

2020
3.1.2020

عبد السلام شدّادي

إبن خلدون

الإنسان ومنظر الحضارة

ترجمة د. حنان قصاب حسن



المكتبة الشرقية



عبد السلام شدّادي

إِبْنُ خَلْدُونِ

الإنسان ومنظر الحضارة

ترجمة حنان قصاب حسن

المكتبة الشرقية



إِنْخَلَدُونَ

الإنسان ومنظر الحضارة

© المكتبة المشرقية ش.م.ل

الجسر الواطي - سن الفيل

ص.ب.: 55206 - بيروت، لبنان

تلفون: (01) 485793

فاكس: (01) 485796

E-mail: libor@cyberia.net.lb

www.librairieorientale.com.lb

جميع الحقوق محفوظة

لا يجوز نسخ أيّ جزء من هذا الكتاب أو استعماله في أيّ شكل من الأشكال
أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية
بما في ذلك التّسخير الفوتوغرافي والتّسجيل على شُرطٍ أو سواها
وحفظ المعلومات واسترجاعها - دون إذن خطّي من النّاشر.

الطبعة الأولى 2016

ISBN: 978-9953-17-085-5

تعريب: حنان قصاب حسن

صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسيّة تحت عنوان:

Ibn Khaldûn

L'homme et le théoricien de la civilisation

©Éditions Gallimard, 2006.

إلى سونويه، زوجتي
وإلى أولادي مريم،
آية و ابراهيم

عندما كتب عبد السلام شدّادي هذا الكتاب باللغة الفرنسية استخدم في الهوامش أرقام الصفحات التي وردت في ترجمته إلى الفرنسية لكتاب العبر، بما فيه مقدمة ابن خلدون والسيرة الذاتية. وقد ارتأينا في هذه الترجمة العربية أن نشير في الهوامش إلى أرقام الصفحات التي وردت في النصوص الأصلية التي كتبها ابن خلدون باللغة العربية وقام بتحقيقها وتقديمها والتعليق عليها عبد السلام شدّادي، ونشرها في طبعة خاصة في خمسة مجلدات في خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب. وبما أن هذه النصوص أتت في تحقيقه في خمسة أجزاء، فقد أشرنا في كل مرة إلى رقم الصفحة ورقم الجزء الذي أتت فيه في تحقيق شدادي. أما السيرة الذاتية، فقد أرجع فيها عبد السلام شدّادي إلى الكتاب الذي يحمل عنوان «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً» عارضه بأصوله وعلّق على حواشيه محمد ابن تاويت الطنجي، القاهرة 1951/1370. وقد أشرنا في ترجمتنا إلى أرقام الصفحات التي ترد في هذا التحقيق المتوفر لدينا.

المترجمة

استهلال

لا شك في أن ابن خلدون شخصية تحتل موقعًا خاصًا في الثقافة العربية والإسلامية، وربما في ثقافة ما قبل الحداثة غير الغربية كلها. هناك من يعتبره عبقرية استثنائية، وهناك من يراه معجزة، وفي كل الأحوال يظل ظاهرة إعجازية⁽¹⁾ بالمعنى الإيجابي للكلمة، تمامًا كما قيل عن برليوز أنه كان الظاهرة الأكثر إعجازًا في موسيقى القرن التاسع عشر، لما فيه من شيء استثنائي ومدهش. بعد «إعادة اكتشاف» ابن خلدون قبل ما يقارب قرنين من الزمن، تميزت العقود الأربعة الأخيرة بأعمال هامة استطاعت بالتدريج أن تعيد تشكيل صورة أقل مثالية وأقل ابتسارًا عنه وعن مؤلفه، وأكثر قربًا من الواقع التاريخي. في الوقت ذاته، تم تحديد وتقدير مدى مساهمته في مجال الأنتروبولوجيا بشكل أفضل. إن كتابنا هذا حول مؤلف كتاب العبر يندرج في اتجاه المراجعة هذا. ولكونه قد جاء في نهاية مرحلة،

1 إننا نتمايز هنا عن عزيز العظمة الذي قام بتحليل «ظاهرة ابن خلدون» على أنها شيء يجب أن يتم ربطه جوهريًا بالثقافة الغربية الحديثة ويحمل طابعاً أيديولوجياً بحثاً. انظر: Aziz AL-AZMEH, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship, A Study in Orientalism*,

فإنه يطمح إلى شيء مزدوج: أن يقوم بتقديم صورة متكاملة حول ابن خلدون الإنسان، وحول مؤلفاته على ضوء نتائج الأبحاث الأخيرة عن عصره وعن الإسلام الكلاسيكي والقروسطي بشكل عام، ومن جهة أخرى أن يقترح تفسيرات وآفاق جديدة تأخذ بعين الاعتبار بأكبر قدر ممكن البعد التاريخي للمؤلفات، وهو ما ظل في كثير من الأحيان، وحتى يومنا هذا مهملاً.

لكن ربما كان علينا قبل أن نقلب الصفحة أن نذكر، ولو في الخطوط العريضة فقط، التاريخ القريب للطرق المتنوعة التي استخدم فيها مؤلف استثنائي في كثير من الجوانب. هذا التاريخ يبدأ كما نعلم في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، في فترة تأثرت فيها أوروبا بانبثاق (علوم الإنسان) الجديدة ويكونها العصر الأساسي للإمبريالية الأوروبية. من وقتها، توالى ثلاثة أشكال من القراءات⁽¹⁾ لابن خلدون: ففي البداية قام باستثماره الفيلولوجيون* الذين كانوا من أوائل من اكتشفه، ثم انتقل بعدها ليد المؤرخين، ليصير في النهاية مصدر سعادة لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

في 1810، قام عالم الفيلولوجيا الفرنسي الشهير سيلفستر دو ساسي بتقديم المقتطفات الأولى من المقدمة في كتابه مصر كما رواها عبد اللطيف⁽²⁾. وحتى عام 1827، ظل التركيز قائماً بشكل

1 لمزيد من التفاصيل حول هذه القراءات، انظر تقديمي لابن خلدون في *Le Voyage d'Occident et d'Orient*, Paris, Sindbad, 1980.

* تترجم كلمة Philologie عادة في اللغة العربية بـ"فقه اللغة"، لكنها تعني أيضاً وقيل كل شيء علم دراسة الحضارات القديمة من خلال تحليل نقدي للوثائق والمخطوطات القديمة المختلفة ومقارنتها، وقد اخترنا أن نحافظ على اللفظ الأجنبي لكافة العلوم المذكورة في هذه الترجمة منعاً للالتباس في معناها. [الترجمة]

Antoine Issac SILVESTRE DE SACY, *Relation de l'Egypte par Abdellatif, médecin 2 arabe de Baghdad [...]*, Paris, 1810, pp. 509-524 et 558-564.

أساسي على المقدمة التي اثارت المقاطع العديدة المأخوذة منها، حين نشرها، الدهشة والإعجاب في فرنسا وفي أوروبا. ومع ذلك، فإن النص الكامل لم يوضع مباشرة بمتناول الجمهور، رغم اكتشاف وجود مخطوطة للمقدمة في مكتبة الملك. ويبدو أن السبب في ذلك كان اكتشاف مظهر آخر لمؤلف ابن خلدون في عام 1828. وبالفعل فإن المستشرق شولتز⁽¹⁾ قد نشر في تلك السنة فصلاً من «كتاب العبر» يتعلق بأصول البربر. ومن وقتها، بدا أن التعريف بالجزء المتعلق بتاريخ افريقيا الشمالية من ذلك الكتاب أكثر إلحاحاً. وهكذا، بقرار من وزير الحربية الفرنسي في عام 1840، تم تحقيق وترجمة أول نص هام لابن خلدون، وهو «تاريخ البربر والدول الإسلامية في افريقيا الشمالية»⁽²⁾. وتلاه بعد ذلك بقليل تحقيق وترجمة «المقدمة»⁽³⁾، لكن حتى نهاية القرن التاسع عشر، ظل الاهتمام مركّزاً على الأخص على الأجزاء التاريخية من كتاب العبر التي تتناول افريقيا الشمالية واسبانية المسلمة وصقلية. أثناء تلك الفترة، لم يُستخدم ابن خلدون كمصدر تاريخي مباشر وحسب، وإنما أيضاً كدليل من أجل كتابة

F. E. SCHULZ, "Extraits du grand ouvrage historique d'Ibn Khaldûn", *Journal 1 africain*, 2^e série, t. II, 1828, pp. 117-142.

2 تاريخ الدول الإسلامية بالمغرب، الجزائر، 1847/1236، الجزء الثاني، ترجمه إلى الفرنسية وليم ماغوكين دو سلان: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Paris, 1852, 4 vol.

3 مقدمة ابن خلدون *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*، نص عربي نشره اتين مارك كاترومير Etienne-Marc Quatremère مع ملاحظات ومقتطفات من مخطوطات المكتبة الامبراطورية (Académie des inscriptions et belles-lettres), 1858, 3 vol. (XVI à XVIII). *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduit par W. M. de Salne, Paris, 1863.

التاريخ السياسي والثقافي للبلاد الإسلامية بشكل عام، وإفريقيا الشمالية بشكل خاص.

منذ العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وعلى الأخص اعتباراً من بداية القرن العشرين، نشهد انزياحاً تدريجياً في استخدام ابن خلدون: فقد تم الانتقال من الملامح التاريخية في مؤلفاته إلى الملامح «السوسولوجية» و«الاقتصادية» و«الجغرافية» و«الأنثروبولوجية». ولقد تفوقت «المقدمة» بشكل نهائي على بقية كتاب العبر، وأدرجت ضمن الفكر الكوني، ووُصف مؤلفها بأنه «عقلاني» و«حدائي»، واعتُرف به كواحد من «السباقين» الذين مهدوا الطريق للعلوم الاجتماعية. ولقد تم التأكيد على وجود هوة بين المقاربة النظرية والعلمية لابن خلدون، وبين عمله كمؤرخ بالمعنى الحقيقي للكلمة، والذي ظل أسير التقاليد التاريخية الإسلامية.

مع ذلك، ومنذ سنوات الخمسينيات، ومع الترجمة الانجليزية الجديدة للمقدمة التي قام بها فرانتر روزنتال⁽¹⁾، وهي ترجمة كاملة ودقيقة وتترافق بحواشٍ نقدية غنية للغاية، رغم أنها كانت جامدة قليلاً في بعض الأحيان، وتترافق بحواشٍ نقدية غنية للغاية، وكذلك مع الدراسة الشمولية التي قدمها محسن مهدي⁽²⁾ عن المقدمة، والدراسات المعمّقة حول الجوانب المختلفة لتلك

IBN Khaldūn, The Muqaddimah. An Introduction to History, traduit de l'arabe par 1 Franz Rosenthal, 1^o éd. New York, 1958, 3 vol. 2^o éd. corrigée et augmentée d'une bibliographie, Princeton, Princeton University Press, 1967.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, 1957; new ed. Chicago, Chicago University Press, 1964, 2nd reimpr. 1971.

المقدمة التي قام بها والتر فيشيل وفرانتز روزنتال وغيرهم، تم التوجه نحو رؤية أكثر توازناً حول ابن خلدون، تجد له موضعاً أفضل في عصره، وضمن الفكر الإسلامي بشكل عام.

ولئن كانت النظرية المركزية لدى محسن مهدي تميل نحو تفسير فلسفي للمقدمة، فإن الدراسات الأخيرة في تاريخ وأنتروبولوجيا المغرب والعالم العربي والإسلامي تؤكد بشكل أكبر على الملامح السوسولوجية والأنثروبولوجية. ففي العالم الأنجلو ساكسوني، وبشكل خاص جزئياً بفضل ترجمة روزنتال، يبدو أن المساهمة الأنثروبولوجية لذلك الكتاب قد تم إبرازها وإدراجها في تاريخ الأنثروبولوجيا. والأكثر من ذلك، تبوأ ابن خلدون أكثر من أي مؤلف آخر من الماضي مكانة متميزة بين علماء الأنثروبولوجيا الحديثين. وكان هناك كثيرون تابعوا عمله من بينهم وأكثرهم شهرة ارنست غيلنر الذي وضع النموذج الخلدوني للسلطة وللعلاقات بين المجتمعات الزراعية والعمراية في مركز دراساته حول المجتمعات المغربية والإسلامية.

ومع ذلك، فإن إدماج ابن خلدون بهذا الشكل في التقاليد الحديثة للعلوم الإنسانية لم يلبث أن طرح مشاكل عديدة. فالطريقة التي تم إدماجه بها تبدو أولاً مبهمه: فإن كان أرسطو وأفلاطون والقدیس أغسطينوس والكندي والفارابي أو ابن رشد قد دُرسوا في إطار تاريخ الفلسفة، وإن كانت أفكار هيرودوتوس وتوسيديس وأفلاطون وأرسطو أو أبيقوريس حول المجتمع قُدِّمت ضمن تاريخ الفكر الأنثروبولوجي، فإن ابن خلدون قد وُضع في مرتبة دوركهايم وماركس أو إيفانس - بريتشارد؛ وتُناقش نظرياته بالطريقة نفسها التي تُعالج بها النظريات

المعاصرة؛ كما أن غيلنر قد أكد أكثر من مرة أنه يرى فيه أهم عالم سوسيولوجيا وأنتروبولوجيا في العصور كلها. كيف نفهم إذن هذا التميّز الفريد من نوعه بالانتماء إلى عصر آخر وإلى عصرنا في آن معاً؟ هذا في حين يتم على العكس تماماً التعامل مع أكثر المؤلفين أهمية في الثقافة الإسلامية التي ينتمي إليها ابن خلدون كمفكرين يعودون إلى ثقافة «أخرى» يتم النظر إليها على أنها مختلفة جذرياً عن الثقافة الغربية. إن حالة ابن خلدون تطرح هكذا بشكل جوهري مليء بالمفارقة، على الأقل فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، مشكلة العلاقات بين التقاليد العلمية الحديثة والتقاليد العلمية ما قبل الحداثية وغير الغربية.

هذه المسألة ستكون في لبّ تفكيرنا حول مؤلفات ابن خلدون. وسوف تدفعنا لأن نحاول توضيحها بأكثر ما يمكن من الدقة في سياق المجتمع والثقافة العربية الإسلامية، والمغربية أيضاً بشكل خاص، وذلك مع القيام دائماً بمقارنات مع الفكر القديم والفكر «الغربي» الحديث. ولئن كنا قد استبعدنا القرون الوسطى الغربية، فذلك لأننا نرى أن مقارنة ابن خلدون بمؤلفي تلك الفترة تستحق أن تكون موضوعاً لكتاب مستقل، وعلى الأخص بالنسبة للقرنين الثالث عشر والرابع عشر اللذين شهدا ظهور شخصيات مثل مارسيل دو بادوا في مجال الفلسفة السياسية أو غيوم دو كسام في مجال المنطق، وهما من بين أوائل الذين استكشفوا مسالك جديدة للمجالات التي فتحها أرسطو. كذلك، وعلى الأخص، لأن ما يبدو لنا اليوم أكثر فعالية في فكر ابن خلدون، هو المجابهة التي يسمح بها ما بين النموذج الاجتماعي والسياسي القروسطي الذي احتفظت به المجتمعات العربية

الإسلامية حتى يومنا هذا، رغم تيارات الحداثة التي عبرت في داخلها من جميع الجوانب منذ قرنين على الأقل، وبين النموذج الاجتماعي والسياسي الغربي الذي تطور عمومًا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. وإنما نأمل بذلك أن نطرح بشكل جديد مسألة مكانة الثقافة العربية الإسلامية ومجتمعاتها ضمن التاريخ الكوني لانبثاق العالم الحديث.

الجزء الأول

عصر من الانتظار

ما الذي يمكن أن نعرفه عن ابن خلدون؟

ترك لنا ابن خلدون سيرة ذاتية غاية في الأهمية، وهي إحدى أطول السير الذاتية في الأدب العربي كله⁽¹⁾. ومع بعض عناصر المعلومات المبعثرة في مؤلفه، وعلى الأخص في المقدمة، وغيرها مما تقدّمه لنا المصادر المعاصرة، يمكن لنا أن نكوّن فكرة صحيحة عن المراحل الأساسية والأحداث التي طبعت حياته العامة ونشاطه الفكري. ولقد قدّم عبدالله عنان ووالتر ج. فيشيل وفرانتر روزنتال

1 من بين أشهر المؤلفين المسلمين الذين تركوا لنا سيرة ذاتية هامة، نذكر ابن سينا (980-1037) وياقوت (توفي في عام 1229) وأبو شامة (توفي عام 1268) وابن الخطيب (توفي عام 1374) والسيوطي (توفي عام 1505) وابن عجيبة (توفي في عام 1809). وبالنسبة للسيرة الذاتية لابن خلدون، فإننا نُرجع إلى النص العربي الذي قدمه محمد ابن تاويت الطنجي: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، القاهرة، 1951. (بالنسبة للنص الفرنسي من هذا الكتاب، يُرجع عبد السلام شدادى إلى ترجمته إلى الفرنسية لكتاب العبر المنشور تحت عنوان: IBN KHALDÛN, *Le Livre des Exemples*, t. I, *Autobiographie, Muqaddima*, traduction, présentation et notes par Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2002.

خلاصات جيدة لهذه المعلومات⁽¹⁾. أما فيما يتعلق بحياته الشخصية وطفولته وحياته العائلية ونشاطاته المعتادة، وكل الأشياء الصغيرة ذات الطابع الحميمي التي تشكل لبّ السيرة بالمعنى الحديث للكلمة، فإننا لا نملك أية معلومات، ويمكن ألا نحصل عليها أبدًا. ويعود ذلك بكل بساطة لكون الحديث عن الذات وعن الآخرين يخضع في الثقافة الإسلامية لمعايير وقواعد تحفُّظ لا تشجع على الإطلاق هذا النوع من التعبير. فالمسلمون يعتبرون الحياة الخاصة، سواء تعلقت بحميمية المنزل العائلي أو بدواخل الضمير، نوعًا من الحصن المقدس الذي لا يمكن اختراقه. وكاتب السيرة لا يتكلّم إلا عمّا يمكن للجميع أن يروه أو يعرفوه، وعمّا هو عام ومعروف من الجميع. وهم يقومون بذلك ضمن إطار ووسائل فيها كثير من الصرامة. فترجمة عالم على سبيل المثال تعطي معلومات عن موته، وأصوله وسلالته والدراسات التي قام بها والرحلات التي أجراها والمعلمين الذين تتلمذ عليهم والمريدين الذين درسوا عنده ومؤلفاته والأعمال الهامة التي طبعت حياته. وهي غالبًا ما تذكر بعض الأمثلة عن الأبيات الشعرية التي ألفها. أما الملامح الفكرية والأخلاقية، والمرتبة الاجتماعية والتميز فكانت غالبًا ما تُقدّم بملاحظات مبتسرة تأخذ شكل صفات متلاحقة. لكن هذه الصفات كان يتم

1 انظر عبدالله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، القاهرة 1932/1353؛ Walter Joseph FISCHER, «Ibn Khaldūn's *Autobiography* in the Light of External Arabic Sources», *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Rome, 1956, t. I, pp. 287-308, et *Ibn Khaldūn in Egypt (1382-1406). His Public Functions and his Historical Research: A Study in Arabic Historiography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967؛ Franz ROSENTHAL, «Ibn Khaldūn's Life», in IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah*, op. cit., t. I, pp. XIX-LXVII.

