذا النموذج الذي يتحدث عنه ابن خلدون متعلق بدول المغرب التي شاهدها، والممالك التي قامت بها. إلا أن نظريته صحيحة في جوهرها تنطبق على أماكن كثيرة. وقيمة آراء ابن خلدون تكمن في الإشكالات العديدة التي

تطرحها نظريته في العصبية والدولة، وفي العلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تُحدّد وتجسّد، في نظر ابن خلدون فلسفة وحركة التاريخ وتفسيره.

القرن التالي لعصر ابن خلدون ساد فيه حالة من الجمود والركود خيمت على الفكر والثقافة العربية، وسيطر العثمانيون فيه على معظم بلدان العالم العربي، ولكن العثمانيين لم يستطيعوا أن يبعثوا فيها نهضة أو يقظة فكرية؛ حتى محاولات النهوض التي بدأت في خلال القرن الماضي ما تزال متعثرة أو بطيئة، وعندما بدأت الدراسات الحديثة في العالم العربي بإنشاء الجامعة المصرية (أول جامعة عربية حديثة تأسست عام 1908م) كانت الرؤية الأوروبية هي السائدة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكان طبيعياً أن تبدو الدراسات التاريخية امتداداً لاتجاهات هذه الدراسات في الجامعات الأوروبية، وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة إلى مؤرخ إسلامي كبير كابن خلدون، وضع نظرية كلية إلى المجتمعات الإسلامية بل والمجتمعات البشرية عامةً.

المؤلف،،

لمحة عامة عن عصر ابن خلدون

المبحث الأول:

المؤثرات السياسية والفكرية في عصر ابن خلدون.

المبحث الثاني:

المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية في عصر ابن خلدون.

تهديد

لحجة عامة عن عصر ابن خلدون

يقول علماء الاجتماع: الإنسان اجتماعي بطبعه، وهو ابن بيئته، تصنعه وتشكله وتلقي بظلالها على أفكاره ورؤيته للحياة. فثمة صورة كُلية يكوّنها الإنسان لنفسه عن نفسه وعن العصر من حوله، تعتمد على الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية والفكرية، ولكل عصر قيمه وعاداته وطرائقه وأساليب الحياة السائدة فيه، التي تحدد ملامح حضارة هذا العصر وتاريخه، والتي يعكسها الإنتاج الفكري لعلمائه ومثقفيه ومؤرخيه، كما يعكس هذا الإنتاج الفكري ملامح الحضارة التي ينتمي إليها، ولذلك العصر الذي يعيش فيه، فهو قطعاً يتأثر بهما، ولم يكن ابن خلدون استثناءً من ذلك، فقد ظهر في عصر كانت الحضارة الإسلامية ما زالت فيه قادرة على العطاء والإضافة للإنجازات الإنسانية بالرغم أنها كانت في بدء مرحلة الأفول. وذلك الوضع المملوء بالتناقض والمشحون بالصراعات كان سمة العصر الذي نشأ فيه ابن خلدون، والذي يمكن تلمس أثره بشكل واضح في سيرة حياته وإنجازاته العلمية.⁽¹⁾

كان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون عصر التحول والانتقال في أرجاء العالم الأوربي نحو تشجيع العلوم والأخذ بمناهجها ونتائجها وانبعث النهضة، في الوقت الذي كان فيه المجتمع العربي الإسلامي يتجه نحو الانقسام والتفكك السياسي، علاوة على فقدان الاستقرار، وبروز العديد من الدويلات والإمارات في العالم العربي والإسلامي. ففي ذلك العصر بدأ ظل الدولة الإسلامية في التراجع من بلاد الأندلس، وانتشرت الثورات والفتن في شمال إفريقيا، وبدأ اجتياح المغول للمشرق الإسلامي حتى وصلوا إلى الشام⁽²⁾، كما أشار هو إلى ذلك بقوله: (وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض، فبادر إلى الإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة ستأنفة، وعالم محدث)⁽³⁾، أما الثقافة العربية فقد اتسمت بالركود والانحطاط الفكري

(1) محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد (إصدار محدود، مكتبة الإسكندرية، 2008 م) تقديم،

إسماعيل سراج الدين، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص174.

(3) ابن خلدون، المقدمة (الطبعة الأولى، تونس، دار القيروان للنشر، 2006 م) تحقيق، إبراهيم شيوخ وإحسان عباس، ج1، ص51.

والتخلف الحضاري، وتأثرت بفساد الحكام واستبدادهم، وأصابها من التدهور ما أصاب جوانب المجتمع العربي الإسلامي. وقد صور ابن خلدون هذا الحال بقوله: (وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به ما حل بالمغرب).⁽¹⁾

تثبت خارطة المغرب السياسية في عصر ابن خلدون أن المغرب كان تحت نفوذ ثلاث دول رئيسية هي: المرينية والزيانية والحفصية. ومن نافلة القول: إن الأولى كانت تحكم ما هو الآن بالمغرب الأقصى، وإن الثانية تحكم ما هو الآن بالجزائر، وإن الثالثة تحكم ما هو الآن تونس، ذلك أن جزءاً كبيراً من الشرق الجزائري، اليوم، كانت تحت هيمنة الدولة الحفصية. وكان ما يعرف اليوم بالغرب الجزائري تحت نفوذ الدولة الزيانية التي اتخذت قاعدتها تلمسان⁽²⁾، أما وسط الجزائر الحالي فقد كان منطقة عازلة بين الحفصيين والزيانيين، ومن ثمة كان منطقة صراع دائم بين القوتين، ولذلك ظهرت فيه إمارات محلية صغيرة كانت تحتفظ بحيادها أحياناً؛ ولكنها كانت في أغلب الأحيان تتبع الأقوى، ولم يكن التنافس والطموح مقصورين على الزيانيين والحفصيين، بل لقد تدخلت في ذلك منافسة قوة ثالثة وهو طموح المرينيين ضد الزيانيين المجاورين تارة؛ وضد الحفصيين البعيدين عنهم تارة أخرى، وهكذا وصلت جيوش المرينيين في بعض الأوقات إلى تونس والزاب وقسنطينة. كما وصلت جيوش الحفصيين إلى المدينة ومليانة وتلمسان⁽³⁾، يضاف إلى ذلك التطاحن الإقليمي تطاحن عائلي مريّر وطويل، فكل أسرة من الأسر المذكورة -المرينية والزيانية والحفصية- كانت في خصومة داخلية مستمرة على الملوك والصولة؛ بين أبناء البيت الواحد، في الدولة الواحدة. فالابن ضد أبيه، والأخ ضد أخيه، وابن العم ضد ابن عمه. يقتل بعضهم البعض الآخر في حركة دائمة كانت من أهم مظاهر ذلك العصر. ووسط هذا لتمزق السياسي والعائلي كانت بلاد المغرب تعيش أحداثاً خطيرة وتقلبات متتالية⁽⁴⁾.

(1) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 51.

(2) تلمسان قاعدة المغرب الأوسط، وكانت عاصمة لإمارة بني عبد الواد، ويصفها الإدريسي بأنها مدينة أزلية وأنه لم يكن في بلاد المغرب بعد مدينة أغمات وفاس أكثر من أهلها أموالاً ولا أرفه منهم حالاً. وقد ذكر ابن الوزان أنها كانت تحتوي على ستة عشر ألف كانون على عهد أبي تاشفين. انظر، رحلة ابن بطوطة (الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1417هـ) تحقيق، عبدالهادي التازي، ج1، ص157، هامش (15).

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب، 1998م) ج1، ص40.

(4) محمد فاروق النبهان، ابن خلدون من خلال المقدمة (الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418هـ) ص17.

وبالجملة كان المناخ السياسي في المغرب مضطرباً بدرجة كبيرة، فكانت الفتن كثيرة الوقوع بين الدويلات الطائفية. ولا ننسى أن هذه الدويلات قامت على أكتاف دولة الموحدّين. وكما عانت دولة بني عبد الواد الزناتية من المصائب والويلات من بني حفص جارتهم التونسية، فكذلك عانى الحفصيون وبنو عبد الواد من نزعة بني مرين المستمرة في السيطرة على المغرب كله، فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوّة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها؛ مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ، وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدّين قائماً على أشده بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة. وبين هؤلاء الحفصيين من جهة أخرى. وقد قوّي هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع قيام إمارات في كل من بجاية⁽¹⁾ وقسنطينة⁽²⁾، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك⁽³⁾. لذلك كان ابن خلدون في رؤيته التاريخية يصور أحداث عصره، من سقوط الخلافة العباسية في بغداد، ونهاية الحكم العربي في الأندلس، والثورات المتلاحقة، وحركات التغيير التي كانت تقوم بها القبائل البدوية، وسقوط دول وممالك وقيام أخرى. ذلك تاريخ عاش فيه ابن خلدون تجربته الذاتية، وشاهد بنفسه تلك الأحداث، وشارك في صنع بعضها.⁽⁴⁾ ولعله لو اقتصر النزاع على الإقليمية والعائلية لهان الأمر، ولكنه أخذ طابعاً دولياً -أيضاً- ذلك أن عدداً من ثغور المغرب قد احتلها البرتغاليون والإسبانيون، وأصبحت ثغور أخرى، وحتى المدن الداخلية، مهددة باحتلالهم. وأصبح الأجانب يتدخلون في الشؤون الداخلية لكل إقليم من الأقاليم الثلاثة، ولكل أسرة من الأسر الحاكمة، وبالإضافة إلى ذلك كان أحد الأطراف المتنازعة إقليمياً أو عائلياً يلتجئ إلى هذا الأجنبي أو ذاك لينصره على خصمه. وكانت سيطرة هؤلاء الأجانب على الطرق البحرية والمسالك التجارية قد أضعفت من الطاقة الاقتصادية للسكان، وكان ضغط الإسبان خاصة على مسلمي الأندلس قد حمل هؤلاء على الهجرة إلى سواحل المغرب مما قلب الميزان الاقتصادي والاجتماعي والسياسي

(1) مدينة على ساحل البحر بين إفريقية والمغرب، المعروفة بقلعة بني حماد، وكانت في ذلك العصر واجهة للمملكة الحفصية، ويلاحظ إصرار ابن بطوطة على اعتبار سلاطين المنطقة على أنهم عمال الموحدّين وولاتهم. انظر، محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار (الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، 1985م) تحقيق، إحسان عباس، ص81، ورحلة ابن بطوطة، ج1، ص161، هامش (24).

(2) مدينة حصينة من مشاهير بلاد إفريقية بين تيجس وميلة. انظر، الحميري، المصدر السابق، ص480.

(3) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون (الطبعة الأولى، الدوحة، سلسلة كتاب الأمة، العدد (50) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1986م) ص43-44.

(4) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون (الطبعة الثانية، الرياض، مكتبات عكاظ، 1984م) ص26-27.

فيه⁽¹⁾، وسنعرف -من خلال هذا البحث- أثر الهجرة الأندلسية في حياة ابن خلدون الخاصة وعلى أوضاع المغرب بصفة عامة.

لقد كان المشهد الذي اطلع عليه ابن خلدون في ذلك العصر هو مشهد القوة وأثرها⁽²⁾، لأن معظم حركات التغيير التي حدثت في زمانه، أو اطلع عليها من خلال دراسته للتاريخ العربي الإسلامي، كانت قائمة على القوة، قوة العصبيّة الحاكمة التي كانت تغير السلطة وابن خلدون شارك في عدة محاولات كان الهدف منها التغيير⁽³⁾، سجن على أثرها، ونفي من البلاد التي كان يعيش فيها⁽⁴⁾. وقد ساهمت تلك المؤثرات مجتمعة في توجيه فكر ابن خلدون الذي سعى عبر تأملاته ومحاولته لكتابة التاريخ بشكل سليم إلى المساهمة في إصلاح المجتمع وتمكين الحاكم من حسن تدبير الأمور، وهو ما يضيف على آراء ابن خلدون طابعاً تقديمياً عن عصره بالإضافة إلى أصالته العلمية⁽⁵⁾.

بالرغم من قساوة أحداث ذلك العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، وشدة حلكته إلا أن ذلك لم يضعف من عزمته، بل لقد كانت تلك الأحداث تمثل الحافز الذي جعله يصوغ نظريات، ويرسم الطريق لمن بعده، فكان ينظر من خلال ما عاين في حياته بعين الحسرة والألم، وينظر بعينه الأخرى المليئة بالأمل إلى مستقبل يريه، ليخرج من تلك الأحداث بحلول، يراها تساهم في عملية الإصلاح لجيله وللأجيال الإسلامية من بعده، وأعجبني في هذا المقام وصف عبد الحليم عويس⁽⁶⁾ إذ يقول: «إن ابن خلدون لم يكن رجلاً يستسلم للفكر الساكن، ولا للواقع الجامد، كما لم يكن رجلاً يقف متفلسفاً أمام الوقائع، أو مسجلاً لها فحسب. بل كان رجلاً من صنّاع التاريخ، يغوص فيه مهما كانت الأوهام والأخطاء، ويتقلب يميناً ويساراً، لعله يجد ضالته، يتقلب بين ملوك الطوائف، لعله يجد فيهم راشداً، أو لعله يستطيع أن ينفخ في جذوة الدولة الأموية

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص41.

(2) غاستون توتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت) ترجمة، غنيم عبدون، ومصطفى فودة، ص68.

(3) المرجع نفسه، ص69.

(4) ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1967م) ص74.

(5) هاشم الملاح، الوسيط في فلسفة التاريخ (الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007م) ص171.

(6) عبد الحليم عبد الفتاح محمد عويس أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة القاهرة وجامعة الإمام بالرياض، أخذ مستشاراً لمعالي رئيس الجامعة ومتعاوناً في تسيير أعمال رابطة الجامعات الإسلامية، كتب عشرات البحوث والكتب الأكاديمية، وحضر أكثر من مئة مؤتمر عالمي، وأشرف على نحو عشرين رسالة ماجستير ودكتوراه في الحضارة والتاريخ، توفي عام 2012م. انظر، الألوكة على الرابط:

الأندلسية المنطفئة. وقد ذاق الرجل السجن والتشريد، ويئس من الناس، ومال إلى العزلة، وكان يملك عقلاً كبيراً قادراً على التفاعل الخلاق، ليس بالثورة ولا بالخيانة للتراث، ولا بالاستعلاء عليه، ولا برمييه بالماضوية والجمود، والتاريخية الجامدة، ولكن ببعث الروح فيه، والانطلاق من قاعدته، كما ينطلق الصاروخ إلى الآفاق من قاعدة صلبة مثبتة بالأرض»⁽¹⁾، ويضيف عبد الحليم عويس عن صمود ابن خلدون أمام تلك المحن، وحُسن تصرفه واتصاله بالقيم المؤثرة: «لقد كان عصر ابن خلدون عصر تقليد وجمود، لكن ابن خلدون أحسن القفز إلى المصادر الأصلية، بعيداً عن ضغوط الواقع الجامد، وعن وطأة اللحظة التاريخية بكل أثقالها السياسية والاجتماعية والثقافية، وأحسن الاتصال المباشر بالقيم والأفكار الدائمة الحياة، في القرآن، والسيرة، والسنة، وعصور الألق والازدهار، والتجارب الوضيئة والمستمرة في العصور»⁽²⁾.

مما سبق يتضح أن التيارات الفكرية وما يتبعها من تغيير في المجتمع تتأثر بالفكر الذي تعيشه تلك المجتمعات ويحيط بظروف عصرها، لذا فإن الظروف التي أحاطت بابن خلدون قد شكلت تصوراتها الفكرية والعلمية بلا شك، فهذا هو الواقع الذي عاشه ابن خلدون، وهذه هي معطيات عصره، فكان كما ينبغي أن يكون، لا تعيقه الأحداث، ولا تحبطه الآلام، إنما تشد من عزمه وعزمته، وترفع فيه معاني الشوق نحو النجاح، مقتدياً في كل ذلك بمنهج المصطفى ﷺ من خلال سيرته العطرة، فاهماً لواجبه، عارفاً لوجهته، ينظر بمنظار الأمل بعيداً عن أنواع التشاؤم والخذلان، ويرى الأمور على حقيقتها، فيطلق أفكاره بين الناس قولاً وفعلًا، فيأخذونها بكل شوق وشغف، حتى تصبح ديدنهم، ويلتفون حولها، ويلتف حوله العلماء والمفكرون، فيكونون قدوة عملية لأمة واحدة. بهذا وبهذا فقط يمكن لهذه الأمة أن تعود، ويمكن لمسيرتها أن تكتمل. والآن وقد مضت على وفاته ستة قرون فإنه لا زال يعد رائداً ومؤسساً في دراسة حركة التاريخ وتغييره، وإن آراءه ونظرياته التاريخية ما زالت تمثل أسساً مهمة في دراسات الكثير من الباحثين العرب وغير العرب»⁽³⁾، لهذا ترتبط عملية استيعاب وفهم الإنجاز العلمي والفكري للعلامة ابن خلدون بتعرف ظروف عصره، وملامحه السياسية، والفكرية، والاقتصادية، والاجتماعية. إذ لا يمكن أن نفهم ذلك العصر بطريقة سليمة ودقيقة ما لم نتمكن من معاشته ودراسته.

(1) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص48-49.

(2) المرجع نفسه، ص48.

(3) طاهر الحماوي، حياة ابن خلدون ونشاطه السياسي (بدون دار نشر) ترجمة، إسحاق عبيد، ص320.

المبحث الأول المؤثرات السياسية والفكرية في عصر ابن خلدون

لا يمكن الفصل بين الإنجاز العلمي الذي قدمه ابن خلدون للإنسانية وبين طبيعة المؤثرات السياسية والفكرية التي عاصرها ابن خلدون وشكلت ملامح فكره وتكوينه المعرفي، فقد كان ابن خلدون تجسيداً في شخصه لوحه علمية وثقافية شملت العالم العربي الإسلامي، كما كان تجسيداً في فكره لفلسفة التاريخ الإسلامية، وممثلاً لحال الثقافة العربية الإسلامية في عصر توهجها الأخير، فقد عاش في زمن كان العرب والمسلمون فيه ما يزالون يقودون البشرية صوب التقدم والرفق.⁽¹⁾

كان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون هو عصر التجميع الذي أنتج الموسوعات الكبرى، عصر التوهج الأخير الذي شهد محاولات الجمع أكثر من محاولات الإبداع؛ فقد كتب النويري (نهاية الأرب في فنون الأدب)، وكتب العمري (مسالك الأبصار)، وكتب القلقشندي (صبح الأعشى) كما كتب غيرهم مؤلفات وموسوعات ومعاجم جامعة، ومن ناحية أخرى، ازدهرت الكتابة التاريخية العربية، وتنوعت أنماط الكتابة التاريخية ما بين الكتب العامة، والرسائل ذات الموضوع الواحد، والسير الملكية، والتاريخ الحضري الذي يختص بمدينة ما، وفصائل البلدان والخطط، وكان ابن خلدون هو نجم العصر الأخير من عصور الثقافة العربية الإسلامية، القرن التاسع الهجري.⁽²⁾

يتفق مؤرخو الفكر المغربي والأندلسي على أن القرن الثامن الهجري - وهو العصر الذي عاش فيه ابن خلدون - كان قرناً خصباً، كثير الإنتاج، عميق البحث. فهو العصر الذي عاش فيه فطاحل العلماء، والفقهاء، وفحول الشعراء، والأدباء، الذين انصهروا في بيئة الشمال الإفريقي ونهلوا من معينها، فأفادوا واستفادوا، وتناظروا، وعلموا، وكتبوا، وأنتجوا إنتاجاً يتميز بأصالته وجدته. وقد احتفظت لنا خزائن الكتب في المغرب العربي بكثير من هذا الإنتاج الذي لم يُنشر منه إلا جزء ضئيل جداً⁽³⁾. نذكر من هؤلاء العلماء

(1) محمد الجوهري ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص28-29.

(2) المرجع نفسه، ص29.

(3) إن المرء ليصاب بالدهشة لما يرى من هذا التراث العظيم، مع ما أصاب المسلمين من تفكك وتمزق. انظر، حسن إبراهيم

حسن، تاريخ الإسلام السياسي (الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، دار لجيل، 1416هـ) ج4، ص201-254.

-إضافة إلى ابن خلدون:- ابن الخطيب⁽¹⁾، وابن البناء⁽²⁾، وابن رُشيد⁽³⁾، وابن الحاج⁽⁴⁾، وابن بطوطة⁽⁵⁾، وغيرهم من الأعلام الذين كانوا في الساحة العلمية والأدبية للمغرب العربي.⁽⁶⁾ وإذا كان هذا العصر قد تميز بغزارة الإنتاج العلمي لعمالقة الفكر في الغرب الإسلامي، إلا أنه يمكن القول بأن (أدب الرحلات) هو من أهم الآثار التراثية التي ميّزت تلك الحقبة. فقد جاب عدد كبير من الرحالة المغاربة والأندلسيين الشمال الإفريقي، طولاً وعرضاً، وجاسوا فيه خلال الديار، وفحصوا أغواره وأنجاده، واصفين بدقة الأحوال السياسية، والثقافية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعمرانية لهذه البلاد. وبطبيعة الحال فإن رؤية هؤلاء الرحالة للحضارة العربية الإسلامية في شمال إفريقيا والمغرب العربي بالذات، تختلف من رحالة إلى آخر، حسب طبيعة رحلته، والغرض منها، والمدة التي بقي فيها في هذه المنطقة، وكذلك كانت رحلاتهم إلى الحجاز، إذ تأتي الرحلة إلى الحج في مقدمة الأسباب التي دفعت المغاربة والأندلسيين للتوجه إلى مكة المكرمة، وكان بعض هؤلاء الرحالة، يصف المراحل والأماكن التي يمر بها، فيذكر نبذة عن المواقع التي يسلكها ويدون ذلك، وقد اصطُح على تسمية هذه الرحلات بـ(الرحلات الحجازية) ولكتب الرحلات هذه أهمية قصوى⁽⁷⁾، لاسيما أنها تصف المسالك والممالك، والمشاهد والمآثر، والمعالم والحفلات، والمناسبات الخاصة والأعياد، والعادات والتقاليد، والمناظر الطبيعية، وغير ذلك مما يدخل في إطار تجولهم ويقع تحت سمعهم وأبصارهم، كل حسب تكوينه ومقاصده وعاداته وطبعه⁽⁸⁾، وبالإضافة إلى الحج هناك العديد من الأسباب الأخرى التي كانت تدفع للقيام بالرحلة

(1) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل الغرناطي الأندلسي، وزير ومؤرخ أديب نبيل، ومعاصر لابن خلدون، ومؤلفاته تقع في 60 كتاباً منها، (الإحاطة في أخبار غرناطة). انظر، الزركلي، الأعلام (الطبعة الخامسة عشرة، بيروت، دار العلم للملايين، 2002 م) ج6، ص235.

(2) أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي العددي، ابن البناء، رياضي باحث، نشأ منصرفاً إلى العلم فنبغ في علوم شتى له مؤلفات عديدة منها، (حاشية على الكشاف). انظر، المرجع نفسه، ج1، ص222.

(3) أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد ابن رُشيد الفهري السبتي، رحالة وأديب ومؤرخ ومفسر، صنف رحلة سماها، (ملء العيبة فيما بطول الغيبة في الرحلة إلى مكة وطيبة). انظر، المرجع نفسه، ج6، ص314.

(4) أبو القاسم إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم النميري المعروف بابن الحاج، أديب أندلسي، له رحلة سماها، (فيض العباب وإجالة قدام الآداب في الحركة إلى قسنطينة والزاب). انظر، المرجع نفسه، ج1، ص49.

(5) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة، رحالة ومؤرخ، له رحله سماها (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار). انظر، المرجع نفسه، ج6، ص235.

(6) محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص30.

(7) محمد موسى الشريف، المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية (الطبعة الأولى، جدة، دار الأندلس الخضراء، 1421هـ) ص5-11.

(8) محمد بن أحمد بن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية (الرباط، 1970 م) ص182.

مثل طلب العلم، فالرحلات العلمية كانت شائعة بين الغرب الإسلامي والمشرق⁽¹⁾، وكان هدف هذه الرحلات هو الاستفادة من العلماء بزيارة الأمصار الإسلامية التي عرفت بتبجرها في العلوم المختلفة، وقد عبّر ابن خلدون عن هذا الاتجاه بشكل صريح في (مقدمته) المشهورة بقوله: «فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد، والكمال بقاء المشايخ، ومباشرة الرجال»⁽²⁾.

هناك أنواع أخرى من الرحلات مثل: الرحلات السياسية (غالباً يقوم بها الرجال الذين يوظفون مهمة السفارات)⁽³⁾، والرحلات السياحية، والرحلات التجارية⁽⁴⁾. لهذا اختلف رحالة هذا العصر في نظرتهم للأوضاع الثقافية والاهتمام بها، فمنهم من لم يحاول أن يرى في رحلته سوى العلماء الذين التقى بهم، ودون ما تيسر له من معلومات عنهم، مثل ابن رُشيد السبتي الذي تعد (رحلته) سجلاً وافياً، ومكتبة يُقرأ منها عن علماء ذلك العصر الذين التقى بهم. وهذا على العكس من ابن الحاج النميري الذي لم يقصد هذا الموضوع قصداً في تدوين رحلته (فيض العباب)، وإنما الظروف الخاصة وظروف الاحتكاك الطارئ هي التي أملت عليه الاهتمام بالشخصيات العلمية التي ذكرها. أما ابن بطوطة فقد كان يتقصى البحث عن العلماء، ويكثر من الحديث عن القضاة والفقهاء، ويحصيهم في المدن التي يمر بها. فعند مروره بمدينة تونس، في طريق الذهاب، أشار إلى أنه نزل بها في مدرسة الكتبيين⁽⁵⁾، التي كانت تحتضن طلبة العلم وتؤويهم، وهي من بناء الأمير أبي زكريا الحفصي (ت700هـ). كما عرّف بقاضي الجماعة فيها، أبي عبدالله محمد بن أبي العباس أحمد المعروف بابن الغمّاز (ت693هـ)⁽⁶⁾، وكذلك وصف طريقة مجلس إفتاء أحد فقهاءها، أبي علي عمر بن علي بن قُدّاح الهواري الذي تولى أيضاً قضاء المدينة، وكان من أعلام العلماء (ت734هـ). وكان هذا العالم يستند كل يوم جمعة بعد صلاتها إلى بعض أساطين الجامع الأعظم المعروف بجامع الزيتونة، الذي يُعد من أبرز المراكز الثقافية

(1) عبدالواحد دنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس (بحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» بيروت، دار

المدار الإسلامي، 2004م) ص 189-200

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص541.

(3) محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير (الرباط، المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965م) تحقيق، محمد الفاسي،

ص(ر).

(4) حسين فهم، أدب الرحلات (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد، (138) 1989م) ص90.

(5) هي في الواقع عبارة عن أحياء جامعية تؤوي الطلاب حيث يتكثرون ليصبحوا أطراً هامة في الدولة، وقد عرفت مختلف

جهات المغرب عدداً من هذه المدارس. انظر، رحلة ابن بطوطة، ج1، ص164، هامش (33).

(6) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص168.

في المغرب الإسلامي، وكان الناس يستفتونه في المسائل، فإذا ما أفتى في أربعين مسألة انصرف عن مجلسه ذلك⁽¹⁾. وقد أشار خالد بن عيسى البلوي⁽²⁾ في (رحلته) إلى دور هذا الجامع العلمي، وأنه سمع فيه من بعض العلماء، أمثال الفقيه محمد بن أبي قاسم بن عبد البر التنوخي، وعندما دخل تونس في طريق رجوعه وصف ابن بطوطة مجلس السلطان أبي الحسن المريني⁽³⁾، وعدّد من كان يضم من الفقهاء، منهم: الإمام أبو عبدالله السطّي (ت750هـ)، والإمام أبو عبد الله محمد بن الصباغ (ت750هـ)، وقاضي تونس أبو علي عمر بن عبدالرفيع، وأبو عبدالله بن هارون (ت750هـ)⁽⁴⁾.
رسم خالد بن عيسى صورة أكثر وضوحاً عن علماء تونس الذين لقيهم، سواء في رحلة الذهاب أم الإياب. ومن هؤلاء أبو الحسن علي بن المنتصر الصدي (ت742هـ) الذي نزل خالد في داره، وأفاض في الحديث عن علمه⁽⁵⁾. كما ذكر أسماء علماء آخرين درس عليهم، أو أخذ عنهم الأحاديث؛ وأسهب في الكلام عنهم. وأشار إلى تقاطر الناس عليهم للتعلم منهم والانتفاع بعلمهم؛ الأمر الذي يدل على أن هذه المدينة كانت تعج بالعلماء.

خالد البلوي أورد تفصيلات أخرى عن مدرسة الكتبيين التي نزل فيها ابن بطوطة، فأشار إلى التقائه بخطيب الجامع الأعظم، أبي عبدالله بن عبد الستار الذي كان يدرّس العلوم في مدرسة الكتبيين بتونس التي استوطنها، فسمع عليه البلوي كثيراً من التفسير، والحديث، والفروع، والأصول وغير ذلك⁽⁶⁾. وقد استفاد البلوي -أيضاً- من صرح علمي آخر في تونس هو مدرسة الشماعين التي نزلها عند عودته من رحلته المشرقية عام 739هـ. فاجتمع هناك بزملائه من الطلبة والمدرسين. ويبدو من حديثه أنه كان قد نزل فيها أيضاً في طريق الذهاب⁽⁷⁾، ومن الجدير بالذكر أن هناك مدارس

(1) رحلة ابن بطوطة ج1، مصدر سابق ص168.

(2) أبو البقاء خالد بن عيسى بن أحمد بن إبراهيم البلوي، قاض أندلسي، صنف رحلته، (تاج المفرق في تحلية علماء المشرق) وأنجزه سنة 767هـ انظر، الزركلي، الأعلام، ج2، ص297.

(3) أبو الحسن، المنصور بالله، علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني، من كبار ملوك بني مرين، وأضخمهم ملكاً وأكثرهم آثاراً بالمغربين والأندلس، بويح بفاس بعد وفاة أبيه سنة 731هـ بعهد منه، ولابن مرزوق كتاب في سيرته سماه، «المسند الصحيح من أحاديث السلطان أبي الحسن». انظر، الزركلي، الأعلام، ج4، ص311.

(4) البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق (صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية، مطبعة فضالة، دت) تحقيق، الحسن السائح، ج1، ص197

(5) البلوي، تاج المفرق، ص168

(6) البلوي، تاج المفرق، ص169-187.

(7) المصدر نفسه، ص93.

أخرى في تونس لم يتطرق إليها ابن بطوطة أو البلوي، مثل المدرسة المعرضية، أو التوفيقية، ومدرسة الهواة.⁽¹⁾

أما مدارس وزوايا ومارستانات المغرب فقد حظيت بنصيب أكبر من اهتمام ابن بطوطة وابن الحاج النميري وابن الخطيب. إذ أشار الأول إلى بناء المدارس العنانية في مدينة فاس، التي امتازت عن مدارس المشرق بالاتساع وكثرة المياه، إلى جانب بناء المارستانات في كل بلد، وتعيين الأطباء فيها، وعمارة الزاوية العظمى (المتوكلية) على غدير الحمص خارج المدينة⁽²⁾. أما ابن الحاج النميري فقد أسهب في ذكر الزاوية العظمى التي أعجز وصفها كل بليخ⁽³⁾. كما وصف زوايا ومدارس أخرى، منها الزاوية التي أمر السلطان أبو عنان⁽⁴⁾ ببنائها للفقراء والمساكين في مدينة سلا الواقعة بأقصى المغرب على المحيط الأطلسي⁽⁵⁾ وكذلك مدرسة شالة شامخة البناء. وشالة هي ضاحية مدينة سلا وبها مدافن بني مرين⁽⁶⁾. وفي معرض مدحه للسلطان أبي عنان، يصف مجالس العلم التي كانت تعقد بحضوره في مسجد قصر السلطان في كل يوم بعد صلاة الصبح، وهو المسجد الكبير الذي بناه أبو يوسف يعقوب المريني⁽⁷⁾ عام 677هـ بفاس الجديدة، وكان يُقرأ بين يديه تفسير القرآن العظيم، وحديث الرسول الكريم ﷺ، وفروع مذهب الإمام مالك، وكتب المتصوفة⁽⁸⁾. وقد ظل هذا المسجد إلى الوقت الحاضر يتوفر على الكراسي العلمية الخاصة بالعلوم أعلاه، أي التفسير، والحديث، والفقه، والتصوف.⁽⁹⁾

(1) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص85، «مقدمة المحقق».

(2) المصدر نفسه، ص202.

(3) النميري، فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب (الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م) تحقيق، محمد ابن شقرون، ص207.

(4) أبو عنان، المتوكل على الله، فارس بن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني من ملوك الدولة المرينية بالمغرب، بويح في حياته أبيه سنة 752هـ فأخضع بني عبد الواد في زناتة بتلمسان، ثم انتزع قسنطينة وتونس من أيدي الحفصيين، وبدت له ريبة في إخلاص بعض قواده؛ فعاد إلى فاس وقتلهم، ومرض أياماً فدخل عليه وزيره الحسن بن عمر الفودودي فقتله خنقاً لسبب يطول شرحه. انظر، الزركلي، الأعلام، ج5، ص127.

(5) النميري، المصدر السابق، ص42.

(6) المصدر نفسه، ص40.

(7) أبو يوسف يعقوب هو الذي حقق أمنية والده عبد الحق بإحلال بني مرين كرسي السلطة، وهكذا جعل حداً لدولة الموحديين باستيلائه على مدينة مراكش عام 667هـ وتشبيده للمدينة الجديدة بفاس 674هـ وتغلبه على ملوك قشتالة في أستجه في نفس العام 674هـ. انظر، عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم (المحمدية، مطابع فضالة، 1408هـ) ج7، ص59-61.

(8) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص198.

(9) عبد الهادي التازي، جامع القرويين «المسجد والجامعة بمدينة فاس» (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م) ص2، 399، 684، 697.

أما ابن الخطيب فقد اهتم بتدوين المعلومات عما رآه من الزوايا والمدارس في أنحاء المغرب الأقصى، فوصف زاويتين في مدينة مكناس⁽¹⁾. ويبدو أن الحركة العلمية كانت جيدة في هذه المدينة، ويؤيد ذلك وجود ثلاث مدارس لبث العلم فيها، فضلاً عن توافر خزائن للكتب، ووجود عدد كبير جداً من العلماء الذين ذكروهم ابن الخطيب، وأشار إلى اهتماماتهم التي درسوها، كما أشار إلى اهتمام الدولة بهؤلاء من حيث الجراية السارية عليهم وعلى المتعلمين من الطلبة⁽²⁾، ومُرَّ ابن الخطيب بشكل سريع على ذكر زاوية مدينة آسفي⁽³⁾، ومدرستها. في حين أسهب في الكلام عن علماء مدينة مراكش⁽⁴⁾، الذين لقيهم فيها، وذكر العلوم التي برزوا فيها، لاسيما رواية الحديث، والتاريخ، وعلم الكلام، والفقه، والنحو، ونظم الشعر. وقد أشار ابن الخطيب إلى مسجد مدينة مراكش الأعظم المعروف بمسجد الكتبيين⁽⁵⁾، لكنه لم يتطرق إلى دوره التعليمي، ومركزه الخاص، كأحد أماكن الحركة العلمية في المدينة، بالرغم مما تؤكدته كتب الرحالة من ازدهار الحركة العلمية والثقافية في عصر ابن خلدون، نجدها تشير -أيضاً- إلى ملامح الحياة السياسية في تلك الحقبة؛ وهي الملامح التي أثرت في رؤية ابن خلدون الفكرية، التي يعكسها كتابه (المقدمة) وتاريخه (العبر) بجميع أجزائه. ففي هذا العمل الضخم وضع ابن خلدون خلاصة تجاربه، وبرز مؤرخاً فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل الذي يتلخص في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثاً سياسياً فقط، بل نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية، والجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وكذلك النفسية، وهذا مما دعا ابن خلدون إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على أنه أشبه بمفهوم الحضارة، أي جعله تاريخاً للأمم والشعوب، بدلاً من سير الملوك والأمراء وطبقات الأعيان⁽⁶⁾، لهذا لا يمكن فصل رؤية ابن خلدون عن أسباب قيام الحضارات والدول، وانهارها، بمعزل عن واقع الحياة السياسية في عصره، بكل تعقيداتها التي كان ابن خلدون نفسه طرفاً في بعضها. فقد حكمت الشمال

(1) مدينة بالمغرب الأقصى وبينها وبين مراكش أربعة عشر مرحلة. انظر، البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والباقع (الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، 1412هـ) تحقيق، محمد علي النجار، ج3، ص303.

(2) ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب (الدار البيضاء، دار النشر المغربية، دت) تحقيق، أحمد مختار العبادي، مراجعة، عبد العزيز الأهواني، الضميمة رقم (1) 371-372، والضميمة رقم (2) 374-378.

(3) مرسى في أقصى المغرب على شاطئ الأطلسي. انظر، البغدادي، المصدر السابق، ج1، ص57.

(4) مدينة بالمغرب الأقصى شمال أغمات على بعد 12 ميلاً. انظر، الحميري، الروض المعطار، ص540.

(5) ابن الخطيب، نفاضة الجراب، ص62-63، 66-67، 72.

(6) سعد زغلول عبدالحميد، تاريخ المغرب العربي (الإسكندرية، منشأة المعارف) ج1، ص30-32.

الإفريقي في ذلك العصر دول تميزت إلى حد ما بالرفاهية والقوة والمنعة، وهي الدول التي تجزأت من دولة الموحيدين بعد سقوطها عام 667هـ⁽¹⁾، ومن أهم تلك الدول:

- **الدولة الحفصية (634-941هـ):** امتدت من طرابلس في ليبيا الحالية، إلى بجاية في المغرب الأوسط (الجزائر حالياً) ومن أشهر حكامها في حياة ابن خلدون: أبو يحيى أبو بكر الثاني المتوكل على الله، ثم أبو حفص عمر الثاني، وأبو إسحاق إبراهيم الثاني المستنصر، وأبو العباس أحمد الثاني المستنصر، وأبو فارس عبد العزيز المتوكل. ثم خضعت تونس بعد ذلك لحكم بني مرين لمدة قصيرة، إثر السيطرة عليها من السلطان أبي الحسن المريني الذي كان يسعى لتوحيد بلاد المغرب العربي.⁽²⁾

- **الدولة الزيانية (633-924هـ):** كانت مسيطرة على الجزء الغربي من المغرب الأوسط من نهر الملوية إلى مدينة وهران، واستمرت تحكم هذه المنطقة ثلاثة قرون متتالية، ولكن هذه الدولة كانت واقعة بين أطماع بني حفص في تونس، وبني مرين في المغرب الأقصى، وكان لابد لها من الكفاح لمقاومة هاتين الدولتين.⁽³⁾

- **الدولة المرينية (591-957هـ):** كانت تحكم المغرب الأقصى. وبنو مرين فخذ من زناتة⁽⁴⁾، وعلى الرغم من الخلافات والحروب والمكائد التي حكمت العلاقة بين ساسة وحكام العالم الإسلامي في ذلك العصر - خاصة إمارات المغرب العربي - فقد ظلت الأمة الإسلامية نفسها بشعوبها المختلفة وحدة متماسكة مترابطة⁽⁵⁾، وهو ما تعكسه رحلات الرحالة العرب المسلمين مثل: ابن رُشيد الفهري، وابن الخطيب، وابن النميري، وابن بطوطة، وغيرهم، بما تسرده من عادات وتقاليد وأنماط حياتية وثقافية.⁽⁶⁾

تواترت في رحلات الرحالة في تلك الحقبة الإشارة إلى الصراعات السياسية بين

(1) محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص 34.

(2) أحمد عامر، الدولة الحفصية صفحات خالدة من تاريخنا المجيد (تونس، دار الكتب الشرقية، 1974 م) ص 41.

(3) عبد خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة (بغداد، دار الحرية، 1986 م) ص 20.

(4) إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين (الطبعة الثانية، الرباط، المطبعة الملكية، 1991 م) تحقيق، عبد الوهاب بن منصور، ص 17.

(5) حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته (الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، 1980 م) ص 22.

(6) محمد الحريري، تاريخ المغرب والأندلس في العصر المريني (الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم، 1987 م) ص 10.

الإمارات المتنازعة وجهود بعض الحكام لتوحيدها، كما في (رحلات) ابن الحاج النميري الذي أبدى اهتماماً خاصاً بالوضع السياسي، خاصة أنه رافق السلطان أبا عنان في رحلته إلى قسنطينة والزاب، التي استهدفت توحيد كلمة المغرب الإسلامي تحت راية واحدة، وذلك بإخضاع المغربين -الأدنى والأوسط- لحكمه، فأشار النميري إلى جهود أبي عنان في هذا السبيل، وتوظيفه لقوات هائلة برية وبحرية للوصول إلى غايته⁽¹⁾، فحقق نصراً كبيراً، وفي إشارة أخرى لتصاعد الصراعات بين حكام الإمارات في منطقة المغرب يذكر ابن بطوطة في رحلته أنه عند وصوله إلى مدينة تلمسان عاصمة إمارة بني زيّان، كانت هناك محاولة من العاهل الحفصي لتونس، أبي يحيى أبي بكر بن زكريا الثاني، لإقناع تاشفين بسحب مسانده للمناوئين له، لهذا أرسل رسولين إلى أبي تاشفين. وهذان الرسولان هما قاضي الأنكحة بمدينة تونس أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن علي بن إبراهيم النفزاوي، والشيخ أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزيدي. وقد خرج ابن بطوطة في رفقتهما عند انتهاء مهمتهما في تلمسان.⁽²⁾ بجانب الصراعات السياسية الناشئة بين حكام الإمارات وما أدت إليه من اضطراب سياسي، كان هناك أيضاً مشكلة الصراعات القبلية التي نجمت عن ضعف السلطة السياسية وأدت إلى خروج العديد من القبائل عليها وممارستها لعمليات السلب والنهب، يذكر ابن النميري في رحلته أن جهود السلطان أبي عنان في إخضاع المغربين، الأدنى والأوسط، لحكمه اصطدمت بعقبة كآداء هي المعارضة الشديدة التي لقيها على يد أعراب الزاب، وأعراب إفريقية بمختلف قبائلهم وبطونهم. كان أحد الأسباب الرئيسة لرحلته إلى النواحي الشرقية، حتى يُخضع هؤلاء لسلطته، ويقضي على فتنهم وفسادهم وعبثهم بالسلطة؛ فضرب على أيدي أعراب إفريقية، وأخذ منهم الرهائن لضمان ولائهم، وعدم تكرار فسادهم وقطعهم للطرق⁽³⁾. وقد أثار ابن بطوطة موضوع الأعراب، ومهاجمتهم للقوافل في أكثر من موقف في (رحلته) في شمال إفريقيا، وأوضح كيف أنه نجا من هذه الهجمات⁽⁴⁾، كذلك أشار خالد البلوي في رحلته⁽⁵⁾ إلى مهاجمة الأعراب للقافلة التي كان يسافر معها بعد خروجهم من مدينة

(1) النميري، فيض العباب، ص122.

(2) النميري، فيض العباب، ج1، ص157-158.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص164.

(4) من يعرف عن هذه الفترة القلقة من تاريخ المغرب وتأثير الخلافات بين بني حفص وبني عبد الواد، لا يجد غرابة في استهداف ركب الحاج للتهديدات التي أشار إليها الرحالة المغربي ابن بطوطة في رحلته، ج1، ص171، 174.

(5) البلوي، تاج المفرق، ص164-165.

بونة⁽¹⁾. وقبل رحلتي ابن بطوطة، في العقد الأول من القرن الثامن للهجرة، اشتكى أبو محمد عبدالله بن محمد التجاني أنه في أثناء رحلته عانى من بعض طوائف هؤلاء الأعراب في إفريقية قائلاً: «وجور هذه الطائفة المعروفة بدلاج في فعلها وعتيها في البلاد وأهلها، أشهر من أن نشير إليه، أو ندل بعبارة مختصرة عليه»⁽²⁾، والحقيقة أن هؤلاء الأعراب كانوا يشكلون مشكلة كبيرة في الشمال الإفريقي. وقد أشار إليهم ابن خلدون وأطنب في الحديث عنهم، وهو أيضاً شاهد عيان للعصر؛ فنسب إليهم كل رذيلة، جاعلاً إياهم مصدر كل خراب ودمار. ويئس من أن يأتي الخير على أيديهم. وأشار بالخصوص إلى المغرب، وتغلبهم على الدول المستضعفة فيه.⁽³⁾

لهذا لعبت هذه القبائل دوراً سياسياً واضحاً في استقرار بعض الإمارات أو التعجيل بانهيائها، وهو ما يستشف على سبيل المثال من كلام ابن الخطيب في (رحلته) عن قبيلة هنتاتة المصمودية، وزعيمها عامر بن محمد علي الهنتاتي، وعن أهمية دور هذه القبيلة في الحياة السياسية في المغرب الأقصى. ولهذا كانت منازلها موضع رعاية وعناية من سلاطين دولة بني مرين، ونظراً لأهمية هذه القبيلة فقد حرص ابن الخطيب على مخاطبة «عميد تلك البقعة، وشاه تلك الرقعة»⁽⁴⁾، ليقوم بتوجيه الدعوة إليه لغرض زيارته، بغية أن يكسب صداقة هذا الشيخ القوي، فيجد في بلاده حمى وأمناً من الفتى والمخاوف التي كان يجتازها.⁽⁵⁾

كذلك تشير كتب الرحالة في تلك الحقبة إلى ظلم واستبداد الحكام، ونهبهم للمحكومين بدون أي رادع. فعلى سبيل المثال، في بجاية التي كانت في ذلك العصر واجهة للإمارة الحفصية في تونس، لم يستطع ابن بطوطة أن يكتم انتقاده لأمرها أبي عبدالله محمد بن سيد الناس الحاجب، الذي انتزع مبلغ ثلاثة آلاف دينار كانت وديعة عند أحد التجار ليوصلها إلى ورثة أصدقائه في تونس. فعلق ابن بطوطة قائلاً: «وهذا أول ما شاهدته من ظلم عمال الموحيدين وولاتهم»⁽⁶⁾. على اعتبار أن الإمارة الحفصية تعود بأصلها إلى ما قبل الانقسام إلى الدولة الموحدية.

(1) هيمدنة عنابة في الجزائر حالياً، وقد كان واليها في ذلك العهد الأمير الفضل أحد أبناء أبي يحيى أبي بكر. انظر، الحميري، الروض المعطار، ص115، ورحلة ابن بطوطة، ج1، ص164.

(2) محمد عبدالله التجاني، رحلة التجاني (الدار العربية للكتاب، تونس، 1981م) ص15-16.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص151-152.

(4) ابن الخطيب، نفاضة الجراب، ج1، ص216.

(5) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس (الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ت) ص591.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص161.

كان العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط يعاني أيضاً من أعداء صليبيين لاسيما في المغرب والأندلس، إذ كثيراً ما لجأت الأندلس لاستصراخ إخوانها المغاربة للجهاد ضد النصارى الصليبيين، إلا أنها في الوقت نفسه كانت تتوجس خيفة من أطماع ملوك بني مريين في بلادها، وتخشى أن يفعلوا معها مثل ما فعل المرابطون والموحدون من قبل. كذلك كانت غرناطة حريصة على سلامة مصالحها المرتبطة مع جيرانها المسيحيين أمثال قشتالة وأراجون، ولهذا لم تلتزم في سياستها الخارجية جانباً واحداً من هذه القوى المحيطة بها، بل كانت تتغير وتتبدل في حرص وحذر، حسب الظروف الخارجية المحيطة بها. فتارة تقترب من ملوك أراجون ضد ملوك قشتالة أو العكس وهكذا. فهذه السياسة الماهرة الماكرة التي سلكتها مملكة غرناطة مكنتها من الاحتفاظ باستقلالها مدة تزيد على قرنين من الزمان، لأنها عرفت كيف تستفيد من الحزازات القائمة بين هذه الدول لصالحها.⁽¹⁾

من هذا نرى أن وضع هذه المملكة الصغيرة وسط هذه القوى الثلاث (قشتالة وأراجون والمغرب) قد جعل سياستها مرتبطة بتلك الظروف السياسية التي حولها، ولعل هذا هو السبب في أن عدداً من ملوك غرناطة ووزرائها قد راحوا ضحية تماديهم في التزام جانب سياسي واحد دون تقدير العواقب المترتبة على تجاهلهم الجوانب الأخرى، مثال ذلك الوزير محمد بن علي المعروف بابن الحاج المهندس الذي كان مداخل مملوك قشتالة عالماً بلغتهم وسيرهم، وأخبارهم، ومهتماً بشأنهم. ولهذا نهج سياسة موالية لهم، وانحرف في ذلك انحرافاً لم يقبله أهل غرناطة. فناروا ضده واتهموه بمالإلة ملك قشتالة، وكادوا يقتلونه. لولا أن سلطانه أبا الجيوش نصرأً أمر بعزله في الحال. ويبدو أن ابن الخطيب وقع في الخطأ نفسه حينما دفعته سياسته المغربية إلى رسم سياسة موحدة للمغرب والأندلس، دون أن يعمل حساباً لأنصار القوى السياسية الأخرى. ثم جاءت محنته حينما كثرت السعيات ضده وتلبد الجو بينه وبين سلطانه محمد الخامس ابن الأحمر، ففر إلى المغرب سنة 773هـ في كنف سلطانه أبي فارس عبدالعزيز المريني⁽²⁾. أما الجناح الشرقي للعالم الإسلامي فقد كان يتعرض لخطر هجمات التتار الذين احتك بهم ابن خلدون بنفسه، مع ظهور تيمورلنك⁽³⁾ في المنطقة وانسياب التتر في بلاد الشام، الأمر الذي حرك سلطان مصر الملك (1) أحمد مختار العبادي، صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس (الإسكندرية، منشأة المعارف، 2000م) ص234.

(2) أحمد مختار العبادي، صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، ص234.

(3) تولى حكم بلاد ما وراء النهر سنة 770هـ ثم ابتدأ سلسلة حروبه الطويلة سنة 782هـ فغزا فارس والعراق والجزيرة والقوقاز وأرمينية وخوارزم، وتم له ذلك سنة 800هـ وفي نفس السنة قام بغزو الهند ثم اخترق بلاد الأناضول وانحدر جنوباً نحو الشام أوائل سنة 803هـ انظر، ستانلي لين بول، الدول الإسلامية (دمشق، مكتبة الدراسات الإسلامية، دت) تعريب،

الناصر فرج لوقف الزحف التتري، وكان ذلك في شهر ربيع الأول 803هـ حين قام ابن خلدون بدور السفير من أجل تطويق حركة التتر في المنطقة، فلقد كان المصريون في حاجة إلى طلب السلام من الملك التتري تيمورلنك.

ويذكر المؤرخ الأميري وول ديورانت في كتابه (قصة الحضارة) أن ابن خلدون عرض على تيمورلنك ما كتبه عن الأسباب التي حملت التتر على مهاجمة بخارى واجتياح بغداد، وتلخص في أن الأمير جلال الدين بن خوارزم شاه أساء معاملة سفراء جنكيز خان الذي كان يتوق إلى ربط علاقات تجارية مع دار الإسلام، فعوض أن يقوم جلال الدين بدراسة العرض تسرع إلى قتل السفراء⁽¹⁾، ولا شك أن هذا اللقاء التاريخي بين شخصية كبيرة كابن خلدون مع شخصية مهمة كتيمورلنك كان له أثر ملحوظ في أدبيات العلاقات بين دولة المماليك والمملكة المغربية من جهة، وبين الزعامة التتارية من جهة أخرى علاوة على ما خلفه من أصداء هنا وهناك.

كانت تلك صورة الحالة السياسية للمجتمع الذي عاصره ابن خلدون التي حملتها كتب الرحالة المسلمين، والتي لمسها بنفسه من خلال حياته المضطربة التي جاب فيها عالم الإسلام من أقصى الغرب في الأندلس والمغرب الأقصى إلى أقصى المشرق مزاولاً في جميع ممالك الإسلام نشاطاً سياسياً ملحوظاً، إذ تولى أعلى المناصب في جميع تلك الممالك، وخبر خفايا سياستها واطلع على دقائق أحوالها، وكان ذلك مما أكسبه معرفة دقيقة بأحوال العالم الإسلامي كله، بل تجاوز ذلك إلى معرفة ما يحيط بهذا العالم، سواء على حدوده الغربية في أوروبا أم في حدوده الشرقية المتاخمة للإمبراطورية التتارية، وكان ابن خلدون دائم التأمل في أحوال ممالك الإسلام التي عايشها وعرفها من الداخل، وقد رأى كيف تتهاوى هذه الممالك في الغرب والشرق على السواء، وهذا وإن لم تخل من سنوات نهضة عابرة تشبه توهج الشمعة قبل انطفائها الأخير، والغريب أن هذه الظاهرة تكررت في معظم البلاد التي عاش فيها، فالأندلس في ظل محمد الغني بالله⁽²⁾ في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري كانت تمر بسنوات ازدهار لم تلبث مع بداية القرن التاسع أن أفضت إلى تدهور سريع، وهو ما شهده أيضاً في دولة بني مرين في المغرب الأقصى، إذ أصاب الانحلال هذه الدولة بعد السلطان أبي الحسن محمد صبحي فرزات، ص 588.

(1) وولديورانت، قصة الحضارة (تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ت) ترجمة، زكي نجيب محمود، تقديم،

محي الدين صابر، ج 26، ص 47-74

(2) الغني بالله محمد بن يوسف بن أبي الحجاج إسماعيل، ثامن ملوك دولة بني نصر ابن الأحمر في غرناطة، تولى مرتين الأولى 755-760هـ والثانية 763-793هـ وكان ابن الخطيب وزيراً له. انظر، الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 153.

المرييني آخر ملوكهم العظام. ويتكرر المشهد نفسه في تونس بعد السلطان الحفصي الذي عاش في ظلّه، ثم في مصر التي كان الناصر محمد بن قلاوون هو آخر سلاطينها من المماليك العظام، وقد ظلت بقايا ازدهار الدولة ماثلة في أيام الظاهر برقوق⁽¹⁾. ولكنها كانت انتفاضة عابرة لم تحل دون السقوط الذي أعقب وفاته، ومضت دولة المماليك في احتضار بطيء خلال القرن التاسع الهجري حتى الفتح العثماني.

(1) أبو سعيد الملك الظاهر برقوق بن أنس العثماني، أول من ملك مصر من الجراكسة الذين سكنوا أبراج القلعة فعرفوا بالمماليك بالبرجية سنة 784هـ وخلع سنة 791هـ ثم عاد إلى ملكه سنة 792هـ توفي بالقاهرة سنة 801هـ. انظر، المرجع نفسه، ج2، ص48.

المبحث الثاني المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية في عصر ابن خلدون

لكل عصر قيمه، وعاداته، وطرائقه، وأساليب الحياة السائدة فيه، التي تحدد ملامح حضارة هذا العصر والتي يعكسها الإنتاج الفكري لعلمائه ومثقفيه، كما يعكس هذا الانتاج الفكري ملامح الحضارة والعصر التي ينتمي إليها -فهو أيضا يتأثر بهما- فالعصر الوسيط الذي ينتمي إليه ابن خلدون لم تعرف مجتمعاته الطبقات الرأسية -كما هو الحال اليوم- بل كانت طبقات ومراتب وأصنافاً أفقية على طول امتداد العالم الإسلامي. فهناك طبقة الجنود، وطبقة العلماء، وطبقة التجار، وطبقة المتصوفة... إلخ. وقد أثار التفاوت الطبقي بين المسلمين من الناحية الاجتماعية؛ فظهرت بعض آثارها على كل طبقة وازدادت النعمة والفتنة فيما بينهم -مع أن الإسلام ألغى الفوارق الطبقيّة ولم يميز بينهم إلا بالتقوى- وانحازت كل طبقة بخصائصها ومظاهرها الواضحة فيها⁽¹⁾. وكان أفراد كل طبقة يتعاطفون فيما بينهم بغض النظر عن اختلاف جنسياتهم مهما بعدت بهم المسافات وفرقت بينهم السياسات، بمعنى أن العالمية والوحدة كانتا من سمات العصر الوسيط، وهو أمر كان ملائماً لطبيعة البنية السياسية والنشاط الاقتصادي لذلك العصر.⁽²⁾

فقد كان النشاط التجاري من أكثر النشاطات الاقتصادية رواجاً في بلاد المغرب العربي، إذ كانت قوافل التجار تقطع فيافي هذه البلاد. ويشير ابن بطوطة المعاصر لابن خلدون في رحلاته -وفي أكثر من مناسبة- إلى أنه كان يسير في قوافل بصحبة تجار، وعلى سبيل المثال يشير إلى أنه ارتحل مع رفقة من التجار من تونس، وذلك من مليانة إلى بجاية⁽³⁾ وكذلك كان في قافلته عند مغادرته مدينة قسنطينة مجموعة من التجار رافقوه إلى مدينة بونة⁽⁴⁾، وبطبيعة الحال فإن التجارة لم تكن تقتصر على الأجزاء الداخلية للمغرب العربي فحسب، بل كانت البضائع تجلب من مختلف الأماكن المجاورة مثل الأندلس وبلاد الشام، ومصر، وجنوب الصحراء. فقد أشار ابن بطوطة إلى أن حاكم

(1) محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع (ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1976م) ص14-16.

(2) سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 2004م) ص260-266.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص161.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص164.

قسنطينة أمر له بثوب بعلبكي⁽¹⁾، مما يدل على تجارة الأقمشة واستيرادها من بلاد الشام. وكانت مدينة قسنطينة بالذات، حسبما يشير الرحالة خالد البلوي، مدينةً تتوافر فيها الأرباح، وفي أقطارها كان يلتقي التاجر والفلاح⁽²⁾، الأمر الذي يشير إلى وجود حركة تجارية ونشاط زراعي فيها. وبطبيعة الحال إن هذا لا يعني أن التجارة اقتصرت على ما ذكرناه أعلاه، فإن هذه الأمثلة هي بعض ما أورده الرحالة، ولكن هناك - بالتأكيد - مدناً أخرى اشتهرت بالتجارة، مثل تلمسان التي كانت مقصد تجار الآفاق⁽³⁾، وغيرها مما لم يذكره الرحالة. ومن المعلومات والمشاهدات الواردة في رحلات ابن بطوطة يمكن أخذ فكرة جيدة عن الأوضاع الاقتصادية في المغرب، إذ تعرض للأسعار وقارنها مع بلدان أخرى، مثل بلاد الشام ومصر. فهو يصف دراهم المغرب، ويرى أن فوائدها كثيرة على الرغم من صغر حجمها، ويشير - على سبيل المثال - إلى أن سعر لحوم الأغنام في مصر أعلى بكثير من مثيلاتها في المغرب. «وأما السمن فلا يوجد بمصر في أكثر الأوقات، والذي يستعمله أهل مصر من أنواع الأدام لا يُلتفت إليه بالمغرب، ثم يورد لنا حديثاً طريفاً عن صحون مصر وقدروها الراسيات بما تحتوي عليه من عدس، وحمص، وقرع، وبقل، وزيت، وسيرج، ويقول: «إن هذا كله متيسر في المغرب، لكن أغنى الله عنه بكثرة اللحم والسمن، والزبد والعسل وسوى ذلك، أما بلاد الشام فعلى الرغم من كثرة الفواكه بها لكنها ببلاد المغرب أرخص ثمناً». ويضرب مثلاً على ذلك العنب الذي يباع بها بحساب رطل من أرطالهم بدرهم نقرة أي الدراهم الحسنة الجيدة. والدرهم النقرة يساوي ستة دراهم من دراهم المغرب⁽⁴⁾، وأما الرمان والسفرجل، فتباع الحبة منه بثمانية فلوس - والفلس درهم من دراهم المغرب - وأما الخضر والفواكه فيباع بالدرهم النقرة منها أقل ما يباع بالدرهم الصغير، وكذلك اللحم، ويخلص ابن بطوطة إلى أن بلاد المغرب هي أرخص البلاد وأكثرها خيرات وأعظمها فوائد⁽⁵⁾. وعلى عكس ابن بطوطة وصف المقرئ صوف الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في هذا العصر الذي عاش فيه ابن خلدون فقال: «الفقر والفاقة، وقلة

(1) وهو ثوب يجعل على الرأس ويمتد إلى الأكتاف على نحو الطيلسان. انظر، رحلة ابن بطوطة، ج1، ص164.

(2) البلوي، تاج المفروق، ج1، ص160.

(3) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، دت) تحقيق، مصطفى أبو ضيف أحمد، ص135.

(4) يساوي مثقال الذهب 4,6 غم في المغرب 60 درهماً من الكبار، و120 درهماً من الصغار وحيث يذكر الدرهم مجرداً، فهو يعني الدرهم الصغير. انظر، أحمد بن يحيى العمري، مسالك الأبصار، ص 125-126.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص153-174.

المال، وخراب الضياع والقرى وتداعي الدور للسقوط، وشمول الخراب واختلاف أهل الدولة وقرب انقضاء مدتهم، وتقلص ظل العدل وسفرت أوجه الفجور، وكشر الجور عن أنيابه، وقلت المبالاة، وذهب الحياء والخشية من الناس، حتى فعل من شاء ما شاء، وتعدت منذ عهد المحن، مقتاً من الله وعقوبة بما كسبت أيديهم ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون»⁽¹⁾. وبخلاف النشاط التجاري الراجح كان هناك نشاط زراعي واسع في بلاد المغرب الأقصى إذ يصف ابن بطوطة وابن الحاج النميري مدينة مكناس المغربية وما يكتنفها من بساتين وخضرة يانعة لاسيما جنّات الزيتون المحيطة بها من كل جانب⁽²⁾. ووصف خالد البلوي البساتين المحيطة بمدينة بجاية الملتفة الأشجار اليناعة الثمار⁽³⁾، كذلك قدّم ابن الخطيب تصوراً جيداً عن النشاط الزراعي والتجاري في بلاد المغرب، فعند حديثه عن مدينة سور موسى من مجامع دكالة⁽⁴⁾، أشار إلى حوزها الذي يتميز بكثرة الماشية، لاسيما الثيران المستخدمة في حراثة الأرض التي بلغ عددها حسب تقديره ثلاثة آلاف زوج، كما أشار إلى السوق الجامعة خارج سور المدينة والتي يُحشر الناس إليها ضحى. ويتقاطرون من كل جانب، إذ تستمر العمليات التجارية من بيع وشراء في هذا السوق إلى غروب الشمس، ويبدو أن استثمار الأراضي للزراعة كان يدرّ مدخلات طيبة، الأمر الذي شجّع ابن الخطيب على محاولة شراء أرض زراعية واستثمارها في منطقة تامسنا⁽⁵⁾. وقد خاطب ابن بطوطة الذي أصبح قاضياً في هذه المنطقة بعد انتهاء رحلاته، وله أراضٍ واسعة مستغلة فيها يستشيريه في هذا الأمر، ويطلب جواره، وذلك برسالة موجهة إليه، يستشف منها أنه ليس أول من فكر بذلك، بل سبقه ابن بطوطة الذي أصبح قاضياً في تامسنا⁽⁶⁾، فاستغل وجوده واستثمر موارده في الزراعة، التي رآها بفكره الثاقب ونتيجة تجاربه أنها أفضل ما يمكن العمل به لضمان بقية حياته، والعيش برفاهية وسلام، ولنقرأ ما قاله ابن

(1)المقريري،المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1987م) ج1، ص373، ج2، ص221.

(2) النميري، فيض العباب، ج1، ص230.

(3)البلوي،تاج المفرق، ص153.

(4)دكالة اسم قبيلة بربرية، وولاية من ولايات المغرب الأقصى، يحدها من الشمال نهر أم الربيع ومن الجنوب تنسيفت ومن الغرب المحيط الأطلسي، وهي أهلة جداً بالسكان. انظر، البغدادي، مراصد الاطلاع، ج1، ص531.

(5)تعني بالأمازيغية البسيط الخالي، وهي الأراضي الممتدة على ساحل المحيط الأطلسي من الرباط إلى أزمورعند مصب نهر أم الربيع. انظر، محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار، ص129.

(6)راجع رسالة ابن الخطيب إلى الرحالة ابن بطوطة قاضي تامسنا يخبره فيها بشراء أرض بجواره.انظر، ابن الخطيب،نفاضة الجراب، ص137-141.

بطوطة في هذا الخصوص مؤيداً لهذه الفكرة، وذلك بعد التقائه بالسلطان أبي عنان في مدينة فاس، وأواخر شهر شعبان سنة 750هـ إذ يقول: «وألقيت عصي التسيار ببلاد الشريفة، بعد أن تحققت أنها أحسن البلدان، لأن الفاكهة بها متيسرة، والمياه والأقوات غير متعذرة، وقلّ إقليم يجمع ذلك كله، ولقد أحسن من قال:

الغربُ أحسنُ أرضٍ	ولِي دليلاً عليه
البدر يُرَقَّب منهُ	والشمسُ تسعى إليه ⁽¹⁾

وقد انعكس هذا الرخاء الاقتصادي على مستوى ونوعية الحياة في تلك البلدان التي عرفت أيضاً نهضة عمرانية كبيرة أشارت كتب الرحالة إلى أبرز معالمها، مثل مدرسة الكتبيين بتونس التي بناها الأمير أبو زكريا الحفصي المتوفي عام 700هـ⁽²⁾، وجامع الزيتونة في تونس، ومدينة سوسة التي وصفت على «أنها صغيرة حسنة مبنية على شاطئ البحر»⁽³⁾، وكذلك مدينة صفاقس، وطرابلس، وفي المدينة البيضاء -أي فاس العاصمة- حيث يصف ابن بطوطة جامع الحمراء في فاس، وما يتميز به من حسن وإتقان للبناء، وإشراق النور، وبديع الترتيب. كذلك وصفه للمدرسة الكبرى التي تم بناؤها عام 756هـ بالموضع المعروف بالقصر جوار قسبة فاس قائلاً: «هي المدرسة التي لانظير لها في المعمور اتساعاً وحسناً وإبداعاً وكثرة ماء، وحسن وضع. ولم أرى في مدارس الشام ومصر والعراق وخراسان ما يشبهها». ووصف أيضاً عمارة الزاوية العظمى التي تقع على غدير الحمص خارج المدينة البيضاء، وهي التي لا مثيل لها في عجب وضعها، وبديع صنعها. ويذكر بأن هذه الزاوية هي أبداع زاوية رآها في حياته، وفي مدينة مراكش أشار إلى مسجد الكتبيين، وصومعته الهائلة العجيبة التي صعد إليها، فرأى من فوقها كل أطراف المدينة. كذلك وصف مدرسة مراكش التي بناها السلطان أبو الحسن المريني، التي تميزت بحسن الوضع وإتقان الصنعة. ومن الجدير بالذكر أن ابن بطوطة شبه مدينة مراكش بمدينة بغداد، «إلا أن أسواق بغداد أحسن»⁽⁴⁾، وملاحظته هنا في محلها، نظراً لتقارب الطقس وكثرة أشجار النخيل في المدينتين⁽⁵⁾. وفي مدينة مكناس يشيد ابن الخطيب بالزاوية القديمة ذات المئذنة السامية، والمرافق

(1) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص164.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص164.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص169.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص202.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص4-230.

المتيسرة، والتي يلاصقها الخان البديع، الخاص بالسابلة والجوابة في الأرض، ويقابلها غرباً الزاوية الحديثة، التي تتميز بالفسحة في المكان، والتفنن في البناء، والزاويتان من بناء السلطان أبي الحسن⁽¹⁾، وعند زيارته لمدينة أغمات يشير إلى مسجدها العتيق، الكبير المساحة، الرحيب الكنف، المتجدد الألقاب، ويصف مئذنته على أنها لا نظير لها في معمور الأرض، وذلك من باب السخرية والتهكم، فقد كانت في الأصل مربعة الشكل، ثم صار أهلها يبخسون الذرع ويجحدون العرض حتى صارت مجسماً كاد يجتمع في زاوية المخروط، فقبحت حتى ملحت، استحقت الشهرة والغرابية⁽²⁾، كذلك يسهب في وصف قبر المعتمد بن عبّاد، الذي يقع خارجها، وإلى جانبه قبر زوجته اعتماد الرميكية، إذ وقف هناك وترحم عليه، وأنشد قصيدة مطلعها:

قد زرت قبرك عن طوع بأغمات رأيت ذلك من أولى المهمات⁽³⁾

ويعد الوصف من أهم العناصر التي طغت على أسلوب الرحالة إبراهيم بن الحاج النميري، الذي قدم صورة رائعة للآثار العمرانية والمظاهر الحضارية الأخرى، ويقدم لنا في أثناء هذا الوصف أحياناً معلومات عن آثار لا نعرف عنها شيئاً، مثل الزاوية المتوكلية التي أمر أبو عنان ببنائها على غدير الحمص، والتي خصص صفحات للحديث عنه أو عن بنائها، وعن المشايخ والعلماء الذين سكنوها، وكانوا فيها⁽⁴⁾، وقد اندثرت هذه الزاوية اليوم وأصبحت أثراً بعد عين⁽⁵⁾، وكان يتصل بها دار معدة لنزول الواردين، وتقابلها دار أخرى معدة للطبخ لا تخمد بها نيران القرى⁽⁶⁾. وقد قامت بإزاء هذه الزاوية سانية بديعة الأشكال، لكن السلطان أبا عنان رأى أن هذه السانية لا تفي بالغرض، لهذا أمر بعمل ناعورة أسهب ابن الحاج في وصفها، والحديث عن حسناتها، وجودة عملها⁽⁷⁾، كما وصف ناعورتين أخريين أمر أبو عنان بإحداثهما، فجاءتا «أبدع منظرًا، وأطيب مكسرًا، وأصفى جوهرًا...»⁽⁸⁾، وقد تحدث ابن الحاج النميري -أيضاً- عن المدارس القائمة بجوار شالة، ووصفها على أنها «شامخة البناء، وثيقة الأساس، منفسحة

(1) ابن الخطيب: نفاضة الجراب، ج1، ص371-372.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص55، «مقدمة المحقق».

(3) المصدر نفسه، ج1، ص57.

(4) النميري، فيض العباب، ص206-209.

(5) النميري، فيض العباب، ص207.

(6) المصدر نفسه، ص209.

(7) المصدر نفسه، ص211-213.

(8) المصدر نفسه، ص22.

الأرجاء، حيطانها كالأسوار وسقفها كالفلك، إلا أنه ليس بالدوار...»⁽¹⁾، كذلك أعطانا ابن الحاج، صورة من المارستان الذي أنشأه السلطان أبو عنان في سلا: «فمبناه صحيح، لا يفارقه عليل.. والمقيم فيه كالسافر، يصح ويغنم، وباقتبال الأجر والعافية ينعم...»⁽²⁾ وقد قدم الرحالة نفسه معلومات وافية عن القصور والحصون التي سكنها الأعراب، وهي مبانٍ شامخة بديعة الصنع رائعة المنظر متناثرة عبر الصحراء القاحلة⁽³⁾، مثل قصر طولقة ومليس، وتقاوس، وفرفر، وغيرها من القصور والحصون المنيعة⁽⁴⁾. وقد صور ابن الحاج شكلها، ومحتواها، ومواد بنائها، وكثيراً من العناصر المكونة لبنيتها، فعن قصر عثمان بن علي الرياحي -مثلاً- الذي يعد أنموذجاً من نماذج القصور في العصر المريني؛ يقول: « كان شكله مربعاً محاطاً بأسوار من الحجر المنجور المسمى بالعيسوي الذي من خصائصه أنه لا يستجيب لقذائف المنجنيق، ويحيط بالقصر حدائق خضراء من الأعشاب والأشجار والزهور».⁽⁵⁾ ولم تقتصر مظاهر النهضة العمرانية على ذلك فقط، إذ يشير الرحالة -أيضاً- إلى الكثير من الطرق البرية والبحرية التي يسرت لهم سبل التنقل، فابن بطوطة سلك في رحلته الطريق البري الساحلي من طنجة وصولاً إلى الإسكندرية، وذلك عبر المغربين الأوسط والأدنى، في حين أن خالداً البلوي اتبع الطريق ذاته وصولاً إلى تونس، لكنه فضل البحر للوصول إلى الإسكندرية وهو يصف هذا الطريق، الذي أقلته فيه إحدى المراكب الضخمة التي تتسع لنحو ألف راكب⁽⁶⁾. وهذا الخط البحري كان يمر عبر جزر البحر المتوسط التي كان يسيطر عليها الروم. فكان الإقلاع من تونس إلى جزيرة قوسرة ثم إلى مالطة وأقريطش (كريت) وبعض الجزر الصغيرة الأخرى وصولاً إلى قبرص، التي هي «جزيرة كبيرة معمورة بالنصارى، كالجزر التي قبلها»⁽⁷⁾. ومن هذه الجزيرة كان الإقلاع إلى الإسكندرية مباشرة⁽⁸⁾. ويبدو من وصف البلوي أن هذا الخط كان مطروقاً جداً بديل شدة الطلب عليه. كما يفهم أيضاً أن بعض خطوط المواصلات البحرية كانت تمر بمراكز غير إسلامية، الأمر الذي

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص43.

(3) المصدر نفسه، ص72.

(4) المصدر نفسه، ص218، 242، 256.

(5) المصدر نفسه، ص217-218.

(6) البلوي، تاج المفرق، ص194.

(7) المصدر نفسه، ص195.

(8) المصدر نفسه، ص195-197.

كان مألوفاً للمسافرين، مما يدل على أن حركة النقل والتجارة لم تكن تخضع لقيود أو موانع بين عالم الإسلام وبلاد غير المسلمين. يؤيد هذا أن ابن بطوطة استقل في طريق عودته من تونس إلى المغرب الأوسط، سفينة عائدة للقطنانيين سارت به إلى سردانية، وهي من «جزائر الروم»، ومنها إلى تنس ثم إلى مازونة، وأخيراً إلى مرسى مستغانم ومنه براً إلى تلمسان⁽¹⁾، وكان قبل هذا قد استقل سفينة متوجهة من مصر إلى تونس، لكنه نزل في جزيرة جربة⁽²⁾. وسلك خالد البلوي هذا الطريق -أيضاً- في أثناء رجوعه من الإسكندرية، لكنه نزل في مرسى الحمامات، وهي بليدة قريبة من تونس.⁽³⁾

المهم في هذه الرحلات البحرية، أنها عرفتنا بعض أنواع السفن المستخدمة في ذلك العصر. فالسفينة التي أقلت ابن بطوطة من مصر إلى تونس، كانت «قرقورة صغيرة لبعض التونسيين»⁽⁴⁾، والمفروض بالسفن التجارية من هذا النوع أن تكون كبيرة، لأن القرقورة تتألف عادة من طابقين أو ثلاثة طوابق، وهذا النوع الكبير كان تابعاً لأسطول جنوة التي كانت تمتلك هذه السفن التجارية العاملة في المشرق، وربما كانت إشارة ابن بطوطة للسفينة التي ركبها من مصر على أنها صغيرة قد جاءت لتمييزها عن السفن الجنوبية، ومن الجدير بالذكر أن ابن بطوطة قد أشار نفسه إلى هذه السفن الكبيرة التي ركبها من اللاذقية متوجهاً إلى بر التركية المعروف ببلاد الروم⁽⁵⁾، ويبدو أن السفينة التي استقلها خالد البلوي من تونس إلى الإسكندرية كانت أيضاً من نوع القرقورة الكبيرة، لأنها كانت تتسع لألف راكب، لكنه لم يذكر نوعها في هذا المكان⁽⁶⁾، في حين ذكر القرقورة التي أقلته من ميناء هنين (بني صاف) بالجزائر الحالية إلى ميناء المرية بالأندلس⁽⁷⁾، ويشير الرحالة في رحلاتهم إلى امتلاك الإمارات المغربية للعديد من الأساطيل والقطع البحرية التي كانت تستخدم في أغراض السفر وغيرها، مثل الطرائد، والسفن الاستطلاعية، والسلاير، والقوارب، والسفائن التي تحمل الأفلاك والأملاك، والشواني، والمراكب، والحراقات.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص184.

(3) البلوي، المصدر السابق، ص93.

(4) رحلة ابن بطوطة، ص184.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص160.

(6) البلوي، تاج المفروق، ص218، 242، 256.

(7) هنين ميناء ساحلي صغير يبعد نحو أربعة عشر ميلاً عن تلمسان، وكانت ترتاده السفن التجارية القادمة من البندقية.

انظر، الحميري، الروض المعطار، ص597.

لم تختلف أوضاع الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مصر-البلد التي قضى بها ابن خلدون الربع قرن الأخير من حياته- كثيراً عن الحياة في بلاد المغرب العربي من حيث ازدهار الحياة الاقتصادية، وهو ما يظهر بوضوح في الانطباعات الخلاقة التي أوردها ابن بطوطة من خلال وصفه لهذه البلاد التي زارها في أثناء رحلته، ووصفه لمصر الحضارة التي بهرت مثملاً بهرت معاصره ابن خلدون، فبدأ بوصف جمال الإسكندرية وقوة أسوارها، وأبوابها، ومنارتها، وعمود السواري فيها، وفنادقها، ومينائها، وما فيها من مراكب، وبضائع، وتجار من مختلف الجنسيات، وأموال، وأرباح طائلة. وحينما زار القاهرة بهره النيل بعذوبته واتساعه، وقال: «إنه ليس في الأرض نهر يسمى بحراً غيره قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَكَلَّمْتَهُ فِي الْيَمِّ الْقَصَص: ٧، فسماه يماً وهو البحر. ثم قال: وفي النيل من المراكب ستة وثلاثون ألفاً للسلطان والرعية تمر صاعدة إلى الصعيد ومنحدرة إلى الإسكندرية ودمياط»⁽¹⁾، وقد اتهمه البعض بالمبالغة ولكن ثبت أنه كان صادقاً في أقواله ومصيباً في أحكامه؛ لأن مثل هذه الأرقام ذكرها الرحالة الإيطالي ليوناردو فريسكوبالدي الذي زار مصر سنة 1384م بعد ابن بطوطة بنحو خمسين سنة، إذ يقول: «إنه لو جمعت جميع المراكب التي شاهدتها في جنوه والبندقية وأنكونا.. لما عادت ثلث المراكب التي شاهدتها هنا»⁽²⁾، ثم إن ابن بطوطة يقدر عدد السقائين على الجمال في مصر باثني عشر ألف سقاء، والمكارين بثلاثين ألفاً، فإذا قابلناه بتقدير ليوناردو فريسكوبالدي نراه يقدر عدد الجمال والحيوانات التي تنقل الماء في المدينة بمائة وثلاثين ألفاً⁽³⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص232.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص160.

(3) محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص28.

الباب الأول

حياة ابن خلدون وتكوينه الفكري والتاريخي

الفصل الأول:

سيرة ذاتية عن ابن خلدون.

الفصل الثاني:

العوامل المؤثرة في تفكير ابن خلدون.

الفصل الأول **سيرة ذاته عن ابن خلدون**

المبحث الأول:

حياة ابن خلدون في العلم والسياسة.

المبحث الثاني:

الإنتاج العلمي لابن خلدون.

المبحث الثالث:

ابن خلدون في مرآة معاصريه.

المبحث الرابع:

العوامل التي أسهمت في تكوين فكر ابن خلدون.

أهم الأعوام في حياة ابن خلدون

- عام 732هـ: مولده في تونس.
- عام 752هـ: بداية اشتغاله بالسياسة.
- عام 764هـ: الرحلة الأولى إلى الأندلس.
- عام 766هـ: العودة إلى بجاية وولاية الحجابة بها.
- عام 776هـ: الرحلة الثانية إلى الأندلس ثم إلى تلمسان.
- عام 779هـ: تأليفه للمقدمة في قلعة ابن سلامة.
- عام 780هـ: العودة إلى السلطان أبي العباس بتونس.
- عام 784هـ: الرحلة إلى المشرق وولاية القضاء بمصر.
- عام 787هـ: الرحلة للديار المقدسة وأداء فريضة الحج.
- عام 789هـ: الرجوع إلى مصر وولاية القضاء الثانية.
- عام 803هـ: مقابلته لتيমور لنك في الشام.
- عام 808هـ: وفاته بالقاهرة.

الفصل الأول سيرة ذاتية عن ابن خلدون

يُشكل فهم شخصية المؤرخ مدخلاً مهماً لدراسة أعماله، فحياة المؤرخ الشخصية وخصاله، ومزاياه، ورأي أهل عصره فيه، مفاتيح مهمة قد يحتاجها المؤرخ الناقد في تفسيره للأعمال التاريخية؛ لأنها تعينه على تتبع ظلالها وآثارها في تحليلاته وتعليقاته التي كتبها، ورؤاه التي نظمها، وهذا واقع يفرض نفسه على المؤرخ المبدع مهما ادعى أن عمله ينفصل تماماً عن حياته الشخصية، ذلك لأن الظلال النفسية تترك آثارها في العمل التاريخي لا شعورياً أراد المؤرخ ذلك أم أبي. وإن كتابة سيرة ذاتية، أو رسم صورة عامة عن ابن خلدون تعرفنا به، وتجلو لنا خلائقه وصفاته، وتوضح بواعث أعماله التاريخية، ولم أقصد إلى ترجمة حياته، وذكر حوادث عصره -كما يفعل المؤرخون- لذلك لم أُنْغْن بالحوادث والأخبار إلا بمقدار ما يُوصل منها إلى رسم الصورة النفسية له. وقد حرصت على أن تكون تلك الصورة صادقة لا زيف فيها، وأن تبعث على توقيره الذي يستحقه، وكل ما ذكرته من صفات ابن خلدون، فهي صفاته، لم أزد عليها شيئاً، وهي التي تميزه عن غيره من المؤرخين.

يعتبر ابن خلدون من المؤرخين الأقدمين الذين كتبوا عن حياتهم، ترجمة وافية مستفيضة، استعرضوا فيها مراحل حياتهم بدقة وتفصيل، ووفروا بذلك جهداً كبيراً لمن يريد أن يكتب عنهم، وهناك علماء سبقوا ابن خلدون في ترجمة حياتهم ترجمة موجزة، من أمثال ياقوت الحموي في كتابه: (معجم الأدباء)، ولسان الدين الخطيب في كتابه: (الإحاطة في أخبار غرناطة)، والحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه: (رفع الأصر عن قضاة مصر) إلا أن تلك الترجمات لا ترتقي إلى مستوى ما كتبه ابن خلدون عن نفسه.⁽¹⁾

فقد كتب ابن خلدون ترجمة لنفسه في الجزء السابع من كتابه: (العبر) المعروف بتاريخ ابن خلدون وسماه: (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً)⁽²⁾،

(1) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص127.

(2) وقد قامت لجنة التأليف والترجمة والنشر في مصر بطبع هذا الكتاب سنة 1951م، وحققه الأستاذ محمد تايو الطنجي، ورجع فيه لكثير من النسخ المخطوطة وخاصة نسختي مكتبة أيا صوفيا ومكتبة السلطان أحمد الثالث في طوب قيو سراي باسطنبول، وقد بذل في هذا السبيل جهوداً قيمة مشكورة، وهناك طبعات أخرى منها طبعة دار الكتاب اللبناني، وطبعة دار الكتب العلمية، وقد اعتمدت في هذا البحث على طبعة دار الكتب العلمية الجديدة. انظر، علي عبد الواحد

وجعله القسم الأخير منه، والذي عُده البعض أحد رواد فن السيرة الذاتية، فغدا هذا الكتاب مصدراً مهماً والذي دون فيه تاريخ حياته، وسجل الأحداث التاريخية التي عاشها، ليس لمجرد كتاب سجلت فيه معلومات موجزة عن المؤلف، ومذكرات شخصية أراد ابن خلدون أن يدون فيها تاريخ حياته، وإنما هي جزء من ذلك التاريخ الذي كتبه بنفسه، مبتدئاً بالحديث عن بيته ونسبه وسلفه في الأندلس ونشأته ومشيخته، ثم الحديث عن حياته السياسية في بلاد المغرب ورحلته إلى الأندلس وعلاقته بلسان الدين ابن الخطيب، والرسائل المتبادلة بينهما. ثم يختم حديثه عن رحلته إلى المشرق وتوليه القضاء في مصر ولقائه بتيমور لنعك، وكل الأحداث يعرضها بتفصيل ويستوفي كل جزئياتها، موضحاً ومبيناً رأيه في تلك الأحداث، مدافعاً عن نفسه أمام مَنْ تُسوّل له نفسه أن يوجه إليه النقد من معاصريه أو من بعدهم⁽¹⁾. ومن الطبيعي أن ابن خلدون يعرض لتاريخ حياته من خلال نظرته الشخصية؛ ولهذا فإن بعض المؤرخين قد يختلفون معه في تفسير بعض مواقفه، أو قد يرفضون تبريره لبعض تلك المواقف، وبخاصة فيما يتعلق بحياته السياسية في بلاد المغرب، إلا أن ذلك الاختلاف في الروايات لا يلغي الحقيقة التي أسهم ابن خلدون في تسليط الأضواء عليها من وجهة نظره من واقع أنه مؤرخ عاصر تلك الأحداث وعاشها، وروى تفاصيلها بدقة بالغة قد لا تكون مثيرة لغيره.⁽²⁾

تشير سيرة ابن خلدون إلى أنه كان مثلاً بارزاً لذلك المؤرخ المفكر الذي ألقى في خضم حقبة مضطربة متقلبة في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وهي تواجه عالماً آخر في تحول قبالة عصر النهضة، ووجد الرجل نفسه مكرهاً على خوض غمار هذا الزخم السياسي خاصة بعد أن عانى العديد من التقلبات التي كادت تعصف بحياته. لقد كان رجل دولة انخرط في العمل السياسي وشؤون الحكم مدة تزيد على عقدين ببلاد المغرب. كما كان عالماً متأملاً تفرغ لشؤون البحث والكتابة في قلعة ابن سلامة⁽³⁾، لمدة

وإفي، المرجع السابق، ص130.

(1) محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال ابن خلدون المقدمة، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) كانت رباطاً لبعض المنقطعين من سويد، وتنسب إلى سلامة بن علي بن سلطان رئيس بني يدللتن من بطون توجين، سكن تَاوَعْرُوتَ واختطت بها القلعة فنسبت إليه. انظر، عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1425هـ) تحقيق وتعليق، محمد تاويناطنجي، ص187، تعليق4، والمقريري، الخطط المقريزية (بيروت، مكتبة العرفان، دت) ج1، ص205.

الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية)

تزيد عن أربع سنوات بالجزائر. وكان قاضياً وفاقهاً ومعلماً لأكثر من ربع قرن بمصر، هذه الحياة الممتدة التي مارس فيها ابن خلدون أدواراً تاريخية ووظائف متنوعة ساهمت في توسيع أفق ملاحظاته، وتنمية معلوماته، وإثراء خبرته العملية بشؤون البشر والحياة، كما أثرت في تكوين أسلوب فكره تأثيراً عميقاً، فقد خالط الساسة والقادة والعلماء والفقهاء، والباحثين وطلاب العلم.

المبحث الأول

حياة ابن خلدون في العلم والسياسة

اشتهر مؤلف ابن خلدون بين الناس وفي بيئات العلم باسم (مُقَدِّمَةُ ابن خَلْدُون⁽¹⁾) ولكن اسمه الفعلي كان عبدالرحمن، واسم والده محمد. ويظهر أنه قد اكتسب كُنيته أبا زيد من اسم ابنه الأكبر حسب ما جرى عليه عادة العرب في الكُنية وإن كان لا يُعرف عن طريق يقيني أسماء أولاده. وأما لقب ولي الدين فقد لقب به بعد توليه وظيفة القضاء في مصر، وكثيراً ما يُضاف إلى اسمه صفة المالكي نسبة إلى مذهبه الفقهي، وهو مذهب الإمام مالك، خاصة بعد توليه منصب قضاة المالكية في مصر، وصفة الحضرمي نسبة إلى أصله الحضرمي، لأن أسرته ترجع إلى أصل حضرمي، ويحرص ابن خلدون في معظم ما يكتبه على إضافة هذه الصفة الأخيرة إلى اسمه؛ فيقول في فاتحة كتابه (العبر): «يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، وفقه الله».

أما شهرته بلقب ابن خلدون فكان نسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء خالد المعروف بخَلْدُون⁽²⁾ وهو الجد الذي دخل الأندلس مع جند اليمانية، قبل ولادة ابن خلدون مؤلف «المقدمة» بمدة لا تقل عن أربعة قرون، هكذا ينتمي ابن خلدون إلى أسرة عربية عريقة من حضرموت، وكان جده الأعلى خالد، المعروف بخلدون، من بين القادة العسكريين الذين شاركوا في فتح الأندلس تحت قيادة طارق بن زياد، في سنة 92هـ. ومنذ هذا التاريخ استقرت أسرته في مدينة أشبيلية وأصبحت من أكثر الأسر العربية نفوذاً وثروة، ومكانة اجتماعية، حتى إنها خلال القرن الثالث الهجري كانت تقاسم حكم هذه المدينة ومنطقتها مع أسرة يمانية أخرى هي بنو حجاج⁽³⁾، وقد عُرف من بين أفراد بني خلدون عدد كبير من رجال السياسة، والمشاركة في النشاط الاجتماعي والعلمي، على طول القرون التالية، حتى منتصف القرن الثامن الهجري حينما ألحقت القوى النصرانية الإسبانية على الأندلس بالحملات العسكرية، فسقطت

(1) بفتح الخاء كما ضبطه ابن خلدون نفسه بقلمه مراراً، وكما نص عليه السخاوي في «الضوء اللامع»، الجزء الرابع، ص145، عن «التعريف لابن خلدون»، ص1.

(2) اسم خلدون هو صيغة تفخيم من اسم خالد لأن الواو والنون في آخر اللفظ تنزل على التفخيم والتكبير والتعظيم وإظهار علو مكان الشخص، وهناك أسماء أندلسية ومغربية تأثرت بهذه الصيغة مثل، زيدون وحفصون وعبدون... الخ، وقد استقرَّ الاصطلاح فيما بعد على أن هذه الكلمة إذا أُطلقت لا تنصرف إلا لمن نترجم عنه. انظر، علي عبد الواحد وافي، عقريات ابن خلدون، ص20.

(3) المرجع نفسه، ص21.

في أيديهم المدن الكبرى، مثل قرطبة وغيرها، وحينئذ رأى أعلام أسرة بني خلدون أن يهاجروا من وطنهم إلى المغرب، فسكنوا مدينة سبتة⁽¹⁾ لمدة قصيرة، ومنها انتقلوا إلى تونس التي كانت تحكمها دولة الحفصيين، وكان من أوائل هؤلاء المهاجرين محمد جد ابن خلدون المباشر، الذي تولى بعض المناصب الكبرى لسلطان تونس، وأما أبوه محمد فقد أثر الاشتغال بالعلم بعيداً عن السياسة.⁽²⁾

ولد عبدالرحمن بن خلدون في غرة رمضان سنة 732هـ، ووجهه أبوه لطلب العلم منذ صباه المبكر؛ فحضر مجالس علماء تونس، الذين كان منهم كثيرون من مهاجري الأندلس، إذ تعلم وحفظ القرآن وهو يافع، على يد الشيخ أبي عبدالله محمد بن سعد بن بزّال الأنصاري. ودرس اللغة العربية على يد أبيه، وعلى يد عدد آخر من العلماء والمشايخ، منهم عبدالله محمد بن العربي الحصري، وعبدالله محمد بن الشواش الزرزالي. وقرأ الحديث على الشيخ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن جابر الواديآشي. وأخذ الفقه عن أبي عبدالله محمد بن عبدالله الجبائي، ولازم آخرين. ويظهر من حديثه أن اثنين من أساتذته كان لهما أكبر أثر في ثقافته الشرعية واللغوية والحكومية، أحدهما محمد بن عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي، إمام المحدثين والنحاة بالمغرب. وقد أخذ عنه الحديث، ومصطلح الحديث، والسيرة، وعلوم اللغة. والآخر أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الأبلي الذي أخذ عنه المنطق، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية⁽³⁾، فقد لازمه ابن خلدون لمدة ثلاث سنوات، بعد وفاة والديه في 749هـ، في الطاعون الجارف⁽⁴⁾ الذي عم بلاد العالم آنذاك. كما واصل عبدالرحمن بن خلدون حضوره مجالس العلم على يد نخبة من كبار الأساتذة الذين رافقوا السلطان المغربي، أبا الحسن المريني، في غزوته لتونس في سنة 748هـ. وحينما عاد الكثيرون من هؤلاء إلى المغرب، قرر عبدالرحمن أن يلحق بهم هناك، لكي يستكمل تكوينه العلمي معهم.⁽⁵⁾

(1) سبتة بلدة مشهورة من قواعد بلاد المغرب ومرساها أجود مرسى على البحر، وهي على بر البربر تقابل جزيرة الأندلس. انظر، البغدادي، مراصد الاطلاع، ج2، ص688.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص22.

(3) المصدر نفسه، ص15-22.

(4) الطاعون الجارف وهو الاسم الذي أطلقه ابن خلدون على الوباء الذي مرّ بالمغرب وأوروبا سنة 749هـ والذي هلك فيه أبواه وجميع مشيخته، ويصفه بأنه نكبة كبيرة «طوت البساط بما فيه»، وبلغ ضحاياه ما يناهز 25 مليون نسمة. انظر، المصدر السابق، ص25.

(5) ابن خلدون، التعريف، ص27، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص40.

بدأ ابن خلدون حياته العملية مبكراً، فقد عمل وهو في تونس مع محمد بن تافراكين⁽¹⁾ حاكمها في عام 752هـ كاتباً للعلامة، أي وضع: (الحمد لله والشكر لله) بالقلم الغليظ مما بين البسمة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم⁽²⁾ أو مسؤولاً عن وضع (توقيع وختم السلطان) على المراسيم التي يصدرها⁽³⁾، وهو في نحو العشرين من عمره، وهكذا جمع بين طلب والعلم والاشتغال بالسياسة⁽⁴⁾، وفي فاس استدعاه السلطان المريني أبو عنان فارس لكي يتولى الكتابة له؛ فعمل في خدمته مدة منذ آخر سنة 756هـ حين ضمه السلطان إلى هيئة علمائه التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بحضرة السلطان. ثم عينه بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً). واستغل ابن خلدون وجوده في فاس في النظر والقراءة والتعلم من كبار الشيوخ والعلماء من أهل المغرب والأندلس الوافدين على فاس بغرض السفارة أو الزيارة -أي السفارة بين أمرائهم وسلطان المغرب الأقصى- وفي ذلك يقول: «وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب وأهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الإفادة منهم البغية»⁽⁵⁾ إلا أنه، نتيجة لوشاية، اتهم بالتحالف مع الأمير محمد، صاحب ولاية بجاية السابق، والتآمر ضد السلطان أبي عنان الذي أصدر أوامره بالقبض عليه، ولم يفرج عن ابن خلدون إلا الوزير الحسن بن عمر القودودي⁽⁶⁾ الذي قام بأعمال الدولة بعد وفاة السلطان أبي عنان عام 759هـ. ورد ابن خلدون إلى سابق وظائفه، وأولاه عطفه، وأحسن رعايته. وقد طلب إليه ابن خلدون أن يأذن له في الانصراف إلى بلده، «فأبى عليه، وعامله بوجوه كرامته، ومذاهب إحسانه»⁽⁷⁾.

(1) أبو محمد عبد الله بن تافراكين الحاجب والوصي على السلطان أبي إسحاق إبراهيم، منح لقب وزير في عهد أبو يحيى أبو بكر المتوكل ليقوم بدور رئيسي في العهد الحفصي لمدة 20 سنة. انظر، روبرنرشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي (الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م) تعريب، حمادي الساحلي، ج1، ص202.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ص55.

(3) التوقيع والختم هو كتابة الأوامر والقرارات السلطانية بعبارة موجزة بليغة، ويسمى صاحب هذا المنصب الموقع، وكان من أكبر المناصب في هذه الدول. انظر، عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص58-59، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص43-44، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م) ص14.

(4) ابن خلدون، المصدر السابق، ص55.

(5) المصدر نفسه، ص59.

(6) الحسن بن عمر القودودي من وزراء الدولة المرينية بالمغرب الأقصى، كان وزيراً للسلطان أبي عنان، انفرد بإدارة شؤون الدولة سنة 759هـ وطارد أبناء أبي عنان واضطرب أمر الدولة، ثم بايع أخاً للسلطان أبي عنان اسمه إبراهيم بن علي، فولاه مراكش إبعاداً له سنة 760هـ فانتقل إليها، وبرزت فيها رئاسته، فخرج من مراكش إلى تادله وجمع جيشاً من عرب جشم وأعلن العصيان، فهاجمته عساكر السلطان واعتقلوه وحملوه إلى فاس، ثم وبخه السلطان على ما كان منه، فتلوى بالمعاذير، فأمر به فسحب على وجهه وضرب ثم قتل. انظر، الزركلي، الأعلام، ج2، ص208.

(7) ابن خلدون، التعريف، ص68.

ويصف ابن خلدون تلك المرحلة الدقيقة من حياته فيقول: «وكان اتصالي بالسلطان أبي عنان آخر سنة ست وخمسين وسبعمائة؛ وقربني وأداني، واستعملني في كتابته، حتى تكدر جوي عنده، بعد أن كان لا يعبر عن صفائه، ثم اعتل السلطان آخر سنة سبع وخمسين، وكانت قد حصلت بيني وبين الأمير محمد، صاحب بجاية، من الموحدين، مداخلة أحكمها ما كان لسلفي في دولتهم، وغفلت عن التحفظ في مثل ذلك من غيرة السلطان، فما هو إلا أن شغل بوجعه حتى أمى إليه بعض الغواة أن صاحب بجاية مُعتمَل في الفرار ليسترجع بلده، وبها يومئذ وزيره الكبير عبد الله بن علي؛ فانبعث السلطان لذلك، وبادر بالقبض عليه، وكان فيما أمى إليه أني داخلته في ذلك، فقبض عليّ، وامتحنني، وحبسني، وذلك في ثاني عشر صفر سنة ثمان وخمسين، ثم أطلق الأمير محمداً، وما زلت أنا في اعتقاله، إلى أن هلك ..»⁽¹⁾

حينما خرج أهل مريين على الوزير الحسن بن عمر انضم لهم ابن خلدون وعمل كاتباً لدى أميرهم أبي سالم بن أبي الحسن في عام 760هـ. واستمر على هذا لمدة أربع سنوات، توجه بعدها، في عام 764هـ، إلى السلطان محمد الخامس الغني بالله أبي عبد الله محمد بن يوسف بن نصر ثامن ملوك بني الأحمر في غرناطة، وكان قد تعرف عليه حينما خلع عن عرشه، ونفي إلى المغرب ما بين سنتي 759 و761هـ. وانعقدت بينه وبين السلطان الأندلسي ووزيره لسان الدين بن الخطيب علاقة صداقة، دفعت فيما بعد عبدالرحمن بن خلدون إلى الرحيل إلى غرناطة، حينما استرد السلطان محمد الخامس عرشه، إذ احتفل به السلطان ووزيره، وقدر له كفاءته السياسية، ومكنته إقامته في المغرب طوال تلك السنوات من الاطلاع على أحوال هذه البلاد السياسية وعلاقتها بدول الجوار في شمال إفريقيا وفي الأندلس، لهذا قرر السلطان أبو عبد الله محمد بن يوسف بن نصر إرساله في سفارة إلى ملك قشتالة النصرانية سنة 765هـ لكي يعقد معه معاهدة صلح وسلام، وكان مقر الملك القشتالي، بيدور، المعروف بالقاسي في أشبيلية⁽²⁾ موطن بني خلدون القديم.⁽³⁾

أدى ابن خلدون مهمته السياسية بنجاح حمل الملك القشتالي- لإعجابه به- على أن يعرض عليه البقاء في بلده، وأن يعينه مستشاراً له، واعدداً إياه أن يرد إليه أملاك

(1) المصدر نفسه، ص66-68.

(2) مدينة كبيرة عظيمة ليس بالأندلس أعظم منها، دار الملك بالأندلس وهي غربي قرطبة، وهي قريبة من البحر، يطل عليها

جبل الشرف. انظر، البغدادي، مراصد الاطلاع، ج1، ص80.

(3) ابن خلدون، التعريف، ص68.

أسرته القديمة في أشبيلية؛ غير أن ابن خلدون اعتذر عن عدم قبول هذا العرض، وعاد إلى غرناطة⁽¹⁾، حيث بالغ السلطان محمد الغني بالله في إكرامه والحفاوة به⁽²⁾. وقد أجاد ابن خلدون في وصف هذه المدة السعيدة من حياته، وما كان لها من أثر سياسي وعلمي عليه⁽³⁾. لكن ابن خلدون، الذي عرف ما في هذه الأجواء السياسية من دسائس ومؤامرات، خشي من منافسة الوزير ابن الخطيب-على الرغم من علاقات المودة الظاهرة بين الرجلين- فآثر الابتعاد عن الأندلس⁽⁴⁾. وفي ذلك الوقت كتب إليه أبو عبدالله محمد الحفصي، أمير بجاية في المغرب الأوسط يستدعيه، لكي يتقلد منصب الحاجب أو رئيس الوزارة لديه. لكن القدر لم يمهله ابن خلدون كثيراً، حيث اندلع الصراع بين السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية، وابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة الذي هزم سلطان بجاية الذي اعتمد على ابن خلدون في جمع المزيد من الضرائب والمغانم لتعويض خسائر الحرب من قبائل البربر بوسائل مالت إلى الشدة والقسوة. وهو ما دفع هذه القبائل للشكوى والسعي ضد ابن خلدون عند السلطان أبي عبدالله. وتحسباً لتأزم العلاقة بينه وبين السلطان، وخشية تعرضه مرة ثانية لمحنة السجن، طلب إعفائه من العمل والرحيل، فأذن له السلطان، إلا أنه سرعان ما قبض على شقيق ابن خلدون، وصادر أمواله وممتلكاته، وهو ما دفع ابن خلدون للفرار من بجاية قاصداً بسكرة⁽⁵⁾.

عندما علم بذلك السلطان أبو حَمُو⁽⁶⁾ صاحب تلمسان الذي اندلع الصراع بينه وبين سلطان بجاية أبي عبدالله أرسل في استقدام ابن خلدون وطلب منه أن يصبح حاجبه وأن يساعده في لم شمل القبائل لبناء تحالف في محاولة للاستيلاء على ولاية بجاية، وهو ما نجح فيه ابن خلدون، إلا أن استنفار السلطان أبي فارس عبدالعزيز بن

(1) المصدر نفسه، صـ85، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، صـ55، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون صـ15.

(2) يروى أنه أهداه جارية إسبانية تدعى هند تسرى بها هناك، وقد داعبه صديقه الوزير ابن الخطيب صبيحة اليوم التالي برسالة من الأدب المكشوف أو المجرد، انظر، أحمد محمد المقري، نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب (بيروت، دار صادر، 1388هـ) تحقيق، إحسان عباس، جـ8، صـ280 وما بعدها.

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، صـ84-90.

(4) ابن خلدون، المصدر السابق، صـ91-97، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، صـ55، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، صـ15.

(5) ابن خلدون، التعريف، صـ99، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، صـ62، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، صـ16.

(6) أبو حَمُو موسى بن يوسف أبي يعقوب بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغمراسن بن زيان، مجدد الدولة العبد الوادية في تلمسان سنة 760هـ انظر، الزركلي، الأعلام، جـ7 صـ331-332.

أبي العباس بن أبي سالم المريني، صاحب المغرب الأقصى، ومحاولة استغلال فرصة انشغال السلطان أبي حَمُو بالحرب مع بجاية، في الاستيلاء على تلمسان، وإقصاء السلطان أبي حَمُو عن حكمها، وقيامه بالفعل بالاستيلاء على مراکش في طريقه لتلمسان، دفع ابن خلدون للفرار إلى الأندلس لدى ملك غرناطة⁽¹⁾، ولكن أعوان السلطان عبدالعزيز قبضوا عليه، وقام السلطان بتعنيفه على محاولته الهرب إلى الأندلس، ثم أطلق سراحه فيما بعد، فلجأ ابن خلدون إلى رباط الوليّ أبي مدين، حيث لازمه مفضلاً الانقطاع للعلم والخلوة، إلا أن السلطان عبد العزيز بعد استيلائه على تلمسان طلب منه، عام 772هـ، أن يقطع خلوته وعزلته وأن يقوم بمهمة جمع شمل قبائل رياح ببسكرة للتحالف معه، وهي المهمة التي استجاب لها ابن خلدون ونفذها بنجاح انتهى باستقرار الأمور للسلطان عبدالعزيز، والقضاء على حالة عدم الاستقرار والفتن بالمغرب الأوسط. وفي أثناء إقامة ابن خلدون ببسكرة بلغه خبر فرار الوزير ابن الخطيب من الأندلس، وقدمه على السلطان عبدالعزيز بتلمسان عام 772هـ، وانتقاله معه إلى فاس⁽²⁾. وفي 12 ربيع الأول 774هـ توفي السلطان عبدالعزيز بفاس وخلفه ابنه الطفل أبو بكر السعيد محمد، ووصل ابن خلدون إلى فاس في جمادى 774هـ فرحب به الوزير أبو بكر ابن غازي، واستقر ابن خلدون وعكف طوال إقامته على قراءة العلم وتدريسه، ثم حدث بعد أن عُزل السلطان الطفل أبا بكر السعيد محمد، وتولى السلطان أبو العباس أحمد ابن أبي سالم المريني عام 776هـ، ووزر له محمد ابن عثمان الذي كان يحقد على ابن خلدون. وما لبث أن أغرى السلطان بالقبض عليه. لكن الأمير عبدالرحمن تدخل وأطلق سراحه، مما دعاه بعد تلك المحنة للرحيل إلى الأندلس للمرة الثانية، تاركاً الأوضاع المضطربة في فاس بسبب فرار الوزير ابن الخطيب واتهامه بالخيانة، الذي سرعان ما قبض عليه، مما اضطر معه ابن خلدون للعودة إلى المغرب في محاولة لإنقاذه، ولنفي تهمة ربط استقراره في الأندلس بمحاولة بناء تحالف بين سلطان الأندلس والأمير عبدالرحمن في مواجهة السلطان أبي العباس، الذي سبق واعتقل ابن خلدون، إلا أن ابن خلدون فشل في مساعاه لإنقاذ ابن الخطيب الذي قُتل محبسه عام 776هـ⁽³⁾.