اختيارها بعناية ويجب أن تتوافق بأكبر قدر من الدقة مع الشخص صاحب السيرة. كانت كل صفة من الصفات مفتاحًا لملمح هام من ملامح شخصيته ولوجه من وجوه موهبته، أو لمرحلة مصيرية من حياته ومهنته. وفن تقديم السيرة أقرب إلى الصورة التخطيطية ذات الخطوط العامة منه إلى الصورة الكاملة المرسومة (بورترية). فهي لا تسعى إلى استنباط ما هو خاص وفريد ومبتكر وخصوصي، وإنما إلى التغني بالقيم العامة التي تعتمد عليها الجماعة وتعترف بها. ونحن بذلك نكون أقرب إلى التقاليد القديمة - مع بلاغة أكثر فقرًا، وبدون إعادة التشكيل الدرامي المعتاد - منّا إلى التقاليد الغربية التي بدأت تزدهر اعتبارًا من القرون الوسطى حيث كان الكلام عن الذات الذي يرتبط دون شك بطقوس الاعتراف قد بدأ يتوسّع ليأخذ شكل المذكرات أو البوح أو اليوميات.

والسيرة الذاتية لابن خلدون تعرض وجهة النظر التي يكشفها مؤلفنا للعموم عن حياته في سن النضج، بعد تجربته الطويلة السياسية والاجتماعية في المغرب. وهي، بما تتميز به من اختزال وصحة لا يتطرق إليها الشك تبدو لنا كصورة أعيد تشكيلها، وهي الصورة التي أراد أن يتركها للأجيال القادمة. ولهذا السبب بالذات، فإنها تكشف عن جانب من شخصيته. بالنسبة للمراحل الأقدم من تاريخه العائلي، يستند ابن خلدون على المؤرّخين الكبارين الأندلسيين، ابن عبد البر (978-1071) وابن حزم (994-1064). أما بالنسبة للمعلومات الأحدث، فإنه يستخدم مصادر عائلية شفوية على الأغلب لأنه لا يذكر أية سجلات. أما المصادر الإسلامية المعاصرة مثل الملاحظات حول السيرة التي قدمها عنه في المغرب ابن

الخطيب وابن الأحمر، وفي مصر المقرئزي وابن حجر وابن تغري بردي والسخاوي، فلا قيمة لها سوى في الإضاءة التي تقدمها حول بعض ملامح شخصيته وحياته العامة.

تلك هي إذن جميع المصادر التي بحوزتنا من أجل أن نرسم خطوط حياة إحدى أروع الشخصيات في الثقافة العربية الإسلامية. وهي ليست كافية لكي نبني من خلالها سيرة بالمعنى الحديث للكلمة، لكنها تسمح لنا، رغم كل شيء، أن نتتبع الأحداث الأساسية في حياته من خلال توضعها في السياق الاجتماعي والسياسي لعصره. وهي تقدم لنا الأرضية التي تسمح بأن نخمن طباعه وأن نستكشف جزءاً من الدوافع الكامنة التي دفعته لما فعل. وبسبب من غناها الاستثنائي في سياق الثقافة الإسلامية، فإنها تساعدنا على الأخص في أن نعيد تشكيل نموذج السلوك الملموس لرجل سياسة، ولعالم مسلم من القرن الرابع عشر من خلال الإجابات التي تقدمها على أسئلتنا حول المظاهر الفردية لشخصيته ولما يرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها؛ وكذلك حول قيمه الدينية والأخلاقية والجمالية والفكرية، وحول ما تحويه حياته من أحلام وسعادة وألم.

من إشبيلية إلى تونس

ولد أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون في السابع والعشرين من أيار (مايو) في تونس، عاصمة إفريقية، وورثة أفريقيا القديمة. لم تكن حدود الإفريقية محدّدة بشكل دقيق، وكانت تختلف في القرون الوسطى حسب المؤلفين وحسب العصور. وقد عرفت مراحل كبيرة من الرخاء في فترة حكم العباسيين، وبشكل خاص في فترة حكم الأغالبة والفاطميين والزييرين، حيث اكتسبت استقلالية مؤكدة نسبيًا. في منتصف القرن الثالث عشر تقريبًا، وبعد أن ظلت لفترة موحّدة مع مجمل بلاد المغرب تحت حكم الموحدّين، استطاعت أن تنال في فترة حكم الحفصيين استقلالية ستحتفظ بها لفترة تقارب ثلاثة قرون ونصف من الزمن. ويعود الفضل إلى أبي زكريا يحيى (1228-1249) حفيد أبي حفص عمر، وهو أحد بناء عظمة الموحدّين، في رسم حدود أراضي مملكة الحفصيين منذ إعلان استقلالها وذلك من خلال استيلائه على القسنطينة وبجاية وإحلال السلام في جنوب منطقة القسنطينة وتريبوليتانيا. كما أنه شكّل وراء

تلك الحدود في المغرب الأوسط دولاً تتبع له، وبسط سلطته حتى شمال المغرب وفي الأندلس حيث كان الأمراء يعترفون بسيادته. استطاع خليفته في الحكم أبو عبدالله محمد (1249-1277) أن يستعيد لقب الخليفة الذي كان يحمله زعماء الموحدين. وقد سعى لأن يحلّ محلّهم، خاصة وأن الحفصيين ظلّوا العائق الوحيد الذي يقف في وجه المسيحيين في المغرب المسلم، وأنه هو ذاته قد نجح في صدّ الحملة الصليبية التي غير وجهتها نحو تونس سان لوي الذي مات في قرطاجنة في الخامس والعشرين من آب (أغسطس) 1270. ومع ذلك لا بد من أن نذكر أن لقب الخليفة بما يحمله من تميّز لم يكن معترفاً به لزعماء إفريقية إلا في الدول التي أقامها أبو عبدالله محمد، وفي جزء يسير من العالم الإسلامي خلال فترة قصيرة حين انهارت الخلافة العباسية. وحين أعاد المماليك في مصر القاهرة إلى الخلافة العباسية استغلّوا ذلك اللقب من أجل إضفاء الشرعية على سلطنتهم. ولئن كان أمراء المغرب الأوسط والمغرب الأقصى أو الأندلس يعترفون بشكل من أشكال التبعية تجاه تونس، فإنهم لم يتوانوا عن أن يمتنعوا عن أي شكل من الطاعة تجاه إفريقية بمجرد أن شعروا بمزيد من القوة، لا بل أنهم استرجعوا لحسابهم لقب الخليفة أمام انحطاط الحفصيين وتزايد سلطتهم. وهذا ما فعله في القرن الرابع عشر زعماء بني مرين أبو الربيع (1308-1310) وأبو عنان (1348-1358)، وزعيم بني عبد الواد أبو تاشفين (نحو 1330). بالمقابل، نلاحظ بأن زعماء تونس كانوا يحبون استعراض حملهم للقب الخليفة في المعاهدات التي عقدها مع القوى المسيحية التي لم تكن تشعر بأن هذا البروتوكول يعينها، وبالتالي

قبلته دون صعوبة. من هنا أتى استعمال مصطلح miramolín بالفرنسية، وهو تعديل لكلمة أمير المؤمنين التي نجدها في الوثائق الأوروبية للدلالة على الزعيم الحفصي⁽¹⁾.

ظلت دولة الحفصيين أكثر دول أفريقية الشمالية قوة، وذلك حتى صعود بني مرين في القرن التالي. لم يحافظ الأمراء الحفصيون بشكل دائم على الوحدة السياسية لمملكتهم. ففيما عدا فترة قصيرة ما بين 1283 و1284 حين استولى ابن أبي عمارة على الحكم، وفيما عدا المحاولات الفاشلة للساعين إلى الحكم من الموحدين من جماعة ابن أبي دبوس، ظل الحفصيون يسودون دون منازع على مجمل إفريقية تحت راية الخليفة القابع في تونس، حتى ولو كانت سلطة هذا الأخير قد تقلقت بسبب الورثة الشرعيين من الأمراء الذين توصلوا لأن يحققوا لأنفسهم استقلالية كبيرة، أو أن انفصلوا في العواصم الأساسية للمقاطعات مثل قسطنطينية أو بجاية وتوزر وقابس في الجريد. وخلال ما يقارب قرن من الزمن، من فترة الثورة التي اندلعت في بجاية في 1279 وحتى إعادة الحكم التي قام بها أبو العباس أحمد (1370-1394)، كانت الاضطرابات والانشقاقات مستمرة لا تنقطع: وكان يدعمها ويذكيها العرب من البدو في الوسط وفي الجنوب، والأمراء من بني عبد الواد الذي كانوا في بعض الأحيان يتلقون الدعم من القوى المسيحية في أراغون أو صقلية. ولا شك في أن ذلك لم يؤثر على الوضع العام للدولة

1 انظر Robert BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, Paris, 1947, t. II, p. 12. وفي أغلب المعلومات التاريخية عن إفريقية التي ستلي لاحقاً سوف نستند بشكل أساسي على هذا الكتاب وعلى مؤلفات ابن خلدون نفسه.

الحفصية التي عرفت نوعاً من الانحطاط في نهاية القرن الثالث عشر، والتي لم تبدأ بالقيام من كبوتها إلا في الثلث الأخير من القرن الرابع عشر. الفترة التي تدور فيها طفولة ومراهقة ابن خلدون تقع إذن في مرحلة كانت فيها الدولة الحفصية تشهد أكثر الفترات صعوبة من حكم دام طويلاً، ومن استقرار استثنائي على الرغم من كل ذلك.

والواقع أنه خلال تلك الفترة كلها، كان يمكن لإفريقية الحفصية أن تفخر بهيكلية دولة وبنية تحتية ثقافية ودينية متينة تُشكّل أرضية لوثبة اقتصادية وتبادل كثيف مع مسيحيي إيطاليا وصقلية وإسبانية وفرنسا، كما مع المسلمين في الأندلس وفي الشرق، وعلى الأخص مصر، حتى ولو كان عماد الاقتصاد يستند على الإنتاج وعلى التجارة الداخلية.

كانت الأسس التي استند عليها الانتاج والتجارة الداخلية قد تم وضعها من فترة طويلة. هناك أولاً الزراعة وتربية المواشي التي يعود ازدهارها القوي إلى تدفق القبائل العربية من بني هلال وبني سليم خلال القرنين الماضيين. وكانت الزراعة التي يمكن لها أن تمتد أو تقلص حسب ظروف الأمن تعتمد بشكل أساسي على الحبوب وفي مقدمتها الشعير الذي كان ينمو في كل مكان؛ وعلى القمح، وهو أكثر أهمية، لكنه في الوقت نفسه يتطلب عناية أكبر، وكان ينمو بشكل ممتاز في منطقة القسطنطينية وفي نواحي بون وسهل بجاية وماتور الخصيب. كانت هناك أيضاً محاصيل زراعة الأشجار وعلى الأخص نخيل التمر في واحات الجنوب، والزيتون في الساحل التونسي، بالإضافة إلى بعض الحمضيات وأنواع أخرى من الأشجار

المثمرة. كما كانت هناك أيضاً محاصيل البستنة الغنية والمتنوعة، والتي كانت تستفيد في ضواحي المدن الكبيرة من مهارة المهاجرين الأندلسيين. إلى جانب كل هذه المنتجات التي كانت تُستخدم لغذاء البشر، يجب أن نذكر النباتات التي كانت تُستخدم في الصناعة مثل الكتان والقنب والنباتات العطرية، وتلك التي تُستخدم في الصباغ، وكانت تُزرع زراعةً أو تنمو لوحدها. وهناك النباتات التي كانت تُستخدم في صنع السلال. أما تربية المواشي، وهي المصدر الأهم لرزق العرب الرحل، فكانت تستند بشكل أساسي على الجمال والأغنام التي أُضيفت إلى تربية المواشي والخيول التقليدية، خاصة في الأماكن القريبة من المدن، حيث انتشرت بشكل مساعد لدى السكان المقيمين عادة تربية النحل والدجاج والحمام. ويظل صيد الحيوانات مورداً هاماً وأمرًا نادرًا في أفريقيا الشمالية، لكنه يترسخ ضمن تقاليد متينة تعود إلى العصور القديمة، كما يبدو لنا من لوحات الفسيفساء الرائعة الموجودة في متحف البارديو. وهناك صيد الأسماك على السواحل مثل سمك الطون الذي كان يَرد إلى الشاطئ في الربيع، والمرجان على طول السواحل الشمالية، والاسفنج والخيوط الحريرية للرخويات البحرية في سواحل صفاقس.

ترتكز النشاطات الصناعية والزراعية أو المدينة على المنتجات المحلية باستثناء المعادن المفيدة أو الثمينة، وهي تتجمع ضمن القطاعات الكبيرة للصناعات الغذائية طحن الحبوب واستخراج الزيت وتصنيع الجلود، وهي مادة تتواجد بوفرة؛ وصناعة النسيج بما تتضمنه من غزل ونسج. يضاف إلى ذلك بعض الصناعات الثانوية

مثل صناعة الخزف ونسج وضمير الحصير والدباغة وصناعة الزجاج والشموع والصابون.

وبالنظر إلى مجمل هذه النشاطات لا يبدو أن القرن الرابع عشر قد حمل أي تجديد يذكر. فاستثمار الأراضي وتنظيم العمل بقيا حسب ما سمحت بمعرفته النصوص والوثائق التي بحوزتنا خاضعين لقواعد القانون الإسلامي والعادات المتوارثة عن الأجداد. كذلك الأمر بالنسبة للتقنيات التي لا يبدو أنها قد تطورت بالمجمل فيما عدا تقنيات تمديد المياه التي يمكن أن تكون قد تحسّنت بفضل المهاجرين الأندلسيين في بعض المناطق. لكننا نلاحظ مع ذلك أن بعض الاختراعات المفيدة القادمة من الخارج قد تم اكتسابها مثل صناعة الورق والملاءات والأسلحة النارية الأولى والصناعات البحرية وتقنيات الإبحار.

كذلك تم تنظيم التجارة حسب الأعراف التي بقيت كما هي. ففي المدن نجد الأسواق المتخصصة، كما نجد في الأرياف الأسواق اليومية أو الاسبوعية. لم تكن هناك عربات تحميل، وشبكات الطرق ضعيفة، والنقل يتم على ظهر الدواب، وغالبًا ما ينتظم في قوافل كان من الضروري تأمين حمايتها ضد هجمات «العرب» وقطاع الطرق. ولا يبدو أن الوسائل التجارية التي تطورت في مصر المجاورة قد تمت ممارستها بشكل واسع مثل التوصية على البضاعة، لأن معظم المبادلات مع ما وراء البحار كانت متروكة للتجار اليهود أو المسيحيين. وهكذا فإن السكان المحليين ما كانوا يستفيدون من جزء كبير من أرباح التجارة الخارجية. وفي مجال التصدير، كنا نجد المواد الأولية على الأخص، وفي

مقدمتها الأصواف والحلود، يليها الزيت والتمر والقمح والملح والشمع والشبّة والرصاص والمرجان والطين المملح وكمية قليلة من الأقمشة. وفي مجال الاستيراد هناك التوابل والمواد الطبية والعطور والأقمشة والنسيج والورق والخشب والمعادن والأسلحة والمجوهرات، وكذلك العبيد.

إلى جانب هذه المظاهر السياسية والاقتصادية، يجب علينا في نهاية هذه الصورة التي تظل موجزة عن وضع إفريقية في زمن ابن خلدون، أن نذكر المظاهر الاجتماعية التي ستلعب دوراً أساسياً في مهنة مؤرخنا، على أن نعود إلى المظاهر الدينية والثقافية عندما نتكلم عن تعليمه وتكوينه.

كان المجتمع الإفريقي في القرن الرابع عشر مطبوعاً بشكل خاص بطابع البعثة والتركيب، وهو ما يجب أن نربطه بالتنوع الكبير في الأصول واللغات والمعتقدات الدينية وأشكال الحياة؛ لكنه ظل مع ذلك يحتفظ وينتج ما يكفي من عوامل الوحدة والتوازن لكي يظل البنيان الاجتماعي قائماً. فخلال القرنين السابقين تطعمت الخلفية البربرية للسكان الأصليين بعنصر أجنبي قوي ومتعدد يمثله المنحدرون من القبائل العربية الغازية مثل بني هلال وبني سليم. وحتى ولو تم الخلط الاجتماعي والتزاوج بين العرب والبربر بشكل كبير، وكانت من نتائجه تعريب لغة وعادات السكان الأصليين، فإن الجماعتين الإثنتين ظلتا تشعران بالتمايز فيما بينهما، وكانتا تعبران عن ذلك بشكل واضح عندما تسنح الفرصة.

هناك مجموعة ثانية أصولها أجنبية كانت لها أهمية مؤثرة على الصعيد السياسي والديني بفضل ما حمله معهم مهاجرو المغرب

الأقصى، وبشكل عرضي المغرب الأوسط، وهو أقرب. فسلالة الحفصيين نفسها كانت من أصول مغربية، وكان يحلو لها أن تؤكد ذلك بسبب تفاخرها بالعلاقات التي عقدها جدها الأول وصاحب اسمها أبي فحص مع المهدي بن تومرت. فاقتداءً بأبي فحص، وخلال القرن الثالث عشر وجزء من الرابع عشر، كان هناك موظفون ومقاتلون مغاربة هاجروا إلى إفريقيا. في البداية كانت هذه الهجرة منتظمة وظلت كذلك دون انقطاع، لكنها لم تلبث أن ضعفت ولم تعد تقوم سوى على بعض العائلات أو الأفراد المنعزلين. وقد دعمها تيار آخر أكثر انتشاراً لكنه ازداد قوة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، وكان يتألف على الأخص من رجال دين ومتصوفين استطاعوا أن ينشروا حتى حدود إفريقيا ظاهرة أضرحة الأولياء التي عُرفت منذ القرن الحادي عشر في معظم الولايات المغربية.

علينا أن نتوقف لحظة أمام عناصر الجزء الأول من هذه المجموعة التي سنسميها مجموعة الموحّدين بسبب الدور الأكيد الذي لعبته في الدولة الحفصية، وذلك قبل أن تنتقل إلى المكوّنات الأخرى للمجتمع الإفريقي. في البداية، كان الأمر يتعلق بجماعة استندت عليها دولة بني عبد المؤمن في مراكش من أجل حكم إفريقيا التي كانت وقتها إحدى ولايات مملكة الموحّدين الواسعة. وعندما استطاع أبو زكريا أن ينال استقلال هذه الولاية، قام بتنظيم أعضاء هذه الجماعة حسب تراتبية تشبه تماماً تلك التي كانت قائمة في دولة الموحّدين في مراكش، ليدلّ بذلك على رغبة الدولة الحفصية الناشئة في أن تحلّ محلّ سلطة بني عبد المؤمن المتدهورة. فقد وُضعت هذه الجماعة تحت أمره قائد (شيخ

الموحدّين) كان يحمل لقب الشيخ المعظم، وهو شخصية يعيّنّها الملك مدى الحياة ويمكن أن يتم اختيارها ضمن العائلة الحاكمة. وكانت الجماعة تنتظم في مجموعتين: مجموعة «العشرة» التي تنفصل عنها مجموعة «الثلاثة» التي كانت تجلس أو تسير بحذاء الملك، ومجموعة «الخمسین». يضاف لهؤلاء «الشيخ الكبار» «شيخ صغار» يتألفون من ضباط كان يُطلق عليهم اسم الوقافون (أولئك الذي يظلون وقوفاً)، وكانوا يحملون خناجرهم بأيديهم ويحيطون بالملك في الاحتفالات العامة.