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ص134، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص65، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص17.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص137، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص66، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص18.

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ص216-224، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص66-68، وعبد الرحمن بدوي، المرجع

السابق، ص19.

أثرت هذه الأحداث المؤلمة في نفسية ابن خلدون وجعلته يمل السياسة والحياة العامة، ويؤثر الاعتزال والتفرغ للعلم. لذلك عندما طلب منه السلطان أبو حَمُو، صاحب تلمسان أن يقوم مرة ثانية من قبله بمهمة جمع شمل قبائل الدواودة⁽¹⁾ للتحالف معه، بالرغم من عدم رغبة ابن خلدون في القيام بتلك المهمة، إلا أنه اضطر للموافقة ظاهرياً، مدبراً فراره إلى قلعة ابن سلامة من بلاد بني توجين، على بعد خمسة كيلومترات من مدينة فرنده الحالية في ولاية وهران غرب الجزائر، حيث لحق به أهله بعد ذلك. وانقطع بها أربع سنوات، استطاع خلالها أن ينجز كتابة (المقدمة) كتابه الأشهر. ويصف ابن خلدون ذلك فيقول: «وعرض للسلطان أبي حَمُو أثناء ذلك رأي في الدواودة وحاجته إلى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض. فاستوحشت منه ونكرته على نفسي، لما أثرته من التخلي والانقطاع، وأجبتته إلى ذلك ظاهراً، وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت إلى البطحاء فعدلت ذات اليمين إلى منداس، ولحقت بأحياء أولاد عريف قبلة جبل كزول، فتلقوني بالتحفي والكرامة، وأقمت بينهم أياماً، حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان، وأحسنوا العذر إلى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، من بلاد توجين التي صارت لهم بإقطاع السلطان».⁽²⁾

في سنة 779هـ، قرر ابن خلدون العودة إلى تونس، فاستأذن سلطانها أبا العباس الحفصي في الوفود عليه، فسمح له ووصلها في 780هـ. وهناك انهال عليه طلاب العلم، وهو ما أثار غيرة الشيخ محمد بن عرفة إمام الجامع وشيخ فقهاء تونس الذي تحول طلابه لابن خلدون، وكان وثيق الصلة ببطانة السلطان، إذ طلب منهم السعي بالوشاية بابن خلدون لديه، لكن السلطان لم يستجب لوشايتهم، وكلفه بأن يعكف على استكمال كتابه (العبر)، فأكمل منه أخبار البربر وزناتة. وكتب عن أخبار الدولتين قبل الإسلام وما وصل إليه منها، وأكمل منها نسخة رفعها إلى السلطان أبي العباس⁽³⁾، ومع استمرار محاولات الوشاية طلب ابن خلدون من السلطان أن يسافر لأداء فريضة الحج في عام 784هـ على سفينة غادرت تونس إلى الإسكندرية، التي وصل إليها بعد

(1) الدواودة من عشائر رباح من أعز قبائل بني هلال، وأكثرهم جمعاً، وقد طال ابن خلدون القول في عشائر رباح وما كان لها من الأحداث في المغرب في كتابه، العبر، ج6، ص31-40، والتعريف، ص98-130-227-228.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص228، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص72-73، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص19-20.

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ص233-241، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص76-77، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص21.

رحلة استغرقت أربعين ليلة، وبعد عشر ليال فقط من جلوس السلطان الظاهر برقوق على عرش مصر، يصف ابن خلدون-في سيرته الذاتية- القاهرة في أول نزله بها بأنها: «حاضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومَدْرَج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسيّ الملك، تلوح القصور والأواوين في وجوه، وتزهر الخوانك والمدارس بأفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مَثَل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة ومدْفَع مياه السماء، يسقيه النَّهْل والعلَل سيحُه، ويَجْبى إليهم الثمرات والخيرات ثَجَّة...»⁽¹⁾ وبهذا التصوير الرائع الدقيق وصف القاهرة التي بهرته حينما رآها.⁽²⁾

لما دخل ابن خلدون القاهرة تجمع عليه طلبة العلم يلتمسون الإفادة، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق، فأكرمه. وتشفع لدى السلطان أبي العباس الحفصي في أن يسمح لأهله بأن يلحقوا به في مصر، بعد أن منعهم أملاً في عودة ابن خلدون إلى تونس مرة أخرى، وذلك لأنه غادرها بذريعة تأدية فريضة الحجلا الاستقرار في القاهرة دون استئذانه⁽³⁾، وحينما توفي بعض المدرسين بمدرسة القمحية التي كانت تقع بجوار مسجد عمرو بن العاص كلف السلطان الظاهر برقوق ابن خلدون بالتدريس بها، وفي الوقت نفسه سخط السلطان على قاضي المالكية جمال الدين عبد الرحمن بن سليمان بن خير المالكي، فعزله، وولى ابن خلدون منصبه، فكان يجلس للحكم بالمدرسة الصالحة بين القصرين⁽⁴⁾. ويصف ابن خلدون عمله في تلك المدة قاضياً قائلاً: «فقمتم بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة لائم، ولا يزيغني عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذ بحق الضعيف من الحكمين، معرضاً عن الشفاعات والوسائل بين الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البيئات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البار منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب مُلتبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما

(1) ابن خلدون، التعريف، ص246-348، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص82-83، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص21.

(2) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص23.

(3) لاشك أن الاستئذان في مثل تلك الأحوال كان مهماً في ذلك العصر، ولعل ما حدث لصديقه ابن الخطيب الذي غادر غرناطة إلى المغرب؛ دون استئذان سلطانه محمد الخامس الغني بالله الذي كان أحد أسباب قتله ما يؤكد أهمية هذا؛ خاصة في عصر عرف مؤامرات القصور ودسائسها واضطراب الأوضاع.

(4) وتنسب المدرسة الصالحة إلى يانها الملك الصالح نجم الدين أيوب، وكانت قراء تقليد ابن خلدون في رجب سنة 786هـ. انظر، ابن خلدون، المصدر السابق، ص254-255.

يظهرون عليه من هئاتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...»⁽¹⁾، ويمضي ابن خلدون في بيان فساد القضاء في ذلك العصر وما اختطه من جانبه لتحقيق العدالة في القضاء، مما أثار عليها الأحقاد والشغب، حتى أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة وتوافق ذلك مع غرق أسرته بكاملها في عرض البحر عند مجيئهم مصر وفقدانه لزوجته وأولاده، وثورته في عام 787هـ، مما ضاعف من آلامه، ورجع لديه العودة إلى العزلة والزهد في الحياة، فطلب من السلطان أن يعفيه من منصبه كقاضٍ، وبالفعل استجاب السلطان لطلبه، وأعاد المنصب إلى القاضي السابق.⁽²⁾

تفرغ ابن خلدون للعلم والتدريس والقراءة والتأليف، حتى خرج إلى الحج عام 789هـ. عاد ابن خلدون من الحج للعمل بوظيفة تدريس الحديث بمدرسة صرغتمش التي كانت تقع إلى جوار جامع أحمد بن طولون بالقاهرة، وولاه السلطان مهمة التدريس بها عام 791هـ. ثم عينه ناظراً لخانقاه بيبرس عوضاً عن شرف الدين عثمان الأشقر، ثم قلده منصب قاضي المالكية في 801هـ. ونتيجة صرامته ونزاهته وتشده في إقامة العدل عزل في محرم عام 803هـ⁽³⁾. وسافر إلى بلاد الشام في منتصف ربيع الأول؛ إذ تشير المصادر إلى وجود ابن خلدون في دمشق أثناء حصار تيمور لنك لها في عام 803هـ، فاستعمل الحيلة وتدلى من أسوارها بحبل حتى يخرج⁽⁴⁾. وقصد تيمور لنك راجياً منه إنقاذ دمشق وعدم استباحتها وتدميرها. وهنا تظهر أستاذية ابن خلدون وخبرته بالعلاقات الدبلوماسية، وبأساليب التعامل مع الحكام. فقد كان يعلم أن تيمور لنك كان يعتمد على أقوال المنجمين والأطباء ويقربهم إليه، حتى قيل: إنه لا يتحرك حركة إلا بعد استشارة الفلكي واستطلاع رأيه، فاستخدم ابن خلدون هذا المدخل للتأثير في تيمور لنك فذكر له المنجم والطبيب اليهودي المشهور إبراهيم زرزر، والذي تعرف عليه بأشبيلية في بلاط الملك بدرو القاسي، وكيف أنه تنبأ بظهور وعلو تيمور لنك منذ أكثر من عشرين عاماً، كما استخدم ابن خلدون العبارات التي تجذبه، فأخبره بأنه كان يسمع به، ويرجو لقاءه منذ أربعين سنة منذ أن تألق نجمه. وقد أثار ذلك

(1) ابن خلدون، التعريف، ص254-260، وعلي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص89، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص24.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ص249، وعبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص24.

(3) ابن خلدون، المرجع السابق، ص314-346، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص94-98، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص25.

(4) ابن خلدون، المصدر السابق، ص367-369، وعلي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص101، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص26.

عجابه تيمور لك لدرجة أنه قرر أن يستبقه في خدمته، فلم يرفض ابن خلدون، وإنما استأذنه في أن يذهب إلى القاهرة ليعود بأهله وكتبه؛ فأذن له، فرحل إلى مصر وهو لا يصدق النجاة⁽¹⁾، وكان قد أشيع في مصر أنه هلك، فلما رجع أعيد مرة أخرى إلى منصب قاضي المالكية في أواخر شعبان من العام نفسه، واستمر فيه إلى رجب عام 804هـ، وعزل مجدداً، ثم أعيد. وهكذا تكرر الأمر نحو ست مرات، حتى وافاه الأجل وهو قاضي المالكية، في عام 808هـ، ودفن في مقبرة الصوفية، خارج باب النصر بالقاهرة، في اتجاه الريدانية العباسية حالياً⁽²⁾.

هكذا قضى ابن خلدون في مصر السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياته، كان فيها موضع تكريم من السلطان برقوق في ولايته على مصر بين سنتي 784هـ و 801هـ وهي تعد آخر عصور الازدهار لدولة المماليك الشراكسة، إذ لم يكديلي الملك السلطان فرج بن برقوق حتى تفاقمت أحوال البلاد، وانتشرت الفتن والثورات، وأصاب الشلل أجهزة السلطة الحاكمة، وتعد مدة حكم فرج بن برقوق من أسوأ عهود التاريخ المملوكي، حتى إن المقرئ، تلميذ ابن خلدون يصفه بأنه أشأم ملوك الإسلام. وانتهى به الأمر مقتولاً على أيدي عساكره في سنة 808هـ، وهي السنة نفسها التي أسلم فيها ابن خلدون روحه إلى بارئها، وعلى امتداد حياته التي استمرت ثلاثة أرباع القرن إلا سنة واحدة قضى منها أربعاً وعشرين سنة في تونس، وستاً وعشرين سنة متنقلاً بين أرجاء المغرب والأندلس، وأربعاً وعشرين سنة في مصر والشام والحجاز. غطى نشاط ابن خلدون ميادين الإدارة، والسياسة، والخطابة، والقضاء، والدرس، والبحث، والتدريس والتأليف، تنعم بالقصور وذاق مرارة الاعتقال والسجن، ودخل غمار الحياة العامة قبل أن يبلغ العشرين من عمره، وتنقل على امتداد عمره بين وظائف كتابة السر، وخطة المظالم، وصار وزيراً، وحاجباً، وسفيراً ومدرساً، وقاضياً وخطيباً، وقد مارس كل ذلك بين سلسلة من الحوادث والمشكلات وبين ضروب من المنافسات والمخاصمات والانقلابات السياسية التي اشترك اشتراكاً فعلياً في عدد غير قليل منها، وقد ساعده ذلك كثيراً في إثراء تأملاته عند كتابة (مقدمته)⁽³⁾، إذ مكنته هذه الخبرة الحياتية العميقة من اكتساب معرفة دقيقة بأحوال العالم الإسلامي كله، بل تجاوز ذلك إلى

(1) ابن خلدون، التعريف، ص370-378، وعلي عبد الواحد وافي، عبقرية ابن خلدون، ص101-103، وعبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص26-27، محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص18.

(2) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص27.

(3) سامية الساعاتي، ابن خلدون مبدعاً (الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م) ص11-12.

معرفة ما يحيط بهذا العالم، سواء على حدوده الغربية في أوروبا أو في حدوده الشرقية المتاخمة للإمبراطورية التترية، وهو ما كان لها أكبر الأثر في التكوين الفكري والثقافي لابن خلدون الذي انعكس بعد ذلك في عمله الموسوعي (العبر)-ولا سيما الجزء الأول منه المعروف بالمقدمة-، فقد كان حضري المولد والمعيشة والتفكير إذ قضى معظم حياته بين تونس، والقاهرة، وغرناطة، والقدس، ودمشق، وفاس، وغرناطة، وأشبيلية، وهي مدن عريقة كانت مزدهرة بالعلوم والفنون.

ليس هناك من شك في أن حياة ابن خلدون في تلك المدن ساهمت في توسيع تفكيره، وأتاحت له فرصاً فريدة للانفتاح الذهني نتيجة للاتصال بعلماء ذوي ثقافات فرعية مختلفة داخل الإطار الإسلامي الشامل، وما حدث خلال ذلك من احتكاك في الآراء لابد أنه قد انبعثت منه شرارات الإلهام في شتى أنحاء العلوم التي مكّنت ابن خلدون من مطالعة العديد من الكتب التي ألّفت أو صنفت فيها، تلك الكتب التي زخرت بها المكتبات العامة والخاصة في تلك المدن. كذلك ساعدته إقامته وعزلته في قلعة ابن سلامة على التفرغ، والتأمل الذي يتيح جولان الفكر في الذهن المليء بالمعرفة، في صفاء نظر، وروية تنظير. كما أن مقامه الطويل بالقاهرة مكنه من تنقيح كتاب (العبر)، وإضافة تاريخ المشرق إليه، وإعادة النظر في مقدمة كتابه، وزيادة إضافات كثيرة عليها على درجة كبيرة من الأهمية، كذلك فإن الصراعات السياسية وقرب ابن خلدون منها بل مشاركته في بعضها ساعده كثيراً على صياغة آرائه عن صلاح المجتمعات وتطورها وانهارها.⁽¹⁾

(1) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته (الطبعة الثالثة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1993م) ص31-33.

المبحث الثاني الإنتاج العلمي لابن خلدون

وسط هؤلاء العلماء، وفي تلك البيئات العلمية الزاخرة بالمدارس ومعاهد العلم التي أتت على ذكرها كتب رحالة هذا العصر، وفي ظل هذا الوضع السياسي غير المستقر، عاش ابن خلدون وتعلم ووضع نفسه على طريق العلماء، ونهج نهجهم منذ بداية شبابه. فبدأ بوضع كتابه الأول (لباب المحصل في أصول الدين) وهو إعادة كتابة لكتاب (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب، والمتوفى في سنة 606هـ، الذي يعد من أهم كتب علم أصول الدين في المشرق والمغرب على السواء. وكان قد تعلمه وقرأه على يد أستاذه أبي عبدالله محمد بن إبراهيم الأبلي شيخ العلوم العقلية في المغرب، في ذلك الزمن.⁽¹⁾

لاحظ ابن خلدون أن كتاب (المحصل) به إطناب وإسهاب لا يميل إليه همم أهل عصره؛ لهذا عمل على اختصاره وتهذيبه، وهو ما دفع قبله نصير الدين الطوسي المتوفى سنة 672هـ إلى التعليق عليه، إذ رأى أن الكتاب اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف، الحق إن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائلا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويسير المتحير في الطرق المختلفة آيساً من الظفر بالصواب⁽²⁾. لهذا سعى ابن خلدون إلى إعادة كتابة الكتاب حتى يقوم على حد قوله: «رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أنظار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه»، بالرغم من أن الكثير من العلماء قدموا شروحا لهذا الكتاب، فإن ما كتبه - كما يرى نصير الدين الطوسي - لم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف، وهو ما حاول أن يتجنبه ابن خلدون عند إعادة كتابته لمؤلف الرازي، فبجانب سعيه إلى التخلص من الإسهاب والألفاظ التي لا طائل من ورائها، وتهذيب الكتاب واختصاره وصياغة جملته في إيجاز شديد، أضاف إليه أيضاً ما أمكن من شروح نصير الدين الطوسي خاصة اعتراضاته

(1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، فصل مؤلفاته الصغرى، ص3.

(2) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (القاهرة، طبعة الجمالي الخانحي، المطبعة الحسينية، 1323هـ) ص3-2.

على بعض ما جاء في كتاب الرازي بالإضافة إلى بعض آراء ابن خلدون الشخصية، وقد اتبع في ترتيب الكتاب الترتيب نفسه والبيان الذي كتبه به الإمام فخر الدين الرازي كاتبه الأصلي، وقد أنهى ابن خلدون هذا المؤلف وعمره تسعة عشر عاماً. وكان أول أعماله⁽¹⁾، ويشير عبدالرحمن بدوي⁽²⁾ إلى أن ابن خلدون بالرغم من حداثة سنه أدرك بثاقب ذهنه زبدة المحصل على ما فيه من عسر وتعقيد، واستطاع أن يستخلصها على هذا النحو، وهو ما كان يعد نوعاً من التمرين العقلي لطالب مجتهد محصل أكثر منه تأليفاً ناضجاً⁽³⁾. وكان كتاب ابن خلدون الثاني هو (شفاء السائل لتهديب المسائل) وهو كتاب يتناول أهل الصوفية في المغرب وأبرز أعلامهم وزهادهم من أهل مدينة فاس، ويتناول فيه المذاهب الصوفية كطريق للمعرفة الذوقية والوجدانية، من خلال أقوالهم الشارحة⁽⁴⁾.

أما كتابه الثالث -وهو الكتاب الذي دخل به ابن خلدون التاريخ من أوسع أبوابه فقد كان كتاب (العبر)، وهو كتابه (العمدة) الذي ضم خلاصة تجارب ابن خلدون بوصفه المؤرخ الذي فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل، الذي يتلخص في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثاً سياسياً فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية، والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك النفسية أيضاً. وهذا ما دعا ابن خلدون إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على أنه أشبه بمفهوم الحضارة أي جعله تاريخاً للأمم والشعوب بدلاً من سير الملوك والأمراء، وطبقات الأعيان، فقد اعتاد المؤرخون حتى ظهور ابن خلدون على تناول تاريخ الحكام وسيرهم وما قدموا به من حروب وجهودهم لتوطيد أركان حكمهم بداية من تاريخ توليهم الحكم حتى زوال دولتهم. وقد يشمل ذلك التأريخ لأكثر من حاكم ينتمون إلى الدولة نفسها أو النظام الأساسي نفسه مثل التأريخ لحكام الدولة الفاطمية، أو الطولونية أو العباسية... الخ، وفي أحيان أخرى قد يتناول بالتسجيل التوثيقي سير أهم العلماء أو المفكرين أو أرباب الدولة لحقبة معينة، وكان يغيب عن صفحات تلك الكتابات التاريخية طبيعة

(1) عبد الرحمن بدوي، أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجاً، إذ شملت أعماله أكثر من 150 كتاباً تتوزع ما بين تحقيق وترجمة وتأليف، ويُعتبر أول فيلسوف عربي مصري معاصر، عمل في الكثير من الجامعات العربية والإسلامية والعالمية استناداً للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف، توفي في 25 يوليو 2002م. انظر الرابط: <https://www.marefa.org>

(2) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص5.

(3) نفس المرجع، ص3-6.

(4) نفس المرجع، ص12-25.

العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، وتأثير أنظمة الحكم المختلفة في حياة المحكومين ونشاطات حياتهم الاقتصادية والثقافية، وكيف كان يقاوم هؤلاء المحكومون أشكال الاستبداد المختلفة، وطبيعة التطورات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تصاحب كل حقبة تاريخية أو قيام دولة من الدولة وعلاقتها بقوة تلك الدولة أو انهيارها. انعكست هذه الرؤية لمفهوم الكتابة التاريخية بمعناها المتعارف عليه الآن في كتاب ابن خلدون كتاب (العبر) الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: يشتمل القسم الأول على مقدمة ابن خلدون الشهيرة التي تعد من الأعمال الكبرى في الفكر الإنساني على مر العصور، والتي وضع فيها الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران، الذي هو مزيج من علم السياسية وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث. تناول فيه بالشرح والتحليل فكرة العصبيّة من واقع أنها فكرة سياسية ومفهوم اجتماعي، كما سطر آراءه الاقتصادية والاجتماعية في أحوال الكسب والمعاش، ونظر للدول وما يطرأ عليها من تغيرات سياسية في سياق التطور التاريخي لأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، وانتهى في خلاصتها إلى أن الاجتماع البشري، ممثلاً في الدولة، هو الكائن الحي يولد ثم ينمو، ثم ينضج، ثم يستهلك نفسه، ثم يموت، وحدد لهذا الكائن العضوي عمراً في نظره أربعة أجيال، والجيل أربعون عاماً. وربط بين هذا الكائن وبين الظروف المحيطة جغرافية وجوية وإقليمية.⁽¹⁾

في القسم الثاني يتناول تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن.

يتضمن القسم الثالث تاريخ البربر، وينتهي القسم عند ترجمة لحياته بعنوان (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً).

هناك إشارات لكتابات أخرى لابن خلدون، لكن لم يتم، حتى الآن، العثور على مخطوطاتها، مثل تلخيصاته لكتب ابن رشد، التي أشار إليها ابن الخطيب في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وإن لم يحدد هذه الكتب التي قام بتلخيصها، وكتاب آخر في المنطق، وكتاب في الحساب، وشرح البردة، بالإضافة إلى شرح رجز في أصول الفقه للسان الدين بن الخطيب؛ وقد ذكره شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ في (أزهار الرياض في أخبار عياض)⁽²⁾، هذا بالإضافة إلى كتاب صغير موجز في وصف بلاد المغرب، أعده بناء على طلب تيمور لنيك في 803هـ. وعلى الرغم من أن ابن خلدون نفسه

(1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 29-33.

(2) المرجع نفسه، ص 9-11.

أشار إلى هذا الكتاب فإنه يبدو أنه لم يكتب منه غير نسخة واحدة تلك التي سلمها لتيمورلنك.⁽¹⁾

بالإضافة للإسهامات الفكرية التي تضمنها كتاب (العبر)، وبخاصة قسمه الأول المشهور بمقدمة ابن خلدون، كان لمجمل أعماله الفكرية الفضل في الكشف عن الإسهام الفارسي في مجال المعرفة والعلوم، من الإشارة لكتابات الطوسي والرازي وغيرهما، فإذا كانت آسيا الإسلامية في القرن التاسع الهجري كانت محكومة بالأتراك والمغول من الوجة السياسية والعسكرية، فإنهم استخدموا اللغة الفارسية لغة رسمية، كما ازدهر الأدب الفارسي في بلاطهم. ليس هذا فقط بل إنه كشف أيضاً، في كتاباته، عن جملة من الاكتشافات العلمية والتكنولوجية التي كان للعرب سبق في التوصل إليها. فقد أشار في كتابه (العبر) إلى أن المغاربة، في أواخر القرن السابع الهجري، توصلوا إلى اختراع نوع جديد من الأسلحة النارية، تشبه المدفع إذ تحدث دويّاً وفرقة كالرعد، وتذك الحصون وتهدمها كالصواعق السماوية. حقيقة أن أهل الصين توصلوا من قديم إلى اختراع الأسلحة النارية ولكن كان ينقصها قوة الدفع التي يبدو أن المغاربة قد توصلوا إليها لأول مرة باستخدام خليط من النفط وملح البارود، أو النشادر، والكبريت، وحصى الحديد، في درجة حرارة عالية في شكل كرة محماة تلقى على الهدف، فتدمره. وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون سلطان المغرب أن أبا يوسف يعقوب المريني هاجم مدينة سلجماسة (تافيلالت الحالية جنوب المغرب الأقصى) سنة 672هـ ونصب عليها هندام آلة النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة بادئها⁽²⁾، في الوقت الذي لم تعرف فيه أوروبا السلاح الناري إلا بعد ذلك مدة طويلة تصل إلى أربعة وسبعين عاماً من بدء ظهوره في المغرب حين كان أول استخدام له في موقعة كريسسي عام 1346م، أثناء حرب المائة عام بين إنجلترا وفرنسا، التي انتصر فيها الانجليز بسبب توصلهم إلى هذا الاكتشاف.⁽³⁾ الخلاصة إن حياة ابن خلدون وأعماله، لم تكن فقط تعبيراً عن تمكنه من أدواته من واقع أنه مؤرخ وعالم استطاع أن يمزج آراءه الفكرية بخبرته العملية كونه رجل دولة تنقل بين مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وخبر مشكلات ومؤامرات الحكم والإدارة.

(1) المرجع نفسه، ص239-240.

(2) ابن خلدون، العبر (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت) ج7، ص188.

(3) سعيد عبد الفتاح عاشور، المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية (الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،

1983م) ص142.

ولم تكن فقط توثيقاً سعى فيه إلى التزام أكثر درجات الدقة لتاريخ عصره، لكنها كانت إسهاماً علمياً شكل نقلة كيفية سواء في مجال الكتابة التاريخية بتأسيسه لعلم فلسفة التاريخ، أو بوضع البدايات الأولى لعلم الاجتماع، الذي أطلق عليه (العمران البشري)، وهي الإضافة التي سوف تبقى لابن خلدون عالماً عربياً مازال حضوره قائماً وأفكاره مؤثرة، بالرغم من القرون التي مرت على وفاته.

المبحث الثالث

ابن خلدون في مرآة معاصريه

معاصرو عبد الرحمن بن خلدون أجّلوه وعرفوا قدره، وتعلموا منه، وقرأوه جيداً. ومن يقرأ كتابات المعاصرين له فسيذكر أن المؤرخين العرب، في ذلك الزمان، أحسنوا قراءة ابن خلدون أمثال: المحدث والمؤرخ ابن حجر العسقلاني، صاحب: (الإصابة في تمييز الصحابة)، و (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)، والمؤرخ العلامة تقي الدين المقريزي صاحب: (إغاثة الأمة بكشف الغمة)، و (السلوك في دول الملوك)، و (الخطط والآثار) الذي تأثر كثيراً في كتابته التاريخية بأفكار وآراء ابن خلدون، خاصة ما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي. وكذلك المؤرخ المصري أبو المحاسن بن تغري بردي صاحب (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة)، وأبو العباس القلقشندي صاحب (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) وغيرهم.

إن رأي أهل عصر كل مؤرخ مفكر في شخصيته لا يقل أهمية -في الباحث- عن رأيهم في إنتاجه، ذلك لأن دراسة إنتاج المؤرخ من خلال مراحل حياته مدرسة معروفة في التحليل التاريخي، ومن هنا سنجد أن حديث المعاصرين للمؤرخ يعتبر أحد أهم المدخل التي تُعين المؤرخ الدارس على التغلغل إلى المسارب النفسية للنص التاريخي. ذلك لأن هذه الآراء، في مجملها، ترسم لنا صورة المؤرخ، منعكسة في مرآة معاصريه. وتتميز هذه الآراء بأهمية خاصة إذا قيلت بعد وفاة المؤرخ؛ لأنها تكون عندئذٍ أكثر موضوعية بعد أن رفع الموت بينهم وبين المؤرخ حواجز المجاملة والاعتبارات الشخصية. وقد أثير الكثير من الجدل حول أعمال المؤرخ المفكر ابن خلدون المتعدد المواهب والطاقات، وخاصة كتابه المشهور (مقدمة ابن خلدون) وهاجمه في حياته الأمراء وأصحاب النفوذ والسلطان، الذين اختلفوا معه فكراً، وحاصروه وحاولوا نفيه من الحياة السياسية والاجتماعية ليحدوا من تأثيره في الناس فلم يفلحوا، وقاومهم بمزيد من الإنتاج، وظل يكتب حتى اختاره الله إلى جواره.

أحسن عبد الرحمن بدوي (رحمه الله) الذي أمضى مدة من حياته في البحث والتنقيب، في بطون الكتب، بحثاً عن كل كلمة قيلت في المؤرخ الراحل ابن خلدون، من خصم أو صديق، حتى تكوّن لديه نصوص مما كُتب عنه من خلال معاصريه حتى وفاته. وحتى تكتمل صورة ابن خلدون، وترسم واضحة جلييلة في مرآة معاصريه.

رأى من الضروري جمع وتقديم كل ما كتب عن ابن خلدون، في كتاب مستقل تحت عنوان: (مؤلفات ابن خلدون) عليها تساعد الباحث على استرجاع مساره، محاولاً توضيح بعض المعطيات التاريخية لمفكرنا والتي تمّ التسليم بها فلم يقح الإمام بكل جوانبها، إمّا عن عدم اطلاع بحقيّاتها، أو من أجل إضفاء نوع من القدسيّة على إنسانيّة ابن خلدون، فيتمّ غصّ الطرف عنها.

لقد حظي ابن خلدون بكثير من ثناء علماء عصره، وكذا تقدير السلاطين وذوي الجاه، ويحتوي هذا المبحث على عدّة نصوص ماثورة في بعض المصادر الأخرى، ونظراً لما خصّصته جلّ النصوص من حيز كمّي لولادته ونشأته، ولشيوخ ابن خلدون، تتداخل خلاله أسماء الأعلام والمعطيات التاريخية فتتناقض أحياناً إمّا بسبب الأخطاء الواردة بالنسخ، أو بسبب عدم بذل الجهد في التعرّف على هؤلاء الشيوخ، رأيت -من الضروري- لفت نظر القارئ إلى أهميّة التخلي عنها، والتركيز على ما كتبه المعاصرون عن مؤرّخنا، وعلاقتهم به، حتى يحيط عن كثب بمختلف التوجهات المعرفية والمدارس الفكرية التي ساهمت في تكوين هذا المفكر الذي لا يمكن لأيّ باحث في التاريخ الوسيط العربي الإسلامي أن يتجاوزه. لهذه الأسباب كرّست هذا المبحث من خلال النصوص المتعدّدة التي بذلت الوقت والجهد في جمعها وترتيبها ومن أمّاط الثناء عليه.

أولاً: ثناء الأمراء والسلاطين:

1- ثناء المستبد على الدولة ابن تافراكين:

يقول ابن خلدون في (رحلته): «واستدعاني أبو محمد بن تافراكين، المستبد على الدولة يومئذ بتونس (...) وأدالني منه، فكتبت العلامة للسلطان، وهي وضع (الحمد لله والشكر لله)، بالقلم الغليظ، مما بين البسمة وما بعدها، من مخاطبة أو مرسوم.⁽¹⁾

2 - دعوة حاكم فاس السلطان أبي عنان له في حضور مجلسه:

يقول ابن خلدون في (رحلته): «وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتخليق بمجلسه، وجرى ذكره عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذين لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب

(1) ابن خلدون، التعريف، ص65.

يستقدمني، فقدمت عليه، سنة خمس وخمسين، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه؛ ثم استعملني في كتابته، والتوقيع بين يديه، على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي، وعكفت على النظر، والقراءة، ولقاء المشيخة، من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة؛ وحصلت من الإفادة منهم البغية»⁽¹⁾.

3- ثناء السلطان أبو حمّو له:

خطب السلطان أبو حمّو، صاحب تلمسان وُدّ ابن خلدون، وعرض عليه منصب الحجابة، وأرسل له خطاباً بذلك وصفه ابن خلدون بقوله: «فلما وصل السلطان أبو حمّو إلى تلمسان، وقد جزع للواقعة، أخذ في استتلاف قبائل رياح، ليُجْلِبَ بهم مع عساكره على أوطان بجاية، وخاطبني في ذلك لُقرب عهدي باستباعتهم، ومُلْك زمامهم، ورأى أن يُعوّل عليّ في ذلك، واستدعاني لحجابته وعلامته، وكتب بخطه مُدرجَةً في الكتاب نصها: (أكرمكم لله يا فقيه أبا زيد، ووالى رعايتكم، إنا قد ثبت عندنا، وصحّ لدينا ما انطويتم عليه من المحبة في مقامنا، والانقطاع إلى جنابنا، والتشيعُ قديماً وحديثاً لنا، مع ما نعلمه من محاسن اشتملت عليها أوصافكم، ومعارف، فقتم فيها نظراءكم، ورسوخ قدم في الفنون العلمية والآداب العربية، وكانت بابنا العلي -أسماه الله- أكبر درجات أمثالكم، وأرفع الخطط لنظرائكم، قرباً منّا، واختصاصاً بمقامنا، وإطلاعاً على خفايا أسرارنا، أثرتناكم بها إيثاراً، وقدّمناكم لها اصطفاً واختياراً، فاعملوا على الوصول إلى بابنا العلي، أسماه الله، لكم فيه التنويه، والقدر النبیه، حاجباً لعلي بابنا، ومستودعاً لأسرارنا، وصاحب الكريمة علامتنا، إلى ما يشارككم مشارك في ذلك ولا يزاكمكم أحد، وإن وجد من أمثالك فأعلموه، وعولوا عليه، والله تعالى يتولاكم، ويصل سراءكم، ويوالي احتفاءكم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»⁽²⁾.

4- ارتضاء السلطان ابن سالم له:

استعمل السلطان أبو سالم ابن خلدون لما اطمأن لمكانته العلمية والعملية؛ فولاه كتابة سره والإنشاء والترسيل عنه، فيقول ابن خلدون في (رحلته): «ولما اجتمعت العساكر عنده بالقصر، صعد إلى فاس، ولقيه الحسن بن عمر بظاهرها، فأعطاه طاعته، ودخل إلى دار ملكه وأنا في ركابه، لخمس عشرة ليلة من نزوعي إليه، منصف

(1) ابن خلدون، التعريف، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص98-99.

شعبان ستين وسبعمائة، فرعي له السابقة، واستعملني في كتابة سرّه، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل، أن يُشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة والأسجاع، لضعف انتحالها، وخفاء العالي منها على أكثر الناس، بخلاف المرسل، فانفردت به يومئذ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة»⁽¹⁾.

ثانياً: ثناء العلماء والوزراء:

1- ثناء ابن الخطيب:

صاحب هذا الوزير المؤرخ ابن خلدون مدة من الزمن في أيام التحصيل العلمي، وأيام العمل في بلاط السلاطين والأمراء في تونس والمغرب والأندلس، لذا فقد ترجم عنه ابن الخطيب في كتابه: (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وأشار إلى الطموح الجارف الذي تطبّع به ابن خلدون قائلاً: (هذا الرجل الفاضل حسن الخلق، جمّ الفضائل، باهر الخصل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصّي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطبٌ للحظ، متقدّم في فنون عقلية ونقلية، متعدّد المزايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصوّر، بارع الخط، مغري بالتجلة، جواد الكف، حسن العشرة، مبذول المشاركة، مقيم لرسوم التّعين، عاكف على رعي خلال الأصالة، مفخرة من مفاخر التخوم المغربية»⁽²⁾.

2- تعليق للمقري الحفيد وللقاضي الشافعي برهان الدين الباعوني⁽³⁾:

نقل المقري ترجمة ابن خلدون من قبيل ابن الخطيب مضيفاً إليها بعض الأبيات الشعرية التي وجدها بالتعريف، ثم علّق على هذه الترجمة مبرّراً رأيه الشخصي برأي إبراهيم الباعوني الذي نقله من إحدى كتبه، وإليك النصّ: «قلت: هذا كلام لسان الدين ابن الخطيب في حقّ المذكور ابن خلدون في مبادئ أمره وأواسطه، فكيف لو رأى تاريخه الكبير الذي نقلنا منه في مواضع وسمّاه (ديوان العبر وكتاب المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) ورأيته بفاس وعليه خطّه في ثمانية مجلّدات كبار جدّاً. وقد عرّف في آخره بنفسه وأطال، وذكر أنه لما كان بالأندلس وحظي عند السلطان أبي عبد الله، شمّ من وزيره

(1) ابن خلدون، التعريف، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص98-99.

(3) إبراهيم بن أحمد بن ناصر بن خليفة بن فرح بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن الدمشقي الصالحي الشافعي، عالم، أديب، ولد بصفد، ونشأ بها، ومات بدمشق. انظر، الزركلي، الأعلام، ج1، ص30.

ابن الخطيب رائحة الانقباض، فقوَّض الرِّحال ولم يرض من الإقامة بحال، ولعب بكرته صوالجة الأقدار، حتى حلَّ بالقاهرة المعزّية واتخذها خير دار، وتولى بها قضاء القضاة وحصلت له أمور، رحمه الله تعالى، وكان -أعني الولي ابن خلدون- كثير الثناء على لسان الدين بن الخطيب، رحمه الله تعالى. ولقد رأيت بخط العالم الشهير الشيخ إبراهيم الباعوني الشامي فيما يتعلّق بابن خلدون ما نصّ محل الحاجة منه: تقلّبت به الأحوال حتى قدم إلى الديار المصريّة، وولّي بها قضاء قضاة المالكيّة، في الدولة الشريفة الظاهريّة، وصحبته -رحمه الله تعالى- في سنة 803هـ عند قدومه إلى الشام صحبة الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق في فتنه تمرلنك عليه من الله تعالى ما يستحقّه، وأكرمه تمرلنك غاية الإكرام، وأعادته إلى الديار المصريّة، وكنت أكثر الاجتماع به بالقاهرة المحروسة للمودّة الحاصلة بيني وبينه، وكان يُكثر من ذكر لسان الدين بن الخطيب، ويورد من نظمه ونثره ما يشنف به الأسماع، وينعقد على استحسانه الإجماع، وتتقاصر على إدراكه الأطماع، فرحمة الله تعالى عليهما، وأزكى تحيّاته تُهدى إليهما، ولقد كان ابن خلدون هذا من عجائب الزمان، وله من النظم والنثر ما يزري بعقود الجمان، مع الهمة العليّة، والتبحّر في العلوم النقلية والعقلية، وكانت وفاته بالقاهرة المعزّية سنة 807، سقى الله تعالى عهده، ووطأ في الفردوس مهده. قال وكتبه الفقير إلى الله تعالى إبراهيم بن أحمد الباعوني الشافعي، غفر الله تعالى له زلله، وأصلح خلله.⁽¹⁾

3- ثناء ابن حجر العسقلاني:

أنسى تلميذه، الحافظ ابن حجر العسقلاني، صاحب: (فتح الباري)؛ عليه بالفصاحة والبلغة والثقافة العامة وأمور السياسة والدولة. وأنه اجتمع مع ابن خلدون مراراً وسمع من فوائده، ومن تصانيفه، خصوصاً في التاريخ، وأنه كان مؤرخاً بارعاً قائلاً: «كان لسناً فصيحاً بليغاً، حسن الترتيل، وسط النظم (...) مع معرفة تامة بالأمور، خصوصاً متعلقات المملكة»⁽²⁾، وقرأت بخط الشيخ تقي الدين المقريزي في وصف تاريخ ابن خلدون، مقدمته، لم يعمل مثالها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد مَنالها، إذ هي زُبدة المعارف والعلوم، وبهجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كُنْه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ هي من الدرّ النّظيم، وألطف من الماء مرّ به النسيم»⁽³⁾.

(1) تقي الدين المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (بيروت، دار صادر، 2004 م) ج6، ص191-192.

(2) العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998 م) تحقيق، حامد عبد المجيد، محمد المهدي أبو

سنة، محمد إسماعيل الصاوي، ومراجعة، إبراهيم الأبياري، ج2، ص345.

(3) العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، ج2، ص343-348، وص550.

4- ثناء تقي الدين المقريزي:

لم أجد من أشار إلى ترجمة المقريزي لابن خلدون، ولا حتى عبد الرحمن بدوي الذي بذل مجهوداً كبيراً في كتابه: (مؤلفات ابن خلدون) إذ جمع عديد التراجم الخاصة بصاحب (العبر) لكن القراءات المتعددة للدراسات الخلدونية مكنتني من العثور على هذه الترجمة الفريدة من نوعها بفضل جهود محمود الجليلي الذي درس الترجمة وأوردها كاملة بمقالته سنة 1967م، ثم بكتاب المقريزي (الدرر) الذي صدر محققاً في أربعة أجزاء سنة 2002م، لا أحد من الباحثين المعاصرين، تفتن إلى هذه الترجمة؛ وبالطبع لا أحد قد تمكّن من استغلالها أكاديمياً، وتوظيفها في دراسة لتعميق النظر في مسيرة وفكر ابن خلدون، باستثناء منيرة شابط والرمادي، التي أشارت إلى ترجمة المقريزي لابن خلدون، والتي اطّلت عليها واستفادت منها في بحث صدر لها سنة 2004م. وقد ذكرت الباحثة أنها حصلت على الترجمة المذكورة بصفة خاصة وبفضل أحد زملائها بجامعة بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية، والذي استعمل واستغل الترجمة المعنية، انطلاقاً من مقالة محمود الجليلي⁽¹⁾. لقد كان لترجمة المقريزي لابن خلدون إضافات مهمة في فهم مسيرة ونوعية فكر صاحب (العبر) نظراً لما تحويه هذه الترجمة من معلومات استقاها المقريزي مباشرة من شيخه ابن خلدون، وقال كاتبه المقريزي: «هو النخبة التي قلّ أن يأتي بمثلها الدهر، والتاج الذي علا قمم رؤساء العصر، بما انطوى عليه من غزير المعارف والعلوم، وتحلّى به من بديع المدارك والفهوم، وتجميل به من المنظر الجميل، واشتمل عليه من الخلق الكريم والفضل الجزيل، وقوة النفس الأبية، والتفنن في اللغات العربية، إن تجلّى وجهه قلت البدر سناءً وسنا، أو خطر قدّه فما سُمِر القنا، أو تكلم في العلوم جاء البحر الذي لا يتوسط ثبجه، ولا تخاض لعظمه لججّه، إلى غير ذلك من عظيم الحشمة والوقار، وجيل الهيبة والفخار، يجمع إلى حسن الوجه والملاحة، رصانة العقل والرجاحة، مع الغاية في فصاحة المنطق وبداعة المحاضرة، وعذوبة المحادثة والمسامرة، وكثرة الأدب وحسن المعاشرة، وتفجر ينباع العلوم والمعارف عند المذاكرة، وشجاعة القلب والأقدام، والثبات عند ارتعاد الفرائص ومزال الأقدام، والحظوة عند ملوك الأقطار، والقبول التام من جماهير أهل الأمصار، تقلد الأعمال الشريفة، والخطط الرفيعة المنيفة، من زمن الصبا والصغر، إلى وقت الكهولة وسن الكبر، في الأقطار المغربية، والبلاد الإفريقية، والثغور الأندلسية، ثم في

(1) محمد العادل الطيف، ابن خلدون من خلال معاصريه (بحث منشور بموقع الألوكة على الرابط: <http://www.alukah.net>

الديار المصرية، والبلاد الشامية، إلا أنه لكثرة فضله، وعظيم سيادته ونبله، لم يُعَدَم قطُّ عدوًّا ولا حاسداً، ولم يفقد في حال من الأحوال ضدًّا معانداً⁽¹⁾.

5- ثناء إسماعيل بن الأحمر:

يعتبر ابن الأحمر المؤرِّخ من بين المؤرِّخين والشعراء الذين كان يعجِّ بهم البلاط المريني بفاس، والذين تجاهلهم ابن خلدون ولم يذكرهم أبداً في كتاباته مثل ابن القنفذ القسنطيني⁽²⁾

نص ثناء ابن الأحمر على ابن خلدون في كتاب: (مستودع العلامة ومستبدع العلامة): «ومنهم الفقيه الحاجب الكاتب صاحب القلم الأعلى عبد الرحمن بن الفقيه القائد محمد بن الفقيه الحسين بن خلدون الحضرمي التونسي، كاتب علامة السلطان إبراهيم ابن السلطان أبي يحيى بن السلطان يحيى بن السلطان إبراهيم ابن السلطان يحيى بن الأمير عبد الواحد بن أبي حفص الموحد ملك تونس وحاجب ابن أخيه السلطان محمد بن الأمير يحيى بن السلطان أبي يحيى الموحد ملك بجاية، هو إمام المنطق والمتكلم بالإصابة فيه، والناطق في أصول الدين بملاء فيه، والمرسل البلاغة في كتبه، والمنزه عن وقوع الحصر به وعتبه، ولهو فذ خصال الكمال، والمتحدث في جمال همته بالإجمال، لولا أن حبَّ الرياسة تمكَّن من خلده حتَّى أخرجته طريداً عن بلده، وأخذ يعمل في البلاد الأغذاذ والأرقال، ولا يقرُّ له قرار بالانتقال»⁽³⁾.

6- ثناء ابن تغري بردي:

«وكان ابن خلدون إماماً عالماً بارعاً في فنون من العلوم وله نظم ونثر، وقد استوعبنا ترجمته في (المنهل الصافي) وذكرنا قدومه إلى القاهرة ومشايخه وغير ذلك»⁽⁴⁾.

(1) تقي الدين المقرئ، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002م) تحقيق وتعليق، محمود الجليلي، ج2، ص383-410.

(2) ابن القنفذ القسنطيني أحمد بن الحسن الخطيب صاحب مؤلفات عديدة، وهو ينتمي لعائلة ثرية شديدة الاتصال بالسلطة الحفصية توارثت الخطابة بجامع الموحدين بالقصبة بتونس العاصمة، درس على نفس شيوخ ابن خلدون. يعتبر من أعيان الدولة الحفصية. انظر، ابن القنفذ، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية تونس (تونس، الدار التونسية، 1968م) تحقيق وتقديم، محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، ص177.

(3) ابن الأحمر، مستودع العلامة ومستبدع العلامة (الرباط، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1964م) مراجعة وتعليق، محمد بن تاويتاوتواني، ص64-65.

(4) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م) ج13، ص112.

7- ثناء بدر الدين العيني:

«وكان رجلاً فاضلاً صاحب أخبار ونوادر ومحاضرة مليحة. وله تاريخ في سبعة مجلّدات، أمعن فيه ما يتعلّق ببلاده، ولم يطلّع على الأمور التي وقعت في بلاد الشرق على جليتها، يظهر ذلك لمن ينظر في كلامه. وكان سافر مع الناصر إلى محاربة تيمورلنك وهو معزول. واجتمع في دمشق تيمورلنك فأعجبه كلامه حتّى خلى سبيله مكرّماً وعاد إلى القاهرة».⁽¹⁾

(1) العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان (الطبعة الثانية ليبيا، الدار العربيّة للكتاب، 1979م) ص34.

المبحث الرابع العوامل التي أسهمت في تكوين فكر ابن خلدون

قرأت (مقدمة ابن خلدون) أكثر من مرة، وكانت قراءتي لها قراءة فاحصة دقيقة -قدر المستطاع- وتوقفت عند الأبواب والفصول توقّف الدّارس الباحث، الذي يعنيه الأمر ويعيد قراءة ما يعنيه؛ منقباً عن المعاني والدلالات مستنطقاً المؤرخ المفكر عمّا قصده وعناه، باسطاً كل الاحتمالات الممكنة الاستفادة من اللفظ الظاهر والمعنى المراد، وأعترف أن قراءة (مقدمة ابن خلدون) ليست بالقراءة السهلة، لأن القراءة السهلة لا تُمكن القارئ من أن يستنبط العوامل الأولى التي ساهمت في تشكيل فكر ابن خلدون، وهو فكر -من وجهة نظري- سابق لعصره وأوانه، متكامل مترابط، قوي الحكمة، عميق الفكرة، يعتمد المنهج التحليلي النقدي، ويربط بين الظواهر والنائج ربطاً محكماً ذكياً يجعل ذلك المنهج من أعمق المناهج في ميدان البحث والتحليل والنقد التاريخي.

ذلك هو ابن خلدون كما رأيته من خلال قراءتي المعمّقة لبعض فصول (المقدمة) خاصة ما يتعلق بموضوع البحث (الدولة والعصبية) وقد دفعتني تلك القراءة إلى الإعجاب بأراء ابن خلدون وإلى أن أبحث عن بعض العوامل المؤثرة في فكر ابن خلدون، لأني أؤمن أن حياة المفكر مؤثرة في طريقة تفكيره ونظراته لأحداث عصره، بل ومساهمة في نضجه محددة له طرائق وسبلاً قد يختارها في ظل ظروف مغايرة، مما يجعلنا نحرص أشد الحرص على أن نفهم فكر المؤلف من خلال تجربته الشخصية الذاتية، وقبل ذلك مما أثار انتباهي إلى أهمية ابن خلدون حجم الدراسات التي أُعدت عنه، وهي دراسات كثيرة وعميقة، وكلها تشيد بفكر ابن خلدون وآرائه، ووجدت نفسي مشدوداً إلى البحث عنه لكي أتمكن من أن أستوعب ما كنت أقرأه من دراسات عن ابن خلدون، وأستخلص لنفسي رؤية ذاتية لكي أنصف ابن خلدون وأنصف نفسي، لأن من حق ابن خلدون أن أوفيه حقه، لا كما يراه غيري بل كما أراه من وجهة نظري.

عندما قرأت بعض فصول (المقدمة) لمست -منذ القراءة الأولى- أنني أقرأ لمؤلف يختلف منهجه عمّا ألفته من سرد للأحداث وصقل للعبارات، وأول ما لفت نظري من آرائه، رأيه المتميز في موضوع (الدولة والملك والعصبية) وأعترف أنني شددت -على غير إرادة مني- إلى ذلك التحليل المتميز في موضوع العصبية، ووجدته يركز على العصبية في كل موضوع من موضوعات المقدمة، ويعيد تفسير بعض المواقف التاريخية منذ نشأة

الإسلام من خلال ذلك المعيار المادي النقدي الذي جعله من أهم نظرياته في موضوع الدولة، ولا أعتقد أنني سبق لي أن قرأت، في مجال نشأة الدول، ذلك البُعد العصبي المؤثر في تكوين الدولة، يقول محمد فاروق النبهان⁽¹⁾: «إذ أن معظم المؤرخين عندما يتحدثون عن الدولة يورد كلمة العصبية، ولكن لم يستطع أحدٌ منهم أن يُعطي لتلك اللفظة ذلك البُعد التغييري المؤثر في تكوين دول وسقوط أخرى مثل ابن خلدون».⁽²⁾ يبدو أن ابن خلدون في نشاطه الفكري لم يتأثر بأي من سابقه، ولم يجد من يضاويه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإنه في (المقدمة) وكتابه (العبر) قدم «مذهباً عجباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً»⁽³⁾ وتصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليه عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان، وأتوقع أن من عوامل تفوق ابن خلدون في هذه النظرية التاريخية عن فكرة الدولة والعصبية، هو أنه يمثل من خلال حياته الشخصية وحياته تاريخاً متكاملًا، فهو ليس بعيداً عن الدول التي قامت في الأندلس، وبلاد المغرب، إذ إن موقعه كان في وسط أسرة شاركت في كل أحداث عصره، ثم جاء لكي يُجسّد ذلك من خلال مشاركته في الأحداث السياسية، وكأنه كان يُعدُّ نفسه لكي يسجل الأحداث لا مؤرخاً يسجل رواية، وإنما سياسياً يكتب تجربته السياسية، ويدون مذكراته، من خلال تدوينه لتجربته. كان يجلس في مواطن صنع القرار يسمع ويتحدث ويُشارك، ويُعطي رأيه ويتوقع ويحلل الظروف ويستنتق الأحداث.

في هذا المبحث تهدف الدراسة إلى ذكر العوامل المؤثرة التي أسهمت في تكوين نظرية ابن خلدون في الدولة والعصبية، ولا بد أن أشير مقدماً إلى أنني لا أستطيع استيعاب تلك العوامل بجميع تفاصيلها، فذلك أمر لا طاقة لي به، وربما خفيت عليّ عوامل هي أهم مما أذكره هنا، والملاحظ أن بعض العوامل التي سأذكرها قد جاء بها الباحثون

(1) محمد فاروق النبهان مفكر سوري، حصل على الدكتوراه في جامعة القاهرة (كلية دار العلوم) عام 1968م، عمل أستاذاً بجامعة الإمام محمد بن سعود، وجامعة الملك سعود، وجامعة الكويت، ثم مديراً لدار الحديث الملكية الحسنية بالمغرب، شارك في الكثير من المؤتمرات العلمية والندوات، له اهتمام خاص بدراسات فكر ابن خلدون وأصدر عدة كتب عنه. انظر،

موقع محمد فاروق النبهان على الرابط: <http://www.dr-mfalnbhan.com>

(2) محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ص 16.

(3) المقدمة، ج1، ص 355.

من قبل وأخص بالذكر علي الوردي⁽¹⁾ في كتابه منطق ابن خلدون⁽²⁾، ولكنني اختلف عنه في تبيان الأثر الذي أحدثته في تشكيل فكر ابن خلدون، وفي إنتاج نظريته ما لم يتجمع ويتفاعل مع العوامل الأخرى.

العامل الأول:

أسرة ابن خلدون:

ذكر العلامة ابن حزم⁽³⁾ في كتابه (جمهرة أنساب العرب) أن أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل حضرمي، وأن نسبها في الإسلام يرجع إلى وائل بن حُجر، وهو صحابي معروف، روى عن رسول ﷺ نحو سبعين حديثاً، وبعثه ﷺ، وبعث معه معاوية بن أبي سفيان ﷺ إلى حضرموت، يعلمهم القرآن والإسلام. ويذكر ابن عبد البر في كتابه (الاستيعاب) أن وائل بن حُجر، لما وفد على النبي ﷺ، بسط له رداءه وأجلسه عليه، وقال: (اللهم بارك في وائل بن حُجر ووُلده ووُلد وُلده إلى يوم القيامة).⁽⁴⁾

فابن خلدون ينتمي إلى أسرة عربية نبيلة ذات عراقية وتاريخ معروف، وقد جاءت إلى الأندلس مع العرب الفاتحين في القرن الأول الهجري، وفي القرن الرابع استطاع كريب ابن خلدون أحد شيوخ الأسرة، أن يستولي على إشبيلية وينشئ فيها بلاطاً سَطع بهاؤه، إلى أن قامت ثورة عليه، وقضت إلى أمد بعيد على آمال أسرة ابن خلدون في الرياسة السلطانية، وظلت هذه الأسرة بعيدة عن الأضواء لا تشارك في السلطة، إلا أنها احتفظت بمكانتها كأسرة نبيلة شريفة، انصرف بعض أبنائها إلى العلم، إلى أن جاء عهد الطوائف، وبرزت من جديد أسرة ابن خلدون في عهد ابن عبَّاد الذي استولى على إشبيلية خلال القرن الخامس شغل بعض بني خلدون مناصب الوزارة لهم، ولما أقام الموحدون دولتهم أسندوا ولاية إشبيلية إلى الحفصيين، وأُتيح خلال عهد الحفصيين

(1) علي حسين الوردية من أعلام العراق الحديث، ويُلقب بعميد الاجتماعيين العرب، أستاذ علم الاجتماع بجامعة بغداد، اعتزل التدريس عام 1970م منصفاً إلى الكتابة والتأليف، وقضى العقد الأخير من حياته في شبه عزلة وأصابه مرض عضال حتى وافته المنية سنة 1995م. انظر، علي طاهر الحلي، علي الوردي وجهوده الفكرية وآراؤه الإصلاحية (رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 2006م) ص 18.

(2) انظر، علي الوردي، منطق ابن خلدون، (الطبعة الثالثة، لندن، دار الوراق، 2013م) ص 12.

(3) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، عالم وفيلسوف وشاعر، يُعد ابن حزم درة في تاريخ الأندلس، وقد عاش حياة مليئة بالمحن والمصائب قضاهم مناضلاً بفكره وقلمه، أثرى المكتبة العربية بمؤلفات مفيدة في مختلف فروع المعرفة، ولكن فقهاء عصره حنقوا عليه وألبوا ضده الحاكم والعامّة إلى أن أحرقت مؤلفاته ومزقت علانية بإشبيلية، توفي بقرية منتليشم من بلاد الأندلس. انظر، الزركلي، الأعلام، ج4، ص 254-255.

(4) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص 21.

لأسرة ابن خلدون أن تستعيد مكانتها، مما مكنها من أن تشارك في حكم إشبيلية، ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزع حفص إلى تونس سنة 620هـ وأقاموا دولة لهم استطاعت أن تحكم تونس، عند ذلك نزع بنو خلدون إلى إفريقيا والتحقوا ببلاط بني حفص في تونس⁽¹⁾، ومما يلفت النظر في هذه الأسرة أنها في الوقت الذي كانت تنتج فيه أفراداً نابهين في السياسة كانت تنتج أيضاً أفراداً نابهين في العلم. وقد وصفها ابن حيّان بأنها كانت تتقلب بين العلم والسياسة قائلاً: «وبيت بني خلدون إلى الآن في إشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل أعلامه بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية»⁽²⁾.

يتضح هذا التقلب فيها بصفة خاصة في العهد الذي سبق مولد ابن خلدون، فقد كان جده سياسياً حصل على مناصب عالية في الدولة في تونس، ثم اعتزل السياسة في أواخر أيامه إذ لزم مجلس الفقيه المشهور أبي عبدالله الزبيدي، ولما مات الجد نشأ ابنه الذي هو والد ابن خلدون في حجر أبي عبدالله الزبيدي، فنشأ فقيهاً منهمكاً في العلم، وابن خلدون يصف أباه قائلاً: «ونزع ابنه وهو والدي محمد أبوبكر، عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط»⁽³⁾، ثم يقول أيضاً: «وكان مقدماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه، عهدي بأهل الأدب يتحاكمون إليه فيه، ويعرضون حكمهم عليه»⁽⁴⁾.

يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراوحتها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى، وقد أصاب ساطع الحصري⁽⁵⁾ حين قال بأن ابن خلدون ورث هاتين النزعتين من أسرته⁽⁶⁾، وقد نتج عنهما ذلك الصراع النفسي العميق الذي كان ينتاب ابن خلدون أحياناً فينغص عليه عيشه ويربك تفكيره، ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التي كانت تتاح له أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع وتلقي العلم، وليرضي بذلك أكبر رغبة كانت كامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية، وأفاد منها التراث الإنساني أكبر فائدة، وسجلت اسمه في عالم الخلود⁽⁷⁾.

(1) ابن خلدون، التعريف، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص14.

(4) المصدر نفسه، ص14.

(5) أبو خلدون، ساطع محمد هلال الحصري، أكبر وأقدم دعاة القومية العربية ومنظرها بلا منازع، شغل مراكز هامة في وزارة التربية العثمانية، ثم صار وزيراً للمعارف في العهد الفيصلي في سوريا والعراق، ثم مستشاراً في جامعة الدول العربية، ثم تفرغ للكتابة والتأليف إلى أن توفي عام 1967م. انظر، الزركلي، الأعلام، ج3، ص70.

(6) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص49.

(7) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص40.

العامل الثاني: النكبة الكبرى

لما بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، حدث حادثان خطيران، عاqua عن متابعة دراسته وتحصيله العلمي، وكان لهما أثرٌ بليغٌ في مجرى حياته، أولهما النكبة الكبرى التي حلت بمعظم البلاد الإسلامية من سمرقند إلى المغرب فالأندلس، إذ اكتسحها الطاعون سنة 749هـ فحصد مئات الألوف من سكانه، وقد وصفه ابن خاتمة الأندلسي في رسالة له ذكر أنه أتى على معظم مدن الأندلس، وأنه مكث ببلدة المرية أشهراً، وأنه بلغ عدد من يموت فيها من هذا الوباء نحو سبعين كل يوم، ويؤكد أن هذا العدد ليس شيئاً مذكوراً بجانب ما بلغه عن غير هذا البلد من أقطار المسلمين، فقد بلغه على السنة الثقات أنه هلك في يوم واحد بتونس -وهي بلد ابن خلدون حينئذ- ألف نسمة، وتلمسان سبعمائة نسمة⁽¹⁾، ويسميه ابن خلدون بالطاعون الجارف ويصفه بأنه نكبة كبيرة طوت البساط بما فيه، إذ يقول: «ثم جاء الطاعون الجارف، فطوى البساط بما فيه»⁽²⁾، وكان من كوارثه في حياة ابن خلدون أنه أهلك أبويه وجميع من كان يأخذ عنه العلم من شيوخه⁽³⁾، وفي هذا يقول: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دورس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، الذي ذهب بالأعيان والصدور، وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله، ولزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الآبلي، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين»⁽⁴⁾.

أما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ، مع سلطانه أبي الحسن صاحب دولة بني مرين، وقد استوحش ابن خلدون لهذين الحادثين، وتعذر عليه من متابعة الدراسة، لانقباضه وضيق صدره من جهة، ولهلاك العلماء وهجرة من بقي منهم من جهة أخرى، فرغب في الخروج إلى المغرب الأقصى لتتاح له متابعة دراسته مع من نزع منهم إلى هناك من العلماء، ولكن محمداً أخاه الأكبر صرفه عن ذلك⁽⁵⁾، والظاهر أن هذا الأخ كان كأبيه يتجنب السياسة، وقد كان لابن خلدون أخ آخر اسمه

(1) ابن خلدون، التعريف، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص35.

(4) ابن خلدون، المصدر السابق، ص55.

(5) ابن خلدون، التعريف، ص56.

يحيى اشتغل بالسياسة، وتولى الوزارة ذات مرة⁽¹⁾. ولما كانت هذه الأحداث قد جعلت الوسائل غير ميسرة له بتونس لمتابعة دراسته والتفرغ للعلم، فقد تغير مجرى حياته، وأخذ يتطلع إلى تولي الوظائف العامة والاشتراك في شؤون السياسة والسير في الطريق نفسه الذي سار فيه جداه الأول والثاني، وكثير من قدامى أسرته، فاستأثرت من جراء ذلك الوظائف الحكومية، والمغامرات السياسية، بأكبر قسط من وقته ونشاطه زهاء خمس وعشرين سنة من حياته من سنة 751 إلى سنة 776هـ. ويبدو أنه اندفع إليها اندفاعاً واضطراً لخوض غمارها اضطراراً من غير حب ولا رغبة.⁽²⁾

العامل الثالث: الصراع النفسي:

حين تقرأ حياة ابن خلدون، كما كتبها هو بنفسه في كتابه: (التعريف)، تلاحظ بوضوح أنه كان واقعاً تحت تأثير نزعتين قويتين متضادتين، هما كما قال الأستاذ ساطع الحصري: «حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من الناحية الأخرى»⁽³⁾، ولا نستطيع أن نلوم ابن خلدون بسبب ذلك التطلع المشروع، إذ من حقه أن يتطلع إلى الجاه والشرف فهو ابن أسرة عريقة في المجد والشرف والرئاسة والعلم، ولا يمكن أن يُنكر عليه حقه أو ينتقد في تصرفه وسلوكه.⁽⁴⁾

بدأ ابن خلدون في أول حياته يدرس الفقه والعلوم الأخرى المتصلة به على عادة طلاب الفقه في زمانه، وكان أهله يتوقعون له أن يصير كزملائه في الدراسة فقيهاً، ولكنه لم يكد يبلغ الثامنة عشرة من عمره حتى دخل في خدمة الدولة بوظيفة كاتب بسيط ثم أخذ يندفع في غمار السياسة شيئاً فشيئاً، ويتقلب في خدمة الملوك واحداً بعد الآخر، حتى وصل ذات مرة إلى أعلى منصب في الدولة وهو منصب الحجابة لأمير بجاية، ولكنه كان أثناء ذلك لا يستطيع أن يتخلص من نزعته الثانية في حب الدرس والعلم، فقد ذكر هو عن نفسه أنه حين تولى الحجابة لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحاً ثم يذهب إلى جامع القصبه بعدئذٍ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار⁽⁵⁾. فمن الغريب أن تجد وزيراً يشتغل في تدبير الملك في القصر أول النهار وفي التدريس في الجامع آخره⁽⁶⁾. ولا أظن أن ابن خلدون كان يتطلع إلى منصب وجاه

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص144.

(2) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص40.

(3) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص49-52.

(4) محمد فاروق النهان، الفكر الخلدوني من خلال ابن خلدون المقدمة، ص17.

(5) علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون (القاهرة، سلسلة أعلام العرب، 1962م) ص27.

(6) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص142.

وشهرة، قد يكون ذلك في بداية هذه المرحلة إذ كانت الآمال واسعة لديه، ثم ابتدأت مرحلة جديدة كان ابن خلدون يتطلع إلى الهرب من الحياة السياسية، ويبحث عن الاستقرار النفسي في ظل ظروف تكفل له كرامته وكبرياه⁽¹⁾ -وهذا ما ألاحظه في سيرة ابن خلدون المزدوجة- فهو لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزال السياسة في نهايتها ليشتغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها، وقد أحصيت المرات التي اعتزل ابن خلدون فيها السياسة، وعاد إليها فوجدتها قد ناهزت سبع مرات تقريباً، يدل ذلك على أن ابن خلدون كان يعاني صراعاً نفسياً عميقاً لا يستطيع أن يتخلص منه؛ فهو يحب السياسة والعلم معاً، ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا انهمك في أحدهما زمناً عاوده الحنين إلى الآخر، فرجع إليه.⁽²⁾

أشار ابن خلدون نفسه إلى هذا الاختلاف بين العلم والسياسة في فصل من (مقدمته) تحت عنوان: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)، وشرح ابن خلدون ذلك فقال: «إن العلماء يقيسون بما اعتادوه من القياس الفقهي حيث يجردون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع، ولهذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة. إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية فيه بما يلائمها من الأحكام، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران»⁽³⁾، فمن المحتمل جداً أن هذا القول الذي جاء به ابن خلدون في التفريق بين منطق السياسة، ومنطق العلم، قد استمده من خبرته الخاصة في كلا الحقلين، وليس من المستبعد أن يعاني ابن خلدون صراعاً نفسياً من جراء حبه لهما معاً.⁽⁴⁾

العامل الرابع: أساتذته وشيوخه:

يحدثنا ابن خلدون في كتاب (التعريف) عن العلماء والأدباء الذين تتلمذ عليهم في بداية حياته، وقد عني ابن خلدون بذكر أسماء أساتذته ومعلميه، وأنه تأثر باثنين منهم على وجه الخصوص، أولهما عبدالمهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي، ثانيهما محمد

(1) محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال ابن خلدون المقدمة، ص55.

(2) علي الوردي، المرجع السابق، ص142.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1 ص542.

(4) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص143.

بن إبراهيم الآبلي⁽¹⁾. وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف، فعبد المهيمن كان -كما وصفه ابن خلدون- إمام المحدثين والنحاة في المغرب، وقد لازمه ابن خلدون وأخذ عنه سماعاً وإجازةً أمهات كتب الحديث (كالصاحح الست)، وكتاب (الموطأ) وغيرها، أما الآبلي فقد وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية، وقد أخذ عنه المنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية⁽²⁾. والواقع أن هذا الرجل كان ذا شخصية غريبة غامضة، ولا بد لنا من الوقوف عنده قليلاً لنتحرى عن بعض خفايا شخصيته ومدى الأثر الذي أحدثه في ابن خلدون⁽³⁾، يقول جاك بيرك: «إنه لوجه غريب هذا الآبلي، هذا المعلم الرحالة الذي يبدي بين آونة وأخرى من الشذوذ الفكري تعمقاً في الحسابات الإقليدية وفي الفقه وفي المجاهدة الصوفية، وهو في الوقت ذاته ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سائداً في المؤسسات العلمية في زمانه، حيث كانت تتراكم كتب الشروح والتفاسير والهوامش التي كانت كالغذاء المتعفن، وسبّة لا تغتفر ضد الفكر»⁽⁴⁾، ومما يلفت النظر في هذا الرجل الغامض أنه كان يشتغل بالعلوم العقلية في الوقت الذي كان المغرب فيه تسيطر عليه نزعة قوية ضد تلك العلوم، وكان الناس يعدونها من قبيل الزندقة، ومما يزيد في غموض الآبلي أنه كان ذا صلة بالشيعة، وهو الذي عرف المغاربة بنصير الدين الطوسي، الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق -والظاهر أن الآبلي كان ذا نزعة شيعية- وكان يتقي فيها ويتكتم على الطريقة الشيعية المعروفة. ومما يدل على ذلك القصة التي رواها ابن خلدون في كتاب (التعريف) عن أستاذه هذا، وخلاصة القصة: إنه قد جاء إلى المغرب في ذلك العهد زعيم علوي من أهل كربلاء يريد نشر الدعاية لنفسه هناك، فاتصل به الآبلي والتزم صحبتته، ولما يئس العلوي من النجاح في المغرب واعتزم الرجوع إلى كربلاء، كان الآبلي من جملة حاشيته⁽⁵⁾. ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون درس على أستاذه الآبلي النقديات التي وجهها الطوسي على كتاب (المحصل) لفخر الدين الرازي، ثم ألف ابن خلدون كتاباً صغيراً لخص فيه كتاب المحصل أسماه (لباب المحصل)، إذ تبنى فيه كل نقديات الطوسي تقريباً⁽⁶⁾، مهما

(1) ابن خلدون، التعريف، ص15-22.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) علي الوردي، المرجع السابق، ص146.

(4) نفس المرجع، ص147، نقلاً عن مجلة الفكر التونسية (مارس، 1961م) ص59.

(5) ابن خلدون، التعريف، ص34-35.

(6) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص148.

يكن الحال فقد أصبح الآبلي بعد عودته إلى المغرب شخصية فكرية لامعة وجاء إلى تونس يلزم مجلسه، وعكف ابن خلدون على القراءة عليه ثلاث سنوات، وهو يقول في ذلك: «وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك»⁽¹⁾. لاشك أن الآبلي كان له أبلغ الأثر في تفكير ابن خلدون، إذ يقول علي الوردي: «وهكذا زرع الآبلي في عقل تلميذه ابن خلدون بذور الثورة التي أثمر لنا منهجية جديدة بالنسبة لما عرفه الناس»⁽²⁾. ويقول الحصري: «يشيد ابن خلدون بغزارة علم الآبلي وبفضله عليه، أكثر من غيره، ويقول في الوقت نفسه بأنه كان يشهد له بالتبريز في هذه العلوم، ولا شك أن ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد الآبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها، إن آثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث (مقدمة ابن خلدون) بوضوح تام»⁽³⁾، يقول علي الوردي: «من الممكن القول إن أستاذاً كالآبلي يستطيع أن يُطلع تلميذه على وجهة نظر من الحياة جديدة، وأن يجعله يفهم الأمور على غير ما اعتاد الناس أن يفهموها في محيطهم المنعزل»⁽⁴⁾، ومن المناسب أن أنقل هنا رأي الدكتور محسن مهدي في تأثير دينك النوعين من العلوم في تفكير ابن خلدون، يقول الدكتور مهدي: «إن طبيعة الدراسات الفلسفية والدينية التي تلقاها ابن خلدون في شبابه تعني أنه كان يواجه بها المشكلة الأساسية في التفكير الإسلامي، تلك المشكلة الناشئة من التعارض بين الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي في دراسة الإنسان والمجتمع، فالحقيقة النهائية عند أهل السنة هي التي تأتي عن طريق القرآن والحديث والإجماع، وهي التي تكون فيها الشريعة فوق العقل، أما عند الفلاسفة فالأمر على النقيض من ذلك، إذ هم يجعلون الأولوية للعقل في جميع العلوم العملية والنظرية، وسوف نرى هذا التعارض والتأزم بين السنة والفلسفة في حياة ابن خلدون، وبعد ذلك في تأليفه الرئيسي «التاريخ»⁽⁵⁾.

العامل الخامس: الصراع المذهبي:

حدثت عن العوامل التي أثرت في تفكير ابن خلدون فيما يتصل بشخصيته

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ص22.

(2) علي الوردي، المرجع السابق، ص148، نقلاً عن، مجلة الفكر التونسية، (مارس، 1961) ص59.

(3) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص71-72.

(4) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص149.

(5) المرجع نفسه، ص148.

وأسرته وأساتذته، وسأتحدث عن العوامل التي تتصل بمجتمعه الذي عاش فيه وهو المجتمع المغربي، ولا بد من الإشارة إلى أن المجتمع المغربي قد عانى من قبل شيئاً من الصراع الطائفي بين الشيعة والسنة، ولكن هذا الصراع لم يكن بتلك الشدة التي كانت في المشرق، فليس يخفى أن الصراع الطائفي نشأ في المشرق واستفحل فيه استفحالاً كان له أثره البالغ في النواحي الاجتماعية والفكرية، أما المغرب فلم يتأثر بالصراع الطائفي إلا على نطاق محدود وفي اوقات قصيرة، وسبب ذلك راجع إلى تأثير الدولة العباسية في المشرق، فقد قامت هذه الدولة على أنقاض الدولة الأموية هناك وكان هم العباسيين منصباً على ذم الأمويين والانتقاص من شأنهم، وقد تأثر المؤرخون والمحدثون بذلك⁽¹⁾، وكان للفرس ضلع كبير في تأييد هذا الاتجاه، إذ ساعدوا العباسيين في القضاء عليهم فكرياً وعسكرياً وسياسياً، وخاصة أن معظم العلماء والمفكرين الذين ظهروا في المشرق كانوا من أصل فارسي⁽²⁾. أما في المغرب فالأمر يختلف، والسبب في ذلك راجع إلى أن الأمويين استطاعوا بعد هزيمتهم في المشرق أن يؤسسوا لهم دولة مزدهرة في الأندلس، وكان لهذه الدولة أثر لا يستهان به في بلاد المغرب من الناحيتين المعنوية والمادية، إذ استطاعت أن تنافس به نفوذ العباسيين، وعندما أخذ أمر الدولة الأموية في الأندلس يضعف تجاه هجمات النصارى عليها، بدأت الأسر العلمية والسياسية تهاجر من الأندلس فتستقر في بلاد المغرب، وكان من هذه الأسر أسرة ابن خلدون، وكان لا بد من أن يكون لهذه الأسرة تأثير غير قليل في الجو الفكري هنالك، وفي الوقت الذي كان نفوذ الأمويين ينمو في المغرب نجد نفوذاً آخر مضاداً له ينمو أيضاً - هو نفوذ العلويين الذي ظهر على يد الأدارسة في البداية ثم اشتد بعدئذ على يد العبيديين، وللعبيديين أهمية خاصة في هذا الشأن، إذ كانوا متطرفين في تشيعهم، وغرسوا بعض بذور التشيع في تونس، ثم تحولوا أخيراً إلى مصر، وكان لهم في الدعاية الشيعية هناك أثر لا يستهان به.

مما يلفت النظر أن مصر كانت قبل فتح العبيديين لها تعاني شيئاً من الصراع الطائفي، فقد وقع في مصر في يوم عاشوراء عام 350هـ فتنة شعواء بين الشيعة والسنة، ولما دخل العبيديون مصر صارت الحكومة شيعية فتأزم الوضع أكثر. وقد حصل في سنة 440هـ فتنة وقعت في تونس تشبه من بعض الوجوه تلك التي وقعت في مصر. ويبدو أن نفوذ الأمويين في تلك الأيام قد ضعف بعد انهيار دولتهم في الأندلس، فحل محله نفوذ العباسيين، وخلاصة القصة أن عامل العبيديين على تونس، المعز بن

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م) ج2، ص35-37.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص544.

باديس، قد انحرف عن مذهب الشيعة إلى أهل السنة، وأخذ المعز يدعو للخليفة العباسي ونشر الرايات السود التي هي شعار العباسيين. وغضب المستنصر الخليفة العبيدي غضباً شديداً، وأرسل وزيره إلى المعز يحذره المغبة، ويتهدده بالقتال. وقد كان من نتائج هذا التهديد العبيدي أن اجتاحت القبائل العربية من بني هلال وبني سليم، معظم بلاد المغرب، فأحدثت فيها التخريب الفظيع كما هو معروف في تاريخ المغرب. وأكتفي هنا بالإشارة إلى أن هذا الاجتياح كان له أثره في إضعاف نزعة التشيع في المغرب أو القضاء عليها، فقد كانت في المغرب، قبل ذلك، جماعات من الشيعة هنا وهناك، فكانت منهم جماعة في أعلى القصة وفي مدينة صندفا، وكانت هناك مدينة على الحدود بين تونس والجزائر تسمى نفطة وجميع أهلها من الشيعة، وهي لذلك تسمى بالكوفة الصغرى، ولكن هذه الجماعات كلها قد انقرضت بعد واقعة المعز واجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب، مع أنها وقعت قبل ابن خلدون بزمن غير قصير، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تذهب في التاريخ دون أن تترك وراءها بعض الآثار الفكرية في أهل المغرب بوجه عام وفي فكر ابن خلدون بوجه خاص⁽¹⁾. وليس لدي أدنى شك في أن ابن خلدون كان سنياً شديداً الإيمان بسنيته، ولكنني ألمح في ثنايا سطور (مقدمته) شيئاً من أثر التشيع. ولعل هذا أتاه عن طريق أستاذه الأبلي على وجه من الوجوه، ألاحظ هذا على شيء من الوضوح فيما كتبه ابن خلدون دفاعاً عن نسب الأدارسة، فهو يؤيد صحة هذا النسب تأييداً حاراً ثم يختم تأييده قائلاً: «على أن تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان، فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، ففراش إدريس طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس، بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بإثمه وولج الكفر من بابه، وإنا أطببت في هذا الرد سداً لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد، لما سمعته أذناي من قائله المعتدي عليهم، القادح في نسبهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب ممن انحرف عن أهل البيت، وارتاب في الإيمان بسلفهم، وإلا فالملح منزه عن ذلك معصوم منه، ونفى العيب، حيث يستحيل العيب، عيب. لكنني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة»⁽²⁾.

إن الذي يقرأ هذا القول من ابن خلدون بمعزل عن بعض أقواله الأخرى يحسب أن قائله رجل من خلص الشيعة والمتعصبين لأهل البيت، ونكاد نلاحظ مثل هذا فيه

(1) علي الوردي، منطلق ابن خلدون، ص 153.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 40.

عند دفاعه عن نسب العبيديين، فهو يقول في ذلك ما نصه: «ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة، من فيهم عن أهل البيت، صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى إسماعيل الإمام بن جعفر الصادق، يعتمدون في ذلك على أحاديث لُفِّتْ لِلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ خُلَفَاءِ بَنِي الْعَبَّاسِ تَزْلُفًا إِلَيْهِمْ بِالْقَدْحِ فَيَمَنْ نَاصَبَهُمْ، وَتَفَنُّنًا فِي الشَّمَاتِ بَعْدُوَهُمْ»⁽¹⁾، نجد ابن خلدون هنا يأتي بعبارته (صلوات الله عليهم) عند ذكره لأهل البيت، وهي عبارة يندر أن يأتي بها أحد غير الشيعة عند ذكر أهل البيت، فالمعروف عن أهل السنة، بوجه عام، أنهم يقصرون الصلاة على النبي وحده، وهم حين يذكرون أحداً من الأئمة أو الصحابة يأتون بعبارته ﷺ أو ما يشبهها، والغريب في ابن خلدون أنه إذ يذكر أهل البيت بهذا التمجيد في هذه المواضع من (مقدمته) نراه في مواضع أخرى منها يذكرهم بشيء من الذم غير قليل، إنه يقول مثلاً في فصل علم الفقه من (مقدمته): «وشد أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول واهية»⁽²⁾.

وقد أجاب علي الوردي عن هذا السر العجيب فقال: «يبدو أن ابن خلدون كتب فصول (مقدمته) وهو في أطوار نفسية وفكرية مختلفة، كشأن أكثر المفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير نزعات متناقضة، فهم يندفعون في إحدى النزعات تارة وفي الأخرى تارة أخرى، ولو أنهم كانوا متزمطين لنزعة واحدة لا يعرفون غيرها لما استطاعوا أن يبدعوا شيئاً جديداً، إذ هم يسرون في تفكيرهم إذ ذلك على الطريق المطروق»⁽³⁾.

العامل السادس: الغزو الهلالي:

أشرت فيما سبق إلى اجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب، وهذا الاجتياح له أهميته الكبيرة في المجتمع المغربي فقد أحدث فيه تغييراً كبيراً من النواحي الفكرية والاقتصادية والسياسية والحضارية، وظل أثره واضحاً حتى أيام ابن خلدون. ويرى بعض الباحثين أن الأثر ظل باقياً من بعض الوجوه حتى أيامنا هذه⁽⁴⁾، إن هذه القبائل

(1) المصدر نفسه، ج1، ص32.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص208.

(3) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص154.

(4) المرجع نفسه، ص155.

من بني هلال وبني سليم، كانت تسكن في أول أمرها في جزيرة العرب وتعيش على البداوة والخشونة، ولما ظهر القرامطة في جزيرة العرب انحازت تلك القبائل لهم وأعانتهم في حروبهم وفي غاراتهم على الحجاج والأمصار المجاورة، وفي زمن العزيز الخليفة العبيدي، انتقلت تلك القبائل إلى مصر ونزلت في الصعيد تجاه البحر الأحمر وبقيت هناك على بداوتها وخشونتها تقطع الطرق وتنهب الناس.⁽¹⁾

وعندما انقلب المعز بن باديس في تونس على الخلافة العبيدية، رأى المستنصر العبيدي أن يرمي المعز بتلك القبائل لينتقم منه من جهة، ولينقذ مصر من فسادها من الجهة الأخرى. وبدأ هجوم القبائل في منتصف القرن الخامس وكان عدد أفرادها يناهز الأربعمئة ألف، فاندفعوا في بلاد المغرب كالسيل الجارف، لا تصدهم قوة، ولا يعصم منهم حصن، فنهبوا كل ما وقع في أيديهم وخرّبوا ما قدروا عليه، وبعدما استقروا في المغرب أخيراً، وتتابعت أجيالهم فيه، صاروا يدأبون على قطع الطرق، وفرض الإتاوات، ويعينون الملوك بعضهم على بعض. ولم يكتفوا بمقاتلة غيرهم بل أخذوا يتقاتلون فيما بينهم، كالنار يأكل بعضها بعضاً. وكان الملوك يحرضونهم على ذلك ليشغلوهم بأنفسهم.

لقد كانت بلاد المغرب قبل هجومهم هذا عامرة بالخيرات، وكانت التجارة والصناعة فيها مزدهرة، ثم انقلبت بعد الهجوم إلى أرض يشيع فيها الخراب والكساد، وبقي الخراب ظاهراً في المغرب مدة طويلة، ومن الأدلة على ذلك ما يحدثنا به عبدالله التجاني، الرحالة التونسي، الذي تجول في تونس وليبيا في أوائل القرن الثامن، إذ قال في معرض حديثه عن مدينة صفاقس: «إنه كان فيها من قبل غابة زيتون ملاصقة لسورها، فأفسدتها العرب فليس بخارجه الآن شجرة قائمة»⁽²⁾، وقد يواجهنا في هذا الصدد سؤال: ما هو الأثر الذي أحدثه هذا التخريب الشامل في أذهان الناس في بلاد المغرب؟ يبدو أن الناس انقسموا في ذلك إلى قسمين: فسكان المدن الذين عانوا من التخريب العناء الأكبر، كانوا ينظرون إلى القبائل العربية نظرة عداً وكرهية، وهذا أمر طبيعي، فليس المتوقع من سكان المدن أن ينظروا بغير هذه النظرة إلى من خرب بلادهم، ونشر الفساد فيها. أما أبناء القبائل العربية نفسها فكانوا ينظرون إلى الأمر نظرة أخرى، إنهم كانوا يتناقلون قصة الهجوم بشكل مفعم بالفخار والبطولة، والظاهر أن القصة انتقلت بهذا الشكل إلى مصر فأخذ العامة هناك يتناقلونها ويبالغون فيها في

(1) علي الورد، منطق ابن خلدون، ص155.

(2) رحلة التجاني، ص68.

أسمارهم ومقاهيهم، ومن هنا نشأت حكاية (أي زيد الهلالي) المعروفة في مصر، ومما يلفت النظر أن ابن خلدون أشار في تاريخه إلى حكاية (أي زيد الهلالي) هذه حسبما ترويها القبائل العربية التي كانت موجودة في زمانه، وقال: إن القصة يتناقلها أبناء تلك القبائل خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل⁽¹⁾. أما موقف ابن خلدون فقد كان من سكان المدن من جهة، ولكنه كان من الجهة الثانية ذا صلات حسنة مع القبائل العربية، وكثيراً ما كان الملوك يرسلونه إليها لاجتذابها والتأثير فيها. وعندما ضاق به الوضع السياسي أخيراً لجأ إلى إحدى تلك القبائل، وكانت من بني عريف فأكرمت القبيلة وفادته، وأضافته عندها مع عائلته أربع سنوات، وحمته من كيد الخصوم، فعاش بين ظهرانيها مطمئناً مما ساعده على كتابة (مقدمته)⁽²⁾.

أرجح الظن أن الفصول التي ورد فيها ذم العرب في (مقدمة ابن خلدون) كان المقصود بها تلك القبائل البدوية التي كانت مصدر الفساد والتخريب في بلاد المغرب. ولا أستبعد أن يكون ابن خلدون في نظرتة إلى تلك القبائل إزاء دافعين متعارضين: فهو ينظر إلى حسن ضيافتهم وشهامتهم ومتانة خلقهم، في دفعه ذلك إلى حبهم ومدحهم. وهو ينظر من الجانب الآخر إلى ما اشتهر عنهم في بلاد المغرب من ميل إلى النهب والاعتداء، فيدفعه ذلك إلى كراهيتهم وذمهم، ولعل هذا هو الذي جعل ابن خلدون يذهب إلى القول بأن لكل شيء جانبين: أحدهما حسن، والآخر قبيح⁽³⁾. ومن المناسب أن أنقل هنا ما ذكره توينبي في معرض حديثه عن ابن خلدون، وهو في ضيافة العرب، إذ قال: «من الممتع أن نلاحظ أن البحث الرائع في فلسفة التاريخ الذي استمده ابن خلدون من وحشية العرب في المغرب كان قد كتبه تحت حماية العرب أنفسهم، ويخيل لنا أن ابن خلدون قد تمحل الأعدار عن قراءة بحثه بصوت عالٍ لئلا يسمعه مضيغوه الأذكياء، وهو يحتوي على قدح لاذع لأفعال أجدادهم»⁽⁴⁾.

العامل السابع: الصراعات السياسية:

حين ندرس الأحوال السياسية في الأيام التي تلت نكبة الطاعون في المغرب، نجدتها تجري على نمط غريب جداً، فقد كانت الدول والإمارات تتابع هناك في ظهورها وسقوطها على مدى أزمان قصيرة، وكانت المؤامرات والمعارك والانقلابات

(1) محمد فهمي عبداللطيف، أبو زيد الهلالي (القاهرة، مكتبة المعارف، 1366هـ - ص 61-62.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص 228.

(3) علي الورد، منطلق ابن خلدون، ص 157.

(4) المرجع نفسه، ص 157.

مستمرة لا يكاد يستقر فيها ملك على عرشه زمناً طويلاً، وكثيراً ما كان الابن يكيده بأبيه، والأخ بأخيه، والوزير بأمره⁽¹⁾. وكانت القبائل البدوية تشارك في تلك الانقلابات والمؤامرات مشاركة فعالة؛ ولعلها كانت من أهم الأسباب فيها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا في أحد فصول (مقدمته) وعلله بكثرة القبائل وتعدد العصبية التي كان المغرب يعج بها، وهو يقارن المغرب في ذلك بالمشرق، فالمشرق في رأيه أكثر استقراراً وأمناً، والدولة فيه أطول عمراً على تثبيت النظام العام⁽²⁾.

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون دخل غمار السياسة وهي في مثل هذه الفوضى، ومشكلته أنه لم يدخل فيها بخلق فقيه - كما كان المتوقع من أمثاله - إنما دخل فيها بخلق رجل نهاز للفرص له طموح سياسي، لا يكاد يستقر في ولاءه على شيء، متنقلاً من دولة الحفصيين في تونس إلى عاصمة المرينيين، في فاس، ملتجئاً إلى دولة بني الأحمر في غرناطة، باحثاً عن المناصب الرفيعة، لدى صديقه أمير بجاية، متحالفاً بعد مقتله مع عدوه السلطان أبي حمو، عائداً من جديد إلى عاصمة المرينيين في فاس. حتى إذا أقفلت أبواب المغرب في وجهه رجع إلى الأندلس في ضيافة بني الأحمر، متمسكاً بالمنصب الذي فقدته قبل سنوات، متطلعاً لما كان يعتقد أنه جدير به من مكانة وحظوة وجاه.

لم يكن ابن خلدون ظاهرة شاذة خارجاً عن أخلاقيات ذلك العصر، إذ كان الملوك والأمراء يتزاحمون ويتنافسون ثم يتساقطون، أمام حركة القبائل، التي كانت تعطي ولاءها فتصنع النصر ثم تسحب ذلك الولاء فتصنع الهزيمة⁽³⁾، وقد وقع ابن خلدون من جراء ذلك في الكثير من المتاعب، وساءت سمعته في المغرب سوءاً بالغاً، حتى صار الأمراء لا يأمنون منه، لأن ابن خلدون كان يطمح إلى تأسيس إمارة أو دولة صغيرة لنفسه وأسرته ليعيد بها مجد أسرته القديم، والظاهر أنه لم يوفق في ما كان يطمح إليه، فأخذ يتأمل في أسباب فشله، ويمكن القول: إنه أثناء هذا التأمل اكتشف نظرية العصبية، وما لها من أهمية في تأسيس الدول⁽⁴⁾. ربما رأى ابن خلدون نفسه أنه إنما فشل في حياته السياسية لعدم وجود عصبية قوية تدعمه فيها، أي أنه ليس لديه جماعة أو قبيلة تتعصب له، وتؤيده في مسعاه. نعم لقد كانت له في الماضي أسرة كبيرة ذات عصبية، ولكنها الآن ضعيفة كل الضعف، يكاد لا يعجب بها أحد. ينبغي عليه إذاً أن يعترف بالواقع فيترك السياسة لأصحابها ويشتغل فيما هو قادر عليه من غيرها، نكاد

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 54-62.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 476.

(3) محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال ابن خلدون المقدمة، ص 19-20.

(4) علي الورد، منطق ابن خلدون، ص 158.

نستبين هذا الرأي الذي توصل إليه ابن خلدون أخيراً في أحد فصول (مقدمة ابن خلدون) حيث نراه ينعى على أصحاب النسب العريق غرورهم بنسبهم واعتمادهم عليه على الرغم من زوال العصبية التي كانت لهم في الماضي، والظاهر أن ابن خلدون ينعى بهذا القول على نفسه أيضاً، باعتباره أحد هؤلاء المغرورين بأنسابهم، إنه يقول: «وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشرف البيوتات والعصائب وليسوا منها في شيء. لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب والعجم الأول عهدهم موسوسون بذلك»⁽¹⁾.

ولم يكن هناك خيار لابن خلدون في أن يلتمس الاستقرار في كل موقع سكن فيه، وتطلع إليه، إلا أن ذلك الاستقرار لم يتحقق له، إلى أن هجر السياسة، وعكف على التأليف في قلعة ابن سلامة، حيث كتب (تاريخه) الشهير، و (مقدمته) الرائعة قبل أن يسافر إلى مصر، متطلعاً إلى حياة جديدة بعد أن أنهكته الحياة في بلاد المغرب والأندلس⁽²⁾، ولقد أصاب بوتول حين لاحظ أن حياة ابن خلدون أصبحت، بعد كتابة ابن خلدون (المقدمة) أكثر هدوءاً، وأشد انهماكاً في العلم، وبعداً عن السياسة، مما كانت عليه قبل كتابة ابن خلدون (المقدمة)⁽³⁾. إن السنوات الأربع التي قضاها في الاعتزال والتأمل والكتابة، جعلته عارفاً قدر نفسه ومدى كفايتها، فهو لم يعد ذلك السياسي الطموح اللاعب على الحبال، بل أصبح ميالاً إلى الوقوف على التل، يتفرج منه على مسرحية الحياة دون أن ينغمس فيها انغماساً كبيراً⁽⁴⁾.

العامل الثامن: عصر ابن خلدون:

أنتقل الآن إلى آخر العوامل التي أثرت في تفكير ابن خلدون، وهو العامل الذي يتصل بالوضع الحضاري العام في القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه ابن خلدون. أستطيع القول بأن الثقافة الإسلامية في القرن الثامن -باعتبارها وسيلة لغاية قصوى أو غاية في حد ذاتها- كانت قد بلغت نهاية المد الذي يؤذن بالتراجع والانكماش، لأسباب مختلفة، منها ما هو سياسي يعود إلى تردّي الأوضاع وانحلال الدول الكبرى وانتزاع الزعماء المحليين والإقليميين على السلطة المركزية، وانتهاء مكاسب الحضارة

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص432.

(2) محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال ابن خلدون المقدمة، ص20.

(3) غاستون بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ص19.

(4) علي الورد، منطق ابن خلدون، ص159.

والاستقرار، في المشرق والمغرب على السواء، ومنها ما هو اجتماعي يعود بالأساس إلى الانحلال الذي يعقب أوقات الازدهار والنمو الاقتصادي في نطاق جدلية الدورات الحضارية، لأن الشعوب كالأفراد لها أعمارها وأوقات قوتها وضعفها، لأسباب خارجة عن قدرتها، ومنها ما هو فكري وعقدي، لأن الصراع الذي كان دائراً بين المذاهب الكلامية، ولاسيما تلك التي كانت تعارض العقل والعقلانية لفائدة الإيمان المطلق بالنص، وتلك التي كانت تعطي للعقلانية الاعتبار الأول في فهم النص نفسه، كان هذا الصراع قد آل إلى تجميد دور العقل، فطغت النزعة التقريرية، واستطالت الشروح والحواشي على حساب الإبداع والابتكار، ووقفت الثقافة الإسلامية في طريق مسدود، ومنها ما هو راجع إلى المرحلة التاريخية نفسها⁽¹⁾، وهذا ما شهد به ابن خلدون وهو يكتب المقدمة فقال: «وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم، بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم، وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم فيما بقي من البلدان ملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً، في منتصف هذه المائة الثامنة، من الطاعون الجارف، الذي تحيف بالأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاسنها. وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل المغرب، لكن على نسبه ومقدار ضعفه، وكأني نادى لسان الكون في العام بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وراث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأني تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»⁽²⁾.

كان القرن الثامن من أسوأ القرون التي مرَّ بها الإسلام من الناحية السياسية، فقد جاء هذا القرن عقب سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول

(1) محمد علي الكتاني، ثقافة القرن الثامن الهجري بين منهجي ابن خلدون وابن الخطيب (مجلة دعوة الحق، العدد، 259، محرم - صفر 1407هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية) على الرابط: www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6695

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 50-51.

المتوحشين، وشهد القرن ذاته هجوم المغول بقيادة تيمورلنك على البلاد الإسلامية في المشرق، كما شهد في المغرب تحفز النصارى للقضاء على الدويلة الباقية للإسلام في الأندلس، كان الإسلام يمر آنذاك في تلك المدة التي تلت سقوط الدولة العباسية وسبقت ظهور الدولة العثمانية، وهي مدة يصعب أن تمر على المسلمين دون أن يشعروا بالشيء الكثير من التشاؤم ومرارة الخيبة. لقد افتقدوا حينذاك الدولة الكبيرة المنتصرة التي تكافح عن دينهم، وترفع اسمه عالياً بين الأمم، وكان لابد للمفكرين والمؤرخين المسلمين من أن يتأملوا في هذا الوضع وأن يبحثوا في أسبابه، ومن الممكن القول: إن الكثيرين منهم أخذوا يميلون إلى تعليل ذلك بكون المسلمين قد انحرفوا عن تعاليم دينهم وسنة نبيهم فعاقبهم الله على ذلك بأن سلط عليهم الكفار، من الأحاديث النبوية المشهورة قوله ﷺ: (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء) والظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الحقبة المظلمة من تاريخ الإسلام، إذ وجد المسلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيء الذي انحدروا إليه⁽¹⁾. من الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الحقبة كتاب للفقيه الأندلسي المعروف، إبراهيم بن موسى الشاطبي⁽²⁾، اسمه (الاعتصام). وقد صدر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور، ومما قاله في هذا الصدد: إن الإسلام بدأ في أول أمره ضعيفاً مضطهداً، ثم انتصر بعدئذٍ، ولا بد له من أن يرجع إلى غربته من جديد، إذ إن ذلك سنة الله في الأمم جميعاً، كما تنبأ به الرسول ﷺ الذي قال يخاطب أمته: (لتتبعن سنن من كان قبلكم شراً بشراً، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتموهم) يعزو الشاطبي غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح أهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلة، وأصبح المتمسكون بالسنة أفراداً غرباء بين جمهور المخالفين لهم.

مما يلفت النظر أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في الموضوع نفسه الذي بحثه الشاطبي وفي زمن مقارب لزمانه، وهذا الكتاب للفقيه ابن رجب الحنبلي واسمه (غربة الإسلام). وحين نقارن بين الكتابين نجد تشابهاً غريباً في المقدمات وفي النتائج، فكلاهما يقول: إن الإسلام بدأ غريباً ويعود غريباً. وكلاهما يقول: إن هذه سنة الله في الأمم جميعاً. إن ظهور هذين البحثين في زمانين متقاربين أحدهما في الأندلس والآخر في

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص160.

(2) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ كان من أئمة المالكية، من كتبه «المواصفات» و «الاعتصام» وغيرها، توفي سنة 790 هـ. انظر، الزركلي، الأعلام، ج1، ص75.

الشام مما يدل على انتشار موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع، ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصراً للشاطبي والحنبلي تقريباً⁽¹⁾. ومن المحتمل أنه كان يشاركهما التشاؤم حيال مصير الإسلام على وجه من الوجوه.⁽²⁾

يصف غاستونبوتول ابن خلدون بأنه «فيلسوف دور انحطاط»، ويقول: إن نظريته توحى بالكآبة والتكشمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عاش ابن خلدون في وسطه، ولو قورنت نظرية ابن خلدون بنظريات أولئك الذين كانوا يعيشون في أوروبا عبر البحر المتوسط في العصر ذاته، لظهر بينهما فرق كبير. فالتاريخ الإسلامي كان قد استنفد وثبته، وما تنطوي عليه من قوة، بينما كان التاريخ الأوربي يدخل عصر النهضة⁽³⁾. ويقول جورج سارتون⁽⁴⁾: إن مقدمة ابن خلدون كتاب ذو نزعة سوداوية، وأن ابن خلدون كان من رواد النزعة التشاؤمية التي ظهرت أخيراً في شبنجلر⁽⁵⁾ مؤلف كتاب: (انحطاط الغرب) ويعتقد كرامر أن ابن خلدون جم التشاؤم. وهو يحاول مقارنة ابن خلدون بأبي العلاء المعري⁽⁶⁾ في هذا الشأن إذ يقول: بأن تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم، بينما تشاؤم المعري كان تشاؤم شاعر. ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذي هوت إليه الدول العربية⁽⁷⁾، لهذا نرى أعلام الفكر والثقافة في ذلك القرن يذهبون في تمثيل الثقافة الإسلامية وتمثلها مذاهب سلبية أو إيجابية. فهم إما علماء مذهبيون، غائصون في مكتباتهم، هاربون من الواقع الاجتماعي والحضاري المتداعي، فهم بذلك سلبيون بهذا المعنى؛ أو متصلون بالأمراء والسلطين والزعماء ينتفعون ويستظلون بفيء من العطاء والاستغلال، يشايعون هذا أو يتألبون على ذاك، لمصالح يدركون حدودها ونتائجها؛ وإما متخصصون في عمل أو فن تنتهي إليهم رئاسته، لا يبالون ما وراءه، ولا يعينهم النظام العام الذي يندرج فيه ذلك العلم من حيث هو متحرك أو ساكن، متفاعل أو عاطل، متكامل أو ناقص؛ فالفقيه لا

(1) توفي الشاطبي عام 790هـ وتوفي الحنبلي عام 795هـ أما ابن خلدون فقد توفي عام 808هـ.

(2) علي الوردى، المرجع السابق، ص160-161.

(3) غاستولبوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص127.

(4) جورج سارتون مؤرخ بلجيكي ومؤسس علم تاريخ العلم بجامعة هارفارد، درس العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت، وله مؤلفات حول فضل العرب على الفكر الإنساني، توفي سنة 1956م. انظر، سعيد عبد الفتاح عاشور، المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، ص151.

(5) أرفالد شبنجلر مفكر ومؤرخ ألماني عرض آراءه في كتابه المشهور، (أفول نجم الغرب) أو (انهيار الغرب) والذي أثار ضجة كبرى بتعرضه لسببه لمتاعب كثيرة زاد منها قيام النظام النازي في ألمانيا، توفي في ميونخ سنة 1938م. انظر، حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون (الطبعة الأولى، القاهرة، دار الرشد، 2001م) ص188-191.

(6) أحمد بن عبد الله بن سليمان بن داود بن المظهر بن زياد بن ربيعة ينتهي نسبه إلى قضاة أهل معرة النعمان، كاتب وشاعر وفيلسوف كفيف لقب برهين المحسب بعد أن اعتزل الناس لبعض الوقت، اشتهر بأرائه وفلسفته المثيرة للجدل في وقته. انظر: الزركلي: الأعلام، ج1، ص157.

(7) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (الطبعة الأولى، بيروت، المركز العربي الأكاديمي، 2016م) ص66.

يعنيه إلا فقهه، والنحوي لا يعنيه غير نحوه، واللغوي لا ينظر ما وراء معاجمه؛ وإما دارسون متأملون يحللون هذا الواقع، أو يحاولون الغوص في مظاهر تقلب الأحوال، وتبدل الأطوار، وما كان أقل هؤلاء. وقد أساءت المذهبية الفقهية والكلامية إلى الوضع الفكري العام حين أفرط الناس في الأخذ بها، فتعصبوا لمذهب بغير مبرر، وتعصبوا على الأخرى بغير تحفظ، ونشأ في نطاق الثقافة الإسلامية نفسها ما عرفته الخريطة السياسية من تمزق وانغلاق، وتكون وحدات لا تواصل بينها.⁽¹⁾

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حل بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه العلماء، فهو مثلاً يقارن في (مقدمته) بين أحوال المسلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك إذ يصدق عليهم قول الشاعر:

نرُقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نُرُقع

ولكن ابن خلدون يخالف جمهور العلماء من ناحية أخرى، فالعلماء كانوا بوجه عام يعتقدون بإمكان إنقاذ الإسلام من غربته عن طريق الرجوع إلى السنة النبوية الأولى، أما ابن خلدون فكان رأيه أن غربة الإسلام أمر محتوم لا مناص منه، وما على المسلم إلا أن يرضخ للواقع كما هو وينجرف معه، يقول بوتول: إن الجبرية ظاهرة في كل صفحة من صفحات (المقدمة) ويلوح ابن خلدون يقول في كل دقيقة: «إن ما أُعبر عنه من سنن التاريخ يورث الغم، ولكن هذا هو شأن العام».⁽²⁾

يصح وصف ابن خلدون بأنه «متشائم واقعي» وهو بذلك يختلف عن المتشائمين المثاليين الذين يعززون فساد الوضع إلى سوء أخلاق الناس. إن ابن خلدون لا يرى للناس يداً في إفساد وضعهم، فهم في نظره آلات صماء يتحركون حسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه، ولو قارنا بين ابن خلدون وبين ابن تيمية⁽³⁾ الذي عاش قبله بزمان قصير لرأينا بينهما تفاوتاً واضحاً في هذا الصدد، لقد قضى ابن تيمية أكثر أيامه في كفاح ووعظ، إذ كان يعتقد جازماً بأن سبب فساد المسلمين هو شيوع البدع بينهم، وكان يطلب منهم ترك تلك البدع والرجوع إلى فطرة الإسلام الأولى، وقد قاومه أصحاب البدع جراء ذلك، واضطهدوه اضطهاداً كبيراً، حتى مات أخيراً وهو مسجون.⁽⁴⁾

(1) محمد بن علي الكتاني، ثقافة القرن الثامن الهجري بين منهجي ابن خلدون وابن الخطيب.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص547-548.

(3) شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، آية في التفسير والأصول، وأفتى ودُرّس دون العشرين، أما تصانيفه تبلغ 300 مجلد، مات معتقلاً بدمشق سنة 728هـ. انظر، الزركلي، الأعلام، ج1، ص144.

(4) غاستولبوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص114.

إن من مفارقات تلك الحقبة أن يظهر فيها هذان الرجلان اللذان يعدّان من أعظم مفكري الإسلام، فلقد نشأ كلاهما في بيئة فقهية ملتزمة، وشارك كلاهما في السياسة على صورة من الصور، ولكن أحدهما شارك في السياسة على أساس (مثالي) بينما شارك الثاني فيها على أساس (واقعي)، وكان الإنتاج الفكري لكل منهما ملائماً لمسلكه السياسي⁽¹⁾. يعتقد ابن خلدون أن من العبث على الفرد أن يناضل في سبيل إصلاح اجتماعي أو سياسي على خلاف ما تقتضيه طبيعة المجتمع، ويظهر رأي ابن خلدون هذا بجلاء في أحد فصول (المقدمة) عنوانه: (إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع) يقول ابن خلدون: «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة هكذا حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه، وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلّون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات؛ فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعل لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشي عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه، وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي»⁽²⁾.

يبدو أن ابن خلدون في هذا كأنه ينتقد ابن تيمية وأمثاله من المفكرين المثاليين الذين يحاولون إصلاح الدولة أو المجتمع عن طريق إصلاح العادات، إن العادات في رأي ابن خلدون كالظواهر الطبيعية، والناس يخضعون لأمرها دون أن يستطيعوا إخضاعها لأمرهم، أما الذي يحاول إصلاح عاداته دون بقية الناس فهو قد يتعرض لسخرية الناس، وربما أدى به الأمر إلى عكس ما يريد، قد يسأل هنا سائل: أين ذهب أثر البيئة الفقهية المتزمنة التي نشأ ابن خلدون فيها؟! وماذا صنع ابن خلدون بما أمر

(1) علي الوردي، منطلق ابن خلدون، ص160 وص163.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص503.