وبالرغم من هذه البنية المتينة، كان تنظيم عشيرة الموحدّين لا يشبه التنظيم الاقطاعي الغربي، ولا منظومة المماليك التي كانت سائدة لدى الجيران المصريين. وصحيح أن «الشيخ المعظم» كان يلعب أحد الأدوار الأولى الأساسية في حاشية السلطان، وكان يمكن أن يُطلب منه أن يشغل المناصب الأكثر رفعة في الحكومة مثل وزير الحرب أو منصب الحاجب، لكن قيمته لم تكن تتجاوز وضعه كفرد، تمامًا كما هو حال بقية الشيخ من مرتبة أدنى. بالإضافة إلى ذلك، ظلت حكاية المساواة التي تم توارثها من ملحمة الموحدّين الكبرى في زمن ابن تومرت سائدة حتى القرن الرابع عشر. ولقد تجلت بشكل خاص في كون المخصّصات الأساسية التي كانت تعتبر موارد مشتركة لمجموعة الموحدّين تُوزع بشكل متساوٍ بين جميع الأعضاء، بما في ذلك السلطان⁽¹⁾. لكن ذلك لا يعني أن مجموعة الموحدّين لم تكن تمارس أي تأثير حقيقي،

Robert BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafides*, op. cit., t. II, انظر 1

وعلى الأخص في فترات الأزمات مثل وراثة الحكم. وكانت إحدى المهوم الأساسية للسلطين بلا شك أن يحتوا ويحدوا سلطته للحد الأدنى. في هذا الصراع البطيء والأعمى، كان الملوك الحفصيون المتتالون بدءًا من أبي زكريا، قد لجأوا إلى خدمات الأندلسيين والعبيد المعتوقين لكي يملؤوا الوظائف الأكثر أهمية في الدولة، بما فيها وظائف وزير المالية ووزير الحربية أو الحاجب، وقد وصلوا لحد أن يستبدلوا الموحدون في دورهم الحربي كميليشيات مقربة بميليشيات مسيحية كان يتم النظر إليها على أنها أكثر جدارة بالثقة. ومن الصحيح أنه في بعض الحالات، كان القادة الموحدون يستعيدون بعضًا من سلطتهم كما حصل في مراحل دقيقة مثل وراثة الحكم من أبي حفص الأول وأبي عصيدة، وبشكل أخص في نهاية حكم أبي يحيى أبو بكر، وكذلك في فترة حكم أبي اسحق الذي تولى العرش وهو صغير جدًا مما جعل ابن تفرकिन يمارس الحكم الحقيقي بدلًا عنه.

أما المكوّن الثالث الغريب في المجتمع الإفريقياني فهو المهاجرون الأندلسيون. وفي الواقع أنهم كانوا بعددهم يتفوقون بلا شك على الموحدون وغيرهم من المهاجرين من أصول مغربية. فاعتبارًا من منتصف القرن الثالث عشر، ومع خسارة جزر البليار وسقوط المراكز العمرانية الكبرى مثل فالنسيا وختافا ومُرسية وخاين وقرطبة واشبيلية، وحتى نهاية القرن الخامس عشر مع سقوط غرناطة، وبعدها في القرن السابع عشر مع مجيء أعداد كبيرة من المورسك، صارت إفريقية إحدى المناطق الأكثر أهمية في مجال الهجرة الأندلسية التي نجمت عن حروب الاسترداد المسيحية.

وكان الأندلسيون الذين فضلوا الإقامة في المدن البحرية وضواحيها يشكلون في البداية مجموعات مستقلة، ويتم الاعتراف بهم رسميًا بهذا الشكل. لكن سرعان ما كان ينتهي الأمر بأن يتم الخلط بينهم وبين السكان الأصليين. وقد كسبت إفريقية أشياء كثيرة مما حملوه معهم من حضارة أكثر تطورًا وأكثر رقيًا، سواء على الصعيد الاقتصادي والتقني أو على الصعيد الثقافي. وفي المراكز العمرانية، كان القادمون الجدد يتميّزون بمؤهلاتهم العالية سواء في مجال التجارة أو البناء أو الحرف اليدوية المختلفة. وكانوا في المواقع المحيطة بالمدن يحدّدون الزراعة من خلال ممارسة أساليبهم الممتازة. لكن الآداب وإدارة الدولة كانا المجالين اللذين برعوا بهما أكثر من أي شيء آخر. ففي فترة حكم الحفصيين الأوائل، كان الأندلسيون يخدمون في الجيش حيث شكّلوا فرقة متميزة. وإلى جانب عدد من العبيد المعتوقين من أصول مسيحية، كانوا ينافسون «الموحدين»، وفي بعض الأحيان يحلّون محلهم في وظائف الدولة العليا، وفي مجال المالية (النظر في الأشغال) وفي الشؤون العسكرية وفي مختلف قطاعات الدواوين. ولقد تأثرت أمور الدواوين بشكل كبير في الممارسة وفي اللغة المستعملة بالتقاليد الأندلسية، والتي كانت بدورها تشكّل استمرارية مع ماضي يعود إلى عصر الموحدين. لم يشع انتقاء الكتاب من بين السكان الأصليين إلا مع منتصف القرن الرابع عشر، وعلى الأخص خلال فترة حكم أبي العباس، عندما صار الإفريقيانيون الذي تدرّبوا طويلًا في مدرسة الأندلسيين قادرين على أن يحلّوا محلهم.

إلى جانب هذه العناصر الأساسية، نلاحظ وجود مجموعتين

عرقيتين لا يمكن تجاهلهما هما مجموعة المسيحيين ومجموعة السود. كان المسيحيون موجودين في البداية كميليشيا حلت كما رأينا محل الميليشيا الأندلسية التي كان أبو زكريا يحيط نفسه بها في النصف الأول من القرن الثالث عشر. كان المسيحيون يتألفون من الفرسان الذين يعودون جميعًا بأصولهم إلى شبه الجزيرة الإيبيرية أو إلى إيطاليا، وقد حافظوا على هذه الحالة حتى القرن السادس عشر مع استمرار اعتناقهم لديانتهم، على العكس من المرتزقة من أصول شرقية مثل الأتراك والأوغوز والأكراد، كما أنهم كانوا يقطنون منطقة مخصّصة لهم في ضواحي العاصمة. والواقع أننا نجد طيلة فترة الحفصيين عددًا كبيرًا من المرتدّين المسيحيين، كانوا في معظمهم عبيدًا في الأصل وتمّ إعتاقهم؛ وقد لعبوا إلى جانب غيرهم من العبيد المعتقدين دورًا غاية في الأهمية التي ازدادت اعتبارًا من فترة إعادة الحكم السياسي في النصف الثاني من القرن الرابع عشر. أما السود فيبدو أنهم لعبوا دورًا عسكريًا: فقد كانت هناك فرقة من العبيد السود «غينيون» يلبسون الأبيض ويتسلحون بالخناجر أو الرماح، وقد لاحظ وجود هذه الفرقة في موكب سلطان تونس في بداية القرن الرابع عشر المؤرخ العمري⁽¹⁾. كان يتم استقدامهم من السودان كعبيد بواسطة القوافل التجارية، حتى ولو كانوا مسلمين. وغالبًا ما كانوا يشكلون بعد عتقهم يدًا عاملة خدومة تُعامل بنوع من العبودية. ويجب أن نذكر مع ذلك أن نوعًا من التزاوج العرقي الهام

1 انظر ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، الجزء الأول، إفريقيا السوداء عدا مصر، ترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه غودفروا - ديمومبين Gaudefroy-Demombynes، باريس، 1927، ص 114 في الترجمة الفرنسية.

قد حصل مع السكان المحليين، وأنه لم يكن هناك أي نوع من التمييز تجاه الخلاسين أو الملونين يمكن أن يعيق هذا التزاوج عادة.

*

في إفريقية نهاية النصف الأول من القرن الرابع عشر حيث كانت تدور طفولة ويفاعة ابن خلدون، ربما كانت عائلة بني خلدون إحدى آخر العائلات الكبرى ذات الأصول الأندلسية التي لعبت دوراً هاماً في الدولة الحفصية. كانت الجالية الأندلسية قد خسرت تماسكها من فترة طويلة وذابت في سكان المدن والمجموعات الريفية المجاورة. من جانب آخر، كان تأثير المتعلمين الأندلسيين قد حمل ثماره. فاعتباراً من تلك الفترة صار من الممكن أن نجد بين السكان الأصليين الذين تم تأهيلهم في تلك المنطقة وكلاء تحتاج إليهم القطاعات المختلفة ضمن الإدارة المركزية وفي الولايات.

هناك شيء يثير اهتمامنا في خطاب ابن خلدون عن نفسه، وهو العناية الخاصة التي كان يوليها للتذكير بأدق تفاصيل سلالته. فهو إذ يعود إلى سبعة قرون سابقة، يخبرنا بأن بني خلدون ينحدرون من أمير يماني يعود بأصوله إلى حضرموت في جنوب الجزيرة العربية وهو وائل بن حجر الذي نال حظوة اللقاء بالنبي والحصول على بركاته له ولمن ينحدرون من صلبه. وهناك تفاصيل أخرى تصور وائلاً وهو يقوم بزيارة الخليفة معاوية ويرفض هديةً كان هذا الأخير يريد منحه إياها كمكافأة. ثم نحصل على رواية تاريخية تبدأ مع الجدّ الذي منح اسمه للعائلة، أي خلدون الذي كان أول من هاجر إلى الأندلس في القرن الثامن، وصولاً إلى محمد، والد المؤرخ.

كانت هذه الرواية فرصة لابن خلدون لكي يذكر الأعمال العظيمة لأجداده الأكثر تميزًا: كُريب الذي استولى على السلطة في اشبيلية لفترة وجيزة في فترة نهاية القرن التاسع تقريبًا وقتل عام 899⁽¹⁾، وعدة أفراد من بني خلدون شغلوا منصب وزير أو موظف كبير في فترة حكم ابن عبّاد (1040-1095 أو 1096)، وشاركوا معه في معركة الزلاقة ضد الغاليسيين وراح منهم شهداء كثيرون؛ وأبو مسلم عُمر (أو عَمْر) الذي تميّز كعالم أو فيلسوف، وكان تلميذًا لمسلّمة المحرّيطي. وكذلك يذكر بعد هجرة بني خلدون إلى تونس نحو نهاية النصف الأول من القرن الثالث عشر سلالة كاملة من الموظفين الكبار والقادة العسكريين عملوا في خدمة الحفصيين. ونعلم منه أن جد جده، أبو بكر محمد كان وزيرًا للمال (صاحب الأشغال)، وأن جده شغل منصب حاجب مساعد، وكذلك بعض الوظائف العسكرية. وفي نهاية حياته تقريبًا انسحب من الشأن العام ليكرّس نفسه لدراسات التّقَى مع بقائه رغم ذلك شخصًا ذا نفوذ، طالما أنه كان يُعهد له بحكم تونس في كل مرة كان الملك فيها يترك المدينة. ولقد تأثر والد المؤرخ بهذا المثال. فقد رفض أن يدخل في سلك الإدارة، وعُرف كمتصوف وقاض وعالم بالآداب.

وتاريخ عائلة ابن خلدون كما يقدمه هو لنا يمتزج بتاريخ الأندلس وإفريقية، وفي مجال أبعد، يساير تاريخ الإسلام في بداياته الأولى ويرتبط به. ولا شك في أن ابن خلدون، إذ كان يفخر بأصوله العربية، يستطيع أن يتفاخر بأحد أكثر الأنساب اكتمالًا وقدمًا التي استطاع

Reinhart DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 2^e ed. Leyde, 1943, t II, انظر 1 pp. 40 et suiv., 80 et suiv.

أيّ شخص أن يربط نفسه بها في عصره. فابن الخطيب الذي كانت سيرته الذاتية موجودة في نهاية كتابه تاريخ غرناطة (الإحاطة في أخبار غرناطة)، ربما شكّل نموذجًا لابن خلدون، لكنه لم يستطع أن يذكر أكثر من ستة أجداد. وبشكل عام، كان العلماء المسلمون يؤكدون بشكل أكبر على سلسلة أسيادهم أكثر من تأكيدهم على أجدادهم؛ وحتى عندما يذكرون آباءهم، كانوا يكتفون بسلسلة قصيرة من الأسماء دون أن يقدموا تفاصيل تاريخية. كيف يمكن أن نفسر إذن إصرار ابن خلدون على ذكر كل تلك التفاصيل عن ماضي عائلته؟ إنه يشرح في المقدمة الوظائف الاجتماعية والسياسية لسلالته، ويذكر العديد من السجلات والخلافات حول النسب. كانت هناك قبائل بربرية كثيرة طويلة القرون الوسطى وحتى في عصر ابن خلدون تزعم ارتباطها بأصول عربية مثل قبائل لواتة وهوارة وزناتة وغمارة وزواوة ومكلاثة⁽¹⁾. فابن تومرت (توفي عام 1130)، وهو مؤسس سلالة الموحدين، ونسبه البربري مثبت تمامًا، ما لبث أن قام أنصاره بربط نسبه بأصول علوية. في الوقت ذاته كان يتم التشكيك بالنسب العلوي للسلالات الكبيرة من الفاطميين أو الأدارسة، رغم صحة هذا النسب على الأرجح. كذلك فإن الأصول النبيلة لعدد كبير من العائلات الهامة، ومن بينها عائلات بعض أصدقاء ابن خلدون، كانت موضع جدل⁽²⁾. في مملكة غرناطة، شهد القرن الرابع عشر

1 IBN KHALDŪN, *Peuples et nations du monde, extraits des 'Ibar, textes réunis*, انظر اترادuits, présentés et annotés par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1986, t. II, p. 469-470, 549-550.

2 انظر كتاب العبر، مقدمة المقدمة، الصفحات 33-41، 214-215، الجزء الأول، تحقيق شداددي، والمسيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 69 و83.

ظاهرة التغني بالنسب العربي لدى رجال السياسة كما لدى رجال الأدب، ولعل ابن الخطيب أحد الذين أشادوا بذلك النسب في كتاباته. لكنها كانت ادعاءات غير مجددة. فكما يبيّن ابن خلدون في سيرته الذاتية، وبشكل أوسع في المقدمة، وفي الفصول التي تمهد للجزء المخصص لكتاب العبر الذي يتناول تاريخ العرب والبربر في المغرب، كان العرب قد تم تدميرهم كسلطة سياسية منذ وقت طويل بعد أن استهلك الحكم قواهم⁽¹⁾.

لا شك في أن قِدَم وعِراقة نسب ما يمكن أن تكون مصدر فخر واعتزاز، لكن المنفعة الاجتماعية أو السياسية التي يمكن أن ينالها المرء من ذلك تظل في كثير من الحالات موضع شك. وابن خلدون يشرح ذلك بنفسه بشكل مطول. إذ ليس للنسب من فعالية حسب قوله إلا عندما ينتمي الإنسان إلى «بيت» ذي نفوذ. وإن كان بنو خلدون قد تمتعوا في الماضي بسلطة خاصة بهم في كرمونة أو في اشبيلية منذ هجرتهم إلى إفريقية، فإنهم كانوا مجرد موالين لدى سلالة الحفصيين. وبهذا الوضع لم يكن بمقدورهم أن يتغنوا بنسبهم الأصلي. فعِراقة من يدينون بالولاء لا تأتيهم إلا من أسيادهم وليس من أصولهم الحقّة⁽²⁾. والنسب الأصلي لمن يدين بالولاء يختفي ولا يعود يعني أي شيء. لكن عائلة بني خلدون قد انطفأت حتى كموالين في الفترة التي كان مؤلّفنا يكتب فيها ذلك. فبعد موت جده الذي كان قد احتفظ بنوع من النفوذ حتى موته، نُحّي والده

1 حول انهيار العرب بشكل عام، انظر IBN KHALDŪN, *Peuples et nations du monde*, وفي الجزء الأول، تحقيق شدادى الصفحات 35، 41. *op. cit.*, t. II, p. 422.

2 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 219-220، الجزء الأول، تحقيق شدادى.

جانباً بشكل كامل من الشأن العام. كما أن شقيقه الأكبر محمد، والذي نجهل عنه كل شيء تقريباً توفي وهو شاب. أما الشقيق الأصغر يحيى، فقد ترك إفريقية ليدخل في خدمة حكام تلمسان وفاس. وابن خلدون نفسه، كما سنرى بعد قليل، فضل أن يهرب من بلاط الحفصيين وهو في العشرين من عمره وأن ينضم إلى بني مرين في فاس. ونظراً لعدم وجود فرع آخر لعائلة ابن خلدون كما يبدو، يمكن أن نفترض أن بني خلدون لم يعودوا موجودين كـ «بيت» في تونس. ولأن مؤلفنا كان منسجماً مع نفسه، فإن عرضه الطويل لنسبه يجب ألا يحمل سوى أهمية تاريخية. لكن يبدو أنه على الرغم من تجربته السياسية الطويلة ودقة حسه بالوقائع الاجتماعية، كان يصعب عليه أن يقتنع بذلك.

لا يتكلم ابن خلدون كثيراً عن حياته العائلية الخاصة⁽¹⁾. ونحن نعرف بشكل غير مباشر أنه أثناء إقامته في فاس ما بين 1354 و1362 كان متزوجاً، لكننا لسنا متأكدين أنه لم يكن كذلك قبل رحيله من تونس. وزوجته تنتمي إلى عائلة عريقة وغنية من تونس: فأبوها هو الجنرال الحفصي الكبير محمد ابن الحكيم (توفي في 1343) الذي صادر أمواله السلطان أبو بكر كما يذكر المؤرخ في المقدمة⁽²⁾. وبشكل عرضي، من حديثه عن رحلاته المختلفة إلى الأندلس أو من منطقة لأخرى في المغرب، نعرف أن عائلة ابن خلدون قد التحقت به، دون أن يعطي معلومات دقيقة عن ذلك. وفي رسالة

1 هناك خلاصة عن المعلومات المتوفرة حول هذا الموضوع يقدمها فر. روزنتال في السيرة المختصرة لابن خلدون التي تسبق ترجمته الانجليزية لـ المقدمة. انظر، Ibn KHALDŪN,

The Muqaddimah, op. cit., pp. XLV-XLII.

2 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية لابن خلدون، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 82.