الإسلام به من وجوب الإصلاح جهد الإمكان، يخيل لي أن ابن خلدون لم ينس هذا عندما أدلى برأيه الآنف الذكر، وربما كان ذلك من دواعي الحيرة والصراع في نفسه، الواقع أنه لم يترك الباب مغلقاً كل الإغلاق تجاه أي إصلاح اجتماعي، ففي رأيه أن الفرد قادر على القيام ببعض الإصلاح في مجتمعه، إنما يجب عليه في سبيل ذلك أن يجري على ما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، ومن هنا جاء ابن خلدون برأيه القائل: «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»⁽¹⁾ وهو إنما قال ذلك نتيجة خبرته الواقعية في مجتمعه، إذ وجد ذلك المجتمع قائماً على أساس العصبية، والفرد الذي لا عصبية له تؤيده في محاولته الإصلاحية، يجب عليه أن يسير مع الناس أينما ساروا وينجرف مع تيارهم.⁽²⁾

يبدو ابن خلدون في بعض عباراته كأنه يعتقد بأن الله عَلَّامٌ خَبِيرٌ خلق المجتمع وأجراه على سنن مرسومة على منوال ما أجرى الطبيعة، ولكنه قادر على أن يغيره تغييراً جذرياً إذا أراد، ولهذا أرسل الأنبياء وأيدهم بنصره السماوي. معنى هذا أن السنن الاجتماعية لا تتغير إلا على أيدي الأنبياء الذين يرسلهم الله. أما الفرد العادي فليس من شأنه ولا في مقدوره أن يغير شيئاً منها. إنه عبد الله، خاضع لمشيئته ولا بد له من أن يصبر على قضاء الله وقدره. يقول ابن خلدون في نهاية الفصل الذي أشرنا إليه: «فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في إطراد وجوده على ما قدر فيه، ولكل أجل كتاب».⁽³⁾

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص277.

(2) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص164-165.

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص282.

الباب الثاني

الدولة والعصبية عند ابن خلدون والفكر التاريخي العربي الحديث

الفصل الأول:

حياة الدول وأطوارها.

الفصل الثاني:

العصبية والبداءة.

الفصل الثالث:

العصبية والنبوة.

الفصل الرابع:

العصبية والدولة.

الفصل الأول

حياة الدول وأطوارها

المبحث الأول:

نظرية الدولة.

المبحث الثاني:

الدولة عناصرها ووظائفها.

المبحث الثالث:

حياة الدولة وأطوارها.

الفصل الأول حياة الدول وأطوارها

يثير موضوع الدولة والعصبية عند ابن خلدون، وفي أدبيات المؤرخين العرب المعاصرين، تساؤلات ليس بالقليلة، يمكن ملاحظتها في المؤلفات والكتابات التي بحثت هذا الموضوع أو دارت حوله ولا زالت. فالدولة ظاهرة سياسية قديمة تناول موضوعها عدد من المفكرين المؤرخين العرب في القديم والحديث، فدرسوا أسباب نشأة الدولة وظهورها ومفهومها وأشكالها، والعديد من الجوانب المهمة في الدولة⁽¹⁾. ولا زال مصطلح الدولة محل جدل في مختلف في المدارس التاريخية في التراث الفكري للمؤرخين العرب في العصور الوسطى، إذ أصبح هذا الموضوع أكثر تعقيداً لقلّة المصادر والمؤلفات التي عالجت به بشكل دقيق؛ فضلاً عن المعاني الفضفاضة التي ارتداها مفهوم الدولة عند بعض كتابنا ومؤرخينا. وكلها أسباب تكفي لتعليل غموض هذا الموضوع وتعقيده، فقد انسحب مفهوم الدولة الشهير في القواميس العربية القديمة⁽²⁾ على المفهوم الفلسفي التاريخي للدولة بشكل عام لدى المؤرخين العرب لا لمجرد تبسيط المفهوم ولا عملية ربط تعسفي للمفهوم، بل تعكس الواقع التاريخي⁽³⁾. وهذا هو الأهم أي إنتاج رؤية فكرية تاريخية ديناميكية مبنية على أرضية تاريخية متميزة. فقد سلم هؤلاء المؤرخون المفكرون نماذج وضعية شكلت تمهيداً ضخماً لطرح علمي شامل لديهم، بيد أن التحول الكبير في هذا الميدان ندين به إلى صاحب (المقدمة) عبد الرحمن بن خلدون أي أنه مؤرخ في غمار السياسة⁽⁴⁾. فقد عالج موضوع الدولة على نحو فذ لا نظير له، ويكفي الإشارة هنا إلى تكريسه أجزاء مطولة من (مقدمته) لدراسة الدولة؛ فإنه أدخل بذلك التعبير في اللغة التاريخية والفكرية العربية بشكل

(1) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون (مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، العدد الثالث، 1977م) ص78.

(2) يصفابن منظور صاحب لسان العرب الدولة بأنها «الفاعل والانتقال من حال إلى حال»، بينما يرى الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط، المعنى ذاته لكنه تبدو -الدولة- عنده أكثر شمولية حين يرى فيها ليس مجرد فعل أو انتقال، بل «انقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال»، إن هذا الاختلاف اللغوي في معنى الدولة في قواميسنا ومعناها في المدلولات السياسية الفكرية يتجاوز الحدود اللغوية البحتة ويعكس موقعها في الفكر العربي والإسلامي. انظر، سامي الصلاحات، معجم المصطلحات السياسية (الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق، 2006م) ص112.

(3) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص78-80.

(4) عمل ابن خلدون سياسياً ودبلوماسياً ورسولاً بين الكثير من الحكام بهدف عقد الاتفاقيات وإقامة التحالفات، ولعل من أبرز ما قام به مفاوضته للقائد المغولي تيمورلنك الذي اجتاحت بلاد المسلمين، ويذكر ابن خلدون = أن تفاوضه معه أعان على تخفيف وطأته على المسلمين، وإن لم يمنعه ذلك من تخريب مدن الشام ولا سيما دمشق تخريباً شديداً.

واسع، قبل أن يدخل هذا التعبير في القاموس التاريخي والفكري للأوروبيين بزمان طويل. إذ إن كلمة (دولة) لم تصبح معروفة في اللغة التاريخية والفكرية الأوروبية إلا مع المفكر الألماني صموئيل فون بوفندروف⁽¹⁾. فحقق ابن خلدون قصب السبق في وضع أسس ومنهج دراسة هذه المؤسسة السياسية، فانطلق من نظريته عن الدولة من نماذج واقعية عاصرها وعاش في خضم أحداثها؛ فكانت له المادة التي نظر من خلالها وأرسى قواعد تفكيره - في هذا الميدان - عليها؛ لذلك فإننا لا نملك إلا أن نقف أمام آراء ابن خلدون باحترام وإعجاب شديدين.

امتازت آراء ابن خلدون التاريخية بالواقعية والبساطة والوضوح في تحليل ظواهر المجتمع ودراسة التاريخ. فمن تأملاته وتجاربه الخاصة في إطار الدولة وفي حياة مجتمعه العربي من مشرقه إلى مغربه، انطلق ابن خلدون لدراسة الدولة. محتضناً كوكبة من الظواهر التاريخية والسياسية والاقتصادية، عاكفاً بعد ذلك على وضع تحليل أصيل ومفصل لنشوء الدولة وحياتها وأطوارها، وبذلك يكون - ابن خلدون - أول من بدأ يقرأ التاريخ قراءة واقعية مختلفة فبينما كان التاريخ قبله يُدرس على أنه حوادث متفرقة متتابعة؛ جعل ابن خلدون التاريخ مجالاً للاستقراء والتحليل والاستنتاج، وكأنه يريد أن يستنتج القوانين التي تحكم الحراك التاريخي حتى يمكن استخدامها في مجالات أخرى؛ فاعتبر الوقائع التاريخية والإسناد في التاريخ وتحقيق الحادثة التاريخية هو مجال صناعة المادة الخام، أما وظيفة ابن خلدون فكانت استخدام المادة الخام واستخراج القوانين منها، ومن خلال هذه الدراسة تمكن ابن خلدون من أن يستخلص نظرية عن نشوء الدول واستقرارها، وتحللها واندثارها، ملاحظاً الدورة من الظفر إلى الانقراض، ومؤكداً على نظرية العصبية القائمة على الدم أو الدين أو أي رابطة اجتماعية أخرى في جميع مراحل الدولة، لقد كان الهم الأول عند ابن خلدون، وهو يكتب التاريخ ويصحح وقائعه، ويستكشف ظواهر العمران البشري، هو أن يجيب عن سؤالين محوريين: كيف تقوم الدولة؟ وكيف تنهار؟. وقيمة آراء ابن خلدون تكمن في القضايا العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة وفي العلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تُحدّد وتجسّد في نظر ابن خلدون فلسفته في تفسير حركة التاريخ، وهذا ما ستحاول الدراسة التطرق إليه ومناقشته بمشيئة الله في ثنايا هذا الباب.

(1) صموئيل فون بوفندروف مفكر وفيلسوف ألماني، ولد سنة 1632م، أنشأ له كرسي الأستاذية في القانون الطبيعي والقانون الدولي، وهو أول كرسي من نوعه في التاريخ، أعلن أن إرادة الدولة جامعة لإرادات الأفراد الذين تتألف منهم الدولة، له مجموعة مؤلفات، توفي سنة 1694م. انظر: ول بيرال ديوارنت، قصة الحضارة (تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والتعليم، د.ت) ترجمة، محمد علي أبو دة، مراجعة، علي أدهم، مج 8، ج 4، ك 34، ص 158-159.

المبحث الأول نظرية الدولة

تحتل الدولة عند ابن خلدون مكاناً هاماً ومتميزاً في فكره وفلسفته، خاصة في الفصل الثالث من الكتاب الأول من (مقدمته): «في الدول، والملك، والخلافة، والمراتب السلطانية، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات»⁽¹⁾، والذي يبحث في مراتب الملك والسلطان، وألقابها، ووظائف الحكومة وكل ما يتعلق بهذه الأمور، فابن خلدون قد قدم تفسيراً شاملاً لسياسة وأعمال الدول، بالاعتماد على دراسته للتاريخ، وملاحظاته عن العصر المضطرب الذي عاش فيه، إلا أن فرضيته الأساسية أنه لا يمكن تأسيس السلطة الملكية والممالك الكبيرة إلا بقوة العصبية⁽²⁾، لذلك شغل موضوع الدولة وقيامها وانهارها حيزاً كبيراً في (المقدمة)، إلا أن ابن خلدون لا يُعطينا تعريفاً محدداً وواحداً لها، فهي تُطرح لديه بشكل غير دقيق وغامض. فكلمة دولة تظهر مرات كثيرة في (المقدمة) فكان يستخدم اللفظ لأكثر من معنى؛ مما يؤدي إلى تشتت في ذهن من يقرأ لابن خلدون، ويعود ذلك لسببين:

السبب الأول: إن ابن خلدون كان، غالباً، ما يُعبرُ، في لغته التاريخية والسياسية، عن الدولة بلفظ الملك⁽³⁾؛ إذ نجد في المقدمة جملاً وفقرات جاءت فيها كلمة دولة مرادفة للملك، وتارة أخرى مرادف للسلطان، ويستخدمها مرادفة للملك حينما يقول: «إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً»⁽⁴⁾ وحينما يكون للملك عمر محسوس فإن المقصود بذلك لدى ابن خلدون -وكما يشير- في موقع آخر من (مقدمته) أن «لكل دولة أمد»⁽⁵⁾ فالدولة أو الملك لهما عمر وأمد محدد، وابن خلدون استعمل لفظ الملك بعدة معانٍ منها:

- «إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك»⁽⁶⁾ وهنا يقصد بالملك الدولة.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص269-344.

(2) وقد خصص ابن خلدون فصلاً في مقدمته بعنوان (فصل في أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسيهم، وذلك أن

الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية) انظر، ابن خلدون، المصدر نفسه، ج1، ص233.

(3) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب (تونس، الشركة التونسية، 1985 م) ص60.

(4) ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص56.

(5) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، ج1، ص269.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص264.

- «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية»⁽¹⁾ وهنا الملك بمعنى الحكم.
- «فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك»⁽²⁾ وهنا الملك بمعنى الحاكم أو السلطان.
- «وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر»⁽³⁾ وهنا الملك بمعنى السلطة.
- ويؤكد ابن خلدون استعماله هذا حينما يتحدث عن ديوان الرسائل والكتابة فيقول: «إن هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها»⁽⁴⁾.
- والدولة عند ابن خلدون هي ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة التاريخية والسياسية، فهي إذن في نظره لا دائمة ولا مستقرة، وينطلق ابن خلدون في تفسيره لظاهرة عدم استقرار الدولة؛ من فكرة لفهم حياة الإنسان على الأرض أكثر شمولية، إذ يرى -ابن خلدون- في تفسيره للتاريخ أن التطور سنة من سنن الله في الحياة الاجتماعية⁽⁵⁾ فيقول: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»⁽⁶⁾، لذا فإن الدولة تبقى مؤسسة دائمة التعرض للتبدل والتغيير.
- أما السبب الثاني: فإن ابن خلدون -أحياناً- يُطلق العصبية بمعنى الدولة، فالعصبية لها دائماً غايتها التي تسعى إليها وهي الملك (الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك)⁽⁷⁾، ولا يقصد بعصبية الدولة أية عصبية، ولذلك نجده يقدم وصفاً دقيقاً لعصبية الدولة يحدد من خلاله وظائف الدولة الأساسية، فيقول: «وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك لمن يستعبد الرعية، ويجب الأموال، ويبعث البعث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة»⁽⁸⁾. وهذا يشير إلى مدى التداخل بين معاني الدولة والملك والعصبية عند ابن خلدون، وأنه لم يُقدّم تعريفاً واضح الدلالة

(1) المصدر نفسه، ج2، ص573.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص573.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص499.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص246.

(5) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص79.

(6) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص28.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص244.

(8) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص573.

للدولة⁽¹⁾، لكنه يرى أن الدولة لا توجد دون حكم سياسي، ولا يوجد حكم سياسي دون دولة، من ثم يرى أن الدولة والسياسة وجهان لعملة واحدة، وأن منشأ الدولة هو الشعب أو المجتمع، وعملية نشوء الدولة في الفكر الخلدوني تدور حول محورين أساسيين:

1. إن الدولة تنشأ من البداوة وعمادها العصبية، فهي قاعدة قيام الدولة.
2. إن نشوء الدولة يمثل بداية دورة تاريخية سياسية تتقدم في إطارها الدولة كموضوع وثمره لتغالب العصبية⁽²⁾.

(1) جهاد علي السعيدة، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظرتة للعرب ونظيرتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه (مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 3-4، 2014م) ص515.

(2) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص87.

المبحث الثاني الدولة عناصرها ووظائفها

إن الحديث عن الدولة كما يصفها ابن خلدون، يقودنا إلى بحث مكونات هذه الدولة؛ إذ إنه في معرض طرحه للدولة لم يهمل الحديث عن مكوناتها الأساسية: الشعب والإقليم والسلطة، فيطرح ابن خلدون عنصر الشعب كونها العناصر المهمة المكونة للدولة، وهو لا يكتفي بذلك، بل يؤكد أولوية هذا العنصر على السلطة بشكل خاص، أي أنه لكي تكون هنالك سلطة لابد من وجود شعب إذ يسبق بوجوده بكثير عملية تشكل الدولة وصيرورتها؛ ذلك «إن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة من كونه يملكهم»⁽¹⁾، وهكذا يؤكد هادي العلوي⁽²⁾ على ذلك بقوله: فابن خلدون لا يشذ في تأكيده على عنصر الرعية عن كثير من المفكرين العرب والمسلمين الذين سبقوه، فالماوردي⁽³⁾ الذي سبقه بثلاثة قرون يؤكد هو الآخر على الرعية، إذ إنه في الباب المكرس للسياسة العامة، رفع الماوردي شأن الرعية ودورها في المملكة إلى مرتبة متميزة من بين سائر القوى الفاعلة فيها، فالرعية مصدر قوة الملك، كما أن الدولة تكتسب تقدمها وهيبتها من صلاح الرعية وانتظام أمورها⁽⁴⁾، صحيح أن ابن خلدون لم يهتم في القسم الأكبر من مؤلفه إلا بتلك العصبية المنشئة للدولة بشكل خاص إذ يؤكد في (مقدمته) على أن «السلطان لا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه»⁽⁵⁾، فإن معنى أبناء جنسه لا يشمل أبناء عصبته أو الفئات القبلية المؤسسة للدولة، ولا القبيلة القائدة فحسب، بل إن هذا التعبير أوسع من ذلك بكثير، بدرجة أنه يشمل جماعات أكبر يمكن القول: إنها الجماعة نفسها التي تعيش في ظل حكم هذا السلطان، باختلاف

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص188.

(2) هادي نوري العلوي، مفكر وفيلسوف عراقي، تخرج في كلية التجارة سنة 1954م، حاول المزاجية بين الماركسية والتراث أو قراءة التراث بنكهة ماركسية وأنشأ واهتم بمشروع المشاعية-أخرى عمره- بعد أن هجر الأيديولوجيات الحزبية، توفي بدمشق سنة 1998م ودفن فيها. انظر الرابط:

<http://www.alarabonline.org>

(3) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي، مفكر إسلامي من وجوه فقهاء الشافعية، برز نجمه السياسي عندما عمل سفيراً بين رجالات الدولة في بغداد وبنى بويه، اشتهر الماوردي بكثرة التأليف وغزارة الإنتاج ومن أشهر كتبه في مجال السياسة «الأحكام السلطانية». انظر، الزركلي، الأعلام، ج4، ص227.

(4) هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي (الطبعة الثانية، نيقوسيا، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999م) ص177.

(5) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص235.

انتماءاتها القبلية وعصبيتها. إلا أن ابن خلدون لا ينفى من ناحية أخرى بأن «الاستعانة إذا كانت بأولي القرابة من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يقع في ذلك من مجانسة خُلُقِهِمْ لخلقه في الاستعانة قال تعالى: (وَاجْعَلْ لِي وَاِزْرًا مِّنْ اٰهْلِيْ، هَارُوْنَ اَخِيْ، اَشْدُوْا بِهٖ اَزْرِيْ، وَاَشْرِكُوْا فِيْ اٰمْرِیْ) [طه 29:32]⁽¹⁾. وحتى لو اقتصر اعتماد السلطان على عصبيته فابن خلدون قد شمل بالعصبيّة فئات متعددة - كما بين النص الأخير- فقد فسرهما ابن خلدون بأولي القرابة والنسب، ثم وسعها إلى الحلف والولاء، غير أنه لم يكتف بذلك بل وسع مفهوم العصبيّة أكثر من ذلك، وشملها إلى الرق والاصطناع، لا سيما وأن ابن خلدون قد خص عصبيّة الحاكم في مواضع عديدة من مؤلفه؛ بدور متميز يقتصر غالباً على ما يسميه بالطور الأول للدولة «العصبيّة ضرورية لتأسيس الدولة غير أن الضرورة تنحصر في دور التأسيس والتمهيد»⁽²⁾، مما تقدم نستنتج أن من الضروري التمييز عند ابن خلدون بين فكرتين مختلفتين:

اعتماد ولي الأمر (الحاكم) على عصبيته لتأسيس الدولة في الحكم.

إن هذه الدولة لا يمكن تشكيلها دون وجود مجموعة بشرية (الشعب) مهما اتخذت هذه المجموعة من أسماء (عصبيات، قبائل، ولاءات) تخضع لسلطة الحاكم ولسلطة عصبيته الخاصة.

إن أهمية الجماعة البشرية الشعب في ظهور الدولة تبرز من خلال بديهية طرحها ابن خلدون مرات متعددة في (مقدمته)، وهي حقيقة تقدم الاجتماع الإنساني على وجود الحاكم نفسه، فقد كان الإنسان ينتقل إلى المرحلة التي أصبح يعيش فيها على شكل جماعات حتى يستشعر الحاجة إلى وجود وازع حاكم، ويخترع من أجل ذلك الدولة، يؤكد هذه الحقيقة ابن خلدون بقوله: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم بعضاً»⁽³⁾، يقول عبد الرزاق أحمد المكي: ولا يقتصر اهتمام ابن خلدون بعنصر الشعب على مجرد وجود جماعة بشرية ضمن الدولة بأي شكل من أشكال الوجود، فقد تكون هذه الجماعة متنافرة وغير منسجمة؛ ولذا فإنه يتجاوز ذلك ليؤكد على ضرورة وحدة الجسم السياسي والاجتماعي لها لكي يتحقق الاستقرار للدولة، فهو يبني الدولة على

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص408.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص343.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص43.

أساس من الجماعة المتلازمة المتماسكة⁽¹⁾. وهذه الحقيقة تبرز غالباً عنده في مرحلة نشوء الدولة وتأسيسها «فالأوطان الخالية من العصبية تسهل تمهيد الدولة فيها»⁽²⁾، وعلى العكس من ذلك «فالأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وإن وراء كل رأي فيها وهوى عصبية تمنع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت»⁽³⁾.

إن هذا الطرح العميق يوحي لنا بأن ابن خلدون قد أكد على قضية اللُّحمة والوحدة الوطنية- كما نسميها اليوم- وأهميتها في تحقيق الاستقرار للحكم والنظام السياسي، بل في استقرار وثبات الدولة قبل كل شيء، ولذا فإنه قد طالب بحد أدنى من التلاحم داخل الجماعة البشرية لأي دولة، فكيف تعالج هذه القضية عند ابن خلدون في دولة كثيرة القبائل والعصبية؟!.

إن ذلك يتم عن طريق الشعور بالانتماء إلى شعب أو إلى أمة وهذا أمر ضروري للحكم والدولة، فالحاكم لكي يستطيع أن يحكم شعبه المتعدد العصبية والقبائل، فيجب أن يكون للشعور المشترك لمجموع الشعب أقوى من الروابط القبلية⁽⁴⁾، أما فيما يتعلق بموضوع السلطة، فابن خلدون يوليها أهمية كبرى، ويميز بين الرئاسة من جهة والسلطان والملك من جهة أخرى، لكنه في الوقت ذاته لا ينفى أن بالإمكان للرئاسة أن تنتهي إلى الملك⁽⁵⁾ على حد تعبير ساطع الحصري، فالرئاسة ظاهرة نفسية اجتماعية تسود الجماعات البشرية الصغيرة كالقبيلة والطائفة والعشيرة، تدفع صاحبها غالباً إلى التطلع نحو السلطة والملك» لأن الملك أمر زائد من الرئاسة، والإنسان إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، وإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركها»⁽⁶⁾.

فالرئاسة ينقصها عنصر الإكراه ولا تحتوي على القهر بل هي «سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم -أي جماعته- قهر في أحكامه»⁽⁷⁾. أما السلطان أو الملك فإنه يتضمن عنصراً أساسياً ومتميزاً هو قدرة الحاكم على الإرغام، إذ إن «الملك هو التغلب

(1) عبد الرزاق أحمد المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون (جامعة الإسكندرية، 1970م) ص 166.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص 164.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 164.

(4) أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962م) ص 38.

(5) ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص 287.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 139.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص 139.

بالقهر»⁽¹⁾، وترتبط قضية السلطة عند ابن خلدون بإطارها الإنساني الأوسع، فهو يقر بضرورة الاجتماع الإنساني «فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم»⁽²⁾. بيد أنه ليس من الضروري أن ترتدي السلطة رداءً واحداً إذ يمكن أن توجد تحت أشكال متعددة: «فإن لم يكن في المصر ملك فلا بد من رئاسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقيين وإلا انتقض عمرانه»⁽³⁾.

إن وجود السلطة هذا ليس بأمر يقتضيه العمران البشري، ولردع عدوان الناس على بعضهم فحسب، وإنما هو ضروري أيضاً لحفظ الجنس البشري، إذ «إن البشر يستحيل بقاؤهم فوضى دون حاكم»⁽⁴⁾، يقول رياض عزيز هادي⁽⁵⁾: هذا ما يؤكد ابن خلدون حينما يقول «بالحاجة إلى وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها»⁽⁶⁾. لكن القوانين السياسية هذه تميل عند ابن خلدون بدون شك إلى أن تكون قواعد سياسية مفروضة يخضع الناس إلى أحكامها أكثر من كونها قواعد لتقييد السلطة وضبطها⁽⁷⁾. ويؤكد ابن خلدون على إقليم الدولة حينما يقر «أن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم»⁽⁸⁾، ثم يذهب ابن خلدون أبعد من ذلك حينما يطرح فكرة محدودية الإقليم بالنسبة للدولة، هذه الفكرة التي ظلت مجهولة في أوروبا حتى نهاية القرون الوسطى⁽⁹⁾، يقول في ذلك: «أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها»⁽¹⁰⁾. وهذه الحصة تتحد ذاتياً بقوة العصبية المؤسسة للدولة نفسها، من ناحية وقوتها نسبة إلى قوى الدول المجاورة من ناحية أخرى. إن الامتداد المكاني للدولة الذي ينطوي ضمناً على فكرة محدودية الإقليم يرتبط عند ابن خلدون برؤياه الخاصة لوظيفة الإقليم، إقليم الدولة نفسها، فهذا الأخير كما يعبر ابن خلدون كان «ثغراً الدولة؛ وتخماً لوطنها؛ ونطاقاً

(1) المصدر نفسه، ج1، ص139.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص187.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص153.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص178.

(5) رياض عزيز هادي، مفكر وأستاذ في العلوم السياسية، مساعد رئيس جامعة بغداد للشؤون العلمية حالياً، وعميد كلية العلوم السياسية سابقاً. انظر الرابط: <http://www.copolicy.uobaghdad.edu>.

(6) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص190.

(7) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص87.

(8) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص62.

(9) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص85.

(10) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص282.

لمركز ملكها»⁽¹⁾. أي إن الإقليم يهياً للدولة على الصعيد الداخلي، وسطها وكيانها وحدود سلطانها على المجموعة البشرية التي تسكنها، أما على الصعيد الخارجي، فهناك وظيفة أكبر خطورة للإقليم، ومن هذا ينطلق ابن خلدون ليقول: «فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو المجاور؛ ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة»⁽²⁾.

يقول عبد الرزاق مسلم ماجد⁽³⁾: إن وجود الدولة عند ابن خلدون لا جدوى له إذا لم تحقق هذه المؤسسة وظائف وأغراض تستفيد منها الجماعة البشرية التي تمثل إحدى عناصرها الأساسية؛ وذلك لأن الدولة ليست بقوة مفروضة على المجتمع من الخارج، ولكنها ظاهرة نشأت نتيجة لحاجته⁽⁴⁾. وقد مرت هذه الحاجة في تاريخ البشرية بسلسلة من الضرورات والمراحل المترابطة. فالإنسان لا يستطيع العيش بدون اجتماع. وهذه النزعة ليست غريزية عند الإنسان بل يدفعها إليه ذكاؤه. فهو يفكر بحاجته، وبشكل خاص الحصول على معاشه، التي يعتقد أن بإمكانه إشباعها عن طريق هذا الاجتماع. ومن الحياة الاجتماعية تتبع الحاجة إلى وازع وهو السلطة بكل أشكالها. ثم تظهر الدولة كشكل أرقى لتنظيم هذه السلطة. ومن هنا ترتبط عند ابن خلدون الدولة بالحضارة ارتباطاً وثيقاً. فظهور الدولة يترجم انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، كما أن الدولة هذه هي من ناحية أخرى أسس الحضارة «إذ إن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وإنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها»⁽⁵⁾، والدولة للعمران والملك الذي هو غاية الاجتماع الإنساني هي (مثبتة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها»⁽⁶⁾، والدولة صورة للعمران الإنساني «فالدولة دون

(1) المصدر نفسه، ج1، ص282.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص282.

(3) عبدالرزاق مسلم ماجد، مفكر وأستاذ عراقي، تخرج في معهد المعلمين ببغداد سنة 1951م، حصل سنة 1960م على إجازة دراسية في جامعة موسكو، واختص بدراسة فلسفة ابن خلدون، عاد إلى الوطن عام 1966م وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة البصرة، توفي سنة 1968م. انظر الرابط:

<http://www.mandaeanunion.org>

(4) عبدالرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية (بغداد، دار الحرية، 1976م) ص77.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص51.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص64.

العمران لا تتصور دون الدولة والمملك المتعذر»⁽¹⁾. لذلك يعلق محمد عابد الجابري⁽²⁾ على ذلك بقوله: وما دامت الدولة تعبر عن حاجة المجتمع فهي الهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية⁽³⁾. فإن وظائفها الكبيرة تجسد الحجم الإنساني والمعنى الحضاري الذي تعبر عنه المؤسسة، وهي متى ما قصرت عن بعض هذه المهام فسدت نوازعها، وتزعزع وجودها⁽⁴⁾.

أما وظائف الدولة عند ابن خلدون فهي خارجية وداخلية. فالدولة على الصعيد الخارجي مكلفة بالدفاع عن شعبها، أو كما يعبر ابن خلدون «حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم»⁽⁵⁾. وذلك عن طريق تهيئة كل أسباب الحماية ووسائلها، لتنظيم الجيش، وتوفير السلاح، وبناء الاستحكامات العسكرية.

أما على الصعيد الداخلي فإن دور الدولة يأخذ أشكالاً مختلفة يتضح ذلك -على سبيل المثال- في الحياة الاقتصادية، فهي تؤدي دوراً كبيراً في حياة الناس «وإلى حملهم على مصالحهم»⁽⁶⁾. وهي من ناحية أخرى تضرب النقود وتراقبها إذ إن من واجب السلطان «النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش»⁽⁷⁾، وحول هذا المعنى يقول رياض عزيز هادي: والدولة تفرض الضرائب وتجبها بيد أن السياسة الضريبية للدولة، لكي تكون ناجحة فعلاً يجب أن تكون عادلة، وأن لا تكون الضرائب مرهقة للمكلف بها حتى يصبح بإمكان الرعايا العمل بنشاط في سبيل زيادة الإنتاج، فيزيد نتيجة ذلك دخل الأمة. والدولة مسؤولة إلى جانب ذلك عن مراقبة الأسواق وملاحقة الغش⁽⁸⁾ «من تفقد المعاييش والمكايل والموازين حذراً من التطفيف»⁽⁹⁾.

وتقوم الدولة بحماية أعضاء المجتمع نفسه في الداخل بتوفير الأمن والعدالة وذلك بدفع عدوان المدن على بعضها. وهي تضع الأطر والأسس الضرورية لحماية

(1) ابن خلدون ، المقدمة، ج2، ص64.

(2) محمد عابد الجابري مفكر وفيلسوف مغربي، أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس، ينطلق من منهجية مادية ماركسية شيوعية كأساس لتدمير الأصاله الإسلامية، له ثلاثين كتاباً تدور حول قضايا الفكر والفلسفة، ويعد كتابه «فكر ابن خلدون العصبية والدولة» وهو نص أطروحت له لكتوراه من أهم مؤلفاته، توفي سنة 2010م. انظر، عبد السلام البكري وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم (الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1430هـ) ص297.

(3) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (الطبعة العاشرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العربية، 2014م) ص175.

(4) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، ص86.

(5) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص407.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص408.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص408.

(8) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، ص86.

(9) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص408.

الأفراد من تجاوز بعضهم على حرية وحقوق الآخرين⁽¹⁾، فهي «تكف عدوانهم على بعض من أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم»⁽²⁾.

وتتجلى عند ابن خلدون فكرة حقوق المجتمع والفرد حينما يطرح موضوع تجاوزات السلطان المحتملة على حقوق هذا المجتمع «فالظلم مخرب للعمران»⁽³⁾. وأشد أنواع الظلم وأخطرها في نظر ابن خلدون، ظلم الحاكم والدولة، إذ «إن الظلم لا يُقدِرُ عليه إلا من يُقدِرُ عليه، لأنه إما يقع من أهل القدرة والسلطان»⁽⁴⁾. إن النتائج التي تترتب على ظلم الحاكم وتجاوزه على شعبه هي بنظر ابن خلدون نتائج وخيمة لا على الحاكم فقط، بل على الدولة بأكملها، الأمر الذي ينتهي بفسادها وتدهورها. يقول ابن خلدون: «فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات تفسد الدولة ويخرب السياج»⁽⁵⁾. وانطلاقاً من فكرة التضامن وأهمية تلاحم الجماعة البشرية ووحدتها، والتي يؤدي السلطان دور الضامن فيها، يطرح ابن خلدون موضوع ضرورة وجود مسؤولية تضامنية بين السلطان ورعيته أو الحاكم وشعبه، وذلك لكي تقوم الدولة بدورها الحقيقي وتتحمل كل وظائفها ومهامها. ويبرر ابن خلدون هذه الحاجة إلى التضامن بين الحاكم وشعبه بأن الحاكم مهما بلغت قوته وذكاؤه، فإنه يبقى في شخصه غير قادر على حمل كل أعباء الدولة، «فالسُلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه»⁽⁶⁾. ثم يتساءل ابن خلدون قائلاً: «إذا كان السلطان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مؤنّه، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده؟»⁽⁷⁾. ويشترط ابن خلدون أطراً ملائمة تحتضن هذا التضامن والتعاون فهو يؤكد على ضرورة قيام العلاقة بين السلطان ورعيته على أساس الحوار المباشر «أما إذا وقع الحجاب بين السلطان والرعايا، فإن ذلك يكون دليلاً على هرم الدولة ونفاد قوتها»⁽⁸⁾، يؤكد فاضل زكي محمد⁽⁹⁾ على هذا المعنى بقوله: تبدو

(1) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص 86.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ج 1، ص 491.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 491.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 494.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 330-331.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 407.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 235.

(8) ابن خلدون، المصدر السابق، ج 1، ص 292.

(9) فاضل زكي محمد مفكر وأستاذ في العلوم السياسية، ولد بالموصل عام 1926م، حصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من أمريكا عام 1956م، يعد مؤسس ورئيس كلية العلوم السياسية بجامعة بغداد. انظر الرابط: <http://www.copolicy.uobaghdad.edu>.

بصمات نظرة ابن خلدون الواقعية السياسية واضحة على رؤيته للعلاقة بين الحكام والمحكومين والقائمة على مصلحة كل من طرفي العلاقة. ومن هذا فإن أساس القيادة السياسية بالذات يرتكز عند ابن خلدون على جسر يربط ما بين الراعي والرعية؛ وإن هذا الجسر يجب أن يكون متيناً وقوياً، إذا أصبح سبيلاً إلى التكافل بين الراعي والرعية⁽¹⁾. فابن خلدون قد عزز وأكد على أهمية العلاقة بين الفرد والدولة سواء ما يتعلق منها بحرية الفرد في إطار الدولة، أم ما يتعلق بدور الدولة في حياة الفرد بدرجة تتناسب واهتمامه بالدولة نفسها وعناصر قوة سلطانها.

(1) فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي (الطبعة الثانية، بغداد، دار الحرية، 1976م) ص307.

المبحث الثالث

حياة الدولة وأطوارها

إن نزع ابن خلدون في فهم التاريخ تدفعه إلى أن يرى في حركة التاريخ والمجتمع البشري حركة قائمة على أساس عضوي شبيه بالكائن الحي، فيقول: «إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً»⁽¹⁾. وانطلاقاً من هذه المسلمة فإنه يتصور الدولة التي تمثل شكلاً من أشكال التعبير عن حركة التاريخ والمجتمع، وكأنها كائن حي تتبع اتجاهها في حياتها. فالدولة لها عمر محدود تولد وتنضج وتهرم أي تخضع لعوامل النمو والفاء، ويندفع ابن خلدون في تصوره لدورة حياة الدولة القائمة على أساس عضوي إلى الحد الذي يراها وكأنها شخص طبيعي يتمتع بسمات الكائن الحي نفسها. فالدولة -من وجهة نظره- لها مزاج خاص فهي تقسو وترفق إذ يقول: «فالدولة في أول أمرها لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في أيلتها»⁽²⁾. وهذا المزاج يتأثر به رعاياها ويتفاعلون معه؛ «لأن الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة أما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف»⁽³⁾. يرى ابن خلدون أن دورة حياة الدولة محتومة لا مفر منها والدول جميعاً تخضع لها، فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب، وقد وضع في اعتباره أن للدول أعماراً طبيعية، كما للإنسان، تبدأ فيه نشيطة مزدهرة، ثم تهرم وتموت. فنظر للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، وهو يشبهها بدورة حياة الإنسان التي ذكرها القرآن الكريم: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: 54] فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً. وقد حدّد ابن خلدون عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً، لأنه يرى أنّ العمر الطبيعي للأشخاص مئة وعشرين عاماً، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب مستشهداً بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]. وذكر أنها تتكون من ثلاثة أجيال، كل جيل عمره

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص56.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص301.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص374.

أربعون سنة. وذلك لأنه اعتبر متوسط عمر الشخص أربعين سنة، إذ يبلغ النضج إلى غايته، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف:15]. ولهذا بيّن أنّ متوسط عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل، ويؤيد ذلك في حكمة التيه الذي وقع لنبى إسرائيل في أربعين سنة، والمقصود بالأربعين سنة فيه، فناء الجيل، لإحياء ونشأة جيل آخر لم يعهد الذل ولا عرفه. ويؤكد رأفت غنيمي الشيخ⁽¹⁾ على هذا قوله: وقد ضرب ابن خلدون أمثلة لأعمار الدولة على بعض الدول مثل المرابطين والموحدين والمرينيين في المغرب، وملوك الطوائف في الأندلس، والحمدانيين في حلب والموصل⁽²⁾. ومن أجل أن تبدو الصورة أكثر وضوحاً، عمد ابن خلدون إلى رسم سقف زمني لعمر العصبية الحاكمة، أو مايسمى بالدورة العصبية، وهي المدة اللازمة لانتقال الدول أو السلطة الحاكمة من حالة القوة إلى حالة الضعف، أو تتناوب العصبية الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة.⁽³⁾ وينبغي الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون عندما شبه عمر الدولة بعمر الإنسان قصد بها الدولة الشخصية التي يحكمها رجال، استناداً إلى قوة العصبية الأسرية، فيكون عمر الدولة مرتبطاً بمدى قوة تلك العصبية أو ضعفها واضمحلالها.ومما تجدر ملاحظته أن ابن خلدون في الوقت الذي يقيم فيه ترابطاً حتمياً بين الدولة والحضارة لا يشترط لاستمرار الحضارة وموها بقاء دولة معينة ودوامها، بل المهم وجود الحضارة داخل إطار دولة ترعاها وتحضنها مع توفير الأمن والاستقرار في المجتمع، فالحضارة تنمو وتتواصل حياتها وتستمر، ولو تبدلت الدول والحكام. ولهذا نرى أن الحضارة تستمر آلاف السنين، فيكون عمرها أطول كثيراً من عمر الدولة، وهذا ما يستدل عليه من حركة التاريخ والمجتمعات. ومع ذلك فإن ابن خلدون لا يتوقع استمرار ومو الحضارة وتقدمها إلى ما لانهاية، لأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة، له عمر محسوس⁽⁴⁾، والدولة عند ابن خلدون تمر بخمسة أطوار، هي:

(1) رأفت غنيمي الشيخ أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بكلية التربية جامعة عين شمس، ثم عميد كلية الآداب جامعة الزقازيق، ثم عميد معهد الدراسات والبحوث الآسيوية جامعة الزقازيق، فعميد كلية الآداب جامعة قناة السويس، له أكثر من اثنين وعشرين كتاباً في التاريخ الحديث والمعاصر. انظر الرابط: <http://alithnainya.com>

(2) رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ (القاهرة، دار الثقافة، 1987م) ص33.

(3) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص326.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص56.

الأول: طور الظفر بالبغية:

وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد غلبة وقهراً وانتزاعاً، وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تنزل بعد بحالها.⁽¹⁾

الثاني: طور الاستبداد على قومه:

والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التناول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا التطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجذع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك يمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يقر الأمر في نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد؛ لأن الأولين دافعوا الأجنبي، فكان ظهراؤهم-على مدافعتهم- أهل العصبية بأجمعهم؛ وهذا يدافع الأقارب ولا يظاھره على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعد، فيركب صعباً من الأمر.⁽²⁾

الثالث: طور الفراغ والدعة:

لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه، من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت، فيستفرغ صاحب الدولة وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشبيد المباني الحافة، والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة، والهيكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدراج أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال، حتى يظهر أثر ذلك عليهم، في ملابسهم، وزينهم، وسكنهم، أيام الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.⁽³⁾

(1) ابن خلدون المقدمة، ج1، ص306.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص306.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص307.

الرابع: طور القنوع والمسامة:

ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.⁽¹⁾

الخامس: طور الإسراف والتبذير:

ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانتها وفي مجالسها، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيماً الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها، مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتى يضطغنونوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيعاً من جنده بما أنفق أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسونه، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه براء، إلى أن تنقرض، كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله ﴿خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 89].⁽²⁾

إن هذه الأطوار التي تحدث عنها ابن خلدون في (مقدمته) متعلقة بدول المغرب التي شاهدها، والممالك التي قامت بها، والتي كانت المعطيات المعرفية الأساسية التي تشكلت منها نظريته، وهكذا يخلص ابن خلدون إلى أن أسباب انهيار الدول وتدهور أوضاعها بعد اكتمال نموها، نتيجة ما يطرأ عليها من تطور ينبئ عن تحول يغير مسارها من النماء إلى اتجاه معاكس نحو التراجع والاضمحلال، وذلك بسبب ما ينشأ فيها من موقف سياسي معقد، يلخصه ابن خلدون «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجده».⁽³⁾ ويصف هذا التحول على النحو التالي: «وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والتغلب على الناس والدول. وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل

(1) المصدر نفسه، ج1، ص307.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص308.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص290.

المزاج المتكون؛ والمزاج إنما يكون عن العناصر؛ وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة، فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لابد أن يكون واحداً منها غالباً على الآخر. وبغلبته عليها يقع الامتزاج، وكذا تلك العصبيات، لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل، حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصاب؛ وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورتاسة فيهم، ولا بد أن يكون واحداً منهم رئيساً لهم غالباً عليه؛ فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجمعها. وإذا تعين له ذلك -ومن الطبيعة الحيوانية خُلِقَ الكبر والأنفة- فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم؛ ويجيء خُلُقُ التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، فيجدع حينئذ أنوف العصبيات، ويكبح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، ويقرع عصيهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته؛ ويدفعهم عن مساهمته فيه. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا تتم للثاني أو للثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لا بد منه في الدول، سنة الله في عباده⁽¹⁾. ونظراً لما لظاهرة تفرد الحاكم بالسلطة من أهمية بالغة في علم التاريخ ونظم الحكم، نجد ابن خلدون وبداية إقبال الدولة على الهرم وبيان ذلك من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول:

إنها تقتضي الانفراد بالمجد، ومهما كان المجد مشتركاً بين العصابة الواحدة وكان سعيهم له واحداً، كانت هممهم في التغلب على الغير، والذب عن الحوزة، إسوة في طموحها وقوة شكائهم، ومرماهم إلى العز جميع، فهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فسادهم. وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد، قرع عصيهم، وكبح من أعتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز (الغزو)، وفشل ريحهم، ورموا المذلة والاستعباد. ثم ربي الجيل الثاني على ذلك يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه علة الموت؛ فيصير ذلك وهناً في الدولة وخضداً من الشوكة، وتقبل الدولة على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص290-291.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص293.

الوجه الثاني:

يصاحب هذا التحول ميل إلى الدعة والترف، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاؤه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن بقصر العطاء كله على الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت أيديها من العصابات والقبائل، ويتأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.⁽¹⁾

الوجه الثالث:

إن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه؛ وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة، شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربأ أجيالهم الحادثة في غضارة العيش، ومهاد الدعة. وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة، التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر؛ فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخض شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة، والسكون والدعة، ورقة الحاشية، في جميع أحوالهم، وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون شيئاً فشيئاً، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم، ويتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيعاً من غير جلدتهم، ممن تعودوا الخشونة، فيتخذهم جنداً يكونون أصبر على الحروب، وأقدر على معاناة الشدائد للترف.⁽²⁾

يتبين من هذا التحليل الذي قدمه ابن خلدون أنه كان شديد التشاؤم لما آل إليه حال العالم الإسلامي على زمانه من التخلف والضعف بعد العز والمجد القديم، وهنا يجب التوقف قليلاً عند الرؤية التي يقدمها ابن خلدون لبدء نشوء الدولة،

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص295.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص294-295.

إلا أن علي أومليل⁽¹⁾ يرى أن تلك الرؤية ترتبط بحقل جغرافي-تاريخي محدد، ومن ثم لا مجال لأي حديث عن نظرية ابن خلدون عن الدولة على إطلاقها، فهي دولة محدودة الأصل والمجال، فضلاً عن أنه لا يمكننا أن نفهم قانون تطور الدولة عند ابن خلدون، دون ربطها بأساسها القبلي. فلا معنى للنشأة، ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة، إلا إذا كانت ذات أساس قبلي. ومن هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة عند ابن خلدون محدودة في الزمان لا تتعدى أجيالاً معدودة ولا تتعد كثيراً عن قاعدتها القبلية⁽²⁾، وبتعبير آخر فالدولة عند ابن خلدون محكومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة، ومن ثم فلا معنى إذن للبحث عن تقييم للنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار.⁽³⁾

المنصف وناس⁽⁴⁾ يرى أن الظروف والعوامل المؤثرة في نشأة الدول قد تجاوزت بكثير موقف ابن خلدون، وأن محاولات الاستفادة من تحليلات ابن خلدون قد توقفت عند حدود المرحلة الاستعمارية، أي إنها لم تتمكن من تتبع آليات التطور الطارئ على هذه المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار، وأن متغيرات التأثير في الدولة لم تعد العصبية والبداءة، وإنما هي عوامل جديدة ذات علاقة بنمط الاقتصاد، وتوزيع الثروة، وتركيبية المجتمع الطبقي، والتأثيرات السياسية الخارجية المفروضة. وهناك من يرى محدودية المفاهيم لدى ابن خلدون في هذا المجال، مقارنة مع المدارس النظرية التي بدأت تفرض نفسها، مثل مدرسة الفكر الماركسي، التي ترى أنها من حيث المنظومة الاصطلاحية المعاصرة مؤهلة أكثر من غيرها لتحليل ديناميكية هذه المجتمعات الجديدة التي لا صلة لها بالمجتمعات التي اهتم بها ابن خلدون، فقد اختفت البنية القبلية التقليدية، وتغيرت قواعد ومرتكزات قيام الدولة وتوزع السلطة على القضاء الاجتماعي، ومن ثم لم يعد الصراع القبلي وصراع العصبية محركاً للمجتمع المعاصر⁽⁵⁾.

(1) علي أومليل مفكر وباحث مغربي أسس الجمعية المغربية لحقوق الإنسانعام 1979م، ثم صار رئيساً لمنظمة العربية لحقوق الإنسانفي القاهرة، وعين سفيراً في القاهرة عام 2001م وبعدها في بيروت عام 2004م والتي لا يزال مستمرا فيها إلى اليوم. انظر الرابط: <http://blog.fikrconferences.org>

(2) علي أومليل، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، بحث منشور، ندوة، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (الطبعة الأولى، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1982م) ص 89.

(3) علي أومليل، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، ص 90.

(4) المنصف وناس مفكر تونسي اشتهر بإسهاماته الفكرية والعلمية. انظر، <http://www.assabah.com>

(5) المنصف وناس، مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون، بحث منشور، ندوة، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، (بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي العدد، 31، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م) ص 8، وص 79-80.

لا أن أبو يعرب المرزوقي⁽¹⁾ يرى بالرغم مما تشيّر به رؤية ابن خلدون في علم التاريخ من جدل يبقى أنها تقدم نماذج معرفية وتاريخية، إلا أنها يجب عدم التعامل معها باعتبارها نماذج معرفية قياسية تصلح للتطبيق على كل واقع يفترض فيه بعض عناصر التشابه، أو المماثلة في العوامل والمقومات، مع الأخذ في الاعتبار عناصر الاختلاف والمغايرة، بالرغم من هذا، فإن القول، من ناحية، بخصوصية تحليل ابن خلدون وتركيزه على الأمثلة والشواهد المستقاة من تلك الدول، لا يجب ألا يحجب عنا أمرين بديهيين:

الأمر الأول:

إن الأمثلة التي يوردها لموضوع علمه الجديد لا تقتصر على الدول الإسلامية، وإن كانت الأخيرة هي الغالبة لعلّة عملية. وهذا يتماشى مع شمول الموضوع وهو العمران البشري⁽²⁾ وليس اجتماعاً إنسانياً معيناً من ناحية.

الأمر الثاني:

إن هذه الأمثلة في كل الحالات تأتي لتأكيد تحليل نظري عام تتأخر عنه لتوضيحه ولا تتقدم عليه لتأسيسه، إنها إذاً شواهد وليست مبادئ، وهو ما يؤكد ابن خلدون عند الإشارة إلى شروط تأسيس أي علم من العلوم.⁽³⁾ من وجهة نظري المحدودة أن ما يُقال عن الدول يُقال بشكل أو بآخر عن المؤسسات والجماعات والأحزاب، فكما أن الفرد يهرم ويفنى والدولة تهرم وتفنى، فإن التنظيم يهرم ويفنى، وللتنظيمات والمؤسسات -أيضاً- دورة حياة مثلها مثل الدول، وهي تبدأ بفكرة وليدة لم تنضج بعد ثم تبدأ الفتوة والقوة تدب في هذه الفكرة، وتنمو وتتبلور وتتحدد أهدافها، ثم تبلغ طور الشباب بكل حماسة وقوة وأمل، وتكون الأهداف واضحة جلية. فإذا لم تتمكن الحركة من تحقيق أهدافها، وضُربت بشكل

(1) أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي أكاديمي تونسي، أستاذ الفلسفة العربية اليونانية بجامعة تونس، حائز على دكتوراه

دولة في الفلسفة من جامعة السوربون، له توجه فلسفي إسلامي. انظر الرابط: <https://twitter.com>

(2) علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، علم مستقل بذاته وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وهو ما يفترض عموم النظر الذي لا يقدح فيه خصوص التطبيق، خاصة من خلال حديث ابن خلدون عن كيفية استنباطه العلم، (لم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصور والحوال في القرون الخالية والملل وما يعرض من العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاءة، وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع منتظر إلا واستوعبت جملة ووضحت براهينه وعلمه). انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص7-8.

(3) محمد الحبيب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني (الطبعة الأولى، تونس، الدار المتوسطية للنشر، سلسلة الكوثر، 2010

ص 43.

أعاقها نفسياً وعملياً، فإنها تتعرض لأن يصيبها طور الشيخوخة والهرم؛ إذ ينخفض سقف الأهداف، وتقل حدة الحركة والفكرة ووضوحها وتخبو جذوة الشباب والحيوية في الدولة، أضف إلى ذلك -في حالة غياب الأهداف الحقيقية- بُعد الأتباع عن الحركة وانغماسهم في أمور الدنيا، مما يُضعف الرابطة العصبية، إما لغياب الأهداف المشتركة أو لعدم السعي لتحقيقها من خلال ما تم من إعاقات نفسية وعملية وغلبة أمور الحياة والمعيشة على التفكير. فالمتأمل في تاريخ الحركات الاستقلالية الإسلامية وغير الإسلامية على مدار التاريخ يجد أن كل حركة تبدأ بفكرة ولودة ثم تتحول إلى حركة فتيّة قوية شابة، فإما تجتهد في تحقيق أهدافها وإما تُسحق وتُصاب بالإعاقة، ثم تبدأ أعراض الشيخوخة تدب إليها، فإذا واصلت الطريق بحيويتها واتجاهها صوب الأهداف فإنها تنتصر، أما عندما تُضرب أو يتضاءل سقف الأهداف -على أقل تقدير- فإنها تخبو وتهرم وتُفنى، إذ تُركن للنعيم، وتستمرئ السكون فتأتي مجموعة جديدة فتيّة شابة طموحة تتجه نحو الأهداف نفسها وإما أن تنجح أو تفشل، وهكذا.

الحقيقة أن من أخطر الأمور أن يطول الزمن على الحركة أو التيار دون أن يحقق أهدافه، فالعمق التاريخي لأي تيار يكسبه شرعية وجماهيرية كبيرة، في حالة كونه ينتقل من هدف إلى هدف، ويقطع شوطاً تلو شوط. لكنه في حالة فشله وعدم تمكنه من الصعود على سلم الأهداف، فإن ذلك -عادة- ما يكون له تأثير سلبي، إذ إن العمق التاريخي للحركة يصبح عبئاً عليها، فتقع تحت مطارق التساؤلات عن نجاحاتها في هذه الحقبة الطويلة نسبياً. كما أن آثار الهزيمة وأشباحها غالباً ما تكون عائقاً نفسياً قبل الإقدام على شوط جديد.

الفصل الثاني العصبية والبدآوة

المبحث الأول:

نظرية العصبية.

المبحث الثاني:

العصبية والبدآوة.

المبحث الثالث:

تغالب العصبيات.

الفصل الثاني العصبية والبداءة

لم تحتل مشكلة من مشكلات الفكر التاريخي العربي الإسلامي؛ المكانة التي احتلتها نظرية ابن خلدون في العصبية، ودورها في قيام الدول وسقوطها. يقول عبد الحليم عويس: ويعني ابن خلدون بالعصبية الالتحام الذي يكون بين الأقارب أو القبائل والعشائر؛ والذي يدفع للمناصرة والمطالبة بالملك والمغالبة في سبيله. ويدخل فيه الحلف، والولاء، وغير ذلك من صنوف التكتل والتحالف القبلي، شاملاً أي نوع من الولاء المفضي للمغالبة في سبيل تلك الغاية⁽¹⁾. ويقول جاسم محمد سلطان⁽²⁾: ابن خلدون يدرس: كيف تصل جماعة ما إلى إسقاط نظام ما؟ ثم: ماذا يحدث لها عندما تصل إلى الحكم ويشد عودها؟ ثم: ماذا يحدث عندما تنهار؟ وابن خلدون يؤكد على نظرية العصبية القائمة على الدم أو على الدين، فإذا وجدت العصبية فإن تفسيره للظواهر يقوم عليها. وعندما تشتد توصل أصحابها إلى السلطة، وعندما تصل بهم إلى السلطة تضعف هذه الرابطة شيئاً فشيئاً إلى أن ينهار هذا النظام، ويقوم نظام جديد⁽³⁾.

والعصبية عند ابن خلدون ليست مرحلة واحدة، تقف عند النسب والمصاهرة والدم؛ وإنما هذه المرحلة هي الأساس على الأقل. فالعصبية القائمة على الرحم القريب في أقوى حالاتها الخاصة، وعلى البعيد في حالاتها العامة تتطور لتتجاوز النسب إذ تفقد العصبية معناها النسبي بعد أربعة أجيال؛ فتصبح الجماعة العينة -أو العصبية- أقرب إلى الجماعة التي جمعها العيش لمدة في مكان معين، وارتبطت مصالحها المشتركة؛ بحيث وجب عليهم أن يكونوا قوة للمواجهة في وجه التحديات، ففي مجتمع البادية تبرز عصبية المستوى الأول الخاص، وفي مجتمعات العمران أو الحضارة يبرز المستوى العام؛ فعصبية البادية قابلة للتطور، مع الانفتاح على العمران، والمجتمع المتحضر تظهر فيه آفاق جديدة للتعاون والتكافل⁽⁴⁾، محمد عابد الجابري يتفق مع الباحثين

(1) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص120.

(2) جاسم محمد سلطان مفكر قطري من أصول مصرية، مختص في علم الاستراتيجية ومذاج التخطيط للمستويات العليا من الإدارة، يهتم بشكل أساسي بعالم الأفكار، مشرف على موقع النهضة ومدير استراتيجي لمؤسسات حكومية وخاصة، عكف على دراسة قضية النهضة قرابة عشرين عاماً ثم أطلق مشروع إعداد القادة الذي يهتم بإعادة ترتيب العقل كي يفهم الواقع ويحسن اتخاذ القرارات. انظر الرابط: <http://www.ektab.com>

(3) جاسم محمد سلطان، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (الطبعة الأولى، المنصورة، أم القرى، 2005 م) ص34.

(4) عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص122.

السابقين بقوله: بالرغم من أن هذا النموذج الذي يتحدث عنه ابن خلدون - كما حدد في مقدمته - متعلق بدول المغرب التي شاهدها، والممالك التي قامت بها، وقيمة آرائه تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة وفي العلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تُحدّد وتجسّد في نظر ابن خلدون فلسفة وحركة وتفسير التاريخ، وتعددت تأويلات رؤيته للعصبية ودورها في التاريخ رغم أنها تمثل حجر الزاوية في نظريته، وآراؤه فيها طريفة ومبتكرة ومتماسكة وتكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها، ولكنها ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي تجري إلى غاية معينة هي الملك⁽¹⁾، فقد قرّر ابن خلدون في الباب السادس عشر من مقدمته بقوله: «فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية»⁽²⁾ وهناك من الباحثين من يرى أن العصبية إن لم تكن محركاً للتاريخ فهي على الأقل قوة ينشأ عنها حراك مجتمعي، وهو الذي يقوم عليه التصور الخلدوني لتطور الحياة، فكأنها كائن بشري يولد وينمو ثم تخور قواه فيضمحل، بعد أن يعطي الحياة لكائنات أخرى تنفي هي الأخرى مصدرها مقابل أن ينفبها غيره بدورها. إنه نفي ينصب على المفرد الخاص ليثبت استمرار العام وتطوره، فالعام لا يتطور إلا بمقدار ما يسعى إلى تجاوز ما هو خاص. وبمجرد ما يتسرب التفرد إلى العام، تضمحل عصبية فيموت⁽³⁾، فابن خلدون من المفكرين البارزين في تحليل حركة التاريخ، ونشوء المجتمعات والقوى المعنوية والمادية التي تحرك الأحداث وتكمن وراء التقلبات. ولاشك أن تجربته الفكرية والسياسية ومعاناته في الحكم ودسائسه؛ وتقلبه بين الخوف والرجاء، والانتصار والهزيمة، والنجاح والفشل، كما أسفاره العديدة ومغامراته العنيفة، كل ذلك مكن من رأيه، وأغنى من تجربته، وجعله ذا قدرة على تحليل الحدث، وتركيبه من جديد. وكأنه العالم في مخبره يتقفى المواد المختلفة، محللاً ومركباً، ليعرف شأنها وأثرها. ومعرفة فكره تحتاج إلى هذه العمليات نفسها حتى يعرف الباحث أغراضه ومقاصده وأهدافه ويستطيع أن يدرك حقيقة الاصطلاح اللغوي عنده دون ارتياب أو شكك. وقد يكون عصر ابن خلدون - القرن الثامن الهجري - ساعده على استيعاب

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 120.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 244.

(3) هناك رؤى متعددة ومتناقضة إلى حد كبير لدى المؤرخين والمفكرين العرب حول طبيعة العصبية ومقوماتها ودورها في التاريخ والعمران البشري عموماً تحتاج إلى رؤية أشمل وتناول أوسع. انظر، أعمال الملتقى الدولي حول ابن خلدون والذكرى المئوية السادسة لمقدمته (الجزائر، المركز الوطني للدراسات التاريخية، 1982م) وعبدالقادر جلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون (بيروت، دار الحدائق، 1981م) ترجمة، فيصل عباس، وتيسير شيخ الأرض، علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون (مجلة التراث العربي، السنة الثامنة، العدد (29) أكتوبر 1987م) ص 160-178.

موضوعه، لأن في ذلك القرن بدأت تظهر ملامح الانهيار العام للحراك الحضاري في العالم الإسلامي، وذلك ما أعطى لابن خلدون نظرة متكاملة. وأفقاً واسعاً لأحكامه. فقد كان كالطبيب الذي لا يمكن أن يدرك قوة الجسم الإنساني إلا بعد أن يجتاز مرحلة تقصي الطفولة، والشبيبة، والكهولة إلى الشيخوخة، حتى يُكوّن نظرة كاملة على نشوء الخلايا ونموها وتلاشيها، وهذا ما جعل ابن خلدون ذا أحكام وآراء تستند إلى الحجة التاريخية، بخلاف كثير من المؤرخين من قبله من الذين كانوا أقل استيعاباً لكل جوانب الموضوع؛ لأنهم لم يشاهدوا الشمس لدى أفولها، حتى يعرفوا كل التطورات والتغيرات في البنية التاريخية والاجتماعية.

آراء ابن خلدون كانت في عصره تمس مختلف البنيات أو البيئات الاجتماعية التي عاصرها سواء في الشرق أو الغرب. كما أن أطروحة ابن خلدون كانت تعني في الواقع أسباب انهيار العالم الإسلامي كله الذي كان يعيش في مجموعة من الدول والأمم لا تختلف نشأتها عن بعضها اختلافاً جوهرياً، لقد كانت انطلاقة ابن خلدون في تفسيراته التاريخية من تحليله الواقعي المادي في الباب الثاني من الكتاب الأول حول العمران البدوي، والأمم الوحشية، والقبائل، وما يعرض لذلك من الأحوال. وفيه عدة أبواب يتحدث في الباب الأول عن أجيال البدو والحضر، ويركز ابن خلدون أسبقية البادية على الحاضرة في الباب الثالث، لأن البدو يقتصرون على الضروري بخلاف الحضر. ويستعمل ابن خلدون كلمة (العرب) بمفهوم (البدو) فيقول في الباب الثاني: «فقد تبين أن جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران»⁽¹⁾؛ وبهذا يظهر مقصد ابن خلدون من استعماله لهذه الكلمة التي أثارت عدة تأويلات، بالأخص عند أعداء العرب والمسلمين الذين حرفوا الاصطلاح إلى مفاهيم عرقية وعنصرية، وبعد أن يحلل حقيقة البداوة، وما يعرض لها من تطور باختلاف بيئتها وموقعها الجغرافي في بادية صحراوية تعنى بتربية الإبل، إلى بادية تعنى بالشاء إلى غير ذلك. ويحلل انعكاس الحياة المادية الاقتصادية على الأخلاق البشرية، فيرى، في الباب الرابع، أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، وأقرب إلى الشجاعة أيضاً لتوحشهم وبعدهم عن الحامية، لأن معاناة أهل الحضر لأحكام معيدة للباس فيهم ذاهبة للمنعة منهم. ويهدف ابن خلدون، من وراء هذه المقدمات عن البداوة، إلى تركيز فكرة العصبية، التي لا تحصل إلا بالتحام

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص218.

نسب وقوة القبيلة. وقد ظلت هذه الفكرة صالحة لتحليل الأحداث التاريخية إلى ما بعد عصره بكثير، بل ظل المستشرقون يستوحون من آراء ابن خلدون ما يساعدهم على فهم القبائل المغربية سواء في المغرب، أو في الجزائر، أو في تونس.⁽¹⁾

(1) معلوم أن دراسة تاريخ المغرب كانت حكراً على المستشرقين خصوصاً الفرنسيين الذين وجهوا دراساتهم لخدمة وتكريس الاستعمار الفرنسي، ولذلك تركزت معظم دراساتهم على تغذية النزعات الطائفية والنعرات العرقية، فضلاً عن إثارة القطيعة بين المغرب والمشرق، وكانت الدراسات العربية المغربية إما متأثرة بكتابات الفرنسيين أو ذات طابع إنشائي يفتقر إلى أصول البحث العلمي، على أنه في منتصف القرن الماضي - خصوصاً بعد التحرر الوطني - بدأ المشاركة دراسة تاريخ المغرب حيث ظهر متخصصون في الجامعات دراسة علمية محققة، وأسهم بعضهم في تحرير تاريخ المغرب من سلبيات دراسات الاستشراق الفرنسي، وتلمذ على أيديهم عدد من الباحثين المغاربة الذين قاموا بتغطية دراسة تاريخ بلادهم دراسة علمية منهجية، وفي نفس الوقت أنجز الكثير من زملائهم في المشرق دراسات علمية عن تاريخ المغرب في صورة رسائل جامعية عن تاريخ الاهتمام بدراسة تاريخ المغرب من قبل المستشرقين والمغاربة والمشاركة. انظر، محمود إسماعيل، تاريخ المغرب في كتابات المشاركة المحدثين، دراسة في كتاب «العروبة والإسلام بين الإرجاف والإنصاف» (القاهرة، 2008م) ص 127 وما بعدها.

المبحث الأول نظرية العصبية

إن مفهوم العصبية⁽¹⁾ يشكل بحق عنصراً مهماً من العناصر التي تتضمنها المقدمة في تفسير أماط بناء الدولة والعلّة في ذلك أن ابن خلدون جعل منه مفتاح الحركة التاريخية وقد ذكره أكثر من خمسمائة مرة في (مقدمته)⁽²⁾، فقد أولى في دراسته للعصبية وبيان الأسس التي تقوم عليها عناية كبيرة، وخصص لها فصولاً عديدة، وتفنّن في وضع عناوين براقية بحيث تجعل القارئ يظن أنها حقائق ثابتة وقوانين راسخة. وهذا بناء على اعتقاده في الدور الذي تقوم به في قيام الدول وسقوطها؛ فجعل منها الخطوة الأولى في مظهر الدولة. ويعتبر مفهوم العصبية من الألفاظ الموجودة المتداولة حتى قبل ظهور الإسلام، لكن كان معناها يختلف عن معناها في (المقدمة)، إذ كانت تدعو إلى عكس ما جاء به الإسلام من الوحدة والترابط، وكذلك من يقاتل على العصبية، ومن مات عليها. تقول زينب الخضيري⁽³⁾ حول فهم ابن خلدون للعصبية: إن ابن خلدون ربط مفهومه بالمفهوم الإسلامي بغرض العمل والتعاون. أي بغرض ربطها بالواقع المعاش الذي يعايشه الإنسان، وقرر ابن خلدون في (مقدمته) أن العصبية في نشأتها تعتمد على النزعة الطبيعية الموجودة في البشر، ألا وهي الاجتماع الإنساني الذي يعد الأساس الأول لبناء رابطة تساهم في تجمع البشر، وتصلهم ببعضهم ببعض. ومن هنا تبدأ بوادر الطبيعة بالظهور وتحقق فاعليتها في المجتمع القبلي، لأنه أول مجتمع يحتضن نشوء العصبية. كما يرى ابن خلدون أن القبائل أصل العصبية. وفيه تكتسب كامل قواها.⁽⁴⁾

(1) كلمة العصبية، كلمة عربية الأصل، مشتقة من لفظ (عصب) الذي يعني حرفياً، ربط، شد، أحاط، اجتمع، ثم أن عدداً من الكلمات المشتقة من نفس الأصل، تتضمن نفس المعنى عصب، جعل شخصاً على رأس حزب، تعصب، عصب رأسه بعصاة أي كان متعصباً، انعصب، أصبح قاسياً، وعصب، عمامة، وعصب، نخبة قبيلة، وعصب، عصابة أي جماعة من الرجال، معصب، زعيم وسيد، وما يزال أصل الكلمة عصب متداولاً في جنوب الجزائر بين النساء اللواتي يعصن رؤوسهن بوشاح، أما العُصبة فهي قريبة من مصطلح العصبية وهي مذكورة في القرآن قال الله تعالى، ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ [القصص، 27] المعنى واضح من هذه الآية في أن العصبية تظهر عند الجماعة المتحدة بحيث يجمعها عامل القوة وعلى ضوء ما ذكرنا فإن العصبية تعني الترابط والاتحاد، وهذه هي الصورة التي تهم ابن خلدون. انظر، عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون (الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1988 م) ترجمة، محمد الشريف بن دالي حسين، ص145، وبوزياني الدراجي، العصبية القبلية على ضوء الفكر الخلدوني (الطبعة الأولى، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2003 م) ص16-25، ومحمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص168.

(2) عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ص143.

(3) زينب محمود الخضيري أكاديمية مصرية، رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة، أصدرت العديد من الدراسات والمؤلفات، منها، «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، وترجمة بعض الكتب والدراسات عن الفرنسية. انظر الرابط:

<http://arts.cu.edu.eg/home.aspx>

(4) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (القاهرة، دار الثقافة، 1989 م) ص175.

وتتمحور نظرية العصبية عند ابن خلدون حول محورين أساسيين:

المحور الأول:

دور العصبية في توجيه التاريخ وهو ما حاول إبرازه في تاريخه (العبر) من خلال تاريخ المغرب الإسلامي، عندما استعرض فيه تاريخ القبائل المغربية تعبيراً وتفسيراً لتاريخ المغرب⁽¹⁾. فقد وجدت دول مغربية في عصر الاستقلال كانت الرئاسة فيها لزعماء وافدين من المشرق. أسسوا دولاً في المغرب كان لها رياستها دون أن تكون لهم عصبية. مثال ذلك دولة بني رستم في المغرب الأوسط التي أسسها فارسي وافد من بلاد المشرق، اتفقت قبائل البربر على رئاسته، نظراً لعدم وجود عصبية له تسنده⁽²⁾. والحكم نفسه ينطبق على مؤسس دولة بني مدرار، عيسى بن يزيد الذي كان من أصل زنجي، وعلى إدريس بن عبدالله الذي كان من أصل عربي، وتمكن من تأسيس دولة الأدراسة، استناداً إلى عصبية من البربر وهي قبيلة أوربة⁽³⁾.

ولكن سلمى محمود إسماعيل⁽⁴⁾ لها وجهة نظر جديرة بالاهتمام عن العصبية والمذهبية عند ابن خلدون يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

- (1) إن نظرية ابن خلدون في العصبية ليست جامعة مانعة في تفسير تاريخ المغرب، إذ لا تنطبق إلا على الكيانات الكبرى مثل دول: الفاطميين، والمرابطيين، والموحدين.
- (2) إن آراء ابن خلدون مبعثها إيماني وأخلاقي، بما يتعارض مع واقع تاريخ شهد خروج البربر على الخلافة السنية، في عصري الولاة والاستقلال، بل إن الدول التي قامت في المغرب الأقصى كانت على مذهب الخوارج أو المذهب الشيعي الزيدي.
- (3) إن الدين حين يقتزن بالسياسة فإنه يوظف كأيدولوجية ليس إلا، تعمل عملها في جذب الأتباع والأنصار، ثم يختفي تأثير الدين ومذاهبه بعد تأسيس الدول،

(1) يجب التنويه إلى أن ابن خلدون في تناوله تاريخ بلاد المغرب في العصور الإسلامية كتبه على صورتين مختلفتين، فبالأولى عرض لهذا التاريخ عرضاً سياسياً عاماً شأنه في ذلك شأن الكثيرين من مؤرخي الإسلام، خصوصاً تاريخ المسعودي الذي تأثر به وأعلن عن ذلك صراحة في مقدمته، وفي ذلك يقول، (إن مسلك المسعودي في تاريخه أصل يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده، وأنا ذاك في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره) وتتمثل الثانية فيما كتبه عن تاريخ قبائل البربر. انظر، ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص33.

(2) ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين (بيروت، دار الغرب الإسلامي، د.ت) تحقيق، محمد ناصر، ص26.

(3) (4) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون (القاهرة، رؤية للنشر، 2010م) ص52.

(4) سلمى محمود إسماعيل عبد الرازق أستاذ التاريخ المساعد بكلية الآداب في جامعة المنصورة، انظر الرابط: <http://eupc.mans.edu.eg>

ويصبح قانون الغلبة هو الموجه للأحداث.

(4) في الأوقات التي يتدخل فيها رجال الدين في السياسة، فإن النتيجة هي الفشل؛ حسب حكم ابن خلدون نفسه.⁽¹⁾

خلاصة القول:

إن وجهة نظر سلمى محمود إسماعيل هذه، قد تكون مستمدة أو مستوحاة من وجهة نظر علي عبد الواحد وافي⁽²⁾؛ بأن آراء ابن خلدون، أو نظريته بعامة، لا وجود لها في كتابة تاريخه (العبر) الذي يعد أقل قيمة من مؤلفات نظرائه في المشرق والمغرب⁽³⁾. ولعل ذلك كان سبباً لاتهام بعض الباحثين لأفكار ابن خلدون التي طرحها في (مقدمته) بعدم الأصالة⁽⁴⁾. ولا يحق لي كباحث الأخذ بهذه الآراء، أو استباق النتائج إلا بعد العرض التحليلي والنقدي لهذه الآراء.

المحور الثاني:

الذي يتعلق بالدين ومذاهبه باعتباره عاملاً أساسياً في تكوين وتطور الدول؛ خصوصاً ما يتعلق بالدول الكبرى. وهو ما يمكن مشاهدته من خلال عرض النظرية وتحليلها، من خلال ما أورده من نصوص خاصة بفكرة العصبية، تقع في ثلاثة عشر فصلاً من (المقدمة) تحدث فيها ابن خلدون عن العصبية، ودورها، وغايتها، وعلاقتها بالنبوة والدعوة الدينية، يقول ابن خلدون في فصل بعنوان (العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه): «وذلك إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربي وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الالتحام والاتحاد، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء، فرمما تنوسي بعضها، ويبقى منه شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من

(1)(1) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص 64-65.

(2)(2) علي عبد الواحد وافي مفكر وأستاذ مصري ورائد من رواد علم الاجتماع العربي، حصل على الدكتوراه في جامعة السوربون عام 1931م، وعمل أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة الأزهر وجامعة القاهرة والعديد من الجامعات العربية، انتخب عضواً في العديد من الجامعات العلمية، وقد منح جائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية عام 1989م، توفي عام 1991م. انظر

الرابط: https://islamsyria.com/site/show_cvs/488

(3) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، ص 125.

(4) محمود إسماعيل، نهاية أسطورة (القاهرة، 2000م) ص 67.

هو منسوب إليه بوجه، ومن هذا الولاء والحلف؛ بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة»⁽¹⁾.
تعلّق سلمى محمود إسماعيل على كلام ابن خلدون بقولها: والحقيقة أن النسب ليس وحده الذي يعول عليه ابن خلدون في مفهومه عن العصبية، بدليل تحفظه حين أردف به أو ما في معناه. فهذا ينفي رابطة الدم وحدها، وإن كان ابن خلدون، في نص آخر، يرى أن رابطة الدم تزيد العصبية قوةً والتحاماً. كما أن سبب الالتحام هذا هو دفع الظلم أو تحاشي الهلاك⁽²⁾، إذ يقول في موضع آخر: «إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه، للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب؛ وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريباً منها، ومن هذا تفهم معنى قوله ﷺ: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»⁽³⁾.

الذي يبدو من هذا القول أن ابن خلدون كونه يؤكد توسع نطاق القرابة الضيقة المتمثلة في القرابة العائلية للنسب وتضمينه للولاء والحلف مصدراً من مصادر العصبية، بهذا تلجأ العصبية إلى الاتفاق فيما بينها، وذلك بغرض التناصر والانتماء والتحالف؛ لأن أي عصبية لا بد لها من تحالف مع العصب الأخرى بهدف الدفاع والحماية من عدوان خارجي؛ فتصير عصبه واحدة كبرى. وذلك يُفضي إلى وجود عصب غالبية تتحكم في العصب الأخرى لكي تُسيرها وهي موجودة معهم داخل مجموعة العصب، ويتجسد ذلك في قوله: «ثم إن القبيل الواحد، وإن كان فيه بيوتات متفرقة وعصبية متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها، وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبية فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى؛ وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»⁽⁴⁾ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ البقرة: 251⁽⁴⁾ وفي فصل بعنوان (الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية) يقول: «لما كانت الرئاسة بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصاب، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب، ولا تزال في ذلك

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص229-230.

(2) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص51.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص229.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص244-245.

النصاب متناقلة من فرع إلى فرع منهم، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه»⁽¹⁾. وهذا يعني اعتقاده بمفهوم القوة في حسم الصراع بين العصبية المتناحرة من أجل الرئاسة والسيادة على العصبية الأخرى التي تعيش داخل حدود الدولة، وسنجد مصداقاً لذلك فيما بعد عند حديثه عن دور العصبية في قيام بني مدرار.⁽²⁾

وفي فصل بعنوان (الرئاسة على أهل العصبية لا تكون من غير نسبهم) يقول: «وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب. والغلب إنما يكون بالعصبية، كما قدمناه. فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة؛ لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع»⁽³⁾، عن هذا يقول شكيب أرسلان⁽⁴⁾: واضح من هذا النص أن الرئاسة تُنسب إلى الذين يتميزون عن بقية العصائب الأخرى من كونها تتوفر على كل معالم القوة والهيبة. كما أنها تتمتع بنسب راقٍ يؤهلها لأن تكون أفضل نسب من الأنساب المجتمعة، لهذا فإن بقية العصائب عليهم اتباع أوامر العصبية الأقوى، والخضوع والطاعة لها. فافتضى ذلك أن يكون العرب علماءً بأنسابهم بصورة مدهشة لا تجدها عند غيرهم من الأمم الأخرى؛ فتجد البدوي أحياناً لا يعرف أقرب الأمور، ولكن إذا سأله عن أبيه وجده فإنه يسرد ذلك دون تردد⁽⁵⁾. من هنا تتضح نتيجة صلة الرحم والنسب ودورهما في المجتمعات والدول، إلا أن ابن خلدون قد ركز على ثمرة النسب، باعتبارها تؤكد انتماء الجماعة الذين تربطهم رابطة عصبية.

يذكر ابن خلدون أن شكل العصبية لا يندرج فقط في قالب صلة الرحم والنسب وإنما يندرج -أيضاً- في الحلف والولاء والتناصر فيما بين العصبية. وفي فصل بعنوان (أن البيت والشرف والأصالة والحقيقة لأهل العصبية) يقول: «إن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية، فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو استرقوا العبيد والموالي والتحموا به، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك

(1) المصدر نفسه، ج1، ص231.

(2)(3) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص51.

(4)(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص233.

(4)(5) شكيب حمود أرسلان، مؤرخ وعالم بالأدب والسياسة، ومن أعضاء المجمع العلمي العربي، ينعت بأمر البيان، ترك إنتاجاً غزيراً ومهمًا، وتجاوزت مطبوعاته ثلاثين كتابًا، هذا عدا مئات البحوث والمقالات المنشورة في الصحف والمجلات، وترك ما لا يقل عن 30,000 رسالة ما زالت مخطوطة. انظر، الزركلي، الأعلام، ج3، ص173-174.

(5) شكيب أرسلان، تعليقات شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون (القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1936م) ملحق الجزء الأول، ص24.

العصبيّة، ولبسوا جلدتهم كأنها عصبيتهم، وحصل لهم الانتظام في العصبيّة مساهمة في نسبها»⁽¹⁾. هذا النص يفيد ما درجت عليه بعض القبائل الأخرى من إلحاق عناصر موالية بعصبيتها سواء من الأحرار أو العبيد لتزيد من قوتها وتعينها في تأسيس الدول. وفي فصل بعنوان (الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي الملك) يقول: «أنّ العصبيّة بها تكون الحماية، والمدافعة، والمطالبة، وكل أمر يجتمع به. فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبيّة. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأنّ الرئاسة إمّا هي سوّدد وصاحبها متبوع، وليس عليهم قهر في أحكامه. وأمّا الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة السوّدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلب بالقهر، لا يتركه، لأنّه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبيّة التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملّكي غاية للعصبيّة»⁽²⁾. في هذا النص يميز ابن خلدون بين الرئاسة على القبيلة التي هي، في نظره، لا تكون بالقهر، وبين الملك إذ تستطيع هذه القبيلة الملتحمة بالنسب أن تصل إلى الملك عن طريق القوة، ففي هذا الحال تكون القوة والغلبة هي السبيل إلى تحقيق ذلك فتصبح القبائل الأخرى خاضعة وتابعة لرئيس القبيلة الأقوى، وفي فصل بعنوان (أن الملك والدول العامة إمّا تحصل بالقبيل والعصبيّة) يقول: «إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملذات النفسانية؛ فيقع فيه التنافس غالباً»⁽³⁾، ويبرز هذا النص الحافز الحقيقي لطموح العصبية القوية لتأسيس دول تخضع لرئاستها؛ ويتمثل في المكاسب الاقتصادية وحياة الترف والبذخ، وكذلك الوصول إلى الجاه والنفوذ وهو ما عبر عنه ابن خلدون بالملذات النفسانية.

وفي فصل بعنوان (إذا استقرت الدولة وتمهدت تستغني عن العصبيّة) يقول: «والسبب في ذلك أن الدول العامة، في أولها، يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب للقرابة. وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه، فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوصين بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً تلو الآخر، في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة؛ نسيت النفوس شأن الأوليّة، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبر عصابة؛ بل

(1)(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص238.

(2)(3) المصدر نفسه، ج1، ص244.

(3)(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص269.

كأن طاعتها كتاب الله لا يبدل ولا يعلم خلافه»⁽¹⁾. يعلق محمد عابد الجابري: وهكذا يكون للعصية وجود فاعل في حركة التاريخ، وإن اختلفت فاعليتها في العمران البدوي «دلالات الرئاسة» عن العمران الحضري «دلالات الملك»، إذ تكتفي العصبيات الواهنة بالبقاء داخل عمران البدوي، ولا ترتضي العصبيات القوية إلا بالملك والمجد والدول العامة. ومن الخطأ البين فهم العلاقة بين العصية والملك على أنها تغالب بين عمران بدوي وعمران حضري، فقد نظر ابن خلدون إلى العمران البدوي لا على أنه نقيض العمران الحضري، بل أنه أصل له ومادة، فالمسألة بالنسبة له مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية، لا مسألة تغالب بين نمطين للحياة.⁽²⁾

وفي فصل بعنوان (قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني على العصية) يقول ابن خلدون: «إذا كان لعصية غلب كثير على الأمم والأجيال، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، ونزع إليهم هذا الخارج، وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه؛ اشتملوا عليه وقاموا بأمره، وظاهره على شأنه، وعنوا بتمهيد دولته، يرجون استقراره في نصابه؛ فجازاهم على مظاهرتهم باصطفائهم لرتب الملك وخططه من وزارة، أو قيادة، أو ولاية ثغر، ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه»⁽³⁾ يتضح من نص ابن خلدون أن جوهر التطور الذي تلقاه العصية هو الغلبة في انتصارها على أخرى، مُشكّلةً بذلك حلقة دائرية لكنها تطويرية. وعن هذا تقول سلمى محمود إسماعيل: إن العصية الأقوى تجدها تنتقل من واحدة إلى أخرى في التغلب والسيطرة عليها بقوتها وضعف أخرى لتضمها إليها، وتبقى العملية متواصلة إلى أن تصل إلى غايتها (قوة الدولة)؛ فتنشأ وتنفتح على العمران الحضري، ونلاحظ، بشكل عام، أن هذه النصوص تنطوي كثيراً على تناقضات، ولا تشكل نظرية متجانسة؛ لأن النظرية تكون عامة وشاملة ودون استثناءات، وهذا ما جعل الدارسين يختلفون في فهم دلالات مصطلح العصية عند ابن خلدون.⁽⁴⁾

(1) المصدر نفسه، ج1، ص270-271.

(2) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصية والدولة، ص120.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص270.

(4) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص55.

المبحث الثاني العصبية والبداءة

أرسى عبد الرحمن ابن خلدون قواعد نظرياته في ضوء الأحداث التاريخية التي عاصرها وشهد الكثير منها واعتمد في استقراء معظم أفكاره من الواقع السياسي المحسوس، وبشكل خاص الأحداث السياسية التي عاصرها بنفسه. وهذا ما يؤكده فكراً في (مقدمته)، فيقول في مقدمة تاريخه الشهير: «فأنشأت في التاريخ كتاباً، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران أسباباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وبنيت على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الإصصار وملاؤا أكناف الضواحي منه والأمصار»⁽¹⁾، يفسر لنا حسن الساعاتي⁽²⁾ ذلك بقوله: إن نزعة ابن خلدون الواقعية وتأكيدده المستمر على منطلق البداءة في نشوء الدولة وتكوينها كما يقول: «فطور الدولة من أولها بداءة»⁽³⁾ إذ إن معظم الدول التي حلل تاريخها وتطورها، هي كلها تقريبا وليدة المجتمع البدوي. وقد ساعد ابن خلدون في دراسته عن الدولة وعلاقتها بالبداءة أنه كان شخصياً على إطلاع وصلة واسعين بالمجتمع البدوي في المغرب العربي. كما أنه عاصر دولة بني حفص في تونس ودولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط، وعاش في ظل دولة بني مرين في المغرب الأقصى، وعانى من تقلباتها. لقد أتاحت هذه الحياة الحافلة لابن خلدون أن يدرس عن كثب شؤون هذه الدول، ونظمها العامة في الحكم، دراسة عالم واقعي مطلع على الأحداث، ومتفاعل معها في الوقت نفسه⁽⁴⁾، إن نزعة ابن خلدون الواقعية هذه قد دفعته إلى الاعتقاد المطلق بعمومية النشأة البدوية للدولة، يقول ابن خلدون: «اعلم أن الدول تكون في أولها بدوية كما قلنا»⁽⁵⁾. ويعلق رياض عزيز هادي على رأي ابن خلدون بقوله: إلا أن هذا الاعتقاد وإن كان يعكس حقيقة عرفها المغرب العربي في القرون الوسطى، فإنه في المقابل جعل ابن خلدون يُهمل بحث شكل نشوء أول نوع من الحكومة المنظمة التي ظهرت في المجتمعات البدائية المستقرة نسبياً⁽⁶⁾. يؤيد علي الوردي ما ذهب إليه رياض عزيز هادي بقوله: وهكذا اعتقد ابن خلدون بأن الدولة غالباً لا يمكنها أن تنشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية حيوية إلا في إطار بدوي، وذلك بسبب أن العصبية قوية كل القوة

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص5.

(2) حسن الساعاتي عبد العزيز نال درجة الدكتوراه في علم الاجتماع في جامعة لندن 1946م، وأستاذ علم الاجتماع في جامعة الإسكندرية، ثم جامعة عين شمس، ثم جامعة بيروت، تميّز إنتاجه العلمي بالدقة العلمية والغرارة والمستوى الرفيع، والريادة في مجال التأصيل الإسلامي، منح العديد من الجوائز ومن أبرزها جائزة الملك فيصل العالمية سنة 1993م، وتوفي بمصر سنة

1998م. انظر الرابط: <http://kingfaisalprize.org/>

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص300.

(4) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني (الطبعة الثالثة، القاهرة، دار المعارف، 1975م) ص121.

(5) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص481.

(6) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص88.

في البداوة⁽¹⁾. وحينما تبدأ الدولة في الابتعاد عن العصبية تلك الروح البدوية المنشأة فإن ذلك يعني إيداناً بانحدارها وتدهورها في هاوية الاضمحلال، فزوال العصبية إذاً أي زوال القوة التي تسمح لقبيلة ما ببناء دولة -والتي لا يمكنها أن توجد إلا في إطار العمران البدوي- يفضي إلى إضعاف الدولة حتماً⁽²⁾. وتفسير هذه الظاهرة عند ابن خلدون أمر في غاية البساطة، ذلك أنه منذ اللحظة التي تنتهي فيها الحياة البدوية يبدأ أبناء القبائل بفقدان عصبيتهم وروح تضامنهم فعاليتهم الاجتماعية وأخلاقهم، أي إنهم يفقدون قوتهم الحقيقية التي ترتكز عليها الدولة.⁽³⁾

إن العصبية عند ابن خلدون هي الأساس في فكرة ضرورة التنظيم السياسي وبشكل أخص في فكرة الدولة فالدولة غاية للعصبية⁽⁴⁾، كما يقول في (مقدمته)، بل إنها عنده له المبدأ الأوحى والأنجح لنشوء الدول⁽⁵⁾. ويؤكد صديق الأسود⁽⁶⁾ بقوله: يبدو أن اهتمامه الشديد والأهمية الخاصة التي يوليها لموضوع العصبية يخضع إلى أن ابن خلدون كان قد شهد الجماعة العربية والإسلامية المركبة، أو المجتمع -آنذاك-، وهو يضمحل ويتدهور جواراً معه كل المؤسسات السياسية القائمة فيه، في حين أن القبائل البدوية -كونها مجتمعات خاصة- ظلت محتفظة بوحدتها وتضامنها وطاقاتها في التلاحم الداخل وفي مواجهتها الأخطار والضغوط الخارجية⁽⁷⁾، أي أن ابن خلدون كان يرى في القبيلة البدوية الخلية البشرية الوحيدة التي نجت واستطاعت أن تحافظ على نقائها وكيانها وتلاحمها وسط ذلك الجو التاريخ العاصف. وأصبح البدو هم مؤسسي الدول الوحيدين بسبب التضامن الوثيق الذي يشد بين جميع أفراد القبيلة⁽⁸⁾. يضيف محمد عابد الجابري قائلاً: بالإضافة إلى الظروف الخاصة بالمجتمع العربي في شمال إفريقيا هي الأخرى تؤدي دوراً أساسياً في إعطاء الأهمية تلك للقبيلة. فهذه الأخيرة كانت الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال إفريقيا، ومن ثم فإن الأسرة الحاكمة لابد وأن تكون ذات طابع قبلي أكيد، وهذا يعني أن القوة التي

(1) علي الورد، منطلق ابن خلدون، ص82.

(2) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص89.

(3) المرجع نفسه، ص89.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص371.

(5) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص89.

(6) صادق جعفر الأسود أول أستاذ عراقي في علم الاجتماع السياسي، وأول رئيس لقسم النظم السياسية بجامعة بغداد، كما رأس قسم الفكر السياسي واستمر في رئاسة هذا القسم حتى إحالته على التقاعد عام 1993م وتوفي سنة 2002م. انظر الرابط:

<https://ar.wikipedia.org>

(7) صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1973م) ص113.

(8) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص89.

تستند إليها هذه الأسرة أو تلك في استيلائها على السلطة، لا بد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلا العصبية ذاتها⁽¹⁾. وإلى هذا يشير رياض عزيز هادي بقوله: وهكذا إذاً دفع ابن خلدون دور العصبية إلى أقصى حدوده حينما افترض في أن القبيلة عندما تتوافر القوة اللازمة لها -والعصبية هي القوة بكل صورها- فإنها تتقدم حينئذ على أنها الإطار الأكثر ملاءمة لإقامة الدولة، ولذا فإن قوة الدولة عند ابن خلدون من قوة العصبية⁽²⁾.

إن تأكيد ابن خلدون على العصبية وعلى أهمية البنى القبلية في بناء الدولة لا ينحصر في فكرة أن القبيلة ظلت الخلية الاجتماعية الأكثر نقاء فحسب، بل إن ابن خلدون يفسر لنا جانباً آخر من هذا الدور الذي أو كل للعصبية في بناء الدولة، فهو ينتمي إلى بيت رياسة وحكم، وهو سليل عائلة مرموقة وعريقة ترتبط بالعوائل والأسر الحاكمة ارتباطاً يجعلها مدينة لها بثروتها، وبما يحيط بها من أمجاد -على حد تعبيره- أي أن عائلة ابن خلدون كانت في الواقع، وبشخص ابنها عبدالرحمن الذي احتل مناصب سياسية عدة في دويلات مختلفة، كانت جزءاً من الطبقة المخملية القبلية الحاكمة التي كانت تنظر بازدراء واحتقار لغيرها من الفئات الاجتماعية، وتحتقر بعضاً منها. يؤكد ذلك أن ابن خلدون حينما يتحدث عن فئة التجار وعن التجارة، يقول: «إن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة، ولذا نجد أهل الرئاسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة»⁽³⁾. وفي موضع آخر من (مقدمته) يصنف ابن خلدون الحرف والمهنة إلى شريفة وغير شريفة. «فأما الشريفة بالموضوع عنده فهي الكتابة والوراقة والغناء والطب والتوليد»⁽⁴⁾، أما ما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة على الغالب، بيد أن الطبقة التي كان ينتمي إليها ابن خلدون كانت تمثل نموذجاً إقطاعياً متطوراً، إذ شهدت مناطق سيادتها ظهور مدن كبيرة مراكز للتجارة والحرف، والإنتاج السلعي. ولقد سعت هذه الطبقة واستطاعت تحقيق ذلك فعلاً، إلى أن تركز سلطانها عن طريق تبني المؤسسات والقيم القبلية التي -بمرور الزمن- لم تعد تتلاءم ومصالح القبيلة كلها، بل أصبحت أداة في أيدي جماعة قليلة من الزعماء توارثوا الحكم والسلطة السياسية، وعلى هذا النحو لم تعد العصبية تلك

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص249.

(2) رياض عزيز هادي، المرجع السابق، ص89.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص105.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص114.

الروح التضامنية التي تحتضن أبناء العشير الواحد في إطار القبيلة فحسب؛ بل أفرغت في الغالب من كل مضامينها الاجتماعية، وتحولت بالفعل إلى شكل من أشكال التنظيم السياسي الذي يضع بتصرفها قوى اقتصادية وعسكرية. تيسير شيخ الأرض⁽¹⁾ يضيف: أن العصبية لم تقتصر، بوصفها قيمة وظيفية من قيم المجتمع البدوي على تحقيق تلاحم الجماعة البشرية البدوية، بل أصبحت تسخر هذا التلاحم في سبيل دعم أصحابها في رئاسة القوم ثم الحصول على الملك وتأسيس الدولة، وتلك هي وظيفة محض سياسية⁽²⁾، وهكذا يمكن القول بأن مفهوم العصبية عند ابن خلدون يعتبر في منظور الفكر التاريخي العربي الحديث يحمل معنيين مختلفين:

المعنى الأول: هو شعور التضامن الناشئ على أساس علاقات الدم ورابطة القرابة المشروطة بجملة من الأسباب ذات الطابع المادي.⁽³⁾

المعنى الثاني: العصبية الحزبية أصبحت -وكما ذكر ابن خلدون- في المدة التي أخضعها ابن خلدون لدراسته في المجتمع العربي المغربي آنذاك، تميل إلى أن يقتصر دورها على القيام بوظيفة القاعدة لسلطة الحاكم والقوة التي تُنشئ الدولة.⁽⁴⁾ من ناحية أخرى فإن هذه الملاحظات تفسر لنا كيف أن العصبية تستهلك دورها وتستنفده بعد وقت قصير من تأسيس الدولة، وحينئذ تستبدل القبيلة سلطة زعيمها بسلطة الملك أو السلطان، فتتحل الأعراف والعلاقات القبلية، وتخضع القبيلة للأطر القانونية التي تفرضها الدولة الجديدة، وهذه الظاهرة تؤكد، أن الشعب يفقد العصبية التي قامت بها الدولة حال قيام هذه الأخيرة⁽⁵⁾، ويحل محلها قاعدة لسلطة الحاكم شيئاً آخران:

الأول: قوة الاقتداء التي تجعل المغلوب مولعاً أبداً بالاقتداء بالغالب، أو التكاثر الحاصل في النفوس إذا ملك عليها أمرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم.⁽⁶⁾

الثاني: قيام فريق جديد من المرتزقة أو الموالي يتسنى للحاكم الاعتماد عليهم لما ينشأ

(1) تيسير أحمد شيخ الأرض يحمل الإجازة في فلسفة شغل وظيفة مدير دار المعلمين العامة بدمشق، ثموظيفة الموجه الاختصاصي للفلسفة والتربية بدمشق، كلف بالمحاضرة فيالفلسفة العربية بجامعة دمشق، وأُعيد إلى الجامعة الليبية مدرساً للفلسفة في كلية الآداب بنغازي. انظر الرابط: <http://www.awu.sy>

(2) تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون (بيروت، دار الأنوار، 1966م) ص87.

(3) عبدالرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، ص83.

(4) عبدالرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، ص83.

(5) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978م) ترجمة،

كريم عزقول ص37.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص267.

فيها بينهم من عصبيّة خاصة تمكن الحاكم من الاستغناء عن العصبيّة التي كان قد حملته إلى الحكم أصلاً.⁽¹⁾

إن تأكيد ابن خلدون بالعموم على دور العصبيّة في نشوء الدول يعارضه ابن خلدون نفسه في مواضع أخرى من (مقدمته)، وذلك حين تصبح العصبيّة -أحياناً- عقبة أمام قيام الدولة المستقرة «فالأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة»⁽²⁾. وهذا ما يؤكده تاريخ الدول التي ظهرت في المغرب العربي في المدة التي عاصرها ابن خلدون، وقد دفع هذا الرأي ونصوص أخرى وردت في (المقدمة) الكثير من الباحثين بأثر تعدد العصبيّات والقبائل في استحكام الدول واستقرارها، إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون، على الرغم من أنه يستخدم صيغة نظرية وعامة لوصف العصبيّة، تحمل على الاعتقاد بشمولية هذه الظاهرة وإطلاقها، فإنه يشير بوضوح إلى أنه لا يعد العصبيّة فكرة عامة، ولا بصفة أساس لكل الحكومات والمجتمعات، لأنه يؤكد على غياب العصبيّة في معظم أجزاء العالم الإسلامي، ولا سيما في الأماكن التي قامت فيها الدول التي كانت الأقوى والأثبت نسبياً.⁽³⁾

من هذا القول استنتج الفكر التاريخي العربي الحديث أن دور العصبيّة في نشوء الدول قد يكون قاصراً على نوع معين من الدول أو المجتمعات، استخدمها ابن خلدون نماذج لدراسته، وبالذات الدول التي نشأت في المغرب العربي. كما أن هذا الرأي يقود إلى استنتاج آخر هو أن العصبيّة تتقدم في إطار عملية نشوء الدول وصيرورتها أداة ووسيلة سياسية يتراوح دورها بين درجات مختلفة من التأثير والفعالية على وفق ظروف كل مجتمع وطبيعة هذا المجتمع وقيمه. ولذلك فإن ابن خلدون لا يستبعد وجود عوامل أخرى تسهم في نشوء الدولة، فهو يؤكد بشكل خاص على عامل الدين إذ يعده عنصراً مهماً في صيرورة الدولة واستقرارها إذ يقول: «فالدعوة الدينيّة تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبيّة التي كانت لها من عددها»⁽⁴⁾. فضلاً عن ذلك فإن العصبيّة من واقع أنها محرك لنشوء الدولة، لا تكفي لوحدها لتبرير قيام هذه الدولة على الصعيد الأخلاقي. فالعصبيّة كفكرة مجردة قد تكون النقيض لمفهوم الخير العام المستمد من الشريعة الغراء، ولذا فإن ابن خلدون كان يرى بأن لا إمكانية لنشوء الدول المستقرة ما لم يتضافر الخير العام والشريعة مع العصبيّة بشكل من الأشكال.⁽⁵⁾

(1) المصدر نفسه، ج1، ص286.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص286.

(3) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، ص91.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص276.

(5) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص36.

ينطلق ابن خلدون في تأكيده على العامل الديني في نشوء الدولة من نظريته إلى أهمية العلاقة بين الدين والعصبية ونتائجها، فهذه العلاقة في نظر ابن خلدون هي علاقة تآزر وتعاقد وتكامل. فالدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة على قوتها -على حد تعبيره-. والملاحظ أن ابن خلدون يقصر دور الدين في نشوء الدولة على أشكال محددة من الدول، ويعتبر أدق في شكلين رئيسيين:

الشكل الأول: الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق.⁽¹⁾

الشكل الثاني: الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.⁽²⁾

الشكل الأخير هذا يجد نموذجه الكامل في دولة الخلافة الراشدة ﷺ، وهذا النموذج هو أعلى درجة يمكن أن يصل إليها تطور الدولة⁽³⁾، وهكذا فمن ناحية يصبح العامل الديني ضماناً أكيداً لاستقرار الدولة وثباتها إذ إنه يقيم العلاقات بين رعاياها على أسس رابطة أوسع شمولاً من الرابطة العصبية، رابطة تعمل على جمع القلوب وتأييفها وتقضي على الطبيعة العدوانية التي تبثها الروح العصبية القبلية، كما أن قيام الدولة من ناحية أخرى سواء أكانت هذه الدولة ملكاً أم خلافة لابد لها من قوة وشوكة، إذ إن كل أمر يحمل الناس عليه لا يتم إلا بالقتال الموقوف على العصبية، وفي (الصحيح) «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»⁽⁴⁾، لذلك حُكِمَ على محصلة فكر ابن خلدون عن الدعوة الدينية بأنه «لا يشكل نظاماً متماسكاً»⁽⁵⁾، وهو أمر أخذه عليه بعض الدارسين، خصوصاً فيما يتعلق بتفسير ابن خلدون للتاريخ إذ أرجعه إلى مزيج من العصبية والدين مرة، ومرة أخرى على وفق «مقاصد إلهية»⁽⁶⁾. بل أكثر من ذلك فقد اعتقد بالخوارق والمعجزات والكرامات الصوفية، وحتى السحر بما يشكك في عقلانيته.⁽⁷⁾

أما هاشم العلوي القاسمي فقد أخذ برأي ابن خلدون في أن الدين أو الدعوة

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص275.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص276.

(3) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص92.

(4) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك (بغداد، دار الحرية للطباعة، 1977م) تحقيق وتعليق، علي النشار، ج1، ص119.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ص235.

(6) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص108.

(7) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص63.

الدينية تدعيم لتماسك العصبية⁽¹⁾، ويقصد الإسلام بالذات الذي قدم تأطيراً روحياً جديداً عند البربر بعد إسلامهم، تولدت عنه ثقافة جديدة شغلت كل مناحي الحياة، خصوصاً الاقتصادية منها، وهو ما عبر عنه علم الفقه بالذات⁽²⁾. وعلى الصعيد الاجتماعي يرى أن الإسلام خفف من النزعة القبلية عند البربر، هذا فضلاً عن تأطير النظام السياسي الإسلامي (نظام الخلافة)⁽³⁾؛ فحلت الشريعة الإسلامية محل الأعراف المحلية. ويذهب إلى أبعد من ذلك حين قال بأن اللحمة الإسلامية صارت بديلاً للعصبية، فتفسخت السلالية والعرقية في مفهوم المغاربة.⁽⁴⁾

(1) هاشم العلوي القاسمي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية،

مطبعة فضالة، المغرب، 1995م) ج 2، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 269-270.

(4) المرجع نفسه، ص 288.

المبحث الثالث تغالب العصبية

من المعروف أن ابن خلدون قد اهتم بدراسة حركة التاريخ؛ فأوصله بحثه إلى أن الإنسان اجتماعي بطبعه ويحتاج إلى الآخر. فضرورات المعاش تفرض عليه أن يكون في وسط محيط اجتماعي ولا يتحقق ذلك إلا بوجود وازع. يوضح ابن الأزرقي⁽¹⁾ ذلك الوازع في فهم ابن خلدون، فيقول: فالوازع عن الظلم في الحضر إنما هو السلطان القائم بالدولة الغالبة. وفي البدو المشايخ والكبراء لما وقر لهم في النفوس من الوقار والتجلة⁽²⁾. يضيف محمد عابد الجابري، فيقول: وعندما نقول: الوازع عند ابن خلدون، فإنما نعني به ضرورة وجود الدولة من واقع أنها أداة ضبط وتنظيم للعلاقات بين أبناء المجتمع الواحد؛ ذلك لأن الظلم واقع من النفوس البشرية بالطبع، إلا أن يصد عنه وازع، بمعنى سلطة تستمد خصائصها من نوع الحياة السائدة. وقد انسحب تفكيره ذلك على العصبية والدور الذي تلعبه. فبالرغم من أن ابن خلدون قد اعتمد على العصبية في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فإنه لا يتناولها إلا من جانب واحد، الجانب الذي يهيمه في الدرجة الأولى، هو مفعولها السياسي⁽³⁾. وبناءً عليه يقول رياض عزيز هادي: فالصراع بين قوى الخير وقوى الشر عند الإنسان هو الذي يجعل الدولة أمراً ضرورياً. كما أن تفكير ابن خلدون قد انصرف في دراسته لظاهرة نشوء الدولة إلى التركيز الواضح على الجانب السياسي للظاهرة المذكورة إذ إنه يعتقد أن نظام المجتمع في مرحلة النشوء هذه يتجه بشكل تام تقريباً نحو الجانب السياسي⁽⁴⁾.

إن هذه اللمحات الرئيسية في فكر ابن خلدون ينظر إليها الفكر التاريخي العربي الحديث، على أنها تعبير صريح عن أن موضوع العصبية والدولة يخضع

(1) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرقي، سلك طريقة ابن خلدون في عطاءه العلمي في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» وموضوعه السياسة العقلية والشرعية والاجتماع البشري، وقد احتوى القسم الأكبر منه على الأخلاق والممارسات التطبيقية التي مرَّ عليها ابن خلدون مروراً محدوداً فكان مكماً لمقدمته، شغل ابن الأزرقي عدة وظائف القضاء والسفارة والتدريس والإفتاء، توفي في القدس سنة 899هـ. انظر، الزركلي، الأعلام، ج6، ص289.

(2) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص51.

(3) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص164.

(4) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، ص92.

لقوانين طبيعية استوجبت ذاتها نشوء الاجتماع الإنساني وحمايته، وهذه العملية هي جزء من حركة التاريخ التي يكون فيها نشوء الدولة بداية لدورة تاريخية-سياسية. فحركة التاريخ مستمرة وتسير على شكل دورة، وهذه الدورة هي حركة معادة، كلما تم الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة؛ وذلك يتحقق عبر مؤسسة الدولة نفسها. فعملية نشوء الدولة إذاً تتجدد في كل مرة تنتهي فيها تلك الدورة. لكن الدورة هي عملية مغالبة، كما إن الدولة على وفق النظرة الواقعية السياسية لابن خلدون هي تعبير عن القوة فهي تصبح من ثم موضوعاً، ثم ثمرة لتلك المغالبة. وهدف هذه المغالبة -على حد تعبير محمد محمود ربيع- هي السلطة. أما وسيلته فهي العصبيّة، كما سبق ذكره؛ ذلك لأن العصبيّة تقوم في إطار هذه المغالبة بدورين رئيسيين:

الدور الأول:المساعد على إيجاد الظروف التي تؤدي إلى التغالب ثم إلى إحداث التغيير.