وجهها له ابن الخطيب أثناء إقامته في غرناطة، يقوم بتهنئته بليلة العرس التي أمضاها مع محظية من أصول مسيحية. وفي مراسلات أخرى بعد ذلك، وأثناء إقامته في بسكرة حوال سنة 1374 يقدم له التهاني بولادة ابن له. وبعد رحيله إلى مصر يُعلمنا ابن خلدون أنه طلب تدخل الملك الظاهر برفوق لدى ملك تونس لكي يسمح لأفراد عائلته الذين بقوا في تلك المدينة أن يلتحقوا به في القاهرة. وللأسف فإن مجموعة من هؤلاء لقوا حتفهم حين غرق المركب الذي كان ينقلهم، وكانت تلك هي المرة الأولى، وبمناسبة هذا الحدث المأساوي، التي نرى فيها ابن خلدون يترك العنان لألمه ويكشف لنا عن مشاعره تجاه شيء له طابع شخصي. ونحن نعرف من المصري ابن قاضي شعبة⁽¹⁾ أن عائلة ابن خلدون كانت تتألف من خمس بنات قضينَ في غرق المركب مع والدتهن بالإضافة إلى صبيين هما محمد وعلي، استطاعا النجاة من الحادث. لكن حول حياة ومصير هذين الأخيرين، لا توجد لدينا أية تفاصيل من أي مصدر كان. كذلك نعلم في النهاية من مؤلف مصري آخر، لكن بشكل تلمحي كما في المرة الأولى، أن ابن خلدون قد تزوج مرة ثانية في نهاية حياته، وأنه كانت له علاقات مبهمة مع أخ لزوجته كان ما زال مراهقًا يافعًا وقتها.

1 ابن خلدون، التعريف بابن خلدون... المرجع المذكور، ص 259. رقم 3.

رجل عصامي

من المظاهر التي لعبت دوراً أساسياً في حياة ابن خلدون، ونادراً ما تم إبرازها وتقييم أثرها كما يجب،⁽¹⁾ ضحالة ما أتيح له في الجزء الأكبر من مرحلة تكوينه. فكما يتبدى من تحليل سيرته الذاتية كان التعليم الذي ناله في تونس قصير الأمد، لأنه انخرط مبكراً جداً في الحياة السياسية، ولم يستطع أبداً أن يعود للدراسة وأن ينهيها. ودون أن نقلل من قيمة تربيته الأساسية، فإننا مضطرون لأن نستخلص أنه، حسب أعراف زمنه، لم ينل تعليماً متكاملًا في أيّ من الاختصاصات. وكان عليه أن ينتظر قليلاً لكي يعمق معارفه في طيف واسع من المجالات، وبجهد الشخصي. والطابع العصامي في مجمله لما ناله من التأهيل يفسّر بشكل كبير شخصيته الفكرية ومساره كعالم: فهو يتميز بفضول عجيب وبانفتاح فكري استثنائي،

¹ فرانتز روزنتال يلمح إلى ذلك لكنه لا يستخلص منه شيئاً. انظر IBN KHALDŪN,

The Muqadimah, Introduction, t, I, p. XLIII.

لكنه في الوقت ذاته كان يتمتع بوضع يستعصي على التصنيف، ويمكن أن يصل إلى حد الهامشية⁽¹⁾.

أمضى ابن خلدون السنوات العشرين الأولى من حياته في تونس. وعلى الأسئلة المختلفة التي يمكن أن نطرحها حول تعليمه - في أي ظروف تم؟ ما الذي تعلمه؟ بأية طريقة أثر تعليمه على مسيرته وأعماله؟ - نجد في سيرته الذاتية إجابات مُفئدة حتى ولو لم تكن مباشرة وكاملة.

في القرن الرابع عشر، كانت الملامح الأساسية للنظام التعليمي الإفريقياني، والتي لم تكن تختلف إطلاقاً عن تلك التي نجدها في مجمل البلاد الإسلامية، قد تثبتت من وقت طويل. وابن خلدون يقدم تحليلاً مفصلاً لهذا النظام في المقدمة، وسنعود لذلك لاحقاً. فالتعليم بالنسبة للأطفال، دون أن يكون معممًا أو إلزاميًا بالمعنى الدقيق، كان يقوم بشكل أساسي على حفظ القرآن، وفي بعض الأحيان على عناصر من الأدب الديني والنحو والشعر والتاريخ؛ وكان منتشرًا بشكل كبير في الأوساط الريفية كما في أوساط المدن. لم يكن له طابع رسمي، لكنه كان يتم في المدارس التي يطلق عليها اسم الكتّاب، وكانت تشرف عليه العائلة والجماعة. في حالات استثنائية، في أوساط النخبة التجارية والفكرية والسياسية، كان يُعهد بالطفل إلى معلم، وبذا يتلقى تعليمًا أكثر عمقًا وتنوعًا. وفي المساجد والمدارس والزوايا، وبشكل نادر في تلك الفترة في المستشفيات، كان هناك تعليم متخصص يهيئ الطفل للمهن

1 يلاحظ فرانتر روزنتال بذلك حين يقول: «من الممكن أن يكون الطابع العشوائي لتعليمه وكذلك قدراته الفكرية الخاصة هي التي تفسر لماذا لم يصبح اختصاصيًا ممتازًا في أي من المجالات» (المرجع نفسه، ص XLIII).

المختلفة الدينية والإدارية، وبشكل أقل انتشارًا للنظم الفلسفية والعلمية. بالتوازي، كانت توجد منظومة من التأهيل العام مخصصة للراشدين، لكن تنظيمها لم يكن قد اكتسب طابعًا رسميًا. فقد كان هذا التعليم العام يستند على مؤسسات كالمسجد والزاوية، وأيضًا على الأسواق الريفية والمدينية والزراعية، حيث يستفيد المتعلم من المعرفة التي يقدمها بشكل مجاني العلماء والواعظون والشعراء والرواة والمصلحون الدينيون والمعلمون الصوفيون، يدعمها أدب مبسّط يتألف من مقتطفات أدبية وموسوعات وشذرات من التاريخ المحلي أو الكوني، ومؤلفات التقي والدراسات الصوفية إلخ...⁽¹⁾.

وعلى شاكلة جميع أبناء الأعيان من حاشية البلاط، لم يذهب ابن خلدون إلى مدرسة في المدينة، أو إلى كتاب من الذين يتواجدون بكثرة في تونس؛ وإنما تلقى تعليمه الأول في بيت والده⁽²⁾ مع أستاذ خاص بشكل جزئي، ومع والده في بعض الأحيان. لسنا نعرف بشكل دقيق ما هو الوقت الذي استغرقه هذا التعليم الأول. فقد كان الأطفال يبدؤون عادة بتعلم القرآن والمواد المرتبطة به في سن الخامسة أو السادسة، وكانوا ينهون هذه المرحلة من تأهيلهم في سن الحادية عشرة أو الثانية عشرة تقريبًا. والسيرة الذاتية لابن خلدون تعلمنا أن الطفل ابن خلدون قد تتلمذ على يد واحد من أفضل المعلمين في تونس، وهو مهاجر أندلسي من مقاطعة فالنسية

1 انظر دراستنا حول التعليم لدى ابن خلدون في: «Ibn Khaldûn», *Quarterly Review of Education, Thinkers on Education 3, Prospects (perspectives)*, vol. XXIV, n 1/2,

1994, pp. 7-19.

2 اللهم إن لم يذهب أيضًا إلى «المكتب» في القصر السلطاني، والمخصص للأمرء الصغار، وإن كان مفتوحًا أيضًا لأولاد بعض أعيان البلاط. انظر: R. BRUNSCHVIG,

La Berbérie orientale sous les Hafides, op. cit., t. II, p. 357.

تعلم عنده، ليس القرآن فقط مع ما يحيط به من قراءات وقواعد الإملاء، وإنما أيضاً الأحاديث النبوية والفقهاء. كان التعليم يقوم على الحفظ: ففي مرحلة استغرقت خمس أو ست سنوات، يقول لنا ابن خلدون أنه كان عليه أن يستظهر غيباً ولثلاث مرات النص القرآني بأكمله، وحسب القراءات السبع المشهورة، بالإضافة إلى ختمة أخرى تجمع بين هذه القراءات، وختمة أخيرة حسب التنوعيتين في قراءة يعقوب. وهكذا نصل بالمجمل إلى ثلاثة وعشرين ختمة للقرآن بأكمله، أي لنص من ستمائة وخمسين صفحة حسب الترجمة الفرنسية التي قدمها ريجيس بلاشير⁽¹⁾. بالإضافة إلى ذلك، كان عليه أن يحفظ عن ظهر قلب قصيدتين تعليميتين حول تنويحات تدوين القرآن، وعدة كتب عن الحديث والفقهاء.

وعلى ما يبدو، بدأ ابن خلدون ما بين الحادية عشرة والثالثة عشرة من عمره بتعلم القواعد الأولى للغة والأدب العربيين مع أبيه، كما شرع يداوم على دروس عدد من الأساتذة في تونس. في هذه المرحلة، كان بمقدوره أن يتبع تعليماً يُعطى إما في المساجد وخاصة الجامع الكبير في المدينة، أو في المدارس مثل المعرّضية، التي أسسها في 1280 أبو زكريا، أو الشماعية. هذه الشبكة من المعارف، كما يلاحظ روبير برونشفيغ لم تكن تشكل بنية منظمة بعناية وبشكل مؤسساتي حقيقي كما هو الحال في جامعات القرون الوسطى الغربية⁽²⁾.

1 انظر: *Le Coran*, traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966.

2 حول تنظيم التعليم في تونس في زمن الحفصيين، انظر: R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, op. cit., t. II, p. 359.

تابع ابن خلدون دروسًا ثلاثة في النحو، كما تلقى على الأخص دروسًا في الأدب واللغة العربية مع الأستاذ العلامة أبو عبدالله محمد بن بحر، الذي يُعتبر أفضل مختصّ بهذا المجال في تونس، وابن خلدون يدين له بذوقه الرفيع في الشعر. وحسب نصائحه، تعلم أفضل مختارات من الشعر العربي الكلاسيكي، وعددًا من قصائد أبي تمام والمنتبي، بالإضافة إلى القصائد المذكورة في كتاب الأغاني، وهي مختارات شهيرة جمعها أبو الفرج الأصفهاني المثقف البغدادي من القرن الحادي عشر. لكن كما سيقول هو فيما بعد عندما سيفكر بأسباب ضعف إلهامه الشعري، كانت ذاكرته للأسف مثقلة للغاية بالنصوص الدينية والقانونية⁽¹⁾.

خلال السنوات الثلاث التي تلت، كرّس ابن خلدون نفسه لدراسة الأحاديث النبوية والقانون. وقد تابع دروس شمس الدين الوادياشي حول كتابي الصحيح⁽²⁾ لمسلم، والموطأ لمالك⁽³⁾ بالإضافة إلى النصوص الأخرى المعترف بها حول الأحاديث النبوية. وقد تلقى منه «إجازة عامة»، وهي الشهادة الوحيدة (إذا ما استعملنا تعبيرًا حديثًا) التي نالها ابن خلدون بشكل أكيد⁽⁴⁾. في الفترة نفسها، تابع دروسًا في القانون المالكي على يد ثلاثة معلمين،

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 294، الجزء الثالث، تحقيق شداوي.

2 متن يتألف من الأحاديث الصحيحة للنبي محمد كانت في المغرب مفضلة على ما جمعه البخاري تحت اسم الصحيح أيضًا.

3 من أوائل المجموعات التي حفظت أحاديث النبي، وله توجه قانوني على الغالب.

4 يذكر ابن خلدون إجازات أخرى منحها له أساتذته في مجال القانون في تونس، لكن بدون أية معلومات محددة. انظر كتاب العبر، ص 40.

والمؤلف الوحيد الذي يذكره حول ذلك هو «كتاب التهذيب» للبرادعي، ومختصر المدونة⁽¹⁾ لسحنون.

عند هذا الحد، يتوقف تكوينه المنتظم الذي انقطع فجأة بسبب وباء الطاعون الأسود وفتح إفريقية على يد السلطان المريني أبو الحسن في 1347. كان قد بلغ الخامسة عشرة لتوه. وحسب المعايير الأكاديمية، فإن هذا التكوين يُعدّ قصيراً جداً وغير مكتمل. وبالكاد كان لدى ابن خلدون الزمن الكافي ليكتسب عناصر ثقافة عامة في اللغة والأدب العربيين وفي العلوم الدينية.

اعتباراً من تلك الفترة، صارت الدراسات التي تمكّن من تحصيلها تتم حسب صدفة اللقاءات. ففي البداية، وخلال احتلال المدينة من قبل القوات المرينية، أي ما بين 1347-1349، حضر بعض الدروس حول الحديث النبوي والفقه والعلوم القرآنية التي كان يلقيها العلماء الذين كانوا ضمن حاشية الفاتح؛ بعد ذلك، وعلى الأغلب حتى عام 1352، حضر دروساً في العلوم الفلسفية تلقاها من الرياضي والفيلسوف الأبلّي، وهو صديق لعائلة ابن خلدون التي استقبلته واستطاعت أن تحتفظ به في تونس بعد هزيمة بني مرين في القيروان والرحيل السريع لأبي الحسن. ويروي لنا ابن خلدون أنه درس على يده وبالترتيب الرياضيات والمنطق والعلمين الأساسيين «الأصليين»⁽²⁾.

1 أهم دراسة في الفقه كانت تدرس في ذلك الزمن في إفريقيا الشمالية، ومؤلفها، عبد السلام سحنون (توفي في 854/240) قد عاش في القيروان حيث شغل منصب القاضي.

2 هما العلوم التأسيسية للفقه (أصول الفقه) والعلوم التأسيسية للدين: العقائد وعلم الكلام (أصول الدين).

ويجب أن نذكر أن هذه المرحلة الثانية من تكوين مؤلفنا، والتي تمتد مع الانقطاعات الضرورية ما بين 1347 و1352، قد جرت في ظروف درامية وغير واضحة، مليئة بالتقلبات السياسية تخللتها الحروب وموت أهله ومعظم أساتذته وجيل كامل من العلماء التونسيين. ويذكر ابن خلدون هذه المرحلة بالشكل التالي:

ولم أزل منذ نشأت، وناهزت مكباً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور، وجميع المشيخة، وهلك أبوي، رحمهما الله.

ولزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الآبلي؛ وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين، إلى أن شدت بعض الشيء؛ واستدعاه السلطان أبو عنان، فارتحل إليه، واستدعاني أبو محمد بن تفرّاكين، المستبد على الدولة يومئذ بتونس، إلى كتابه العلامة عن سلطانه أبي اسحق⁽¹⁾.

كان الجو الفكري في تونس بعد تلك الفترة الطويلة من الاضطرابات واجتياح الوباء ورحيل معلمه المفضل من أكثر الأجواء مدعاة لليأس. ويبدو أن ابن خلدون لم يحتفظ سوى بعلاقات قليلة مع الطلاب والمتعلمين من جيله في تونس، طالما أنه لا يتكلم أبداً عنهم، فيما عدا الشاعر التونسي الرهاوي الذي يذكره مرة واحدة في سيرته الذاتية⁽²⁾، وابن عرفة الذي سيصبح فيما بعد منافسه

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 64-65.

2 المرجع نفسه، ص 42.

الغيور⁽¹⁾. من جانب آخر، فإن صعود ملك ما يزال صغيراً جداً عرش الحفصيين، واستلام الحاجب ابن تفرّاكين زمام الأمور لم يساعدا على النشاطات الفكرية في القصر الذي كان قد عرف فترات مضيئة من قبل.

لا شك في أن ابن خلدون كان يعي بشكل واضح عدم اكتمال تعليمه، وشبه استحالة متابعتة في تونس (ضمن أسباب أخرى بدون شك)، ولذلك ترك مسقط رأسه أملاً في أن يجد بعضاً من معلميه في فاس، وعلى الأخص الآبلي. لكن حياة البلاط التي قُبِل فيها بسرعة لم تسمح له أبداً أن يتابع دراسته بشكل رسمي. ومع أنه ما بين سن الثالثة والعشرين والخامسة والعشرين، قبل سجنه لفترة واحد وعشرين شهراً كان يحضر الجلسات «العلمية» لأبي عنان بصفته كاتب لدى الحاكم، فإنه لم تعد لديه وسيلة لمتابعة دروس الآبلي طالما أن هذا الأخير توفي في عام 1356، ولم يعد يذكره ابن خلدون في معرض روايته عن إقامته في فاس. ولعل التأهيل الوحيد الذي استطاع أن ينعم به أثناء وجوده في قصر فاس كان يتعلق بالأحاديث النبوية وبالعلوم القرآنية.

مع ذلك، فإن هذه الفترة التي أمضاها في فاس قد سمحت له أن يختلط بالنخبة المثقفة في المغرب والأندلس، وأن يعقد صداقات مع العلماء اللامعين أمثال عبدالله بن محمد الشريف الحسني، الذي يعود بأصله إلى تلمسان، وكان حسب قوله بارعاً في «العلوم العقلية» براعته في العلوم التقليدية، وكذلك أبو القاسم محمد بن يحيى البرجي، ذو الأصول الأندلسية الذي كان كاتباً متميزاً ومثقفاً

1 المرجع نفسه، الصفحات 190 و198.

مرهفًا. ولم تسنح له سوى في وقت متأخر فرصة التعرف عن كثب على لسان الدين ابن الخطيب، الكاتب العبقري ورجل السياسة الغرناطي، والشخصية التي مارست عليه إلى جانب الأبلي التأثير الأكبر.

وإليكم هنا ما قاله هو نفسه عن تلك الفترة من تحصيله العلمي:

ونظمني أبو عنان في أهل مجلسه العملي، 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 على البغية⁽¹⁾.

وهكذا، بانتمائه إلى النخبة السياسية، تلقى ابن خلدون تربية معتنى بها استطاع أن يوسّعها بفضل الثقافة الواسعة في الوسط المحيط به، لكنه لم يستطع أن يتمتع بتأهيل حقيقي كمختص في أي مجال من المجالات. فما اكتسبه من معرفة في مجال القانون لا يتجاوز مستوى الكتب الدراسية؛ ومعارفه الأكثر عمقًا تطل مجالات الأحاديث النبوية والدراسات القرآنية واللغة والأدب العربيين، لكن دون أن يتلقى في أيّ من هذه المواد تخصصًا حقيقيًا. وكذلك الأمر بالنسبة للسنوات الثلاث التي خصصها للدارسات الفلسفية تحت إشراف الأبلي، إذ لم تكن كافية لتؤمن له تأهيلًا كاملًا في مجال صعب وواسع في آن معًا. وإن عدم الاهتمام الذي أولاه ابن عرفة

لتكوين ابن خلدون الحقوقي⁽¹⁾، هو الذي كرّس حياته بمجملها لدراسة القانون، وكذلك التشكيك الذي أظهره المصريون تجاه معارفه في مجال العلوم الدينية والعلوم الفلسفية لهما ما يبرّهما. كذلك، وعلى الرغم من تطرفه، فإن الحكم القاسي الذي أطلقه عليه الرركاكي، العالم المغربي المهاجر إلى مصر وغريمه في القضاء، يبدو وكأنه يعكس واقعًا ما. فهو يقول عنه: «عريّ عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها، ولكن محاضرتة إليها المنتهى، وهي أمتع من محاضرة الشيخ شمس الدين العُمّاري»⁽²⁾.