الدور الثاني: تجسيد العناصر الكامنة التي تعمل على إحداث مثل هذا التغالب.⁽¹⁾

ولابد، قبل أن نعطف على موضوع هدف التغالب وأشكاله وعلاقة ذلك بنشوء الدولة والعصبيّة، من أن نقول بأن كلمة (مغالبة) وردت في كتابات ابن خلدون بأسماء متعددة ومختلفة فهو يسميها تارة بالمغالبة والممانعة كقوله: «إن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبيّة»⁽²⁾، وهو تارة أخرى يطلق عليه تعبير (المطالبة) فيقول: «فالأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة»⁽³⁾، والمطالبة هذه ليست ضرورية لقيام الدولة فحسب بل (إن أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا بالمطالبة القوية التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر»⁽⁴⁾. كما يستعمل ابن خلدون في مواضع أخرى من (مقدمته) تعابير الغلب والتغلب، كقوله: «وذلك أن الرئاسة لا تكون بالغلب والغلب إنما

(1) محمد محمود ربيع، منهج ابن خلدون في علم العمران (مجلة مصر المعاصرة، العدد 340، أبريل 1970م) ص 21.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 269.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 279.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 279.

كون بالعصبية»⁽¹⁾، نعود فنقول: إن الدولة عند ابن خلدون ليست ظاهرة عفوية. بل هي ثمرة مغالبة ومطالبة تفرضه ضرورات الاجتماع الانساني والدور السياسي للعصبية. إن هذا التغالب هو تغالب واضح الأهداف، فهو تغالب على السلطة والمملك، «فالتغلب الملكي غاية للعصبية»⁽²⁾. كما «إن الأمة لا يحصل لها المملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلبة والمملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها»⁽³⁾. وبما أن هدف التغالب يكون على السلطة، فإن هذا الهدف ينسحب على ما يلحق بالسلطة من امتيازات، ومن ثم ما وراء هذا التغالب من دوافع غير سياسية. ذلك إن المملك والسلطة يعينان الحصول على وضع مادي واجتماعي متميز لصاحبهما، يقول ابن خلدون في (مقدمته): «إن الأمة إذا تغلبت ومكنت ما بأيدي أهل المملك قبلها، كثر رياسها ونعمتها؛ فكثرت عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، ويصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها»⁽⁴⁾.

إن هذه الملاحظة تجعل الفرد يستفسر عما إذا كان ذلك التغالب، الذي هو موضوعه السلطة، لا يرتبط بأهداف اقتصادية ودوافع مادية، ومن ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تجري إليها العصبية ليست هي المملك في ذاته، بل من أجل أن يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملذات النفسية.⁽⁵⁾ تلك ملاحظة تكشف لنا - كما يرى محمد عابد الجابري - عن الجوانب غير السياسية في عملية التغالب، ونشوء الدولة. ومع أن التغالب على السلطة والتنافس بين العصبيات، من أجل إقامة كل منها دولتها الخاصة، تغالب له دوافع محددة ومعينة، فإنه مع ذلك يتخذ أشكالاً مختلفة لدى ابن خلدون. هذه الأشكال تشبه سلسلة من الحلقات المتدرجة في الأحجام تبدأ بالشكل الأكبر من هذا التغالب وهو التغالب الاجتماعي المتدرج بين البداوة والحضارة، وتنتهي بأشكال أصغر كالتغالب ضمن العصبية بين

(1) المصدر نفسه، ج1، ص233.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص233.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1- ص292.

(4) المصدر نفسه، ج1- ص291.

(5) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص185.

صاحب السلطة وعصبيته، مارة بأشكال وسطية كالتغالب خارج العصبيّة أي بين العصبيّة الحاكمة والعصبيّات المحكومة، ثم التغالب بين الدول أي بين الدولة المستقرة والدول الأخرى، إن أشكال التغالب هذا بالرغم من اختلاف أبعادها وتسمياتها أو أسمائها تشترك جميعها في حقيقة واحدة، هي إن كل هذه الأشكال تستخدم القوة المادية من أجل إنشاء الدولة، أو تهدد بها.⁽¹⁾

(1) المرجع نفسه، ص282.

الفصل الثالث العصبية والنبوة

المبحث الأول:

حقيقة النبوة والوحي.

المبحث الثاني:

العصبية والنبوة.

الفصل الثالث العصبية والنبوة

النبوة أو الدعوة الدينية؛ كما وقع على يد رسول الله سيدنا محمد ﷺ هي الأكثر تفوقاً على العصبية البدوية فهي الأقدر على جمع القلوب وتأليفها قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 63]، ويقول ابن خلدون: (فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك)⁽¹⁾، لذلك يشدد عبد الحليم عويس على كلام ابن خلدون بقوله: يسرع ابن خلدون في عبور مرحلة العصبية البدوية إلى مرحلة العصبية الدينية الجامعة، فيرى أن وحدة الدين تزيد العصبية بالنسب قوة وتصبح قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع، كعامل مؤثر وفعال في ضمان توطيد دعائم الدولة من خلال توجيه طاقة الناس للجهاد ونشر الدعوة بدلاً من التنافس والخلاف وفتين أواصر العصبية وتحريها من مظاهر الأنانية والتعصب للأنساب⁽²⁾، بل إن ابن خلدون يكاد ينفصل عن عصبية النسب والدم إلا في مستواه البدوي، حين يقرر أن ما من دولة كبيرة إلا وأصلها الدين إما بالنبوة أو دعوة حق؛ فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية؛ بسبب (أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف شيء لهم؛ لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه)⁽³⁾، ويضيف عبد الحليم عويس قائلاً: فالعلاقة بين العصبية والدين علاقة تآزر وتكامل، وبالدين وحده تتطور هذه العصبية -التي تشكل مؤقتاً ومرحلياً بوتقة التحام وانصهار- إلى مشروع حضاري تذوب فيه العصبية وترتفع فيه الأخوة الإسلامية التي تجعل (سلمان منا أهل البيت) و (أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا) أي: بلالاً الحبشي ﷺ، لقد كانت العصبية هي المفتاح الذي حلبه ابن خلدون جميع المشكلات التي يطرحها سيرورة أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده⁽⁴⁾، فالعصبية هي القوة الجامعة للناس في الرخاء والشدة وقد وجد ابن خلدون اعتماد الدعوات

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص263.

(2) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص122.

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص276.

(4) عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص122.

الدينية المختلفة ولا سيما الأديان السماوية على المنعة والمدافعة والمطالبة الموجودة في العصبيّة بسبب حاجتها لها لحمايتها والدفاع عنها ومساندتها ودعمها في نشر دعوتها إلى الله ومبادئها وافكارها الجديدة⁽¹⁾، ولهذا جاء الاختيار الإلهي للأنبياء والرسل من ذوي العصبيّة والمنعة القوية لتساندهم في كفاحهم ودعوتهم من أجل تغيير معتقدات وديانات أقوامهم التي تبدأ الدعوة بهم⁽²⁾، وقد ورد في الصحيح قول النبي محمد ﷺ: (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه).⁽³⁾

ويؤكد محمد جابر الأنصاري⁽⁴⁾ حول هذا المعنى بقوله: تتضح الأهمية الكبرى للعصبيّة لدى كل دعوة كقوة تستند إليها، وهو ما حاول ابن خلدون التعبير عنه بقوله: (وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء)⁽⁵⁾، فالدعوة الدينية من غير دعم قومي لا تكتمل⁽⁶⁾، فإذا كان في أمة ما عصبيّة ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة تزيد تلك العصبيّة قوة إلى قوتها، وهذا ما حصل للعرب بظهور الدعوة الإسلامية، ويرهن ابن خلدون على كلامه هذا ويدعمه بما قام به العرب المسلمون من فتوحات في صدر الإسلام وأنهم حملوا على عاتقهم نشر الدعوة الإسلامية وواجهوا أقوى دولتين آنذاك، وهما الفرس والروم، (فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزمهم وغلبوهم على ما بأيديهم)⁽⁷⁾، وفي نظر ابن خلدون (أن للعصبيّة غاية طبيعية تسعى إليها وهي الملك)⁽⁸⁾، والذي لا يكون إلا بالعصبيّة، ومن ثم فإن الرياسة لا تكو إلا بالغلب، والغلب إما يكون بالعصبيّة.

(1) مصطفى غنيمات، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، بحث منشور (مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، العدد (51) السنة الثالثة عشرة، شتاء 2008م) ص39.

(2) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص148.

(3) ابن حنبل، المسند (القاهرة، دار المعارف، 1959م) تحقيق، أحمد محمد شاكر، والحديث برقم (10483).

(4) محمد جابر الأنصاري مفكر بحريني، أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر، وعميد كلية الدراسات العليا في جامعة الخليج في البحرين وعضو المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون في البحرين، حاز على جائزة الدولة التقديرية في البحرين، وجائزة سلطان العويس في الدراسات القومية والمستقبلية وجائزة منيف الرزاز للدراسات والفكر. انظر الرابط:

<https://www.abjjad.com>

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص279.

(6) محمد جابر الأنصاري، العروبة والإسلام في فكر ابن خلدون، على الرابط: <http://www.balagh.com>

(7) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص276.

(8) المصدر نفسه، ج1، ص244.

المبحث الأول حقيقة النبوة والوحي

ابن خلدون يقرر صراحة أن النبوة اجتباء واصطفاء؛ فالأنبياء عليهم السلام هم المصطفون الأخيار الذين اختارهم الله فألقى على عواتقهم مهمة تبليغ دعوته للناس وهدايتهم. كما أن ابن خلدون يجعل من أخبار الأنبياء بالمغيبات التي لا يعلمها إلا الله، واحداً من أهم الطرق التي تثبت بها نبوة الأنبياء⁽¹⁾، يقول: «اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينه وبين عباده، يعرفونهم بمصالحهم، ويحرضونهم على هدايتهم ويأخذون بحُجُزاتهم عن النار، ويدلونهم على طريق النجاة، وكان فيما يلقى إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله تعالى بوساطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم، قال ﷺ: (ألا وأني لا اعلم إلا ما علمني الله) وهؤلاء الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم، جعل لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة وهي حالة الوحي»⁽²⁾.

هناك حقيقة أخرى يذكرها ابن خلدون، هي تغير حالة النبي وانسلاخه من البشرية حال تلقي الوحي. وإن ذلك يمثل عند ابن خلدون حالة خاصة للنبي ينسلخ بها عن البشرية-وهي حالة الوحي- ويشرح ذلك فيقول: «وعلاوة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين مع غطيظ (نوم) كأنها غشي أو إغماء في رأي العين وليست منهما في شيء، وإنما هي حقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية»⁽³⁾.

ابن خلدون يتحدث عن هذه المعاناة التي يحس بها النبي حال تلقي الوحي فيقول: «واعلم أن الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة، وقد أشار القرآن؛ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل:5] وسبب ذلك أن مفارقة الوحي كما قررناه مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاته وانسلاخها عنها أفضيها إلى ذلك الأفق الآخر، وهذا هو معنى الغط الذي عبّر به مبدأ الوحي في قوله ﷺ: (فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ

(1) عبد الله عبد الرشيد عبد الجليل، ابن خلدون وآراءه الاعتقادية (مكة المكرمة، رسالة علمية غير منشورة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 1421هـ) ص28.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص165.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص166.

فقلت: ما أنا بقارئ) وكذا ثانية؛ وثالثة) كما في الحديث. وقد يفضي الاعتقاد بالتدرّج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله، ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآياته حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها نُزلت كلها وأكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر، وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين وهي ما هي في الطول: بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل: آيات الرحمن، والذاريات، والمدثر، والضحي، والفلق وأمثالها، واعتبر في ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني في السور والآيات؛ والله المرشد للصواب وهذا محصل أمر النبوة»⁽¹⁾.

واضح من النصوص السابقة مدى التزام ابن خلدون بالنقل الصحيح ومتابعته له؛ في بيان طرائق الوحي المنزل على الرسول ﷺ عن طريق الملك المنزل بالوحي من عند الله. فتانك حالتان لكيفية وحي الملك إلى الرسول ﷺ وهاتان الحالتان هما القسم الثالث من أقسام التكليم الإلهي المشار إليه في الآية، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51].⁽²⁾

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص178-179.

(2) عبد الله عبد الرشيد عبد الجليل، ابن خلدون وآراؤه الاعتقادية، ص230.

المبحث الثاني العصبية والنبوة

رصد ابن خلدون التكوين التاريخي للعرب ودورهم الحضاري الناشئ بسبب التغيرات الكبيرة التي حصلت لديهم بعد ظهور الإسلام وانتشاره بينهم، ولاحظ طبيعة الترابط بين السنن الكونية والعصبية والنبوة أو الدعوة الدينية التي لعبت دوراً واضحاً في رسم وتوجيه أحداث التاريخ الإسلامي عامة، ورأى أن للدعوة الدينية أثرها الفاعل في ترويض النفسية العربية المتحررة، فإنه أصبح وازعاً ذاتياً عند العرب ومحركاً فاعلاً لهم نحو البناء الحضاري وتوحيد الهدف وكان للدين أثره البالغ في حياة العرب فاق أثر البيئة والطبيعة والتربية، وأوضح ابن خلدون أن الدين هذب ذهنية العرب وسلوكهم النفسي وتوجههم الفكري ودفعهم باتجاه إقامة الدول، وأكد بأن العرب لا يحصل لهم الملك لرفضهم الانقياد والانصياع للغير⁽¹⁾ لأنهم، حسب رأي ابن خلدون، «أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة»⁽²⁾. وكانوا مشتتين لا تجتمع أهواؤهم على هدف واحد، يدفعهم إلى ذلك رغبة عارمة في الزعامة والرئاسة الشخصية، غير أن وجود الدين المهذب للطباع، المجمع للناس، أصبح حافزاً ذاتياً لهم، يلتزمون بأوامره باقتناع طوعي، لا بإكراه خارجي؛ فتغيرت أحوال العرب. يعلل ذلك ابن خلدون بقوله: «فإذا كان الدين بالنبوات أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم؛ فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس»⁽³⁾.

يذكر ابن خلدون أن الإسلام ومبادئه الدينية شغل العرب عن التنافس العصبي الجاهلي، فنسوه. وظهرت العصبية الطبيعية لإقامة الدين وحمايته وجهاد المشركين، وقد عبر عن ذلك بقوله: «شغل الناس من الذهول بالخوارق، وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين، فأغفلوا أمور عوائدهم، وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعتها ونسيت. ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدين فيها محكم والعادة معزولة»⁽⁴⁾.

(1) سالمة محمود عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها (الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010 م) ص168.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص263.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص263.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص377-378.

كانت العصبية عند ابن خلدون وسيلة لنصرة الدين وإقامة الحق، كذلك كان للدين عنده الأثر البارز في توجيه العصبية نحو صياغة الحوادث التاريخية والحضارية؛ لأنه وجد في الدين العنصر الفاعل في إقامة الدول العظيمة، فكتب فصلاً بعنوان (في إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق)⁽¹⁾. ورأى، في الدين، أنه يزيد الدولة قوة إلى قوتها العصبية. فكتب فصلاً آخر بعنوان (في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها)⁽²⁾، ولاحظ ابن خلدون كذلك «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»⁽³⁾. ووجد كذلك أن أفضل أنواع الحكم هو القائم على أساس ديني لأنه كما يقول: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي الأحكام الشرعية في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»⁽⁴⁾.

إن نصوص ابن خلدون عن النبوة أو الدعوة الدينية أكثر وضوحاً من نظريته بخصوص العصبية. ويرجع ذلك إلى عمومية مفهومها في التاريخ الإسلامي، هذا فضلاً عن استقاء ابن خلدون نظريته من هذا الصدد من الإسلام ومذاهبه⁽⁵⁾، ففي فصل بعنوان (الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما عن نبوة، أو دعوة حق) يقول ابن خلدون: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه؛ قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63] وسره، أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والمثل الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله؛ اتحدت وجهتها؛ فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك؛ فعظمت الدولة كما يتبين لك»⁽⁶⁾.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص275.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص276.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص263.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص334.

(5) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الإثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص60.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص275.

في فصل آخر بعنوان (الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية التي كانت لها) يقول: «والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عند جميعهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالبطال، وتخاذلهم لتقيّة الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يُغلبون عليهم ويُعالجهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه»⁽¹⁾.

رصد ابن خلدون التداخل الواضح بين النبوة والعصية، فدفعه ذلك إلى إفراد فصل خاص عنوانه (أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)⁽²⁾، وهو أخطر الموضوعات المرتبطة بنظرية العصبية، حسب ما أورده مصطفى الشكعة⁽³⁾، قائلاً: لأن الدعوة الدينية يندرج ضمن وسائلها من المعجزات والخوارق ما لا يندرج تحت طلب الملك والحفاظ عليه، ففي الدعوة الدينية تأييد سماوي، ووحى، وكتاب ومعجزات خاصة بالأنبياء، منذ النبي نوح عليه السلام وانتهاءً بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وابن خلدون حينما أقرّ بملازمة الدعوة الدينية للعصية، قد استشهد بدعوة الرسل والأنبياء، وبالحديث النبوي الذي وظّفه: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)، ومعناه أن تكون للنبي والرسول عصبية تمنعه من أذى الكفار، حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله تعالى من إكمال دينه وملته⁽⁴⁾، وبالنسبة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد حدثت له المنعة من بعض قومه من أعمامه، أبي طالب، وحمزة رضي الله عنه وبعض العشيرة. ولكن العشيرة أو القوم لا تشكل العصبية، وإنما العصبية تكون من القبيلة. ومعروف لقبيلة قريش مواقفها العدائية من دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلحاق الأذى به وبأتباعه. وقد حدث ذلك لرسول آخرين مع أقوامهم. يقول الله تعالى: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: 105]، فلم يكن إذًا

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص276.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص277.

(3) مصطفى الشكعة عضو مجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، حصل على الدكتوراه في الآداب 1954م معمل أستاذًا بجامعة عين شمس 1956م ثم عين عميدًا لها، انتدب للعمل مستشارًا ثقافيًا بواشنطن، ويُذكر له فضل إدخاله اللغة العربية في كثير من الجامعات الأمريكية والإسهام في تطوير الجامعات المصرية، نال جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام 1989م وله عديد من المؤلفات، وافته المنية يوم الجمعة 2011/4/22م. انظر الرابط: <http://www.islamtoday.net/htm.149566-nawafeth/artshow-53>

(4) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص156.

للعصبية شأن في الدعوة المحمدية؛ وإنما كان الشأن للقرآن الكريم وأثره في نفوس العرب وعقولهم، ولشخصية النبي ﷺ وتأثيره في أصحابه بتأييد من المولى ﷺ له، ومن ثم فإن الدعوة الإسلامية لم تقم على العصبية.⁽¹⁾

تحدث ابن خلدون عن عصبية الانبياء، عليهم السلام، الذين كلفوا بحمل أعباء الرسائل السماوية من الله ﷻ، وساق في حديثه شواهد عديدة تدلل على الترابط بين العصبية والدعوات الدينية على اعتبار أن عمومية الدعوة للناس كافة، تحتاج إلى دعم وإسناد عصبي يوفر الحماية والمنعة للدعوة، وصاحبها النبي الرسول ﷺ، يقول: «إن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية»⁽²⁾ مدعماً رأيه هذا بقول النبي محمد ﷺ: (وما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) ومعلقاً في الوقت ذاته على ذلك بقوله: «إذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية»⁽³⁾، وأكد على ذلك بقوله: «أحوال الثوار القائم بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليهم من الله، فيكثر أتباعهم وامتلبسون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل، مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه؛ قال ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه) وأحوال الملوك والدول قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر. وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعصائب والعشائر، وهم المؤيدون من الله، لو شاء، بالكون كله؛ لكنه إنما أجرى الأمور بحكمته على مستقر العادة، والله عليم حكيم»⁽⁴⁾.

يؤيد مصطفى الشكعة ما ذهب إليه ابن خلدون بقوله: وأما أثر العصبية في الفتوح الإسلامية الكبرى فهو غير منكر، فقد تحمّل العرب الفتوح كلها من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وهذا ما يبين لنا الفرق بين الدعوة التي جاء بها النبي

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص157.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص277.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص277-278.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص278-279.

وتولى إبلاغها من واقع أنه رسول للناس كافة، وبين الفتوح التي بدأت بعد أن اكتملت الدعوة، طبقاً لما أراه الله رب العالمين. كما أن أمر العصبية وانتفاء أثرها في الدعوة الدينية لا يقف عند الدعوة المحمدية وحدها، بل يمتد إلى بقية من نعرف من الأنبياء والرسل، فإبراهيم عليه السلام قد لقي من قومه بلاءً كبيراً قال عنه الله تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ، وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ [الأنبياء: 68-70]. فقد كان نصر إبراهيم عليه السلام، وجميع الأنبياء والرسل، من سبيل المعجزة السماوية. وكان نصر من عند الله وليس من باب العصبية⁽¹⁾. والشئ نفسه ينطبق على ما وقع للنبي موسى عليه السلام وبالرغم من أنه صاحب عصبية قوية العدد، كما هو معروف تاريخياً وقرآنيًا، إلا أن ذلك لم ينفعه أمام طغيان فرعون وتربصه به، لولا أن خلّصه الله منه ونصره عليه، وفي ذلك يقول الله تعالى: (وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ، ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ) [الشعراء: 65-67] فالدعوات الدينية دعوات سماوية وإتمامها لا يكون بالعصبية، فما نفعت العصبية أحداً من الأنبياء في دعوته، وإنما كان إتمامها بالمعجزات أولاً، ثم بالموؤمنين ثانياً، وقد تولى القرآن الكريم توثيق هذا المبدأ في كل المواقف وبآيات كثيرة في سور عديدة⁽²⁾.

يؤيد عماد الدين خليل⁽³⁾ ما ذهب إليه مصطفى الشكعة قائلاً: كانت تطبيقات ابن خلدون واضحة في أحداث السيرة النبوية، ودور العصبية في نشر الدعوة الإسلامية، ومقاومة المشركين، على اعتبار أن الحركات التاريخية، لو قادها الأنبياء عليهم السلام أنفسهم، لأخذوا بالأسباب واعتمدوا الوسائل لتحقيق أهدافها، وإحداث تغييراتها، وإلا ما كانت أن تحدث شيئاً⁽⁴⁾.

يفهم من النصوص السابقة معنى واحد، وهو أن الوصول للحكم لا يتم بالعصبية وحدها، ولا بالنبوة أو الدعوات الدينية وحدها، ولكن يتم بهما معاً. ونلاحظ أن كلام ابن خلدون عن الدين ومبادئه المثالية لا يعني بالضرورة تطبيقها في الواقع التاريخي؛ لذلك فإن خطاب ابن خلدون في هذا الصدد قد يتسم بالمثالية⁽⁵⁾. إلا أن ابن خلدون سرعان ما يطرح رأياً آخر، يبدو أنه مناقض لما ذهب إليه

(1) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص158.

(2) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص158.

(3) عماد الدين خليل أستاذ فلسفة التاريخ ومدير مكتبة المتحف الحضاري بجامعة الموصل، عمل في العديد من الجامعات العربية والإسلامية، شارك في عدد من المؤتمرات والندوات الدولية العلمية والثقافية، وفي عضوية اللجان الاستشارية لهيئات تحرير عدد من المجلات العلمية والأكاديمية المحكمة، وأشرف على العديد من طلبة الدراسات العليا، وله مؤلفات جمة.

انظر، الرابط: <http://library.alfikr.org>

(4) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً (الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ) ص37.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص275.

في شأن العصبية، وذلك في فصل بعنوان (في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق)⁽¹⁾، فيقلل من ثم شأن العصبية، ويرفع من شأن الدين، وأثره في النفوس وتجميع القلوب، وصرها إلى الحق، ورفض الباطل، والإقبال على الله. فهو من ثم يقلل من شأن العصبية في تكوين الملك الذي يعتمد على الدين دون غيره، إلا أن ابن خلدون عندما يُقَرُّ بدور العامل الديني في قيام الدول والملك؛ فإنه لا يفكر في دولة العرب فقط بل يفكر -أيضاً- في كل أولئك الذين أطلق عليهم لفظ العرب. وعلى الرغم من مسعاه الجاد، على حد تعبير سلمى محمود إسماعيل: في توضيح الآصرة القوية التي تجمع بين النبوة والعصبية، وتقديم كل ما توافر له من براهين وإثباتات تؤكد صحة هذا الترابط، نجد تنبيهه عند تعارض بعض أفكاره السابقة مع ما جاء في الشرع الإسلامي من ذم للعصبية، وذلك حين ذم رسول الله ﷺ عيبة الجاهلية، وتلاقيها مع بعض الأدلة الشرعية الأخرى التي أكدت أهمية العصبية لحماية الدعوة كقوله ﷺ: (ما بعث الله من بعده -أي لوط- من نبي غلا في ثروة من قومه)⁽²⁾. وعلل عبدالله إبراهيم الكيلاني ذلك باعتقاد ابن خلدون الجازم بأن الإسلام لم يلغ العشيرة والقبيلة في مجتمع مكون من عشائر وقبائل، وإنما ألغى الانغلاق القبلي المعيق من انصهار القبائل في مفهوم الأمة⁽³⁾. وقدم دليلاً على ذلك قول ابن خلدون: «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي (الصحيح): (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى إطراحها وتركها، فقال ﷺ: (إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب)، وقال ﷺ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَامُ﴾ [الحجرات:13] (00) وكذا العصبية حين ذمها الشرع، وقال: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ﴾ [الممتحنة:3] فإنها مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن لا

(1) سلمى محمود إسماعيل، الصراع الإثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، ص 61.

(2) أخرجه الإمام أحمد في المسند برقم (8627).

(3) عبدالله إبراهيم الكيلاني، منهج ابن خلدون في التعااطي مع النصوص الشرعية (بحث غير منشور، أعمال ندوة الأردن العلمية، 9-10 مايو 2007م) ص 17.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 354-365.

يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد (..) فأما إذا كانت في الحق وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب. ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبة»⁽¹⁾

يقول عبد الرزاق أحمد قسوم: وهكذا خرج ابن خلدون من مأزق إشكالية الوقوع في التناقض بين مدح العصبية ودمها بتقسيم العصبية إلى نوعين: إيجابية وسلبية، والإسلام ذم الأخيرة التي تتحكم فيها الأهواء والميول، وتقوم على الباطل. وشجع وأثنى على العصبية الإيجابية التي تعمل على نصرة الدين وحمايته لأنها عصبية محمودة⁽²⁾. إلى جانب ذلك حدد ابن خلدون مصادر العصبية، وبطبيعة الحال كان النسب في مقدمتها، لأن أهل النسب الواحد تربطهم روابط قوية تدفعهم إلى التلاحم والتناصر، فيقول: «بمعنى أن النسب فائدته في هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنصرة»⁽³⁾. ويلى ذلك في الأهمية عنده المصاهرة والولاء والحلف كمصادر للعصبية وعلق على ذلك بقوله: «فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدى والموالي والتحموا بهم كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتهم كأنهم عصيتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، كما قال ﷺ: (مولى القوم منهم) وسواء كان مولى أو رق أو مولى اصطناع أو حلف»⁽⁴⁾، معللاً ذلك بقوله: «إذ نعمة كل واحد منهم على أهل ولائه وحلقة للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسبها بوجه من وجوه النسب؛ وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريباً منها».

تقول سالمة محمود عبد القادر: يتضح مما تقدم مدى الترابط بين النبوة والعصبية، لعدم مقدرة أي دعوة دينية تحقيق نتائج فعالة ومرجوة بدون عصبية تساندها، والعكس صحيح. فلا قدرة لعصبية على الانتشار والتوسع والتطور الحضاري لمجتمعاتها دون الاستناد إلى دعوة دينية ترشدتها وتوجهها، وهو ما حصل مع عصبية العرب قبل الإسلام وبعده. وقد استند الرسول ﷺ في نشر الدعوة الإسلامية إلى عصبية نسبه وقومه. ولا أدل على ذلك من المواقف التي تجسدت فيها روح العصبية المناصرة، والمدافعة عن الرسول ﷺ، وعن الرسالة الدينية التي حملها، والتي ابتدأت بعصبية عائلته وعشيرته ثم عصبية العرب الجامعة لكل العصبيات⁽⁵⁾. وأول ما ينبغي الوقوف عنده، هو الوضع الذي كان يتمتع به سيدنا محمد ﷺ قبيل تكليفه بالدعوة، وما يملك من رصيد أو رأسمال يدخل به ﷺ إلى ميدان العصبية التي أدت إلى التغيير الفكري والحضاري والتاريخي فمن هذه:

(1) عبد الرزاق قسوم، قراءة فلسفية للمنهج الخلدوني الاجتماعي (مداخلات ندوة بيت الحكمة، تونس، 13-18 مارس 2006 م) ص.3.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص229.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص238-239.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص229.

(5) سالمة محمود عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ص164-165.

1-العصبية النَّسَبِيَّةُ والنَّبُوَّةُ:

كان النبي محمد ﷺ من أشرف قومه، ومن أوسطهم نسباً. وقد كانت العرب تقيم للنسب وزناً كبيراً. يقول الرسول ﷺ: (إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم)⁽¹⁾، حتى كان محمد ﷺ هو صفوة الصفوة من عباد الله خُلُقاً وَخُلُقاً. ففي بيت الرسول ﷺ وقفت زوجته خديجة، رضي الله عنها، وأهل بيته إلى جانبه؛ صدقوه وآمنوا به، ثم آمن به أصحابه المؤمنون الأوائل، فصدقوه ونصروه. ووقفت عشيرته تحميه وترد عنه أذى المشركين؛ فقام أبو طالب دونه محامياً ومانعاً، وقال للرسول ﷺ: «يا ابن أخي! قل ما أحببت، فو الله لا أسلمك أبداً»⁽²⁾. وها هي عشيرته (بمؤمنها ومشركها) تدخل شعب أبي طالب محاصرين من مشركي قريش ثلاث سنين، تحت حماية أبي طالب الذي دعى بني هاشم وبني عبد المطلب لنصرة الرسول ﷺ، وكان إسلام حمزة ﷺ عم الرسول ﷺ بسبب عصبية لنصرة ابن أخيه، حين بلغه أن أبا جهل اعتدى عليه⁽³⁾. وكذلك حاول الرسول ﷺ حينما تخلت عنه عشيرته بعد موت أبي طالب كسب حماية بعض القبائل العربية، وذكر ابن خلدون أنه ﷺ «خرج إلى الطائف، يدعوهم إلى الإسلام والنصرة والمعونة فأساؤوا الرد وانصرف ﷺ إلى مكة»⁽⁴⁾، كما أورد ابن خلدون أن رسول الله ﷺ «كان يعرض نفسه على وفود العرب في الموسم، يأتيهم في منازلهم ليعرض عليهم الإسلام، ويدعوهم إلى نصره، ويتلو عليهم القرآن»⁽⁵⁾، ويطلب منهم أن يمنعوه ويحموه حتى يبلغ رسالة ربه، فكان من يستمع ويعذر، ومنهم من يعرض ويرد رداً قبيحاً، ومنهم من أحسن الرد، حتى كانت اللقاءات مع الأوس والخزرج وتمت بيعة العقبة الأولى والثانية فكان ذلك انعطافاً مهماً في مسار الدعوة الإسلامية إثر الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، وفي ذلك يقول ابن خلدون:

(1) صحيح الترمذي، حديث رقم، 3605، والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة المعارف، دت) حديث رقم، 302.

(2) ابن خلدون، العبر، ج2، ص723.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص723.

(4) ابن خلدون، العبر، ج2، ص726-727.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص727.

دخر لله الخير في ذلك كله للأنصار»⁽¹⁾ حين «دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام، فأمنوا وأسلموا، وانصرفوا إلى المدينة، ودعوا إلى الإسلام، حتى فشا فيهم. ولم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها ذكر النبي ﷺ»⁽²⁾، استند النبي محمد ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة، إلى العصبية الجديدة (الأوس والخزرج). في مقاومة قريش وغيرها من قبائل العرب، بهدف حماية ونشر الدعوة، وبعد انتشار الإسلام في شبه جزيرة العرب وتوحد العرب تحت مظلته في عصبية واحدة كبيرة، انتشرت الدعوة الإسلامية، لتكون الدولة العربية الإسلامية العظيمة الموحدة، تحت راية الدين والعروبة بعد أن هزمت الفرس والروم.

2-العصبية الدينية والنبوة:

كان سيدنا محمد ﷺ يرى قومه يعبدون الأصنام، لكنه لم يقلدهم، ولم يسع إلى صنم أو يعظمه حتى في طفولته. لقد أبي عليه عقله أن يدعن لدين آباءه، ويقدم ما لا يضر ولا ينفج. ثم عندما شب واشتدَّ عوده عُرف بين قومه بالحكمة ورجاحة العقل، حتى إنهم فرحوا بتحكيمة عندما اختلفوا في حمل الحجر الأسود في أثناء تجديدهم لبناء الكعبة، ومحمد ﷺ بالرغم من رفضه لأصنام قومه، فإنه لم يهاجم أو ينتقد أحداً على عبادتها. ولم تتح له فرصة للاطلاع على الأديان الأخرى التي كان يدين بها الناس؛ لأنه كان أمياً. ولقد صرفه الله عن ذلك حتى لا يئتهم بأنه اقتبس دينه من الممل والنحل الأخرى التي كانت سائدة قبيل البعثة. لكن مسألة الدين الحق كانت شغله الشاغل، خاصة عندما بلغ الأربعين، فقد أصبح ينطلق بعيداً عن الناس إلى غار حراء يتحنث ويتفكر في ملكوت السموات والأرض. وجاءه الجواب بنزول الوحي عليه. ورأى ابن خلدون أن العرب شغلتهم النزاعات القبلية فيما بينهم، وعدم الاستقرار ما قبل الإسلام، عن البناء الحضاري، ولكن ما أن شملتهم النزعة الدينية التي جمعت شملهم، بعد أن كانوا متفرقين، ووحدت كلمتهم بعد أن كانوا متضادين، وأصبحت لهم القوة في مجتمعهم، حتى اتجهوا نحو بناء الحضارة وشيدوا الدول⁽³⁾. فبعد أن «كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومسغبة، وفي جهد من العيش بحرب

(1) المصدر نفسه، ج2، ص728.

(2) ج

(3) ابن خلدون، العرب، ج2، ص729.

علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص276.

بلادهم، وحرب فارس والروم على تلؤل العراق والشام»⁽¹⁾، وما أن جاء الإسلام حتى تغيرت حياتهم، «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم بوعدهم بصدق»⁽²⁾. وجد ابن خلدون أن للدين الإسلامي دوراً فعالاً في تجميع العصبية القبلية العربية التي تقوم على النسب المجمع بين الأفراد والمفرق بين الجماعات، وتذويبها وتهذيبها مما ألحقته الطبيعة بها من صفات الغلظة وعدم الانقياد بما جاء به الإسلام من أحكام شرعية تدعو إلى الأخلاق الحميدة والعادات الحسنة، وتحشيد الطاقات، وتوجيهها للجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه، لبناء المجتمع وتشييد الحضارة⁽³⁾. وما جاء في بيعة الأنصار للرسول ﷺ -بيعة العقبة الأولى- من تأكيد على الأخلاق كان أساساً لبناء مجتمع إسلامي فاضل، بعيد عن تبعات الجاهلية، فقد «بايع هؤلاء على الطاعة لرسول الله ﷺ وعلى أن لا يشركوا بالله شيئاً، ولا يسرقوا، ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم، ولا يفتروا الكذب»⁽⁴⁾، هذا كله يتحقق بفضل وجود النبي ﷺ أو الوالي فيهم «الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»⁽⁵⁾. يقول هاشم يحيى الملاح⁽⁶⁾: بهذه الأخلاق بنى الرسول ﷺ في المدينة المنورة مجتمعاً رصيناً، كان نواة للدولة الإسلامية وأساساً للحضارة العربية الإسلامية⁽⁷⁾. يؤيده عبد الرزاق مسلم ماجد، فيقول: وعلى هذا شكّل الدين الإسلامي عند ابن خلدون عاملاً مهماً من عوامل تثبيت الدولة، وتقوية أركانها، لأنه مثّل فكراً فعالاً في توحيد القبائل العربية، ودفعها إلى الفتوحات وتأسيس الدولة العربية⁽⁸⁾.

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص703.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص358.

(3) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص189.

(4) ابن خلدون، العبر، ج2، ص730.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص263.

(6) هاشم يحيى الملاح أستاذ ومؤرخ عراقي، حصل على الدكتوراه بجامعة سانت اندروز بالملكة المتحدة سنة 1971م وكان عنوان أطروحته، «نظام حكومة الرسول ﷺ في المدينة»، وتعد أول دراسة مقارنة في النظم الإسلامية والقانون الدستوري، شغل مناصب عديدة منها رئيساً لجامعة الموصل وعضواً بالمجمع العلمي العراقي وعضواً بمجلس أمناء بيت الحكمة، وأسهم في إصدار أول موسوعة حضارية عن الموصل. انظر الرابط: <https://ar.wikipedia.org>

(7) هاشم يحيى الملاح، حكومة الرسول ﷺ (بغداد، المجمع العلمي العراقي 2002م) ص50.

(8) عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، ص87.

3-العصبية النفسية والنبوة:

ولد النبي محمد ﷺ يتيم الأب، ولم يلبث أن أصبح رضيعاً في بني سعد، فنشأ في البادية ودرج فوق رمالها، يستنشق هواءً نقياً بعيداً عن ضوضاء المدن وأجوائها الآسنة، وعاد من البادية ليدرك معنى اليتيم في الأب، ثم الأم، ثم الجد! فيسرع إلى تربيته ورعايته العم أبو طالب، وريث أبيه في الشرف والسيادة، لكنه قليل المال كثير العيال. وما أسرع ما أحسَّ الفتى المرهف بضيق ذات يد عمِّه، فبادر إلى العمل والكسب مساعدة لعمِّه؛ وكان أول ما اشتغل به ﷺ رعي الغنم (وما بعث الله نبياً إلا ورعى الغنم)⁽¹⁾ تعليماً له كيف يرعى مصالح الناس، فلما شبَّ عمل مع عمِّه في التجارة، ورأى كيف يتعامل الناس بالدرهم والدينار، حيث تظهر معادنتهم وأخلاقهم. وهكذا علَّمه ربُّه وأدبه أربعين عاماً بين الناس قبل تكليفه بالرسالة.

4- العصبية الخلقية والنبوة:

في هذا المجال كان نبينا محمد ﷺ قمة سامقة لا يدانيها في الطهر أحد، فقد عرف بالطهارة، فلم يقارب فاحشة قط، ولم يشرب خمراً في حياته، ولم يعرف لهو الشباب، ولم يقارب ما كان يتهافت عليه شباب مكة من مجالس اللهو والغناء، مستقيماً عفيفاً سليم الطوية، لم يدنسه مكر أو غدر؛ حتى لقب في قومه بالصادق الأمين⁽²⁾. استأمنه قومه على تجارتهم، ثم استودعوه كل ما يخشون ضياعه من نفيس أموالهم، واستمروا في وضع الودائع عنده حتى بعد أن أعلن رسالته وناصره العدا. وبقي هذا شأنهم إلى يوم هجرته ﷺ. وهكذا أعدَّ النبي محمد ﷺ وكان هو المصطفى لإحداث تغيير فكري ديني في ذلك العصر استطاع أن يخرج من شتات العرب أمة تحمل رسالة العلم والهداية والتحرير للعالم أجمع. فمالك بالتحديات والإغراءات والمحاولات التي واجهها بعد بعثته، ولم تزعزع في كيانه قيد أملة، وزاد قوة وصلابة وإصراراً على تأدية الأمانة، وتبليغ الرسالة والجهاد فيهما، حتى أتاه اليقين.

5- العصبية القبلية والنبوة:

كان قانون الحماية في أرض العرب نصره العشيرة والقبيلة⁽³⁾، وهو أمر أكدته

(1) صحيح البخاري، حديث رقم، 2262، وصحيح مسلم، حديث رقم، 2937.

(2) حديث شق صدره في طفولته وغسله وتطهيره فيه دلالة رمزية على تحصيله من الآثام إعداداً لتلقي الوحي.

(3) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (الطبعة الثانية، بغداد، 1413هـ)، ج4، ص291-302.

الأشعار والأمثال العربية: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)⁽¹⁾ حتى عدّله الرسول ﷺ بأن نصره الظالم منعه من الظلم، وعلى هذه العصبيّة ضبّطت حياة العرب قبل الإسلام، وحصل الفرد على الضمان الأمني. أما من كان غريباً أو لم تكن له عشيرة قوية فقد كان يلجأ إلى أحد السادة الأشراف، ويدخل في جواره، فيقوم السيد بإشهاد الناس على ذلك، ويحصل الغريب أو الضعيف على الأمن. وأما محمد ﷺ فقد كان من عشيرة عزيزة لا يجروا العرب على الاعتداء عليها، من بني هاشم، ومنهم عبد المطلب الذي كان يسقي الحجيج ويطعمهم، وورثه أبو طالب في ذلك وقد تولى حماية ابن أخيه محمد ﷺ، هو وسائر بني هاشم، مسلمهم وكافرهم. لم ينشق عنهم في ذلك إلا عمه أبو لهب، وكم حاولت قريش التفاوض مع أبي طالب كي يرفع حمايته عن محمد ﷺ، لكنه كان يرفض، ولقد كان هذا مما هياها الله ﷻ لرسوله ﷺ، وهو أمر في غاية الأهمية يضمن -للرسول ﷺ- حرية التعبير والبيان والتبليغ.

(1) قال أبو عبيد القاسم بن سلام، ومن أمثالهم -أي العرب- في معاونة الأخ ونصرته قولهم، (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) وهذا الحرف يروى في حديث مرفوع، إلا أن فيه، (قيل، يا رسول الله، هذا ينصره مظلوماً، فكيف إذا كان ظالماً؟ قال، يكفه عن الظلم) قال أبو عبيد، (أما الحديث فهكذا هو -وأما العرب- فكان مذهبها في المثل نصرته على كل حال). انظر، أبو عبيد القاسم بن سلام، الأمثال (الطبعة الأولى، بيروت، دار المأمون، 1400هـ) تحقيق، عبد المجيد قطامش، ص181.

الفصل الرابع العصبية والدولة

المبحث الأول:

ضرورة العصبية.

المبحث الثاني:

العصبية والدولة.

المبحث الثالث:

دور العصبية في نشوء الدول وانهارها.

الفصل الرابع العصبية والدولة

يتعرض هذا الفصل الأخير إلى أهم قاعدة اتخذها ابن خلدون في قيام الدولة، ألا وهي العصبية بحيث يرى من خلالها الخطوة الأولى في تمظهر الدولة، ففي مقدمته ينظر إلى الدول في أحوالها المختلفة، فهو يرى في نموذج القبيلة، حينما لا تكون في السلطة، فإنها تمتلك الخشونة وتمتلك لحمة الدم. وإذا نادتها دعوة دينية فهي تنطلق لا يوقفها شيء لإسقاط وضع قائم، كما يرى أن هذه القبيلة عندما تصل ويستأثر أفراد منها بالتزلف والنعيم تدب في أوساطها عملية الضعف، وتنخر فيها عوامل الهرم، وتنحل الرابطة التي قامت عليها، ويدخل عليها من ليس في عصبتها، وتبدأ شيئاً فشيئاً في الانهيار.

فابن خلدون ينظر من هذه الزاوية إلى الدول. والدول التي رآها هي الدول الصغيرة التي كانت تقوم كممالك لكن فكرة العصبية فكرة صالحة تستخدمها أمم كثيرة، وعلى المؤرخ الحصيف أن يفهم هذه الفكرة جيداً لينطلق باحثاً في صفحات التاريخ. حتى يتأكد من أن هذه الفكرة لها شواهدا من التاريخ والواقع.⁽¹⁾

أهم ما يوجه مفهوم العصبية عند ابن خلدون هو نظريته في الدولة فهي تمثل المحور الذي تدور حوله معظم المباحث التاريخية عنده، وهو يتخذ من هذه الرابطة موضوعاً لدراسة شاملة وعميقة، فيتكلم عن مصدر العصبية، ويردّها إلى الطبيعة البشرية، لأن صلة الرحم طبيعة في البشر، ومن صفتها النعرة على ذوي القرى. وأهل الأرحام أن ينالهم زيم أو تصيبهم هلكة؛ ويدخل في هذه العصبية عنده عصبه الولاء. والعصبية عنده من خصائص البادية وهي ما يفسد بحياة الحضار، ولها أثرها الهام في الحياة الاجتماعية؛ لأن بها يتم التغلب، وبالتغلب يحصل الملك. وهكذا تلعب العصبية دوراً هاماً في تأسيس الملك وتكوين الدولة. فالتوسع الدولة يكون مناسباً مع قوة تلك العصبية، ويلاحظ ابن خلدون نوعاً من العلاقة بين قوة العصبية وبين الدعوة الدينية - كما مر بنا - ففي رأيه «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم»⁽²⁾. كما يلاحظ نوعاً من المشابهة بين تأثير الدين وبين تأثير العصبية في الحياة الاجتماعية، وهي نظرية موفقة إلى حد كبير في إظهار أوثق أنواع الروابط الاجتماعية، وتعيين أهم أشكال

(1) جاسم محمد سلطان، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، ص46.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص277.

التكاتف الاجتماعي في مثل تلك البيئات الجغرافية وتلك العهود التاريخية، وهي تدل على تفكير فاحص ومتعمق في درس الحوادث الاجتماعية، وتعليل الوقائع التاريخية، فابن خلدون يرى أن العصبية لا بد من وجودها في الدولة، بحيث تشكل حجر الأساس في بناء المجتمع والعمران.

والعصبية في البدو تختلف عن العصبية في الحضري، بحسبه، إذ تتخذ وجهاً آخر في التغيير والتحول إلى مساعي وغايات أخرى تؤهلها لأن تكون القوة المحركة لقيام الدولة ونهوضها. فحركتها تعمل على انتقال التنظيم السياسي للعمران من مرحلة متخفية إلى مرحلة بينة، أي تتبلور بشكل واضح في العمران أو المجتمع الحضري. وهنا يطرح السؤال التاليان: كيف تعمل العصبية في تحويل السلطة البدوية إلى سلطة حضرية؟ وما هي أهميتها في الدولة؟

المبحث الأول: ضرورة العصبية

ابن خلدون، بعد تفسيره الاستهلالي لظهور العصبية في المجتمع البدوي. ينتقل إلى المجتمع الحضري ليفسر العصبية فيه، وليوجه الأنظار إليه، باعتباره مركز الحضارة، إذ تتخذ العصبية وجهاً آخر مغايراً تماماً عن الوجه الذي كانت تتخذه في المجتمع البدوي، لهذا يتعرض ابن خلدون، تحديداً في الباب الثالث من الكتاب الأول في الفصل الأول المعنون: (في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية) قائلاً: «وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه؛ فتقع المنازعة وتُفْضي إلى الحرب والقتال والمغالبة؛ وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه أيضاً، وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له لأنهم نسوا عهد تمهيد الدول منذ أولها، وطال أمد مبراهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل»⁽¹⁾.

يعلق علي الوردي قائلاً: ابن خلدون يرى أن العصبية أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية. وإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع. فالعصبية عند ابن خلدون شرطاً لتأسيس الدولة⁽²⁾. وعن العصبية عند ابن خلدون يؤكد ناصيف نصار⁽³⁾ بأن الدول التي يحلل ابن خلدون تاريخها هي، في أكثريتها الساحقة، دول ناشئة من المجتمع البدوي. ويعتقد ابن خلدون أن فكرة نشوء الدولة من المجتمع البدوي قابلة للتعميم، ولكنه لا يسعى إلى معرفة كيفية نشوء أول دولة في تاريخ العمران البدوي، بل إن تحليلاته، إجمالاً، منحصرة في القرون الثمانية للتاريخ العربي الإسلامي. وهي قرون حافلة بتعاقب رتيب لدول وأسر حاكمة منبثقة من مناطق البداوة، ولما كان الملك متأخراً عن طور البداوة، كان من الطبيعي أن يستمد حيوته من اندفاع العصبية البدوي وقوته، ففيما يتعلق باتساع الملك -مثلاً- العامل الحاسم هو نوعية العصبية المهاجمة أو الغازية، فإن لكل دولة حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها⁽⁴⁾، إلا أن الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع، وفي تبرير لهذه الفكرة يقول ابن خلدون: «وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص269-270.

(2) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص115.

(3) ناصيف نصار أستاذ ومفكر لبناني، حصل عام 1967م على الدكتوراه في جامعة السوربون بباريس وكان موضوع أطروحته (الفكر الواقعي عند ابن خلدون) ونقلت إلى عدة لغات، عمل في الجامعة اللبنانية وعمل أستاذاً زائراً في جامعة لوفان بلجيكا عام

1978م. انظر الرابط: <http://www.thewhatnews.net/post>

(4) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون (الطبعة الرابعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2016م) ص282.

كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم، وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل الشام من صنهاجة. وأيضاً فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود أقدحهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية».⁽¹⁾

يعلق ناصيف نزار: يلاحظ ابن خلدون أن الأوطان والمناطق الكثيرة القبائل والعصائب لا تستحكم فيها دولة إلا في النادر، مما يعني أن الشكل السياسي للمجتمع الحضري متعلق بالقوة الأصلية التي للعصبية، سواء من حيث اتساع نطاقه أو من حيث طول أمده، يشدد ابن خلدون على هذه النقطة، ولكن أفكاره المبعثرة بخصوصها لم تسلم أحياناً من تشويه، فالعمر الذي يقصده يقرره ثلاثة أجيال. ولكن هذا العمر ليس سوى معدل وسطي تقريبي فقد تتجاوزته الدولة وقد لا تبلغه، فالمقارنة بين الأشخاص والدول ليست سوى أسلوب للدلالة على أن الدولة تتبع خطأً منحياً دائرياً في حياتها العامة، العصبية الأصلية هي العامل الأكبر ولكنها ليست في نهاية الأمر العامل الوحيد، فهناك عوامل عدة يمكن أن تساعد الدولة على البقاء وعلى تجديد شبابها أحياناً.⁽²⁾

يحكم ابن خلدون أن العصبية لا بد من وجودها في الدولة بحيث بها يتماسك مجتمعها، فإذا نُسيت، يتلاشى التماسك الذي كان في أول أمره مبنياً على الاتحاد والتعاون بين أفراد المجتمع، فتستمد العصبية قوتها من هذا التشارك لتقوم الدولة على أساس هذه القوة فيتحقق عهد تهديدها، كما يقول ابن خلدون. فالعصبية في منظوره قوة لازمة للانتقال من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري. وكذلك للوصول إلى الملك، والاحتفاظ به. ذلك ما يؤكد ابن خلدون بقوله: «وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه الطلبات ويحتاج إلى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مرَّ، والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكّم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرتها، وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة».⁽³⁾

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص253.

(2) ناصيف نزار، المرجع السابق، ص282.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص329.

يقول محمد فاروق النبهان في ذلك: فالملك يحتاج إلى عصبية -ولا يتم إلا بها- لأن طريقه الأول هو المغالبة والتغلب ولا يتحقق التغلب إلا عن طريق عصبية قوية تُمكن صاحب العصبية من المطالبة بالملك⁽¹⁾. ومن ثم فالعصبية ضرورتها الأولى هي القوة التي تجعلها متغلبة على عصبية أخرى لتهدف بها إلى تأسيس الملك أو الدولة، فمن غير المعقول أن تحكم عدة عصبيات ملكاً أو دولة ما، لأن الطبيعة السياسية تفرض وجود عصبية واحدة فقط. يقول ابن خلدون في هذا المعنى: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها ومانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها، التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها. وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائماً، حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها»⁽²⁾، يتضح من قول ابن خلدون أن جوهر التطور الذي تلقاه العصبية هو الغلبة في انتصارها على أخرى، مُشكلةً بذلك حلقة دائرية لكن تطويرية، أي أن العصبية الأقوى تجدها تنتقل من واحدة إلى أخرى في التغلب والسيطرة عليها بقوتها وضعف أخرى لتضمها إليها، وتبقى العملية متواصلة إلى أن تصل إلى غايتها قوة الدولة فتنشأ وتفتح على العمران الحضري، وأن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، وذلك أن الملك إنما هو بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخريات كلها، فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها، جميعاً، في ضمنها؛ وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول، وسره أن العصبية العامة للقبيلة هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون عن العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة لا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصابات، وهي موجودة في ضمنها، وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها.

يحدد ابن خلدون عنوان الفصل الثامن من الباب الثالث على النحو الآتي:
(في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة أو

(1) محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ص170.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص245.

الكثرة) إذ يقول: «والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذي ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها؛ فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عاصبتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك»⁽¹⁾. الظاهر أن ابن خلدون يركز هنا على مسألة القلة والكثرة فإذا كانت العصبية القوية والمسيطرة على العصبية الأخرى وكان عدد هذه العصبية قليلاً من ناحية التجمع البشري وتفرقها بعضها عن بعض، فسيسهل الأمر على العصبية الأقوى في التوسع وجذبها إليها وتكون بذلك أقوى نفوذاً، أما إذا كانت العصبية المجاورة لها أكثر عدداً في تجمعها والتحامها، فإنه سيصعب عليها أن تستحكم أو تفرض حكمها عليها. لهذا تنفرد برقعتهها دون التوسع. يقول محمد عبد الحليم عويس: وهكذا نجد أن صلة العصبية بالدولة في فكر ابن خلدون إنما هي صلة الرُوح بالمادة؛ وليس في فكر ابن خلدون أي تناقض بل هو تدرُّج فكري، يتناغم مع جميع الظروف والأوضاع.⁽²⁾

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص284.