كان بلاط فاس، رغم الاضطرابات التي كانت تسود فيه مركزًا ثقافيًا غنيًا للغاية⁽³⁾. ولا شك في أن ابن خلدون كانت لديه فيه الفرصة لأن يستمع كثيرًا وأن يناقش، وكما نتخيل، أن يقرأ بغزارة وكثافة أيضًا. وفي الواقع، كان بمقدوره أن يحصل على الكتب بسهولة، سواء داخل القصر أو في مكتبات المدينة مثل مكتبة القرويين، أو من أصدقائه ذوي المكانة. وفي سيرته الذاتية يذكر بإعجاب مكتبة ابن عبد المهيمن، أحد الوزراء من حاشية السلطان أبي الحسن:

كانت له خزانة من الكتب تزيد على ثلاثة آلاف سفر في الحديث، والفقه، والعربية، والأدب، والمعقول، وسائر الفنون؛ مضبوطة كلها، مقابلة. ولا يخلو ديوان منها عن ثبت بخط

1 انظر الملاحظة حول ابن خلدون في السخاوي، الضوء اللامع، ذكره عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، 1979، الصفحات 292-298.

2 انظر ابن حجر العسقلاني، رفع الإسر عن قضاة مصر، أورده عبد الرحمن بدوي، المرجع المذكور، ص 281.

3 انظر في الفصل التالي من كتابنا هذا السياق الثقافي للمغرب والمشرق. ص 52.

بعض شيوخه المعروفين في سنده إلى مؤلفه، حتى الفقه،
والعربية، الغربية الإسناد إلى مؤلفيها في هذه العصور⁽¹⁾.

وفي كل الأحوال، بدون تلك القراءات الشخصية التي كان
يقوم بها في وحدته، لكان من الصعب أن نفسّر كيف استطاع ابن
خلدون أن يكتسب العلوم الموسوعية التي يبرهن عن امتلاكه لها في
المقدمة.

ونشير هنا إلى أنه لا يبدو أن ابن خلدون قد أقام علاقات جيدة
خلال إقامته الأولى في فاس مع علماء عاصمة بني مرين. فهو لا
يذكر أية مؤسسة تعليمية أو شخصية علمية من هذه المدينة. ومع
ذلك، وسنعود إلى هذا لاحقاً، كانت مدينة فاس تستطيع أن تفخر
آنذاك بوجود مؤسسات تعليمية وعلماء متميزين في المجالات
المختلفة للعلوم الدينية والحقوقية واللغوية والأدبية، كما في علوم
الفلسفة، وعلى الأخص الرياضيات وعلم الفلك والمنطق والطب.⁽²⁾
ولئن أخذنا بما يقوله ابن الخطيب، فإن ابن خلدون قد استجر
على نفسه كراهية وغيره علماء العاصمة «ثم عَظُمَ عليه حمل
الخاصّة من طلبة الحضرة لبعده عن حسن التأتّي، وشفوفه بثقوب
الفهم وجودة الإدراك»⁽³⁾.

1 السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 40.

2 حول الثقافة المغربية في زمن بني مرين انظر كتاب المغربي محمد المنوني، ورفقات عن
حضارة المرينيين، الرباط، منشورات جامعة محمد الخامس، 1996، وفيه يبدو المؤلف على
درجة جيدة من الاطلاع، وإن كانت معرفته تقليدية الشكل. ومن أجل تحليل السياق الثقافي
في فاس وفي بقية المغرب وفي مصر في زمن ابن خلدون، انظر الفصل التالي من كتابنا هذا.

3 مقطع من كتاب الإحاطة لابن الخطيب ورد لدى المقرّي في نفع الطيب من غصن
الأندلس الرطيب، منشورات إحسان عباس، بيروت، 1988/1408 المجلد الثامن،
الجزء VI، ص 172.

ونضيف هنا ملاحظتين حول الظروف التي جرى فيها تكوين ابن خلدون. فعلى الرغم من الظروف غير المواتية التي ذكرناها سابقاً، من الواضح أنه في كل الأحوال، ما كان لديه أبداً هدف متابعة تأهيل أكاديمي كان يمكن أن يسمح له بممارسة مهنة عالم عادي. ولئن كانت تتنازع من وقت مبكر أطماع السياسة من جهة والعلوم من جهة أخرى، فقد كان لديه عن العلم مفهوماً أرستقراطياً. فحسب تقاليد تعود إلى العصر القديم الإغريقي، واستمرت بشكل كبير في إطار الإسلام، كان يتم النظر إلى العلم على أنه نشاط فكري يسمح بالتوصل إلى سمو الروح، وتحقيق الماهية البشرية في اكتمالها. وبذلك، فإنه يجب البحث عن العلم من أجل العلم، وعلى الأخص في أوساط الأمراء والأرستقراطية المدنية الكبيرة. لا بل إن الثقافة قد صارت منذ وقت طويل في البلاد الإسلامية إحدى الصفات الأساسية للسلطة. فالأمراء والوزراء والكتاب والموظفون الكبار، ما كانوا يكتبون بإحاطة أنفسهم بالعلماء الكبار ورجال الأدب والعلوم من عصرهم، بل كانوا أيضاً يجدون من واجبه أن يقوموا هم أنفسهم برعاية الآداب والعلوم. وهذا التقليد الإغريقي والإيراني أيضاً، والذي عرف تطوراً ملحوظاً لدى الحكام المسلمين في العصر الكلاسيكي، قد اكتسب قوة في المغرب والأندلس في القرن الرابع عشر.

الدراسات الأولى لابن خلدون تبين ميّله للعلوم النظرية: علم الكلام، المنطق، الرياضيات⁽¹⁾. لكنه كما رأينا، لم يذهب بعيداً

1 أول نص مكتوب معروف لابن خلدون، لباب المحصل، والذي أنهاه في 752 (1350-1351) حين كان ما يزال في تونس، هو تعليق على كتاب في علم الكلام كتبه فخر الدين الرازي ويحمل عنوان محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين. وابن الخطيب ينسب إليه ملخصات لبعض أعمال ابن رشد (دون أن يبين ما -

في هذه المجالات. ولعله تقاعس بسبب ضعف مستوى التعليم في مجال «علوم العقل» في تونس أو في فاس بعد موت معلمه الآبلي. ويبقى أن خياره النهائي للتاريخ كمجال للبحث والاستقصاء هو في حد ذاته ذو دلالة. فالتاريخ «كعلم ملكي» بامتياز، قد طوّره وزراء كبار وكتاب ملكيون طيلة التاريخ الإسلامي. والوزير الغرناطي ابن الخطيب الذي يبدو في هذا المجال أيضاً مثلاً لابن خلدون كان أحد أهم المؤرخين في عصره.

حول بدايات اهتمامه بهذا المجال نعرف أشياء قليلة للغاية، بالكاد تلميحاً ذكره أحد كتّاب سيرته حين قال إنه كان يمتلك «معرفة بالتواريخ الحديثة والقديمة»⁽¹⁾. ولا يذكر ابن خلدون أي كتاب عن التاريخ في برامج دراسته سوى ذلك المتعلق بالسيرة النبوية وهو «السير لابن اسحاق»⁽²⁾. بالتالي، ونظراً لتكوينه واهتماماته الأولى، لا شيء كان يشير بالمؤرخ الكبير المستقبلي. ويمكن أن نفترض دون أن نخشى من الخطأ أن مشروعه الكبير في تدوين التاريخ، والذي كان مبهماً في البداية، لم يبدأ يأخذ شكله إلا تدريجياً وببطء، وضمن عزلة فكرية كاملة. وحتى الانبثاق الأول الصاعق للمقدمة في قصر قلعة ابن سلامة، والذي قال لنا أنه عاشه بنوع من الوجد الصوفي⁽³⁾، لم يترك لنا ابن خلدون أي شيء يكشف عن سرّه.

= (هي للأسف) وملاحظات حول المنطق، ومؤلف في الحساب وتعليق على البردة للبصيري، وقصيدة تعليمية حول حياة النبي. وفي الملاحظة التي خصصها المؤرخ ابن الأحمر له في نشر فرائد الجمان يقول: «له باع واسع في المنطق وعلم النجوم، وما يتعلق بالعلوم النظرية والفهوم...» (ع. بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 273).

1 المرجع نفسه.

2 السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 40.

3 المرجع نفسه.

الخلفية الثقافية المغربية

إن الوسط الثقافي المغربي، وعلى الأخص ذلك الذي كان موجوداً في تونس وفاس، لم يساهم فقط في تشكيل الشخصية الفكرية لابن خلدون، وإنما طبع بشكل عميق أيضاً إشكالية وأسلوب مؤلفه. والانطباع الشمولي الذي يتشكل لدينا من قراءة أعماله يتلخص برضوخه لعالم كانت تنظيماته وبنيته العميقة وقيمه قد تشكلت في القرن السابق، وبالتالي كان من الضروري في أحسن الأحوال الحفاظ عليها أو ترميمها، وهو رضوخ يتجلى بواقعية مشوبة بحرفية احترام الشرع والنزعة المُحافظة. يمكن فهم ذلك الموقف بسهولة عندما نتوصل إلى كشف الغلالة التي تحيط بهذا العالم. فبعد العصور المتألفة ولكن مضطربة لمملكتي المرابطين البربر والموحدين، والتي شهدت معارك كبيرة عقائدية تصل في بعض الأحيان إلى التعصب الديني، لكنها مهدت الطريق لازدهار ثقافي لا سابقة له، تمت العودة إلى مزيد من التواضع. صحيح أن الفضول ظل متأججاً - ابن بطوطة، الرحالة الشهير الذي يعود بأصوله إلى

طنجة كان يقوم عندئذ برحلاته إلى أكثر بقاع الأرض المعروفة، - لكن الأفق في المجال الفكري قد ازداد ضيقاً: إذ كان من الأفضل الاقتصار بشكل صارم على ما يخصّ المسلم في حياته الدينية والاجتماعية، مع تطبيق حرفيٍّ لسنة الرسول التي كان ابن خلدون يذكرُّ بها، والتي تقول أن المسلم يجب ألا يهتمّ بما لا يعنيه⁽¹⁾. ومن هنا تجنب المسائل التي تؤدي إلى الخلاف والتركيز على الشئئين اللذين يؤديان إلى الوحدة، وهما الإيمان الصادق والاحترام الدقيق للقانون الإلهي.

ولكي نعرض للملامح العريضة لهذه الخلفية الثقافية، يجب في البداية أن نتبع ابن خلدون الذي يقدم لنا في سيرته الذاتية وصفاً كاملاً للوسط الثقافي للبلاط، وفي الوقت ذاته يعرض في المقدمة معلومات عديدة وتحليلات للمظاهر المتنوعة للحياة الثقافية المغربية. لكن لكي نستطيع أن نعيد تشكيل رؤية أكثر تنوعاً لذلك العصر، سيكون علينا أن نبحث في مساهمة الآداب التاريخية والدينية والحقوقية المعاصرة التي أتت بعد فترة ابن خلدون بوقت قصير⁽²⁾.

1 انظر كتاب العبر، ص 181، الجزء الثالث، تحقيق شداوي.

2 لدينا إضاءات هامة قدمها لنا مؤلفون معاصرون أو أتوا بعد تلك الفترة بقليل، وفي المقام الأول ملاحظات حية أتت بنت ساعتها أطلقتها خلال تجواله الطويل في المغرب ابن قنفذ (انظر أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، المركز الجامعي للدراسات العلمية، 1965)، والوصف الذي تركه لنا ابن الخطيب لعدد كبير من المفكرين في الأندلس والمغرب كان قد التقاهم خلال أسفاره (انظر الإحاطة، في أخبار غرناطة، وهو كتاب لا نملك عنه سوى تحقیقات جزئية؛ وكذلك الرسائل، والرحلات مثل معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، وكتاب نفاضة الجراب في علالة الاغتراب)؛ وهناك التراجم التي كتبها ابن مريم في البستان (انظر البستان في ذكر العلماء والأولياء في تلمسان، ترجمه وعلق عليه بروفنزالي، الجزائر، 1910)؛ وقائمة العلماء التي نجدتها في المسند لابن مرزوق أو في فيض العباب لابن الحاج -

لوحة عن الحياة الثقافية في الغرب المسلم حسب ابن خلدون

الوسط الفكري في البلاط استناداً إلى السيرة الذاتية

كما رأينا، خصّص ابن خلدون جزءاً من سيرته الذاتية للحديث عن سنوات تكوّينه⁽¹⁾. وحديثه عن هذا محدّد ويندرج في تقاليد «الفهرسة» و«البرنامج»، وهي نوع من السيرة الذاتية الفكرية تخضع لأعراف صارمة يقوم فيها كل عالم يهتم باستدامة فعله التربوي أو عمله المكتوب بوضع قائمة بأساتذته وبالأعمال التي درسها تحت إشرافهم. وحتى لو كان ابن خلدون يتجاوز هذا الإطار بإدراجه كل أنواع المعلومات ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي، فإنه قد خضع لما تملّيه قواعد هذا النوع.

ولنذكر بالإضافة لذلك أن الوسط الفكري الذي يصفه ابن خلدون يقتصر بشكل كامل على النخبة أو من يُطلق عليهم كلمة «الخاصّة». أما العدد القليل من العلماء أو المتعلمين الذين يذكرهم، من بين من عاشرهم أو معارفه أو معلميه، فهم الذين لديهم علاقات مباشرة أو غير مباشرة مع البلاط. والإقامات الطويلة التي أمضاها في فاس وغرناطة وتلمسان وتونس حيث عرف بلا

= الغرناطي؛ وهناك أخيراً معلومات عديدة حول الأوساط الصوفية في أعمال مثل ديواني رسائل ابن عباد الرندي: الرسائل الكبرى والرسائل الصغرى، وسلسال الأدب، تحقيق مصطفى النجار، سلا، الخزانة الصيحية. دون تاريخ (1988)، وهناك دراسة مخصصة لأحد كبار الأولياء في القرن الثالث عشر تحمل عنوان **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، لأحمد ابن ابراهيم الماجري (نص غير منشور حقّقه محمد الريس واستطعن أن تعود إليه في مكتبة الملك عبد العزيز في الدار البيضاء).

1 السيرة الذاتية، المرجع المذكور، الصفحات 36-64 و 67-71.

شك أوساطاً متنوعة، لم تكن مع ذلك فرصة لذكر أي اسم خارج أولئك الذين كانوا قريين من حلقة السلطة. من جانب آخر، إن استمعنا إليه، فإن العلماء الذين كان يخالطهم كانوا دائماً «الأهم» و«الأهمر» و«الأكثر موهبة» و«الأكثر تمكناً» في مجالاتهم، و«الأهم من بين فئتهم». وهو يثمن صفاتهم الفكرية العالية ومعارفهم ويتغنى بهم، كما أنه لا يخفي بالنسبة لعدد منهم إعجابه المطلق. ولسنا نراه في أية لحظة يعبر عن أدنى درجة من النقد تجاه كل هؤلاء الأشخاص الذين قاسمهم قيمهم وخضع لتأثيرهم.

من بين العلماء والمتعلمين ست والعشرين الذين خالطهم وعرفهم بشكل شخصي في تونس وفاس، ويذكر تأثيرهم على تكوينه، هناك من كان يقدمهم على أنهم معلموه «أشياخنا» وهناك من كان يعرفهم كأصدقاء «أصحابنا». وتجاه الفئة الأولى، نجده يعبر عن احترامه وامتنانه؛ أما بالنسبة للفئة الثانية، التي كان أفرادها بشكل عام وليس دائماً من جيله، فكان يؤكد على الصفات الأصيلة ويعبر عن تقديره الكامل لهم.

من هذه المجموعة من العلماء ورجال الأدب، تسعة كانوا من تونس حيث تتلمذ عليهم حتى مراهقته؛ واثنان عشر كانوا من حاشية ابي الحسن، عندما قام بفتح إفريقية؛ وهناك خمسة كانوا أعضاء في «المجلس العلمي» للسلطان المريني في فاس أبي عنان. أما عن اختصاصاتهم، فتتوزع كما يلي: الفقه، تسعة؛ السنة، أربعة؛ العلوم القرآنية، ثلاثة؛ اللغة والأدب العربيين، ستة؛ «العلوم العقلية»، أربعة. وخارج نطاق المعلمين في تونس، هناك ثمانية من هؤلاء العلماء من

مدينة تلمسان، وستة من فاس ومكناس ومراكش، وثلاثة من سبتة والأندلس.

ونرى من ذلك أن بلاط المرينيين في فاس، وهو الأكثر قوة في ذلك العصر، كان يجمع العلماء من جميع أنحاء المغرب الإسلامي، لكن ما يثير الفضول هو أن تلمسان تظل الأكثر حضوراً. أما فاس - والمغرب بشكل عام -، فهي أقل حضوراً ولا يوجد أي عالم ينتمي إلى تونس فيما عدا ابن خلدون. أما العلماء من ذوي الأصول الأندلسية، والذين كانوا يقيمون في المغرب من فترة طويلة، أو أتوا لتوهم، فكانوا عديدين نسبياً (أكثر من خمسة وعشرين من أصل مائة).

السنة النبوية والفقهاء كانتا تشغلان المكانة الأولى بين هذه الاختصاصات. ومع ذلك يجب أن نضيف بأن معظم هؤلاء العلماء كانوا متعددي الاختصاصات؛ فكلهم تقريباً، وخارج اختصاصاتهم الدقيقة، كانوا يملكون ثقافة عامة واسعة (كانت توصف بشكل رسمي بمفهوم «المشاركة») حيث تتجاوز المعارف المعمّقة بشكل أو بآخر مع العلوم القرآنية، واللغة العربية، والنحو والأدب، وفي بعض الأحيان «العلوم العقلية». كان عدد العلماء المختصين في هذين المجالين الأخيرين، - وعلى الأخص في الرياضيات والطب وعلم الفلك - مرتفعاً بشكل يثير الدهشة: ونفس العدد نجده في مجال السنة النبوية. كانت الفلسفة الإغريقية ما زالت تُدرّس، على الأقل من خلال ابن رشد وابن سينا؛ كما كانت الفلسفة مقبولة بشكل ضمني، لكن من الواضح أنه ما من أحد صار يجرؤ أن يسمي نفسه فيلسوفاً.

كل هؤلاء العلماء الذين كان بعضهم يشغل مناصب رسمية في البلاط، مثل منصب الكاتب أو الوزير، ومنصب القاضي أو بشكل مؤقت السفير، لا يبدو أنهم قد تركوا نتائجًا مكتوبًا له أهمية ما⁽¹⁾، وحتى عندما يتعلق الأمر بأشهرهم كما هو حال الوزير ابن عبد المهيمن، أو الآبلي، المختص بعلم الكلام والرياضيات. وفيما عدا التعليم، لا يقول ابن خلدون أي شيء عن نشاطاتهم ولا عن أهميتهم ولا عن السجلات أو النقاشات التي لم تكن تتوقف فيما بينهم، كما نعرف من شهادات أخرى⁽²⁾.

وبالمقارنة مع المعطيات التي نجدها في إحدى الدراسات النادرة حول حياة البلاط في زمن أبي الحسن، وهي كتاب المسند لابن مرزوق، وكان معاصرًا وصديقًا لابن خلدون، فإن ما نجده فيها يكشف بشكل تقريبي الوضع نفسه الذي وصفه مؤرخنا. فابن مرزوق يذكر خمسة عشر إسمًا لعلماء كانوا جزءًا من المجلس العلمي لأبي الحسن، وأكثر من نصفهم (ثمانية) عرفهم ابن خلدون. أما الآخرين، فكانوا قد ماتوا منذ عدة سنوات أو غابوا عن فاس عندما وصل هو إليها. أحد هؤلاء يسميه ابن مرزوق «الحافظ التاريخي». وهو أبو اسحق إبراهيم ابن أبي يحيى بن أبي بكر التسولي الذي كان متعمقًا في التاريخ القديم والحديث، ويعرف

1 المؤلفات الوحيدة لمعلمي ابن خلدون، والتي يذكرها في أعماله هي شرح لتحصيل ابن مالك كتبه الحصري، وشرح لقصيدة البردة للبصري كتبه ابن القصار. نجد تفاصيل أكثر عن نتاج الوسط الفكري في بلاط بني مرين في زمن أبي الحسن في كتاب المسند لابن مرزوق. وغالبًا ما يكون الأمر عبارة عن تعليقات وملاحظات أو روايات عن الرحلات. انظر ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، الجزائر، 1981 الصفحات 261-270.

2 انظر ابن الحاج النميري، فيض العباب، الرباط، 1999.

بشكل ممتاز القبائل التي تشكل بني مرين.⁽¹⁾ وهو اسم المؤرخ الوحيد الذي نجده مذكورًا في قائمة العلماء المرتبطين ببلاد بني مرين في زمن ابن خلدون؛ لكن هذا الأخير لم يكن يعرفه.

وهكذا فإن وسط العلماء الذين كانوا يحيطون بالحكام المرينيين هو وسط نخبة تظل في كل الأحوال قليلة. كان هؤلاء يتم اختيارهم بسبب جاههم وكفاءاتهم وإخلاصهم، وكان ينتقاهم أو يوصي بهم من هم أقدم منهم. في بعض الأحيان كانوا ينالون حظوة لدى الحاكم بفضل قصيدة مديح أو صيغة حاذقة يدرجونها خلسة في عظة يلقونها⁽²⁾، وغالبًا ما كان نجد هؤلاء يخدمون على التوالي الأسر الحاكمة المتنافسة، دون أن يطرح انتقالهم من واحدة لأخرى أية مشكلة.

كان المجلس العلمي للملك يُوظف كمكان للسجلات الفكرية، والحضّ على الأخلاق والممارسات التقيّة. وكانت العلوم الدينية تشغل فيه مكانة متميّزة، إذ كانت تُقرأ فيه جوامع الأحاديث النبوية، أو يُتلى فيه القرآن والخطب الخاصة التي يلقيها السلطان؛ كما كانت تُقام فيه صلوات التراويح بشكل جماعي. ولقد قام السلطان الشاب أبو عنان الذي كان مولعًا بالعلم والأدب بتحويل مجلسه إلى صف للدراسة تتلمذ فيه على أعضاء المجلس الأكثر علمًا.

بالإضافة إلى هذا المظهر «العلمي» و«الديني»، يجب أن نؤكد على الوظيفة السياسية لمجمع الحكماء هذا الذي كان السلاطين

1 ابن مرزوق، المسند... المرجع المذكور، ص 262.

2 كما هو حال ابن رضوان (انظر السيرة الذاتية، المرجع المذكور، ص 55) وابن مرزوق (المرجع نفسه، ص 60)

المريونيون يجهدون لجمعه من حولهم. وقد كانوا يستمدون منه «العظمة والجاه»، ويجعلون منه «زينة» لبلاطهم، سواء أقاموا في عاصمتهم أو انتقلوا منها لممارسة الحرب.

لكن إن كان هؤلاء العلماء على درجة عالية من الثقافة، وإن كان بعضهم مثل الأخوين ابن الإمام، والآبلي والسّطي أساتذة مرموقين في المغرب بأكمله، فإنه لم يكن بينهم أية شخصية من مرتبة ابن طفيل أو ابن زهر أو ابن رشد الذين كانوا مفخرة بلاط الموحّدين. كان المفكرون الأكثر قوة في القرن الرابع عشر مثل الحقوقي ابن الصغّير، والشاطبي والقباب أو المتصوف ابن عبّاد الرندي يحتفظون بموقف فيه تحفظ تجاه السلطة السياسية. من جانب آخر، وكما ذكرنا من قبل، لم يعد الزمن مناسبًا للنقاشات العقائدية الكبيرة في مجال علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف، وإنما بشكل أكثر تواضعًا، لمجال علوم الشرع المعتدلة التي فرضت نفسها بشكل شبه توافقي.

الحياة الثقافية في المغرب حسب المقدمة

ميدان البحث الذي تعالجه المقدمة أكثر اتساعًا. ومع أننا نؤكد على المغرب بشكل خاص، فإن ما يُقال فيها يطال مجمل المجتمعات الإسلامية، بل والعالم المتحضر بأكمله. واللوحة التي يرسمها لنا ابن خلدون عن النشاطات الفكرية في المغرب تبدو قاتمة⁽¹⁾. فبعد سقوط القيروان وقرطبة والفترة القصيرة لحكم

1 انظر كتاب العبر، وعلى الأخص الفصول VII-VIII وXXXVI-LX من الجزء السادس في المقدمة.

الموحدين، وإذا ما سلمنا بقول ابن خلدون، دخلت الحياة الثقافية في مرحلة انحدار. فالاهتمام بالعلوم ضعيف، إن لم يكن معدومًا؛ ومناهج التعليم غير ملائمة؛ وشروط ممارسة النشاطات العلمية والدراسات سيئة، وعلى الأخص بسبب النوعية الرديئة للغاية للمخطوطات المتاحة وانقطاع «السند» أو سلسلة النقل. بالمقابل، فإن التقييم الذي يقدمه للوضع في الشرق، حين لم يكن قد ترك المغرب بعد، يبدو إيجابيًا للغاية. فمكان العواصم الثقافية القديمة التي نالها الخراب مثل بغداد والبصرة والكوفة، احتلت مركز الصدارة مدينة القاهرة التي «استحكمت فيها الصنائع وتفتتت، ومن جملتها تعليم العلم»⁽¹⁾.

وللقيام بهذا التحليل يستند ابن خلدون على نظرية في المعرفة والإنتاج العلمي، وعلى تصنيف للعلوم، وعلى نظرية تربوية وعلى تاريخ المناهج التي يتمّ تدريسها. وسوف نعود بمزيد من التفاصيل إلى هذه النقاط، في حين سنركّز في هذه المرحلة على الوقائع التاريخية المذكورة. وأكثر هذه الوقائع دلالة يتعلق بحالة تطور العلوم. فابن خلدون يميّز بين فئتين من النشاطات الفكرية: من جهة هناك العلوم «النقلية الوضعية»، والتي تحتوي على الأخص على العلوم الدينية واللغوية، ومن جهة أخرى هناك العلوم «العقلية»، أي «العلوم الحكمية الفلسفية». أما الأولى فهو يجد أنها بعد أن عرفت تطورًا مستمرًا منذ القرون الأولى للإسلام، «انتهت فيها مدارك الناظرين إلى التي لا فوقها»⁽²⁾. أما الثانية فهو يوحى بأنها ظلت

1 المرجع نفسه، ص 357، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 360، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

بحاجة إلى التحسين رغم أنها استطاعت أن تحقق إمكانيات الفكر البشري مع العلماء الإغريق ثم مع العلماء المسلمين. ولئن كانت في المغرب والأندلس كما يذكر قد اضمحلت «إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنة»⁽¹⁾، فإنها «في المشرق، وعلى الأخص في عراق العجم وما وراء النهر ومصر ظلت موفورة»⁽²⁾.

والتقييم الذي يأتي به لوضع الدراسات العلمية في الغرب المسيحي نادر من نوعه ولا يمكن إلا أن نورده هنا بحرفيته:

كذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هنالك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة، وحملتها متوفرون، وطلبها متكثرون، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار⁽³⁾.

وعندما يستعرض ابن خلدون العلوم المختلفة فإن همّة الأساسى هو تحديد من هم المؤلفين والأعمال التي كانت مُعتمدة في المشرق وفي المغرب، وأن يبيّن حالة تطورها في الأزمنة القريبة منه. وأكثر الإرجاعات لديه وأكثرها استعمالاً تعود إلى القرنين اللذين سبقا، طالما أن المؤلفين والأعمال من القرن الرابع عشر كانت نادرة الذكر. فبالنسبة لابن خلدون، كانت المهمة الأساسية للعلماء أن يحفظوا وأن ينقلوا بشكل صحيح هذا المنجز الهام الذي كأنه

1 المرجع نفسه، ص 75، الجزء الثالث، تحقيق شداى.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، ص 76، الجزء الثالث، تحقيق شداى.

«حدود لا تتعدى»، على الأقل في مجال العلوم الدينية⁽¹⁾. وبالتالي لم يكن قَلْبًا من ضعف الإنتاج في عصره، وإنما من فرط الأعمال في كل مجال من المجالات وكثرة الخلاصات والمُخْتَصَرَات⁽²⁾. وما يتأسف عليه أكثر من أي شيء آخر هو الشروط التي يتم من خلالها انتقال المعرفة، وعلى الأخص الخلل في مستوى سلسلة الناقلين لها لكونهم هم الذين يسمحون بالحفاظ على علاقة حية مع من يُعتبرون مرجعية أساسية في الثقافة الإسلامية. ففي الشرق، بعد خراب المراكز الثقافية القديمة مثل بغداد وبصرة والكوفة، حُفِظ العلم بانتقاله إلى خراسان والعراق الفارسي وما وراء النهر، وبشكل خاص إلى مصر. ولم تكن تلك حالة الغرب المسلم. فابن خلدون يلاحظ أنه مع خراب القيروان وقرطبة، كانت استمرارية العلاقات مع التقاليد العلمية بالكاد مؤمنة. فهو لم يستطع أن يذكر أكثر من ثلاثة أسماء لعلماء استطاعوا الحفاظ على هذه العلاقات بفضل رحلاتهم إلى الشرق، وهم التونسي أبو القاسم بن زيتون (621-1224/691-1292) الذي سافر إلى مصر حيث التقى بتلامذة عالم الكلام والتفسير فخر الدين الرازي، وتلاه بعد فترة وجيزة عالم آخر من تونس هو أبو عبدالله بن شُعَيْب الدكّالي الذي يطرح التعرف عليه بعض المشاكل⁽³⁾؛ وعالم من بلاد زواوة في ولاية بجاية هو أبو علي ناصر الدين المشدّالي (632-731/1235-1330) الذي سافر أيضًا

1 المرجع نفسه، ص 359، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، الفصل XXXV، الصفحات 211-212.

3 يرى روزنتال أن الدكّالي هو محمد ابن شعيب الهسكوري الذي توفي في 1225/624، ويظن أن ورود إسم الدكّالي كان غلطة. انظر IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*,

op. cit., t II, p. 428, n. 43.

إلى مصر والتقى بتلامذة القانوني أبي عمر بن الحاجب. أما فاس، ومدن المغرب بمُجملها، حسب ما يؤكد، فلم تعد تحتوي على تعليم جيد منذ أن أخذ التعليم ينحدر في قرطبة وفي القيروان⁽¹⁾. والوضع أسوأ فيما تبقى من اسبانيا المسلمة: «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم وذهبت عنايتهم بالعلوم»⁽²⁾. فيما يتعلق بزمنه، لا يذكر ابن خلدون اسم أي عالم استطاع أن يعقد علاقة مع التقاليد المشرقية، رغم أن اثنين من معلميه هما الوادياشي والآبلي كانا قد سافرا إلى المشرق.

ويستخرج ابن خلدون بعض الدلالات الأخرى على انحدار الثقافة في المغرب وفي الأندلس مثل تأثير النتاج الفكري في أساسه المادي وهو الخطّ والوراقة؛ كذلك فإن التعليم قد تأثر سلبيًا باعتبارات خارج نطاق التربية أو ضدها. فهو يلاحظ بأن صنعة الخط التي كانت في الماضي متألفة ومتنوعة للغاية، وعلى الأخص في المشرق، وظلت قائمة في مصر حيث يتم تعليمها من قبل معلمين متخصصين تكاد تكون قد اختفت تمامًا في الغرب المسلم وفي الأندلس كما في المغرب. وفي إفريقية، تم استبدال الخط الإفريقي بالخط الأندلسي الذي كانت قد أدخلته من قبل موجات الهجرة المتتالية للأندلسيين والتي وصلت اعتبارًا من القرن الثاني عشر. في المغرب، استطاع الخط الأندلسي أن يستعيد في فترة حكم بني مرين بريقًا ظل محصورًا بالبلاط وبالعاصمة. وبالمجمل، سواء في إفريقية أو في المغرب، يتشكى ابن خلدون من كون الخطوط

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 352، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 353، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

المستخدمة صارت «مائلة إلى الرداءة بعيدة عن الجودة. وصارت الكتب إذا انُسخت فلا فائدة تحصل لمتصفحها منها، إلا العناء والمشقة، لكثرة ما يقع فيها من الفساد والتصحيف وتغيير الاشكال الخطية عن الجودة، حتى لا تكاد تقرأ إلا بعد عسر»⁽¹⁾.
وقد تأثر بذلك فن النشر.

وابن خلدون يصور الوضع في المغرب بكلمات غاية في القسوة:

ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانته وبدادة أهله وصارت الأمهات والدواوين تنسخ بالخطوط البدوية ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف، فتستغلق على متصفحها ولا يحصل منها فائدة إلا في الأقل النادر⁽²⁾.

والنقد الذي يوجهه لطرق التعليم، وعلى الأخص في المغرب وفي الأندلس يقوم على ملاحظة الممارسات الكوارثية: مدة الدراسة التي يمكن أن تصل إلى ستة عشرة سنة كما في مدارس فاس، والبرامج الطويلة والمثقلة، والمبالغة في اللجوء إلى الملخصات والموجزات، والشكلانية المنطقية وتعقيد المصطلحات العملية وكثرتها، والاعتماد الكبير على الذاكرة والحفظ. وهو يدين مرات عديدة وبأشكال مختلفة مسألة أن الطرق التربوية الصحية مثل التدرج في التعلم والتكرار والنقاش والسجال، غالبًا ما تكون مجهولة في

1 المرجع نفسه، ص 318، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 323، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

مستوى التعليم الابتدائي الذي يستند على القرآن، وكذلك في تعليم العلوم⁽¹⁾.

وفي النهاية، لا بد لنا أن نشير لدى ابن خلدون وجود نقص ما أو لنقل صمت عن مسألة: فهو بالكاد يذكر مؤسسات التعليم، وعلى الأخص منظومة المدارس التي نالت حظها من التوسع الهام في المغرب بمجمله اعتبارًا من القرن الثالث عشر، وأيضًا الروايات وغيرها من أمكنة التعليم والخلاوات التقيية، وهو ما يقوم الرحالة ابن بطوطة بذكره بعناية فائقة، وبوصفه في جميع المناطق التي جال بها⁽²⁾. والحقيقة أن جعبة ابن خلدون لا تنضب من المدائح الموجهة لمدارس وأديرة القاهرة⁽³⁾، وهو يؤكد مرارًا على أهميتها في ازدهار الحركة العلمية والثقافية، والدور الهام الذي لعبه فيها السلاطين من الأيوبيين والمماليك⁽⁴⁾. بالمقابل، نجده لا يذكر سوى مرة واحدة المؤسسات المشابهة في الغرب الإسلامي، وبشكل سلبي، نظرًا للحالة المؤسفة للتعليم في فاس⁽⁵⁾. وقلة الاهتمام التي يبدونها ابن خلدون للجانب المؤسساتي في منظومة التعليم بالإسلام هي نقطة هامة سنعود إليها لاحقًا⁽⁶⁾.

*

1 فيما يتعلق بالتعليم والطرق التربوية انظر المرجع نفسه، الصفحات 350-355، الجزء الثاني، تحقيق شداوي؛ والصفحات 209-225، الجزء الثالث، تحقيق شداوي.

2 انظر IBN BATTÛTA, *Voyage et périple*, in *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1995, pp. 371-1050.

3 كتاب العبر، المسيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 199.

4 كتاب العبر، ص 202 (بالنسبة للمسيرة الذاتية تحقيق ابن تاويت الطنجي)، وص 357 (بالنسبة للمقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداوي).

5 كتاب العبر، المقدمة، ص 352، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

6 انظر في كتابنا هذا، الصفحات 567-576.

إن الجو الثقافي في المغرب في القرن الرابع عشر كما نكتشفه من مؤلفات ابن خلدون يبدو مطبوعاً بشكل كبير ببعده آخر غير الجانب الديني الصرف لم نذكره بعد، ألا وهو العلاقة بالخارق، كما تتجلى في العلوم والأدب الذي يصف يوم القيامة، وفي الممارسات المتعلقة باستقراء الغيب. حول هذه النقطة، وفي غياب استنتاجات حديثة عن أهمية هذه العلوم وهذه الممارسات في مغرب العصور الوسطى، تبدو المعلومات التي يقدمها ابن خلدون هامة للغاية.

ففي استعماله للمصطلح العام «الغيب» - أي ما هو مخفي وغامض ولا مرئي - يقدم ابن خلدون لوحة تشمل جميع الظواهر الخارقة التي تُقبل في عصره على أنها حقيقة ملموسة لا يمكن دحضها⁽¹⁾. يتراوح ذلك ما بين النبوءة والرؤيا في الأحلام والكلام غير الواعي الذي يصدر عن المجانين والناس القريبين من الموت والنوم، وذوي العقول البسيطة وصولاً إلى التنبؤ ومختلف أنواع السحر وقدرات الأولياء المقبولة وكشف الغيب لدى الصوفيين. من هذه الظواهر جميعها يحاول ابن خلدون أن يعرض ويقدم نظرية تفسيرية سنتحدث عنها لاحقاً⁽²⁾. لكن ما نود التأكيد عليه هنا، هو الحضور الكثيف لهذه الظواهر والموقف العام تجاهها، وهو ما يقدم لنا المؤرخ عنه عدداً من الملاحظات الملموسة والشهادات الشخصية.

كانت العلوم والممارسات الغيبية، بأشكالها العالمة أو الشعبية منتشرة بشكل واسع. وعناية ابن خلدون بدحض الكيمياء والفلك هي

1 انظر المقدمة، المقدمة السادسة، الصفحات 146-186.

2 انظر في كتابنا هذا الصفحات 345-352.