(2) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص124-125.

المبحث الثاني: العصبية والدولة

إن القوة التي تمثلها الدولة عند نشوئها تتجسد في العصبية التي تحمل لواء التأسيس والبناء، فإن هذه العصبية تصبح بدون شك وسيلة الصراع المثلى والأداة لإنشاء الدولة، فالعصبية تقوم بإيجاد الظروف الملائمة لتحقيق هذا الصراع، فضلاً عن أنها تتقدم كأداته المناسبة. ففي المجتمع القبلي يحتدم الصراع بين العصبيات المختلفة للتنافس على الفوز بالسلطة وإنشاء الدولة الخاصة بكل عصبية، ذلك أن الدولة هي أداة القهر المثلى التي تستعملها العصبية ضد العصبيات الأخرى، فاستلام السلطة وإنشاء الدولة من قبل عصبية معينة يهيئ لهذه الأخيرة فرصة امتصاصها ليس بالأمر العسير، يعلق محمد عابد الجابري قائلاً: إن العصبية بطبعها تسعى إلى التغلب على العصبيات الأخرى واستتباعها وإدراجها تحت لوائها⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى فإن إنشاء الدولة يقتضي، بنظر ابن خلدون، مجتمعاً تكثر فيه العصبيات، فلإن تمسك واحدة من هذه بزمام السلطة السياسية بل لا بد أن تكون السلطة السياسية في يد الذين تجمعهم العصبية السائدة، لأنهم وحدهم قادرون على القيام بوظائف الحكم.

يقول ألبرت حوراني⁽²⁾: إن انفراد العصبية السائدة بالحكم أمر تفرضه ضرورات التلاحم الداخلي والدفاع عن الجماعة ضد الأخطار الخارجية، وذلك لا يمكن تحقيقه بوجود عصبيات كثيرة ومتعددة، إلا إذا كان هناك عنصر آخر للتلاحم والتضامن كالدعوة الدينية⁽³⁾، بالرغم أن ابن خلدون قد بين الصفات الضرورية التي يجب أن تتوافر في العصبية، لكي تؤسس دولة أو سلطة حاكمة، إلا أنه لم يوضح كيف تنشأ هذه الصفات، فقد قال: «الغلب للأمم إما يكون بالإقدام والبسالة فمَنْ كان مِنْ هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواها»⁽⁴⁾، ولذلك فإن صفة (أكثر توحشاً) تشير إلى أن بُعد جماعة ما عن المجتمع المتحضر يجعلها أقدر على التطور نحو نشوء عصبية قوية فيها، وبشكل عام فإن المرحلة الأولى في دورة حياة الممالك والدولة عند ابن خلدون هي نشوء جماعة قبلية بدوية تتمتع بعصبية قوية،

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 179.

(2) ألبرت حبيب حوراني مؤرخ إنجليزي من أصل لبناني متخصص في تاريخ العرب، عمل أستاذاً للتاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت وجامعة أكسفورد وجامعة شيكاغو وجامعة بنسلفانيا وجامعة هارفرد حتى تقاعده عام 1979م، له مجموعة كتب من أشهرها، «الفكر العربي في عصر النهضة». انظر الرابط:

<https://www.abjjad.com>

(3) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 39.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 243.

إلا أنه ليس من الضروري أن تكون الجماعة بدوية الأصل، وليس من الضروري أن جماعة بدوية قد كانت دائماً كذلك، كالتّي يصفها ابن خلدون بالعصبيّة. وإن دراسة كيفية نشوء الصفات الضرورية للعصبيّة القويّة في جماعة ما هي أمر مهم لفهم تطورها التاريخي والسياسي العام، وهذه ناحية يحاول هذا البحث أن يتوسع فيها ضمن نظرية ابن خلدون.

حالما تجتمع فئة حول هوية دينية أو قبلية أو غيرها، فإن قوة العصبيّة تُحدّد فيما إذا كانت ستتمكن من تأسيس عصبيّة أو دولة، فما الذي يميز دولة تتمتع بعصبيّة قويّة عن غيرها؟ يجب أولاً التركيز على أهمية مفهوم ابن خلدون في العمران البدوي، يمكن ترجمة هذا المفهوم بالحياة في الصحراء أو البداوة، ويقصد ابن خلدون بالعمران البدوي حياة سكان المناطق الريفية أو القروية بشكل عام، وليس حياة البداوة فقط. وعلى العكس من العمران البدوي يتحدث ابن خلدون عن العمران الحضري أي حياة المدن أو الاستقرار. والمنطلق الأساسي في نظرية ابن خلدون هو أن سكان العمران البدوي أكثر قدرة على الاحتفاظ بقوة العصبيّة، ويمنح الجماعات القوة اللازمة لتأسيس دولة، ولكن تحقيق هذا الهدف يسبب تحول القبيلة إلى العمران الحضري، الذي يؤدي بدوره إلى ضعف عصبيتها.

تلعب القيادة دوراً هاماً في تنشيط العصبيّة، وحسب ابن خلدون، هناك فرق بين قبيلة لا يمتلك زعيمها سوى قيادة رمزية، وقبيلة يتمتع زعيمها بهيمنة قويّة. لأن القبيلة الثانية تستطيع أن تزيد من عصبيتها. ولكن نظرية ابن خلدون تحدد أن القبائل التي تتمتع بعصبيّة قويّة هي وحدها التي تمتلك القدرة السياسية على جعل زعمائها قادة لدولة، ويبدو أن تحريك العصبيّة الكامنة يحتاج إلى توافق وجود الظروف المناسبة في جماعة مع وجود قيادة قويّة ومسيطرة في الوقت نفسه، حالما يستطيع زعيم فرض سلطته في جماعته، فإن نزعتة الطبيعيّة تدفعه إلى مد سلطته الجديدة لتحقيق مكاسب سياسية وعسكرية أخرى، كما ذكر ابن خلدون بقوله: «وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقوة، وصاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووحّد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبيّة التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبيّة»⁽¹⁾، كانت القبائل والطوائف في عصر ابن خلدون متساوية بشكل

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص244.

عام في تركيبها السكانية وقوتها العسكرية، ومن ثم لم تكن قوة السلاح حكراً على زعيم القبيلة أو الطائفة، مثال جيد على هذه الحالة الاجتماعية هي حالة قبائل البربر في جبال الشمال الإفريقي، في مثل هذه الأحوال تظل الزعامة جزءاً من القبيلة في المراحل الأولية من تطور العصبية، ثم تقوى أو اصر رابطة الدم تحت تأثير زعامة القبيلة في تعبئة الرجال لتحقيق انتصارات عسكرية، تؤدي إلى زيادة القوة السياسية والمادية، مما يُضعف العصبية في القبيلة تدريجياً، بينما تتشكل طبقة حاكمة أو دولة، كما أن تحضر القبيلة وما يرافقه من ثروة وتترف. يُضعف عصبيتها، وتتغير رابطة الدم تدريجياً، ليحل محلها الولاء والتبعية، ومن المفارقة أن رابطة الدم تتخذ أهمية ظاهرية زائدة عندما تحاول الطبقة الحاكمة التأكيد على تميزها وأهميتها لكي تحافظ على ولاء القبيلة والاحتفاظ بالسلطة.

يذكر ابن خلدون سبباً آخر يتعلق بالمحافظة على السلطة أو الدولة، هو قدرتها على توجيه الخطاب الديني، ويقصد ابن خلدون بذلك قدرة السلطة الحاكمة على تقديم نفسها بأن لديها رسالة مقدسة لدعم الإسلام. وبعبارة عصرية يمكن تشبيه توجيه الخطاب الديني بالأيديولوجية السياسية. فالزعيم الذي يرفع شعارات أيديولوجية شعبية جماهيرية، بينما يحتفظ في الوقت نفسه بالسلطة والزعامة، في دولة تتمتع بعصبية قوية، يكون في وضع مناسب لتأسيس حكمه مع الاحتفاظ بعصبيته. وهناك عاملان متغيران أساسيان في نظرية ابن خلدون يؤثران في قوة واستمرار الدولة الحاكمة:

المتغير الأول:

إن عظمة الدولة وامتدادها الجغرافي واستمرارها الزمني يعتمد على القوة العددية لأتباعها ومؤيديها «والسبب في ذلك، أن الملك إنما يكون بالعصبية، وأهل العصبية هم الحامية الذي ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها؛ فما كان من الدول العامة قبيلها وأهل عاصبتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك»⁽¹⁾ وهكذا فإنه من المتوقع أن دولة أو سلطة حاكمة ذات عدد قليل من الأتباع ستمتد في مساحة متوسطة من الأرض، وستحافظ على قوتها لمدة قصيرة من الزمن.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص284.

المتغير الثاني:

أنه من النادر أن تتمكن جماعة من تأسيس ملكها بقوة في إقليم أو منطقة تحتوي على كثير من القبائل أو الجماعات أو الطوائف إذ «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تُمانع دونها، فيكثر الانتقاص على الدولة والخروج في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة»⁽¹⁾، وعلى وفق هذا العامل المتغير فإن الدولة أو السلطة التي تحاول فرض سيطرتها على مجموعة متنوعة من القبائل، ستواجه مقاومة عنيدة أمام محاولتها لتعزيز سلطتها واستمرار حكمها. وفي دولة تضم جماعات ذات مصالح سياسية متضاربة وهويات مختلفة يجب أن يتمتع الحاكم بقدرات متميزة في فنون الحكم، للمحافظة على العصبية لدى مؤيديه وجماعته. ولكي يتمكن من تحقيق التوازن مع المصالح السياسية لدى أعدائه، المتربصين به.

إذا اجتمع هذان العاملان المتغيران أي إذا كان لدى السلطة الحاكمة نسبة قليلة العدد من المؤيدين، وكانت تحكم دولة كثيرة الفئات والطوائف، فمن وجهة نظر ابن خلدون سيكون مستقبل هذه السلطة قائماً.

أفرد ابن خلدون للعصبية دوراً هاماً آخر تمثل في الغاية التي تسعى إليها العصبية والتي حددها بالملك والسلطة، إلا أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي إلا بعد أن تكون قد وصلت إلى مرحلة العصبية العامة، بعد احتوائها للعصبية الخاصة المتفرقة حولها أولاً، ووقوع الدولة أو السلطة الحاكمة القائمة في طور الهرم. ولم يكن لها قوة تمنعها، وتقف أمام مسعى العصبية الطالبة للسلطة والملك ثانياً. هنا تستطيع العصبية الطالبة للملك أن تستولي عليه، وتنتزع الأمر من يد السلطة القديمة ويصبح الملك لها. ويؤكد ابن خلدون أيضاً أن العصبية تكون عند البدو أقوى، أما إذا حصلوا على الملك وكانوا ذوي صبغة دينية؛ فإنهم يزدادون قوة بها إلى قوتهم؛ لأن الدعوة الدينية تعمل من جهة جمع القلوب ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 63] فتتحقق الوحدة التي ينشدها الدين بعد أن يذهب عنهم التنافس والخلاف ويحل التعاون والاتحاد. يقول هاشم يحيى الملاح: من جهة أخرى، فإن الدعوة الدينية تعمل على توجيه طبيعة البدو في الغزو إلى الجهاد من أجل

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص286.

نشر الدين وتعاليمه، فينشأ مجتمع أفضل⁽¹⁾، «فإذا قام فيهم النبي أو الوالي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك»⁽²⁾. وقد استدل ابن خلدون على صحة هذه النظرية بما حصل للعرب المسلمين حينما حملوا راية الإسلام في عصر الرسالة والخلافة الراشدة، فشيد لهم «الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيه الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم»⁽³⁾.

مما تقدم يتبين أن العصبية في الواقع ليست فقط شعوراً بالتضامن، ولا تلك الرابطة الاجتماعية التي بين أبناء القبيلة الواحدة فحسب، بل إنها أيضاً قاعدة سياسية لسلطة الحاكم، وأداة فريدة لنشوء الدولة، إذ إن هدف العصبية القادمة من البداوة نحو الحضارة، هو هدم حكم عصبية أخرى مكنتها الظروف من إنشاء دولتها الخاصة بها، لتؤسس العصبية الغازية دولة جديدة. فهدف العصبية إذاً سياسي في نتائجه. وهو يعكس في دوافعه اعتبارات مختلفة، من ضمنها الاعتبارات السياسية. ويبدو أن هدف إنشاء الدولة هو الهدف الأهم الذي تقوم بها العصبية فهي لا تؤدي حقيقة دورها إلا حينما تظهر الحاجة لإنشاء دولة، فدور العصبية يرتبط بالقيم السياسية السائدة في المجتمع الذي يجعل من موضوع الرئاسة والزعامة أموراً ترتكز على قيم أخلاقية هامة لدى الإنسان البدوي، كالحسب، والنسب، الأمر الذي من شأنه أن يجعل كل العصبيات تتدافع وتتنافس للفوز بالسلطة وتأسيس الدولة لطبيعة المجتمع القبلي القائمة على التغالب والتنافس. وبالرغم من كل ذلك فإن التغالب بين العصبيات من أجل إنشاء الدولة إلى جانب كونه صراعاً سياسياً فهو صراع اقتصادي، وتنازع على البقاء أيضاً، يأخذ مظهراً قبلياً نتيجة للظروف التي تسود حياة البداوة. يقول عبدالرزاق مسلم ماجد: كما أن المغالبة بين العصبيات ودورها في قيام الدول قد يفهم -أحياناً- لدى فئة من الكتاب بأن ابن خلدون قد قلل الدور الذي كان يعطيه المؤرخون للأفراد والأبطال في صنع التاريخ، ناسين أن العصبية في الدور السياسي الذي تظلم به في إطار عملية نشوء الدولة، ومن خلال التغالب مع العصبيات الأخرى، ليس لها أحياناً إلا دور مرحلي، يقتصر على مرحلة تأسيس الدولة. وقد لا ينسحب على

(1) هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ص166.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص263.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص265.

المراحل اللاحقة لذلك. ودور العصبية في المرحلة تلك سببه أن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب⁽¹⁾. وهذه القوة هي العصبية ذاتها، لكن هذا الدور غالباً ما يشرف على نهايته حينما تستقر السلطة لدى الحكام «فإنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية»⁽²⁾، ويفقد دور هذه الأخيرة الكثير من مبررات وجوده، فتأسس الدولة واستقرارها ينقل العصبية الحاكمة إلى مرحلة حضارية تبدأ فيها تأثيرات جديدة تنقل التغالب من خارج العصبية المذكورة إلى داخلها، وهذه العملية هي عملية التحول من «طور الظفر بالبغية إلى طور استبداد صاحب الأمر على قومه والانفراد دونهم بالملك»⁽³⁾.

إلى ذلك يُشير محمد محمود ربيع بقوله: وتبدأ الدولة في المرحلة الأخيرة هذه بسلب العصبية من الكثير من مواقعها وامتيازاتها الأصيلة في المجتمع القبلي. ففي الدفاع تؤدي الحياة الجديدة للجماعة من المدن التي تحميها الأسوار والحرس -بدلاً من العيش في العراء- إلى تولد مشاعر جديدة غير مألوفة لديها هي مشاعر الأمن والطمأنينة والاعتماد على الدولة في الحماية وتحل النظم والإجراءات الجديدة للهيئة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة في حل المشكلات الداخلية ومعاقبة الخارجين على النظام.⁽⁴⁾

هكذا يتولد نوع من رد الفعل لدى العصبية تجاه الدولة وتجاه الحاكم في سبيل الدفاع عن قيمها ودورها الذي أصبحت تراه مهددة بالزوال فتدخل حينئذ مرحلة صراع مع الحاكم والسلطة والدولة، يأخذ أشكالاً مختلفة، فقد تثور على الحاكم، أو قد تتمرد على السلطة وأوامرها، فضلاً عن ذلك فإن استتباب الدولة والحكم لصاحب الأمر يجعله يستغني عن العصبية وينفرد بالحكم وذلك لأن «خلق الكبر والأنفة من الطبيعة الحيوانية، يأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباع عصبته والتحكم فيها»⁽⁵⁾، وحينئذ يتزايد العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذي استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم.⁽⁶⁾

والواقع أن مرحلة الصراع هذه تكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية لعملية نشوء

(1) عبدالرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، ص 86.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 154.

(4) محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون (القاهرة، دار الينا للطباعة والنشر، 1981م) ص 17.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 290.

(6) محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، ص 20.

الدولة والصراع، تلك هي الطبيعة السياسية، إذ إن الحاكم بعد أن تستقر له الدولة وتستهلك العصبية، التي كانت قد حملته إلى السلطة، دورها، يبدأ فيها في البحث عن فريق جيد يستمد منه قوته «فيستظهر صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين»⁽¹⁾ الذين يشكلون عصبية خاصة قائمة على المصلحة لا على النسب. وهذه العصبية الجديدة تأخذ بهذا المضمون معنى الحزب الذي يرتكز عليه الحاكم، وذلك ما يؤذن بهرم الدولة ومشارفتها على الانقراض في نظر ابن خلدون.

إن الخلاصة التي يمكن انتشالها من مفهوم ابن خلدون للدولة والعوامل التي تسهم في قيامها هي أنه قد عد قوة العصبية محوراً للدولة، ومحركاً لصيرورتها. وهو بنظريته هذه يندرج ضمن ما نسميه اليوم بالمدرسة السياسية الواقعية في دراسة الدولة والتي ترى في هذه المؤسسة تعبيراً عن القوة أو السلطان. فابن خلدون ينجذب لواقعيته السياسية في هذا الميدان بدرجة أنه لا يكرس إلا سطوراً قليلة من (مقدمته) للحديث عن الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويُسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما ينبغي من ذلك المدينة الفاضلة، والقوانين المرعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالأحكام للمصالح العامة؛ فإن هذه غير تلك؛ وهذه المدينة نادرة أو بعيدة الواقع وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض والتقدير»⁽²⁾، في حين إن معظم الأجزاء المتعلقة بالدولة عنده انصبت على تحليل نماذجها الواقعية في المغرب العربي خلال القرون الوسطى. لقد درس ابن خلدون الدولة كما هي كائن، لا كما ينبغي أن تكون.

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص322.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص519-520.

المبحث الثالث

دور العصبيّة في نشوء الدول وانهارها

يعنون ابن خلدون عنوان الفصل الثامن من الباب الثالث في الكتاب الأول على النحو الآتي: (في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة أو الكثرة) إذ يقول: «والسبب في ذلك أن الملك إما يكون بالعصبيّة؛ وأهل العصبيّة هم الحامية الذي ينزلون بممالك الدولة وأقطارها ويتقسمون عليها؛ فما كان من الدول العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك»⁽¹⁾.

الظاهر أن ابن خلدون يركز هنا على مسألة القلة والكثرة، فإذا كانت العصبيّة القوية والمسيطرة على العصبيّات الأخرى وكان عدد هذه العصبيّات قليلاً من ناحية التجمع البشري وتفرقها بعضها عن بعض، فسيسهل الأمر على العصبيّة الأقوى في التوسع وجذبها إليها، وتكون بذلك أقوى نفوذاً. أما إذا كانت العصبيّات المجاورة لها أكثر عدداً في تجمعها والتحامها، فإنه سيصعب عليها أن تستحكم أو تفرض حكمها عليها. لهذا تنفرد برقعته دون التوسع. هذا من ناحية الامتداد المكاني؛ أما من ناحية الامتداد الزمني فيقرر ابن خلدون أن الدولة تتطور في الزمان إذ أعطى لها عمراً تبدأ وتنتهي فيه.

يدرس ابن خلدون تطور الدول بناء على المعاني التي يعطيها لها معتبراً: امتداد حكم العصبيّة في الزمان ويدرس هذا التطور وخلال طبيعة الدولة

1 . شخص يملك.

2 . عصبيّة تحكم.

3 . عصبيّة غالبية وأخرى مغلوبة.

هذا يعني أن الدولة تتطور في آن واحد على ثلاثة مستويات⁽²⁾، على حد تعبير محمد عابد الجابري. ويتبنى ابن خلدون حتمية دورة التاريخ بطريقة مشابهة لدورة حياة الإنسان، وهو يعتبر أن السلالات الحاكمة هي عناصر طبيعية في دورة الحياة التاريخية العضوية؛ وأنها تنمو وتكبر ثم تضعف وتزول حسب مستوى القوة (العصبيّة) لديها.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص284.

(2) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبيّة والدولة، ص217.

وما يستوقفني هنا أن تطور الدول في رأي ابن خلدون قائم على عصبية ما في زمان ما، ويجعلها تمر بمراحل زمانية وفقاً للتطور الذي تلقاه في كل مرحلة؛ مرحلة يكون الحكم ظاهرة لشخص محدد ومرحلة تكون العصبية لها نفوذ أحق فتحكم. ومرحلة يكون هناك تغالب بين العصبيات، فيظهر من خلال هذا التغالب عصبية لها الغلبة وعصبية مغلوبة. فتمر الدولة بثلاثة أجيال وهو عمر تقريبي. وكيف تكون العصبية في كل جيل؟ أما أجيال الدولة التي حددها ابن خلدون فهي من الناحية الزمنية يصفها إلى ثلاثة أجيال وهي كالآتي:

الجيل الأول: جيل التأسيس والبناء

هو الذي قاد التغيير ووصل إلى السلطة، وأهم سماته وميزاته كونه جيلاً بدوي النشأة والتربية، اكتسب مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه من المجتمع البدوي القبلي، وحافظ عليها، على الرغم من انتقاله إلى الحضرة⁽¹⁾، «فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون»⁽²⁾ ويتميز هذا الجيل بخصائص ومميزات أهمها:

أ. استمرار العصبية، أي سيطرة الأنا العصبية على الأنا الفردي داخل العصبية التي استلمت الحكم والسلطة، إن العصبية الغالبة في هذا الطور تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيساً يعتبر نفسه، بدوره واحداً منها، بل خادماً لها على وفق التقاليد البدوية. فإن المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة⁽³⁾. بمعنى أن العصبية تتخذ من هذا الجيل وجهاً من التشارك والاتحاد وإعطاء الأهمية لها في كل شيء، لأن بها يتحقق الملك والحكم المراد الوصول إليه، ولهذا تجد أفراد العصبية يتشبثون بعصبيتهم من أجل التطور إلى أعلى من ذلك ولا تجده إلا في المجتمعات البدوية القبلية.

ب. إن علاقات الدولة برعيته من جنس علاقات أفرادها، بعضهم مع بعض. فإذا كانت العلاقات القائمة بين أهل الدولة -أفراد العصبية الحاكمة- هي علاقات مشاركة ومساهمة؛ فإن علاقاتها مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذه، هي أيضاً، علاقات تتسم بكثير من الرفق

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص359، ومحمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون الدولة والعصبية، ص230.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص298.

(3) محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص222.

والتسامح؛ لأنها صادرة من خلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثمة الملك⁽¹⁾. في هذه الخاصية تتضح لنا معالم الأخلاق والصفات الحميدة التي يتميز بها المجتمع القبلي البدوي، فالعلاقات الداخلية والخارجية مبنية على أسس أخلاقية راقية تحوز في المقدمة الأولى باعتبارها شرطاً أو عادات متوارثة من القديم في التمسك بالأصول الحميدة والرفيعة للتعامل مع هذه العلاقات، إذ تصبغهم صبغة الشرف والأصالة من أجل الوصول إلى الرئاسة، والملك. كما أن صاحب الدولة يسعى للتقرب من أهل قبيلته وكسب ودهم. وكذلك يسعى لكسب ولاء العصبيات المجاورة.

الجيل الثاني: جيل العظمة والمجد

يتمثل بذلك الذي أعقب الجيل الأول بأربعين عاماً، ويتميز هو الآخر بخصائص تكاد تناقض مميزات الجيل الأول وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة في آخر الجيل السابق، فنشأ وتربى في أحضان السلطة، والملك، والرئاسة، في العاصمة قلب المجتمع الحضري⁽²⁾؛ فتحوّلت حالهم من قساوة البداوة إلى ترف الحضارة وخصبها، ومن الاشتراك في الملك إلى الانفراد به، وتثبط الباقيين عن السعي فيه. ولهذا «فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع»⁽³⁾. وهكذا بدلاً من خشونة البداوة تبدأ رقة الحضارة، وبدلاً من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد، و عوضاً عن من اعتمد صاحب الدولة على عصبته وعشيرته يلجأ إلى الموالى والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبته⁽⁴⁾. وهذا الجيل هو جيل وسط رافق الجيل الأول ورأى فيه إعزازه وسعيه إلى المجد واستماتته في الدفاع، وحماية مكاسبه وسلطته. فأخلاق البداوة لا تزال مؤثرة فيه⁽⁵⁾. غير أن عصبية الأسرة الحاكمة بدأت بالضعف في هذا الجيل⁽⁶⁾، في هذا الطور تدخل مرحلة جديدة، وهي مرحلة التحضر وتناسي مرحلة البداوة، فتعظم أحوالها من ناحية التطور والتقدم والانفتاح على معالم الحضارة من الطبائع الحضريّة والعلوم والصناعات وغيرها من المعالم، يقول ابن خلدون: «ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص223.

(2) المصدر نفسه، ص330.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص298.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص225.

(5) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص359، ومحمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص230.

(6) هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ص167.

والولد والعمومية فتكثر العصابة واستكثروا أيضا من الموالي والصنائع وريبت أحيالهم في جو ذلك النعيم»⁽¹⁾، ومن ثم فالدولة في بداية هذه المرحلة تحضر كل ماله علاقة بالترف والنعيم والتمتع بضرورات العيش، من مطاعم، وملابس. كما أنه يهتم بشؤون أولاده في إعطائهم مناصب الحكم والاهتمام بشهوات الدنيا؛ فتظهر بعد ذلك المصلحة الخاصة؛ فالعصبية الحاكمة التي كانت بالأمس تقوم على أساس المشاركة والعمل للصالح العام لتتقلب إلى المصلحة الخاصة فيستغني الحاكم عن العصبية الأصلية التي جمعتها مع الرعية.

الجيل الثالث: الهرم والاضمحلال

جيل الإسراف والتبذير والانصراف إلى الشهوات، واصطناع بطانة السوء، والغفلة عن أمور المملكة، فيقعد جمهور القوم وكبار الرعية عن نصرة صاحب الملك، ويحقدون عليه، فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره، ويزول ملكه⁽²⁾. يعد هذا الجيل أقرب إلى الحضر منه إلى البدو، إذ نسي حياة البداوة واعتاد حياة الترف والبذخ حتى «يبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون بما تبنكوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة (..) فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت»⁽³⁾ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]. عندما يقع التشتت في الأسرة الحاكمة سينتج عنه حتماً تشتت الرعية، إذ يصبح هناك صراع بين أفراد الأسرة الحاكمة نفسها، مما يدفع ذلك على انفلات السيطرة على الرعية. كما أنه يؤدي إلى انهيار الدولة عند دخولها في مرحلة الإفلاس، ونقص في نفقاتها التي تستخدمها في تسيير شؤون الحكم. في هذه المرحلة عندما تصادف العصبية وجود متنازعين أي عصبية قوية تروم الاستيلاء على السلطة، تستعد لقيام روح عشائرية جديدة، وتبحث عن حلفاء جدد، فتكسب قوة وتفرض رؤاها على الآخرين، لتتصد إلى الحكم. وحسب ابن خلدون، يختلف الحكم الجديد عن الحكم السابق، والممارسات تتغير مع تغير العشيرة. وقد تخرج بعض العصبية عن العصبية الحاكمة، فتؤسس لنفسها دولة خارجة عن الدولة التي كانت منضوية تحتها، فيشرعون في الاستيلاء على

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص304.

(2) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون (الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م) ص207.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص298-299.

الدولة التي قد أصابها الخلل. ومن ثم فالدولة التي كانت لها هيبتها وحكمها القائم تنقسم فيما بعد إلى دولتين نتيجة تعارض المصالح.

مع ذلك أكد ابن خلدون أن هذا التحول ليس له تأثيره الكبير في أحوال العمران ما دام الأمر مقتصرًا على تداول السلطة بين العصبية الخاصة، في إطار العصبية العامة الجامعة لها، كعصبية بني أمية، أو بني العباس. ولاحظ أيضاً أن ما ينطبق على عمر الدولة الشخصية ينطبق كذلك على كل من المجتمع والحضارة من حيث تشبههم بالكائن الحي، فالحضارة تكون في العمران الحضري تكون في أعلى وأرفع درجات التقدم والرقي التي يمكن للمجتمع أن يصلها. فهي ذروة وجود هذا المجتمع وكذلك هي مؤشر تدهوره وانحطاطه⁽¹⁾، لكون «العمران كله من بدوارة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس، كما للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً»⁽²⁾. وهو بذلك يتوصل إلى استنتاج يتمثل في أن الحضارة، عندما تبلغ غايتها، فإنها تؤدي إلى فساد الدولة والعمران، ولا تصل إلى ذلك إلا في حالة طغيان الترف والبذخ على رجال السلطة والرعية، فتفتر عندهم هممة العمل، والمنافسة للإبداع؛ فتضعف المقاومة، وتتفكك الروابط التي يقوم عليها المجتمع؛ فيترتب عليها تفكك عصبية الدولة.

ومما تجدر ملاحظته أن ابن خلدون في الوقت الذي يقيم فيه ترابطاً حتمياً بين الدولة والحضارة، لا يشترط لاستمرار الحضارة وغوها، بقاء دولة معينة ودوامها، بل المهم وجود الحضارة داخل إطار دولة ترعاها وتحضنها مع توفير الأمن والاستقرار في المجتمع. فالحضارة تنمو وتواصل حياتها وتستمر، ولو تبدلت الدول والحكام. ولهذا نرى أن الحضارة تستمر آلاف السنين، فيكون عمرها أطول كثيراً من عمر الدولة. وهذا ما يستدل عليه من تاريخ المجتمعات، ومع ذلك فإن ابن خلدون لا يتوقع استمرار وغمو الحضارة وتقدمها إلى ما لانهاية، لأن «العمران كله من بدوارة، وحضارة، وملك وسوقة له عمر محسوس»⁽³⁾.

(1) هاشم يحيى الملاح، المفضل في فلسفة التاريخ، ص 169.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 56.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 56.

الخاتمة

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لخير شرعه، وأتمم علينا النعمة لنكون خير أمة. والصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا محمد الهادي إلى الصراط المستقيم، وعلى آله الطيبين الأطهار، وأصحابه المجاهدين الأبرار، الذين أغاظ الله بهم الكفار، وبسط بهم رحمته على جميع الأقطار.

إن هذا الكتاب قد يكون مفيداً في إعطاء صورة للملامح العامة لشخصية ابن خلدون وعصره. وقد وجدت في كل فصول البحث أنني أقف أمام شخصية بهرت الدنيا بأسرها، وشغلت الباحثين شرقاً وغرباً. مفكر، كاتب، فقيه، شاعر، سياسي، دبلوماسي، مدرس، مؤرخ، فيلسوف، رحالة، قاض. والحقيقة أن حياته شكّلت مثلاً رائعاً لفكر متقدم على عصره وأوانه. وبعد تحليل شخصيته، وعصره، ومناقشة فكره، وفلسفته، ونظريته في الدولة والعصبيّة، والفكر التاريخي العربي الحديث، يمكن أن أسجل جملة من النتائج التي توصل إليها الكاتب، في النقاط الآتية:

أولاً: إن حياة ابن خلدون لم تكن تنحصر عادة فيما كتبه أو ألفه وأبدعه. فحياته متسعة باتساع السنوات التي عاشها، وباتساع العصر الذي عاش فيه. فكانت حياته نموذجاً مصغراً، يحكي عن دقائق الحياة في زمنه، أو لوحة فيسفساء مصغرة تضم تفاصيل عصرها في منازعه واهتماماته. على هذا النحو تتمثل لي حياة ابن خلدون وجهاً مفرداً عن سائر أعلام عصره، ولكنه وجه يحكي ويعكس دقائق وتفاصيل الحياة الفكرية في القرن الثامن الهجري.

ثانياً: من وجهة نظري المحدودة فإن ابن خلدون قد مثل النزعة الأقوى في عصره. وله القدرة على تمثيل تلك النزعة بكل تفاصيلها وأبعادها، فهو ينظر إلى الفكر من واقع أنه نتاج اجتماعي يزدهر في المجتمع وتنشأ عنه حضارة. فنظر إلى الفكر من منظار حي متفاعل مع الواقع. وأستطيع القول بأن الفكر العربي الإسلامي في القرن الثامن كان قد بلغ نهاية المد الذي يؤذن فيه بالتراجع والانكماش؛ لأسباب مختلفة، أبرزها تردي الأوضاع، وانحلال الدول الكبرى، وانتزاع الزعماء المحليين والإقليميين السلطة المركزية، وانتهاك مكاسب الحضارة والاستقرار في المشرق والمغرب، على حد سواء.

ثالثاً: إن المتتبع لأحداث التاريخ العربي الإسلامي، يجد أن هناك تركيزاً كبيراً على مسألة الدولة والعصبيّة، وعلى ما شهدته هذه العصور من صراعات بين مختلف الجماعات العربية القبلية حول الحكم أو السلطة أو الملك، ودورها في نشوء الدول

واستقرارها وتحللها واندثارها، وأنه يؤكد على دور العصبيّة القائمة على الدم أو الدين أو أي رابطة اجتماعية أخرى في جميع مراحل الدولة. من بين المهتمين اهتماماً خاصاً بهذه المسألة العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذي بنى على ذلك نظريته وفلسفته التاريخية كما وردت في (المقدمة)، فقد كانت الشغل الشاغل عنده؛ لذا حاول أن يبين: كيف تتمكن عصبيّة ما من الوصول إلى الحكم، ويشتد عودها؟ وكيف تنهار عندما تضعف هذه العصبيّة، فتؤدي إلى انهيار الدولة وتقوم مكانها دولة أخرى؟

إن نظرية ابن خلدون هذه متعلقة بدول المغرب العربي التي شاهدها والممالك التي أقام بها، وبالرغم من ذلك فإن نظريته في العصبيّة تنطبق على أماكن كثيرة. رابعاً: بعد دراستي لنظرية ابن خلدون في (الدولة والعصبيّة) والتعريف بها، وبأسسها، وإبراز أهمية هذه الأسس في تكوين أي كيان سياسي، على غرار دول المغرب العربي التي عاصرها ابن خلدون. فاعتمدت على الدعوة الدينية منطلقاً لنشر مبادئها وتعاليمها، التي تقر بضرورة وجود دعوة دينية وعصبيّة قوية تعتمد عليهما أي دولة في قيامها، لذا تفوق ابن خلدون على المؤرخين السابقين والمعاصرين له الذين كانوا مشغولين بالقضايا التي كان التاريخ العربي والإسلامي يتساءل عنها، ويشير حولها النقاش والجدل. لهذا كانت كتاباتهم التاريخية مطبوعة بطابع تلك القضايا التي تُعنى بها، كقضية التنافس بين الدين والدولة، أو بين العرب والعجم، أو بين البداوة والحضارة. ومن هنا صار علم التاريخ بعد (مقدمة ابن خلدون) يختلف كلياً عن علم التاريخ قبل (المقدمة) من وجوه عديدة.

خامساً: إن الكثير من المؤرخين والمفكرين والباحثين المتمرسين ينظرون إلى (مقدمة ابن خلدون) و(تاريخه) من جملة العلوم القديمة التي ورثناها عن الخلف، بل وذهب زمانها، كطب الرازي، وتنجيم الطوسي، وكيمياء ابن حيان. وكأنهم يرون في (مقدمة ابن خلدون) نظرية تاريخية اجتماعية عتيقة، أكل الدهر عليها وشرب. والحقيقة أنهم لا يدرون أن (مقدمة ابن خلدون) لا تزال -على الرغم من قدمها- محافظة على الكثير من جدتها وقيمتها العلمية والعملية، وصالحة للتطبيق يوماً ما. وهي بذلك تختلف عن طب الرازي أو كيمياء ابن حيان. فنحن ندرس اليوم طب الرازي وابن سينا وغيره من العلوم القديمة، من وجهة نظر تاريخية. أما (مقدمة ابن خلدون) فيجب أن ندرسها من وجهة نظر عملية، تنفعنا في عصرنا هذا، لا سيما في دراسة تاريخنا ومجتمعنا العربي والإسلامي الراهن. فنحن إذا قارنا بين أحوال المجتمع العربي في أيام ابن خلدون وأحواله أيامنا هذه، نجد له لا

يختلف كثيراً، وإن هناك شبيهاً كبيراً بينهما، ومن هنا تأتي أهمية دراسة ومناقشة كتابات المفكرين والمؤرخين العرب عن فكر ابن خلدون، وبخاصة في العصبية والدولة، الأمر الذي جعلني أحس بضرورة أن أقف وقفة منهجية مع هذه الكتابات لتكون نقطة نظام في خضم هذه الدراسات عن (مقدمة ابن خلدون)، فالدراسات الحديثة أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية تصحيح مسار تعود بفكر ابن خلدون إلى إطاره الأصلي ويحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية.

سادساً: إن القراءة الصحيحة الحديثة لابن خلدون عموماً وللدولة والعصبية عنده خصوصاً ينبغي أن تطرح الأسئلة المثيرة عما هو كائن، وعما سيكون في الحاضر والمستقبل من أحوالنا. والقراءة الخاطئة ستكتفي بما كان يمثل ابن خلدون، والثقافة العربية الإسلامية التي كانت البيئة الحاضنة التي أنجبت ابن خلدون. والآن في زمن تتزايد فيه المخاطر على الأمتين العربية والإسلامية، وتثور أسئلة قلقة عما يكون، وما سيكون في دنيا العرب والمسلمين؟! يبقى السؤال مشروعاً: كيف يعيد المؤرخون العرب قراءة فكر ابن خلدون؟ وهل يمكن أن ينجحوا في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بما هو كائن وما سيكون في زمن نرى فيه الخطر يهدد وجودنا؟!

سابعاً: كما كان العصر الذي ظهر فيه ابن خلدون هو عصر التوهج الأخير في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فإن ما كتبه في (مقدمته) الشهيرة كان مشعلاً من المشاعل التي أضاءت هذا التوهج الأخير، الذي يرى العديد من المؤرخين المفكرين العرب المعاصرين في حقل الدراسات التاريخية، أننا لم نستفد منه، حتى الآن. لقد قدم الباحثون والمؤرخون العرب أطروحاتهم وكتاباتهم عن الدولة والعصبية في فكر ابن خلدون، ومع أنهم بذلوا جهداً علمياً ضخماً، إلا أن أعمالهم الكبيرة لم تخل من بعض الاستنتاجات الخاطئة، وإن كان بعضها أقرب إلى الموضوعية والعلمية، فضلاً عن بعضها الآخر الذي لم يتوافر لها الحد الأدنى من شروط المنهج العلمي. والفرق بينه ما يشبه الفرق بين العمل العلمي الأكاديمي، والأعمال التي لا يحكمها المنهج، وإنما توجّهها أيديولوجيات مسبقة، تسعى إلى قهر النص وتوجيهه وجهة تأويلية لحساب عقيدة كاتبها. فالجميع كتب عنها إمّا بعاطفة مستبدة، أو بانتقاد لاذع، أو بسطحية مبتذلة تدرج في صلب التهافت على التراث، ونادراً بموضوعية تحاول الكشف عن مدى تأثير الأحداث الشخصية في ابن خلدون الإنسان.

ومهما يكن من أمر، أرجو أن يجد القارئ الكريم، في هذا الكتاب، ما يجدي وينفع، وأسأل الله تعالى أن يلهمنا الصواب والسداد في القول وفي العمل، وأن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، وأن يرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، عليها نحيا وعليها نموت وعليها نبعث يوم الدين،،،

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع.
فهرس الموضوعات.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- (1) ابن الأحمر، روضة النسرین فی دولة بنی مرین، الطبعة الثانية، الرباط، المطبعة الملكية، 1991م، تحقيق: عبدالوهاب بن منصور.
- (2) ابن الأحمر، مستودع العلامّة ومستبدع العلامّة، الرباط، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، 1964م، مراجعة وتعليق: محمد بن تاويت التطواني.
- (3) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1977م، تحقيق وتعليق: علي النشار.
- (4) ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ت، تحقيق: أحمد مختار العبادي، مراجعة: عبد العزيز الأهواني.
- (5) ابن الصغیر المالكي، أخبار الأئمة الرستمين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، د.ت، تحقيق: محمد ناصر.
- (6) ابن القنفذ، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصيّة تونس، تونس، الدار التونسية، 1968م، تحقيق وتقديم: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي.
- (7) ابن بطوطة، الرحلة، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1417هـ تحقيق: عبدالهادي التازي.
- (8) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1992م.
- (9) ابن خلدون، التعريف ورحلته غرباً وشرقاً، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1425هـ) تحقيق وتعليق: محمد تاويت الطنجي.
- (10) ابن خلدون، العبر، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- (11) ابن خلدون، المقدمة، الطبعة الأولى، تونس، دار القيروان للنشر، 2006م، تحقيق: إبراهيم شبوح وإحسان عباس.
- (12) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة المعارف، د.ت.
- (13) الأمثال، الطبعة الأولى، بيروت، دار المأمون، 1400هـ تحقيق: عبد المجيد قطامش.

- (14) البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، 1412هـ، تحقيق: محمد علي النجار.
- (15) البلوي، تاج المفرق فيتحلية علماء المشرق، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية، مطبعة فضالة، د.ت، تحقيق: الحسن السائح.
- (16) التجاني، رحلة التجاني، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981م.
- (17) الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، 1985م، تحقيق: إحسان عباس.
- (18) الطوسي، تلخيص المحصل، القاهرة، طبعة الجمالي الخانجي، المطبعة الحسينية، 1323هـ.
- (19) العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998م، تحقيق: حامد عبد المجيد، محمد المهدي أبو سنة، محمد إسماعيل الصاوي، ومراجعة، إبراهيم الأبياري.
- (20) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، د.ت، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد.
- (21) العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، الطبعة الثانية لبيبا، الدار العربية للكتاب، 1979م.
- (22) القرآن الكريم.
- (23) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بيروت، دار صادر، 2004م.
- (24) المقري، نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب، بيروت، دار صادر، 1388هـ، تحقيق: إحسان عباس.
- (25) المقريزي، الخطط المقريزية، بيروت، مكتبة العرفان، د.ت.
- (26) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1987م.
- (27) المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002م) تحقيق وتعليق: محمود الجليلي.
- (28) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، الرباط، المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965م، تحقيق: محمد الفاسي.

(29) النميري، فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م، تحقيق: محمد ابن شقرون.

ثانياً: المراجع:

(30) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م.

(31) أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م.

(32) أحمد عامر، الدولة الحفصية، تونس، دار الكتب الشرقية، 1974م.

(33) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس، الشركة التونسية، 1985م.

(34) أحمد مختار العبادي، صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، الإسكندرية، منشأة المعارف، 2000م.

(35) أعمال الملتقى الدولي حول ابن خلدون والذكرى المئوية السادسة لمقدمته، الجزائر، المركز الوطني للدراسات التاريخية، 1982م.

(36) أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962م.

(37) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978م، ترجمة: كريم عزقول.

(38) بوزيانيلدرابي، العصبية القبلية على ضوء الفكر الخلدوني، الطبعة الأولى، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2003م.

(39) تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، بيروت، دار الأنوار، 1966م.

(40) جاسم محمد سلطان، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، الطبعة الأولى، المنصورة، أم القرى، 2005م.

(41) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، بغداد، 1413هـ.

(42) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، دار لجيل، 1416هـ.

(43) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار المعارف، 1975م.

- (44) حسين فهميم، أدب الرحلات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 138، 1989م.
- (45) حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته، القاهرة، دار المعارف، 1980م.
- (46) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الرشد، 2001م.
- (47) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ت.
- (48) خير الدين الزركلي، الأعلام، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
- (49) رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة، 1987م.
- (50) روبرنرشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، تعريب: حمادي الساحلي.
- (51) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، دار الثقافة، 1989م.
- (52) ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1967م.
- (53) سالمة محمود عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010م.
- (54) سامي الصلاحات، معجم المصطلحات السياسية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق، 2006م.
- (55) سامية الساعاتي، ابن خلدون مبدعاً، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.
- (56) ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، دمشق، مكتبة الدراسات الإسلامية، د.ت، تعريب: محمد صبحي فرزات.
- (57) سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- (58) سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 2004م.
- (59) سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983م.

- (60) سلم محمود إسماعيل، الصراع الاثني والمذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون، القاهرة، رؤية للنشر، 2010م.
- (61) شكيب أرسلان، تعليقات شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1936م، ملحق الجزء الأول.
- (62) صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1973م.
- (63) طاهر الحمامي، حياة ابن خلدون ونشاطه السياسي (بدون دار نشر) ترجمة: إسحاق عبيد.
- (64) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الطبعة الأولى، بيروت، المركز العربي الأكاديمي للأبحاث، 2016م.
- (65) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، الطبعة الأولى، الدوحة، سلسلة كتاب الأمة، العدد: 50، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1986م.
- (66) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.
- (67) عبد الرزاق أحمد المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، جامعة الإسكندرية، 1970م.
- (68) عبد الرزاق قسوم، قراءة فلسفية للمنهج الخلدوني الاجتماعي، مداخلات ندوة بيت الحكمة، تونس، 13-18 مارس 2006م.
- (69) عبد السلام البكاري وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1430هـ.
- (70) عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1988م، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين
- (71) عبد الله عبد الرشيد عبد الجليل، ابن خلدون وآراؤه الاعتقادية، مكة المكرمة، رسالة علمية غير منشورة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 1421هـ.
- (72) عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، المحمدية، مطابع فضالة، 1408هـ.
- (73) عبد خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، بغداد، دار الحرية، 1986م.

- (74) عبدالرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، بغداد، دار الحرية، 1976م.
- (75) عبدالقادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، بيروت، دار الحداثة، 1981م، ترجمة: فيصل عباس.
- (76) عبدالله إبراهيم الكيلاني، منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية، بحث غير منشور، أعمال ندوة الأردن العلمية، 9-10 مايو 2007م.
- (77) عبدالهادي التازي، جامع القرويين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م.
- (78) عبدالواحد ذنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004م.
- (79) علي الوردي، منطق ابن خلدون، الطبعة الثالثة، لندن، دار الوراق، 2013م.
- (80) علي أواميل، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، بحث منشور، ندوة، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1982م.
- (81) علي طاهر الحلي، علي الوردي وجهوده الفكرية وآراؤه الإصلاحية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 2006م.
- (82) علي عبد الواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، الطبعة الثانية، الرياض، مكتبات عكاظ، 1984م.
- (83) علي عبدالواحد وافي، ابن خلدون، القاهرة، سلسلة أعلام العرب، 1962م.
- (84) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.
- (85) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، الطبعة الرابعة، بيروت، 1983م.
- (86) غاستونبوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت، ترجمة: غنيم عبدون، ومصطفى فودة.
- (87) فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي، الطبعة الثانية، بغداد، دار الحرية، 1976م.
- (88) محمد الجوهرى ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، إصدار محدود، مكتبة الإسكندرية، 2008م، تقديم: إسماعيل سراج الدين.

- (89) محمد الحريري، تاريخ المغرب والأندلس في العصر المريني، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم، 1987م.
- (90) محمد بن أحمد بن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية، الرباط، 1970م.
- (91) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، الطبعة العاشرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العربية، 2014م.
- (92) محمد فاروق النبهان، ابن خلدون من خلال المقدمة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418هـ.
- (93) محمد فهمي عبداللطيف، أبو زيد الهلالي، القاهرة، مكتبة المعارف، 1366هـ.
- (94) محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة، دار الهنا للطباعة والنشر، 1981م.
- (95) محمد موسى الشريف، المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية، الطبعة الأولى، جدة، دار الأندلس الخضراء، 1421هـ.
- (96) محمود إسماعيل، تاريخ المغرب في كتابات المشاركة المحدثين، دراسة في كتاب «العروبة والإسلام بين الإرجاف والإنصاف»، القاهرة، 2008م.
- (97) محمود إسماعيل، نهاية أسطورة، القاهرة، 2000م.
- (98) محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1976م.
- (99) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الطبعة الثالثة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1993م.
- (100) المنصفوناس، مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون، بحث منشور، ندوة، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي العدد: 31، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.
- (101) ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، الطبعة الرابعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2016م.
- (102) هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، الطبعة الثانية، نيقوسيا، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999م.
- (103) هاشم العلوي القاسمي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة فضالة، المغرب، 1995م.

(104) هاشم الملاح، الوسيط في فلسفة التاريخ، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007م.

(105) هاشم يحيى الملاح، حكومة الرسول، بغداد، المجمع العلمي العراقي 2002م.

(106) ول ويرال ديوارنت، قصة الحضارة، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والتعليم، د.ت، ترجمة: محمد علي أبو دزة، مراجعة: علي أدهم.

ثالثا: الدرديات

(1) تيسير شيخ الأرض، علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مجلة التراث العربي، السنة الثامنة، العدد: 29، أكتوبر 1987م.

(2) جهاد علي السعايدة، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظرته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 3-4، 2014م.

(3) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، العدد الثالث، 1977م.

(4) مجلة الفكر التونسية، مارس، 1961.

(5) محمد محمود ربيع، منهج ابن خلدون في علم العمران، مجلة مصر المعاصرة، العدد 340، أبريل 1970م.

(6) مصطفى غنيمات، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، بحث منشور، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، العدد: 51، السنة الثالثة عشرة، شتاء 2008م.

رابعا: المواقع والروابط الإلكترونية:

1- <http://www.alukah.net/web/aweys/cv/>

2- <http://www.alukah.net>

3- <http://www.dr-mfalnbhan.com>

4- <https://www.marefa.org>

5- <https://www.abjjad.com>

6- <http://www.thewhatnews.net/post>

7- <https://ar.wikipedia.org>

8- <http://library.alfikr.org>

- 9-<http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-53-149566.htm>
 - 10- <https://www.abjjad.com>
 - 11- <http://www.balagh.com>
 - 12- <http://www.awu.sy>
 - 13- <https://ar.wikipedia.org>
 - 14- <http://kingfaisalprize.org/>
 - 15- https://islamsyria.com/site/show_cvs/488
 - 16- <http://eupc.mans.edu.eg>
 - 17- <http://arts.cu.edu.eg/home.aspx>
 - 18- <https://twitter.com>
 - 19- <http://www.ektab.com/>
 - 20- <http://www.assabah.com>
 - 21- <http://blog.fikrconferences.org>
 - 22- <http://alithnainya.com>
 - 23- <http://www.copolicy.uobaghdad.edu>
 - 24- <http://www.copolicy.uobaghdad.edu>
 - 25- <http://www.mandaeenunion.org>
 - 26- <http://www.alarabonline.org>
- www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6695

فهرس الموضوعات

- (5) الإهداء
- (6) شكر وتقدير
- (7) تقديم
- (9-8) تقريظ
- (12-10) المقدمة
- (19-115) تمهيد: لمحة عامة عن عصر ابن خلدون
- (31-20) المبحث الأول: المؤثرات السياسية والفكرية في عصر ابن خلدون
- (39-32) المبحث الثاني: المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية في عصر ابن خلدون
- (41) **الباب الأول: حياة ابن خلدون وتكوينه الفكري والتاريخي**
- (46-44) الفصل الأول: سيرة ذاته عن ابن خلدون
- (43) أهم الأعوام في حياة ابن خلدون:
- (46-44) الفصل الأول: سيرة ذاته عن ابن خلدون
- (57-47) المبحث الأول: حياة ابن خلدون في العلم والسياسة
- (62-58) المبحث الثاني: الإنتاج العلمي ابن خلدون
- (70-63) المبحث الثالث: ابن خلدون في مرآة معاصريه
- (92-71) المبحث الرابع: العوامل التي ساهمت في تكوين فكر ابن خلدون
- (93) **الباب الثاني: الدولة والعصبية عند ابن خلدون والفكر التاريخي العربي الحديث**
- (96-95) الفصل الأول: حياة الدول وأطوارها
- (99-97) المبحث الأول: نظرية الدولة
- (107-100) المبحث الثاني: الدولة عن اصرها ووظائفها
- (116-108) المبحث الثالث: حياة الدولة وأطوارها

(122-119)	الفصل الثاني: العصبية والبدواة
(129-123)	المبحث الأول: نظرية العصبية
(136-130)	المبحث الثاني: العصبية والبدواة
(140-137)	المبحث الثالث: تغالب العصبيات
(144-143)	الفصل الثالث: العصبية والنبوة
(146-145)	المبحث الأول: حقيقة النبوة والوحي
(158-147)	المبحث الثاني: العصبية والنبوة
(162-161)	الفصل الرابع: العصبية والدولة
(166-163)	المبحث الأول: ضرورة العصبية
(173-167)	المبحث الثاني: العصبية والدولة
(178-174)	المبحث الثالث: دور العصبية في نشوء الدول وانهارها
(183-181)	الخاتمة
(185)	الفهارس
(195-187)	قائمة المصادر والمراجع
(197-196)	فهرس الموضوعات

رقم الإيداع (739/2021)