دلالة جيدة عن أهميتها في حياة النخبة. ففي الأوساط الشعبية بين سكان المدن، كانت لضاربي الرمل والعرفان والمنجمين والسحرة سيطرة على الشارع، وكان يستشيرهم الرجال والنساء على حد سواء: وابن خلدون ينقل لنا عن هذا الموضوع شهادتين عن مشهدين من السحر. الأول يُظهر ساحرًا يستخدم التبخير والاستحضار⁽¹⁾ والمشهد الثاني وسائل بث السحر في شخص ما⁽²⁾. بالإضافة لذلك، يقوم بذكر مشاهد من السحر تقوم على تمزيق الثياب أو جلد الجسم أو بقر بطون الحيوانات من خلال الإشارة بالإصبع نحوها، كما يذكر ما كشفه أحد «باقري البطون»⁽³⁾. كانت وسائل تنبؤ المستقبل (وعلى الأخص ما يتعلق بالثروات والوضع الاجتماعي والنصر أو الهزيمة في الحرب)، أو من أجل ممارسة التأثير على الآخرين (وعلى الأخص في مجال الحب والصدقة والحظوة لدى الملوك والمتنفذين)، تشكل ممارسات دارجة في جميع الأوساط. أما الحلم، والذي كان يُعتبر الوسيلة الطبيعية العادية للوصول إلى الغيب، فكان يشغل مكانة أولى في حياة الأفراد. كانت هناك تقنيات لجلب الأحلام الجيدة ما تزال حية، ومنها «محرّضات الأحلام» التي تم ذكرها في كتاب الغاية للمجريطي. ويبدو أن ابن خلدون قد حظي بتجربة إيجابية في هذا المجال⁽⁴⁾ وقد كانت هذه الممارسات ما تزال حية. هناك شهادات أخرى من ابن خلدون عن «الخواص» الذين كان كثير منهم «مولع» بممارسة «الزايحة»، وهي نوع من

1 كتاب العبر، ص 168، الجزء الأول، تحقيق شدادى.

2 المرجع نفسه، الصفحات 11-112، الجزء الثالث، تحقيق شدادى.

3 المرجع نفسه، ص 112، الجزء الثالث، تحقيق شدادى.

4 المرجع نفسه، ص 165، الجزء الأول، تحقيق شدادى.

لعب التفكير معقدة جداً كان ابن خلدون قد أخطأ في اعتبارها وسيلة من وسائل توقع المستقبل⁽¹⁾. وهناك في النهاية وضمن تسلسل الافكار نفسها، لكن دون التركيز عليها ودون إعطاء أمثلة، ما يذكره ابن خلدون عن القدرات المزدوجة للأولياء والناس الذين كانوا يكرّسون أنفسهم لممارسات تقية من أجل توقع المستقبل وممارسة القدرات على العناصر.

كان الخارق موجوداً أيضاً على مستوى آخر، أكثر قرباً من المعتقدات الجماعية، وهو قصص القيامة وقصص التنبؤات المتعلقة بالدول وبالملوك (ملاحم). ففي الغرب المسلم في القرن الرابع عشر، كانت ما تزال حية المعتقدات المتعلقة بيوم القيامة (قيام الساعة، ظهور رجل من سلالة النبي سيقوم بدعم الديانة وإحلال العدل، يتبعه ظهور المسيح الدجال الذي سيقتله يسوع⁽²⁾)؛ كما أن روايات ظهور المهدي (المنتظر) أو الفاطمي كانت بمثابة براعم تؤذن بحكايات قيام الساعة في التقاليد اليهودية - المسيحية وتستند على مجموعة من التقاليد التنبؤية كان ابن خلدون يعتبرها في معظمها مُختَلَقَةً بعد التحليل الدقيق⁽³⁾. وخلال القرنين السابقين له كما يشرح، كان المتصوفون، وغالبًا بتأثير شيعي، قد استولوا على موضوع قيام الساعة وزعموا أنهم يستطيعون أن يعلنوا، من خلال الكشف، عن تاريخ ظهور المهدي وتفاصيل الظروف التي تحيط به. بالنسبة للمتصوفين المعاصرين لابن خلدون والذين استقى منهم

1 المرجع نفسه، ص 182، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 124، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

3 المرجع نفسه، الصفحات 124 - 148، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

المؤرخ شهادات، فإن هذا الظهور قريب. وحسب المعتقدات الشعبية، يجب أن يظهر المهدي في مناطق بعيدة مثل الزاب في المغرب الأوسط أو السوس في جنوب غرب المغرب. ولقد ظهر عدة أشخاص مزيفين أعلنوا أنهم المهدي، مثل شخص اسمه العباس في بلاد غمارة في نهاية القرن الثالث عشر، وشخص يدعى التويزري في الماسة في بداية القرن الرابع عشر. ويسوق ابن خلدون شهادة الأبلي وهو أحد معلميه، وكان قد عرف بشكل عرضي شخصاً من أصول علوية كان يحضر نفسه في زمن المريني يوسف ابن يعقوب ليعلن أنه المهدي في المغرب الأوسط.

ويبدو أن التنبؤات المتعلقة بقيام الساعة والتي كانت قد رويت سابقاً تحت مظلة بعض المؤرخين وعلى الأخص الطبري، أو المنجمين، وتم تصحيحها من قرن لقرن، لم تختفِ تماماً. لكن الأدب الأكثر شيوعاً هو الأدب الذي يتعلق بالتنبؤات المتعلقة بالدول والملوك، والتي ترتبط بتقاليد قديمة وُلدت في المشرق، وأفضل مثال عليها في الزمن العباسي هو الجفر الذي يُنسب إلى الفيلسوف الكندي. في المغرب، كانت هناك مؤلفات مثل الجفر الصغير يفترض أنها جزء من الجفر، وسلسلة أخرى من الروايات بالنثر أو بالشعر تنتمي إما إلى النوع المعروف باسم الملاحم أو النوع المعروف باسم المَلْعَبَة. ويذكر ابن خلدون ست من هذه الدراسات التنبؤية أحداها مكتوبة باللغة العامية «وهي طويلة ومحفوظة بين عامة المغرب الأقصى»⁽¹⁾. وكانت التنبؤات المذكورة في هذه المؤلفات ترتبط بفترة المرابطين وبشكل خاص أيضاً الموحدّين

1 المرجع نفسه، ص 163، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

والحفصيين. كما يذكر ابن خلدون أيضاً قصيدة فيها نبوءة تتعلق بحكم الزيناتيين، وهي منتشرة جداً بين البربر وقد صيغت بلغتهم، وتُنسب إلى موسى بن صالح الذي يُزعم أنه كان عرّافاً وفي بعض الأحيان وليّاً وحتى نبياً عاش على الأغلب في فترة الجاهلية⁽¹⁾.

أما فيما يخص المشرق، فقد ذكر ابن خلدون عدة دراسات اطلع عليها هو نفسه أو حدّته الناس عنها، وعلى الأخص مؤلّف يُنسب إلى ابن العربي، وهو «كلام طويل شبه الألغاز، لا يعلم تأويله إلا الله» حسب ما قال عنه، قبل أن يعود فيؤكد أنه يتخلله «أوافق عددية ورموز ملغوزة وأشكال حيوانات تامة ورؤوس مقطّعة وتمائيل من حيوانين غريبة. وفي آخرها قصيدة على روي اللام والغالب أنها كلها غير صحيحة، لأنها لم تُبنَ عن أصل علمي من نجامة ولا غيرها»⁽²⁾. ويذكر أيضاً ومطوّلاً دراسة أخرى فيها نبوءات حول السلاطين الأتراك في مصر، مليئة هي الأخرى بالألغاز. وهو يقوم ببحث طويل حولها، ويسأل العلماء المصريين مثل الحنفي أكمل الدين عنها. كما يستقري كتب التاريخ مثل «البداية والنهاية» لابن كثير، وينتهي بأن يجد ترجمة لحياة الكاتب، ويقتنع بالنهاية أنّها مزيفة⁽³⁾.

*

ولأن الهدف العام لابن خلدون في المقدمة هو تقديم نظرية عن المجتمع الإنساني بشكل عام، فإنه لم يستطع أن يسمح لنفسه

1 المرجع نفسه، ص 150، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 163، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

3 المرجع نفسه، الصفحات 164-166، الجزء الثاني، تحقيق شداوي.

بوصف تفصيلي للوضع الملموس للمجتمع الإسلامي في زمنه، ولا للمجتمع في العالم الإسلامي بمجمله أو في المغرب والأندلس. والصورة التي تبرز من خلال هذا الوصف عن الحياة الثقافية في المغرب هي بالضرورة صورة فقيرة وتخطيطية. بالمقابل، نلاحظ بأنه إن كان هدف ابن خلدون كونيًا، فإنه يصطدم بعدة عوائق: فخارج التاريخ التقليدي للعلوم القديمة، لا يوجد لديه ما يقوله حول حالة تطور الثقافة في البلاد غير الإسلامية. وفي داخل العالم الإسلامي نفسه، تنحصر معظم المعلومات بالعصر الكلاسيكي في المغرب الإسلامي ومصر، في حين أن المناطق الأخرى والفترات الأخرى تُذكر بالكاد أو تبقى في الظل بشكل كامل. لكن هناك شيء يلفت النظر هو أن المغرب المسلم لا يشغل الموقع المركزي، فالصورة التي يعرضها علينا هي صورة عالم إسلامي يقع مركزه في القاهرة. وهو في جزئه الغربي قد بدأ بالانحدار، في حين أنه مزدهر نسبيًا في جزئه الشرقي. والانحدار في نظر ابن خلدون يطال في الواقع الشكل أكثر من المضمون: فتطور العلوم المسماة «عقلية» أو «تقليدية» لم يكن مطروحًا، نظرًا لأن فكرة التطور المستمر كانت غائبة في الثقافة القروسطية. وما يأسف مؤلف المقدمة له، هو المستوى المتدني للغاية للثقافة كما يتجلى في نظام التعليم ونقل المعارف المتراكمة. ومن خلال متابعة ابن خلدون نميل لأن نفكر بأنه فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية في مجملها - أو ما يمكن أن نسميه «المنظومة الإسلامية»-، هناك توازن جيد قد تم تحقيقه في مجال الدين كما في مجال المعارف، وهو توازن كان يجب إنقاذه ودعمه من خلال لجم التجاوزات والتوجهات غير العقلانية.

الحياة الثقافية في المغرب المسلم من خلال المصادر الأخرى

يمكن لنا أن نقول إذن أن وجهات النظر التي يطلقها ابن خلدون مع ما فيها من تلونات وتأكيدات يجدر أن نضيء عليها، هي وجهات نظر تتبناها معه المصادر الأخرى التي سوف نتفحصها، وعلى الأخص في المغرب، حيث كان يتم التعبير عنها من خلال توجّهين كبيرين: المذهب المالكي المعتدل، البعيد عن التخمينات الناجمة عن علم الكلام أو الفلسفة؛ وصوفية متصالحة مع القانون الإسلامي (الفقه).

والملاحظات والتحليلات التي ستلي تقوم بشكل أساسي على معطيات من المغرب؛ لكنه من الممكن تعميمها على بقية الغرب المسلم حيث كان الوضع مشابهاً تقريباً. وهي تدور أولاً حول نظام التعليم والنشاطات والنتاجات الفكرية، وبعدها بشكل أقرب إلى الحياة الملموسة، حول أشكال السلوك والنماذج المتبعة والمثل المرتبطة بالحياة الثقافية والدينية.

التعليم والنتاج الفكري

النصوص التاريخية والقضائية والدينية في القرن الرابع عشر تسمح لنا قبل كل شيء أن نؤكد على أحد الملامح التي نلاحظها لدى ابن خلدون: ارتباط الحياة الثقافية برمتها بالشرع. فالاهتمام بالقانون أمر يتقاسمه الحاكمون والمحكومون، وهو منتشر في المدن كما في الأرياف. والحياة والنشاطات الفكرية متأثرة به بشكل أساسي. كما أن تعليم الفقه قد عرف تطوراً واسعاً طيلة القرن الثالث عشر والرابع

عشر بسبب التشجيع الذي برهن عنه بشكل خاص حكام بني مرين من خلال تأسيس شبكة هامة من مراكز التعليم العالي (مدرسة) عبر الأراضي المغربية بمجملها وفي جزء من الجزائر⁽¹⁾. ولئن كانت فاس المركز الأهم في هذه الشبكة، فإن الحركة قد طالت جميع أرجاء البلاد الأخرى تقريباً مثل مكناس وتازة بالقرب من عاصمة بني مرين؛ وعلى سواحل البحر المتوسط، سبتة وباديس وطنجة والقصر الكبير؛ وعند المحيط الأطلسي في سلا وآنفه والزمور وآسفي؛ وفي الجنوب مراكش وأغمات. وما هو أكثر دلالة هو أن داخل البلاد قد تأثر بهذا الانتشار، وتلك حالة نول لمطة في منطقة فاس، وبلاد درعه في الجنوب، وجبال سكساوة وسكورة في الأطلس، ومناطق دكالة وهاهه⁽²⁾.

في سهول الأطلسي، استقبلت فاس عددًا كبيرًا من الطلاب والعلماء من الأندلس والمغرب الأوسط (وعلى الأخص من تلمسان)، وحتى من المشرق⁽³⁾. كانت المساجلات النظرية المجلجلة تدور فيها بشكل شفهي أو كتابة ما بين علماء مشهود لهم مثل أبو عبدالله الفشتالي، أبو العباس القباب، محمد العقباني التلمساني، أبو اسحق الشاطبي وغيرهم⁽⁴⁾.

-
- 1 حول دلالة السياسة المرينية في إقامة المدارس، وردود الأفعال التي أثارها، انظر كتاب محمد القبلي، مراجعات، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1987 الصفحات 66-78.
 - 2 انظر المنوني، وراقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط (1979/1399) الصفحات 206-207.
 - 3 انظر المنوني، وراقات عن حضارة المرينيين، المرجع نفسه، الصفحات 256-258.
 - 4 انظر المنوني، وراقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، المرجع نفسه، الصفحات 222-223.

ويبدو أن المذهب المالكي، وهو المدرسة الفقهية التي صارت تسود في المغرب، والتي كان يشجعها الحكم المريني منذ تأسيسه لمقاتلة من أتوا قبله من الموحّدين، قد لاقى صدىً شعبيًا كبيرًا، رغم بعض جيوب المقاومة التي تم لحظها، مع دوام محدود للتيار الزاهري واستمرارية شكل من العبادة حول قبر ابن تومرت، مؤسس دولة الموحّدين، والذي كان أنصاره يعتقدون بالعودة الأكيدة للمهدي⁽¹⁾. كانت المدارس الجديدة مخصصة لدراسة الفقه والعلوم القرآنية؛ وكانت إحداها، مدرسة السباعيين (مدرسة طلاب القراءات السبع للقرآن)، قد تأسست في فاس على يد أبي الحسن، وكانت تقتصر على هؤلاء وحدهم.

كان تعليم الفقه، يعتمد إلى جانب الموطأ لابن مالك على المدوّنة، وهي الدراسة الهامة التي ألفها عبد السلام سحنون، وهو فقيه مالكي افريقي من النصف الأول من القرن الثالث / التاسع (توفي في 854/240). وعلى الرغم من الحذر من الفقه التطبيقي (الفروع)، ومع تخصيص مكانة هامة لدراسة أصول الفقه، فإن التوجه الأقوى كان اللجوء إلى شروحات وملخصات، مثل التهذيب للبرادعي وكتاب التبصرة للّخمي، وعلى الأخص الرسالة لابن أبي زيد القيرواني والمختصر لابن حجاب. كان شخص مثل أبو الحسن الصُّعَيْر (توفي عام 1319/719) الذي تخصص في كتاب التهذيب للبرادعي يتمتع بسمعة واسعة، ولقد صار قطبًا في مجال الشريعة: فالأسئلة كانت تنهال عليه من كل حدب

1 انظر ابن خلدون، كتاب العبر، طبعة بولاق، 1848، الجزء السادس، ص 562.

وصوب في المغرب، وقد جُمعت إجاباته ونُشرت من قبل أحد تلامذته⁽¹⁾.

كانت الدراسات القرآنية تتمحور أولاً على مظاهر عملية مثل تنويعات النص المقدّس حسب «القراءات» السبع الصحيحة وشكل الكتابة (الرسم) وشكل التلاوة (التجويد). كان يتم تشجيع الطلاب والمدرّسين على دراسة هذه المواد من خلال منح أو رواتب كانت تُدفع لهم بشكل شهري⁽²⁾. وكان هناك عديد من الأساتذة من أصول أندلسية أو مغربية، يخصصون لهؤلاء الطلاب أبحاثاً تعليمية كانت تأخذ في بعض الأحيان صيغة قصيدة مقفاة⁽³⁾. لكن لم يتم إغفال المجال الآخر الهام للدراسات القرآنية وهو التفسير. فبالإضافة إلى أعمال عالمين من سبتة⁽⁴⁾، لا بد من ذكر عناوين خمسة مؤلفات حول التفسير للكاتب متعدد الاختصاصات ابن البتاء،

1 هو يحيى التسولي الذي توفي في 1349/749. في القرن الذي تلاه، هناك عالم من سحلماسة هو ابراهيم أبي خليل الصنهاجي قام باستعادة أجوبة التسولي فرتبها وأضاف عليها تحت عنوان الدر الثّمين على أجوبة أبي الحسن الصغير. وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات لبيوغرافية في فاس، انظر المنوني، ورفقات عن حضارة المرينيين، المرجع نفسه، ص 297.

2 المرجع نفسه، ص 267.

3 بين الأساتذة العديدين الذين ألفوا كتباً تعليمية في العلوم القرآنية في نهاية القرن السابع وبداية الثامن/الثالث عشر والرابع عشر، نذكر في حالة القراءات القرآنية ابن أجروم الذي كان يقيم في فاس، وهو يعود بأصله إلى قبيلة صنهاجة، وعلي ابن محمد التسولي من تازة، وموسى ابن محمد ابن حدادة، وعلي ابن سليمان القرطبي، وهذان الأخيران من أصول أندلسية كانا يقيمان في فاس. وبالنسبة لكتابة القرآن، هناك محمد بن محمد الخراز، ابن البتاء، عبدالله ابن عمر بن عجاطة، وبالنسبة لشكل التجويد، الخراز وأحمد ابن محمد السبتي. انظر المنوني، المرجع المذكور.

4 ابن الربيع الاشيلي (توفي عام 1289/688) وهو مؤلف كتاب تفسير القرآن الكريم؛ وابن عزيز (توفي في 1300/699) وهو مؤلف كتاب نظم غريب القرآن. انظر المنوني، المرجع المذكور، ص 265.

والذي كان معروفًا كعالم رياضيات. وأكثر شروحاته أهمية على ما يبدو هو «التعليق على الكشّاف» الذي يتألف من ملاحظات حول كتاب الزمخشري تطال بشكل أساسي، حسب ابن قنفذ، مظهرين مُستَمَدِّين من مذاهب المعتزلة. وحول الاحترام الذي يحيط بالتفسير في أوساط العلماء كما لدى النخبة السياسية، نذكر شهادة ابن مريم حول الشريف التلمساني (توفي عام 1369/771) الذي أمضى عشرين سنة يعلق على النص المقدس «أمام جمهور كثيف وبحضور أهم الملوك وأمراء العلوم، ونخبة من الأفاضل والطلاب الأكثر تميزًا»⁽¹⁾. وهو يروي عنه هذه الطرفة ذات الدلالة على الجو الثقافي في ذلك العصر: فبعد محاضرة حول القرآن ألقاها الشريف بحضور الملك أبو عنان والبلاط، واستطاع فيها أن يتألق بشكل خاص، طُلب منه أن يضع كتابةً كل الأشياء الجميلة التي قالها في ذلك اليوم فأجاب: «لم أزد على ذكر ما يمكن أن تقرؤوه في هذا الكتاب أو ذاك»، وذكّر قائمة من المؤلفات معروفة من الجميع⁽²⁾.

إلى جانب الفقه والدراسات القرآنية، هناك علماء دينيان أحيطا باهتمام خاص هما الحديث النبوي وعلم الميراث والتركات (الفرائض). ففي النصف الثاني من القرن الثالث عشر وحتى العقود الأولى من القرن الرابع عشر، كانت مختلف فروع دراسة الأحاديث النبوية مزدهرة، وكانت أحاديث الرسول تُدرّس بحد ذاتها انطلاقًا من النصوص الأساسية، والمُوطأً لمالك، وصحيحي مسلم والبخاري.

1 انظر ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء من تلمسان، ترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه برفنزالي Provenzali، الجزائر، 1910، ص 194.

2 المرجع نفسه، ص 192.

وكانت تُدرّس على الأخص بعلاقتها مع التطبيقات القانونية التي تنجم عنها. في هذا المجال أيضاً، برز بشكل خاص علماء مراکش وسبته، ومن بينهم، بالإضافة إلى آخرين، شخصيات هامة مثل محمد بن رشيد (توفي عام 1321/721)، وأبو القاسم ابن يوسف التجيبي (توفي عام 1329/730) وعمر بن علي ابن الزهراء، والذي لا يُعرف إلا من خلال تعليقه الفقهي الضخم على كتاب الموطأ⁽¹⁾.

أما علم الميراث (الفرائض)، وهو الفرع العملي من الفقه حيث تلعب تقنية الحساب دوراً أساسياً، فقد عرف أكثر فترات تاريخه خصباً في الغرب المسلم بفضل نتاج متميز له طابع نظري وتعليمي في آنٍ معاً. فها هو عبدالله بن أبي بكر السعودي (الذي كان حياً عام 1300/699 وهاجر إلى الاسكندرية) يخصّص له ثلاث دراسات أصيلة ذات قيمة رفيعة، بالإضافة إلى تعليق على كتاب الحوفي الذي يعتبر من الكلاسيكيات في هذا المجال. كذلك نال الموضوع معالجة جديدة قام بها ابن البتاء، وعالم من سبته هو القاسم ابن عبدالله ابن الشط (توفي عام 1323/723). وهناك أيضاً عدة قصائد تعليمية مخصصة له ظل بعضها موجوداً حتى بداية القرن العشرين.

يجب أن نلفت النظر أخيراً إلى أن أصول الفقه وعلم الكلام قد تمتعا بحظ أقل من الاهتمام وعرفا تطوراً أضعف دون أن يتم إغفالهما تماماً. وإن كانت هناك عدة أعمال كلاسيكية في مجال أصول الفقه ما تزال متداولة وقتها مثل المستصفي للغزالي، فإن الأعمال الأكثر تأثيراً كانت المختصر لابن الحاجب، وتنقيح

1 انظر المنوني، ورفات عن حضارة المرينيين، المرجع المذكور، الصفحات 282-292.

الفصول في علم الأصول لأحمد بن ادريس القرافي، وهو عالم مغربي هاجر إلى مصر. هذا الكتاب الأخير هو الذي كان يُدرّس عادة، وكان موضوع عدد كبير وهام من التفسيرات⁽¹⁾. ولا بد من أن نذكر كتاب الموافقات في أصول الشريعة، وهي دراسة متميزة للأندلسي الشاطبي استطاعت، حسب ما يؤكد عليه بحق بول نوي Paul Nwiya، أن تجدد دراسات منهج الفقه من خلال تقديم خلاصة تستحق المقارنة مع الخلاصة التي قام بها ابن الحاجب والرازي⁽²⁾ بل وتتفوق عليهما.

في مجال علم الكلام، وبعد سقوط دولة الموحدّين، تركّزت الدراسات على كتاب الإرشاد لإمام الحرمين، وعقيدة الرسالة القيروانية لابن أبي زيد، حتى ولو كان هناك مؤلفون معروفون مثل فخر الدين الرازي والعميدي والمازري⁽³⁾. كان يتم الاكتفاء بتعليم المذاهب الأكثر استقامة، مع العناية بتجنب السجلات التي طبعت المراحل السابقة في مجال علم الكلام والفلسفة.

أما العلوم العقلية التي كانت تشكل حسب مفهوم ابن خلدون القسم الثاني الكبير من النشاطات الفكرية للإنسان، فقد تأثرت بشكل كبير بالأولوية التي مُنحت للدراسات الحقوقية والدينية. مع ذلك، ظلت ممارسة الفلسفة مقبولة بنوع من التسامح لكنها خضعت للتشدد المستقيم. وكما نرى على سبيل المثال لدى

1 المرجع نفسه، الصفحات 305-306.

2 انظر بول نوي، ابن عباد الرندي (1332-1390)، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1956، ص XXI. وبالنسبة لكتاب الموافقات في أصول الشريعة، انظر الطبعة الحديثة لدار الكتب العلمية، بيروت، 2001/1422.

3 انظر المنوني، ورفات عن حضارة المرينيين، المرجع المذكور، الصفحات 309-312.

ابن الخطيب⁽¹⁾، كانت الثقافة الفلسفية ما تزال جزءًا من المتاع الفكري للمتعلمين، حتى لو أتت بشكل استشهادات على الطريقة الأدبية. وقد كان الزعيم البربري عبد الواحد السكسيوي الذي يعيش في إمارته البعيدة الواقعة في جنوب غرب مراكش قارئًا نهماً وعارفًا ممتازًا بمجال الحقوق وله شغف كبير بالفلسفة و«ثمارها»، ويعني بذلك الكيمياء وعلم العلامات (السيمياء) والسحر وألعاب الحواة. وقد اكتسب شهرة كبيرة بسبب معرفته الاستثنائية بـ «الأديان القديمة»، وعلى الأخص الأناجيل والتوراة، وكذلك بسبب سجلاته مع العلماء اليهود، مما أثار شبهة حول قناعاته الدينية الإسلامية⁽²⁾. لكن بشكل عام، كان مجال الدراسات الفلسفية قد عرفت تراجعًا أكيدًا. فمنذ ابن طلحوس (توفي عام 1223/626) والمكلاطي (توفي في السنة ذاتها)، كان السجال ما بين الفلسفة وعلم الكلام قد تلاشى⁽³⁾. أما الطب فكان ما يزال حاضرًا. ففي سبته حيث يذكر المؤلف المجهول لكتاب بلغة الأمنية أسماء سبعة أطباء مشهورين من بينهم امرأة⁽⁴⁾، وفي فاس

1 في كتابه روضة التعريف بالحب الشريف، يرجع ابن الخطيب بشكل دائم للفلاسفة الإغريق، سقراط وأفلاطون وأرسطو، وأيضًا لجميع المدارس الفلسفية الكبيرة منذ مدرسة ميليه، وللفلاسفة المسلمين مثل الكندي والفارابي وابن طفيل وابن رشد. انظر روضة التعريف بالحب الشريف، منشورات محمد القطاني، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1970.

2 انظر ابن خلدون، كتاب العبر، المرجع المذكور، الجزء السادس، الصفحات 262-263.

3 انظر بن ناصر البُعزاتي «مشاكل العلم في الغرب الإسلامي في القرن الرابع عشر»، في: الفكر العلمي في المغرب، القرون الوسطى الأولى، تنسيق بن ناصر البُعزاتي، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003، الصفحات 39-62.

4 انظر بلغة الأمنية ومقصد اللبيب، منشورات عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، 1984/1404.

أيضاً وفي مراكش، لكنه، أي الطب لم يتجدد. ولئن لم تختفِ الفيزياء وعلم الميتافيزيقا بشكل كامل، فإن هذين العلمين قد خضعا للإدانة من قبل العلماء الأكثر تشدداً. أما العلوم العملية مثل الميكانيك والزراعة أو علم البصريات فلم تعد تشد اهتمام العلماء، في حين لم يعرف المنطق والرياضيات وعلم الفلك تطوراً ملحوظاً. وإن ظلت هذه المجالات قيد الممارسة من قبل علماء مثل ابن البتاء ومريديه، فإن ذلك كان بعلاقة وثيقة مع الاهتمامات الدينية⁽¹⁾. كل هذه الإشارات تُظهر بشكل واضح أن دراسة الفلسفة ومعظم العلوم الفلسفية قد عرفت في مغرب القرن الرابع عشر ركوداً، إن لم نقل تراجعاً أكيداً⁽²⁾.

وهكذا كما أكد في الماضي جاك بيرك⁽³⁾، كان عصر المرينيين خاضعاً بشكل كامل للفقه ومشاكل الشريعة. لكن ما يمكن ملاحظته، هو الشكل الذي أخذته الشريعة التي تبلورت فيما نستطيع أن نسميه متطلبات السلوك المستقيم، وكانت غايتها القصوى البحث عن الصلاح (الخير والفضيلة). يتجلى ذلك بغزارة ملحوظة

1 في تقديمه للنشاطات العلمية في زمن المرينيين، لا يفسح المنوني أي مكان للطب ولا للزراعة ولا للفيزياء. فيما يتعلق بالرياضيات وعلم الفلك، انظر ورقات عن حضارة المرينيين، المرجع المذكور، الصفحات 331-338.

2 في معجم السيرة لابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الذي تم تأليفه في نهاية القرن العاشر/السادس عشر، لا يوجد ذكر لأي فيلسوف يستحق تلك التسمية طيلة القرن الرابع عشر، انظر النسخة المنشورة في الرباط عام 1973.

Jacques BERQUE, «Ville et Université. Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès», 3
Revue historique de droit, 1949, pp. 64-117.

في أدب الحلال والحرام⁽¹⁾ والبدع (المبتكرات التي تخضع للملامة من وجهة نظر القانون)⁽²⁾.

ومن الأمثلة الواضحة عن الأدب المتعلق بالشرعية، كتاب المدخل⁽³⁾ لعبدالله محمد ابن الحج الفاسي الذي توفي في القاهرة في 1336/737. فباستناده إلى مقولة «إنما الأعمال بالنيّات»، نجده يبيّن كيف يجب أن تتوافق الأفعال والأعمال اليومية مع الشرعية، وينتقد التصرفات والممارسات الاجتماعية التي تُعتبر غير مطابقة لتعاليم الإسلام. وهناك علماء آخرون مثل ابن عبّاد في «الرسالة» التي وجهها للسلطان المريني عبد العزيز الأول⁽⁴⁾ أو أبو فارس عبد العزيز ابن محمد القروي الفاسي (توفي عام 1349/750)، وفي الفتوى الطويلة التي ما زال نصها محفوظًا في معيار الونشريشي⁽⁵⁾، وكلها نصوص تلفت نظر الحكّام إلى السلوك والتصرفات التي يجب أن يتبعوها لكي يكونوا ملتزمين بالقانون، أو توجه انتقادات لاذعة للطرق الصوفية.

1 هناك مؤلفان مغربيان من نهاية القرن الثالث عشر تركا كتابًا يحمل عنوان كتاب الحلال والحرام هما أبو الفضل رشيد الوليدي (تحقيق عبد الرحمن العمراني الادريسي، فيدالا، دون تاريخ) وموسى ابن محمد التسولي (توفي عام 1316/716).

2 بالإضافة إلى ابن الحجّاج الفاسي الذي ذكرناه سابقًا، نشير إلى عالمي فقه كبيرين كتبوا حول البدع هما محمد ابن عيسى الصنهاجي (توفي عام 1325/726) وأبو الحسن الصغير. وقد قال ابن خلدون عن هذا الأخير أنه كان يهتم بإصلاح العادات بتشدد كبير لدرجة نجده فيها يتوافق مع فكر الزهد الأجنبي ويتجاوز كل الحدود المعروفة في جميع الأصقاع الإسلامية. (العبر، القاهرة، دار الطباعة، الجزء السابع، ص 241).

3 انظر المدخل لابن الحاج، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1972.

4 انظر المنوني، ورفقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، المرجع المذكور، ص 227

5 انظر المعيار 27-23، XI.

الممارسات المستقيمة كانت تبدو كمحور مركزي في الحياة العامة. إذ يُحكم على الأمير من خلال درجة الاحترام التي يبديها لهذه الممارسات، كما أن المعارضين أو المصلحين، سواء كانوا دينيين أو سياسيين كانوا يعتبرونها عرفاً يقيد أفعالهم. ولقد اكتسب السلطان أبو الحسن شهرته كملك صالح بفضل ما قام به من أجل إبطال البدع المُلامة مثل الضرائب والمكوس غير الشرعية، وبعض مظاهر قواعد السلوك بحضرة الملك. كما أنه أحاط نفسه بالفقهاء وطبق نصائحهم بدقة تامة⁽¹⁾. وفي المنحى نفسه نجد ابن بطوطة يمتدح أبا عنان ابن السلطان أبي الحسن بسبب «حماسته في دراسة العلوم الدينية والفقهاء، والصدقات التي كان يتصدق بها ولقطع دابر الظلم»⁽²⁾. وفي الرسالة لابن عبّاد التي ذكرناها أعلاه والتي كانت موجهة للسلطان عبد العزيز الأول، وهو ابن آخر لأبي الحسن، يذكر العالمُ الحاكم في البداية بتصرفات أبيه الصالحة والمتوافقة مع الشرع، ويطلب منه بعدها أن يتمّ واجباته من خلال احترام العدالة وقطع دابر البدع. كذلك فإن رجلاً تقيّاً مثل أبي العباس أحمد بن عاشر⁽³⁾ الذي كان يُعتبر أحد أهم الأولياء الصالحين في زمنه، كان يؤسس مجمل أفعاله على معرفة الحلال والحرام، وكان يخصّص اجتماعاته لشرح هذين المصطلحين بأمثلة ملموسة؛ كما كان يتطلب من مريديه وأنصاره أن يمضوا جلّ وقتهم في نسخ مؤلفات الفقه أو الصوفية. وأخيراً هناك الفتاوى الكثيرة التي كان يطلقها الفقهاء المشهورون حول أي تصرف كان يُشتبه بانحرافه عن الطريق المستقيم.

1 انظر ابن مرزوق، المسند... المرجع المذكور، الصفحات 287-289.

2 انظر IBN BATTÛTA, *Voyages et périples*, op. cit., p. 1006

3 من أجل تقديم تفصيلي لهذا الشخص انظر في كتابنا هذا الصفحة 93.

إدماج الصوفية

يتطابق التقى في الأوساط السياسية والثقافية للنخبة مع السلوك القويم بشكل عام. مع ذلك، كانت هذه النخبة منفتحة بما يكفي للتسامح لدرجة معينة كما رأينا مع العلوم العقلية أو الفلسفية، وعلى الأخص لقبول إدماج نوع معين من التصوف.

بعد الفورة الصوفية التي حصلت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وإثر رحيل أهم الشخصيات الروحية مثل أبو يعزى وأبو مدين وأبو محمد صالح، يمكن أن نقول بأن المغرب في القرن الرابع عشر قد عرف فيما يتعلق بتطور التصوف مرحلة توقف دامت حتى ولادة الجماعات الصوفية الهامة اعتباراً من منتصف القرن الخامس عشر⁽¹⁾. لكن لا يمكن أن ننكر المفارقة التي جعلت الصوفية في الفترة نفسها تريح معركة إدماجها في المجتمع وتكتسب طابعاً رسمياً. وعلى الرغم من أن بعض ملامحها، وعلى الأخص تجلياتها الشعبية كانت مشبوهة وموضع نقد، إلا أنه كان يُعترف بها رسمياً كأحد مكونات المشهد الديني؛ وعلى مستوى العقيدة، كأحد العلوم التي تُدرّس بشكل رسمي في المدارس. وكانت أسماء معلمي الصوفية المشهورين في فاس وفي غرناطة مذكورة في الأدب أمثال أبو عبدالله المقرئ التلمساني (توفي عام 1357/758)، وأبو عبدالله ابن مرزوق (توفي عام 1389/781) والوزير المريني الشهير أحمد ابن عاشر، وولي سلا الشهير الذي ذكرناه سابقاً، والذي عُرف برفضه استقبال السلطان المريني أبي عنان، وهو أبو مهدي عيسى ابن الزيات الذي كان ابن الخطيب يتبع دروسه، وابن جلدون يذكره

1 انظر ب. نويبا، ابن عباد الرندي، المرجع المذكور، الصفحات XXVIII-XXIX.

باحترام؛ وأبو الربيع سليمان بن يوسف بن عمر، وهو معلم مؤلف كتاب السلسل العذب، وأبو محمد عبدالله التكروري، وغيرهم كثيرون. في قصر الحاكم، كانت هناك جلسات مخصصة لقراءة أعمال الصوفية⁽¹⁾. أما في أوساط أهل السياسة ولدى النخبة من سكان المدن، فقد كان من حسن التصرف أن يُبدي الإنسان بعض الميل، أو على الأقل بعض التعاطف مع الصوفية. وهكذا صارت الصوفية بشكل أو بآخر من المتمّمات الطبيعية للممارسة الشرعية السنية، لا بل قد تمتعت بتميّز خاص. ففي فاس، كان أمثال ابن عبّاد والقبّاب الذين لم يتخلوا عن حياتهم الاجتماعية شديدي التعمق في علم التصوّف ويضعون قيّمه وأعرافه قيد الممارسة.

لكن هذه الصوفية المنتصرة كانت متهاودة في نزعتها، لا بل تحوّلت إلى حليف وداعم للشريعة حين فهمت كشكل من أشكال التدين وكقانون مُضمّر. وكان بعض الفقهاء مثل أبي الحسن الصغير أو أبي عمران موسى العبدوسي (توفي في 1375/776) يتمتعون لدى المتصوفين باحترام مطلق، وكان هناك غيرهم مثل إمام القرويين، أبي الحجاج بن عمر (توفي عام 1360/761) يقومون بتدريس الفقه والصوفية. هذا النموذج المثالي للتحالف ما بين الإيمان العميق والشريعة، وبين تديّن موعّل في دقّته يتجلى في تعليمات القبّاب الذي قال إنه لا يجب القيام بأي فعل أو أية حركة أو أية استراحة قبل معرفة حكم الله في هذه الأمور⁽²⁾.

1 انظر IBN BATTÛTA, *Voyages et périples*. op. cit., p.1008

2 ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، اسطنبول، 1958، ص 130.

الانجذاب نحو الخارق: حالة ابن البناء.

مع ذلك فإن هذا التحالف بين الفقه وبين الصوفية التي حافظت على مسافة تفصلها عن الفلسفة، وتخلصت من أية تأملات ميتافيزيقية لم يصل لحد التحكم بظاهرة الانجذاب الكبير تجاه ما هو خارق. فقد كان هذا الانجذاب يطال جميع الطبقات الاجتماعية والأوساط المدنية وكذلك الزراعية. لا بل يمكن أن نقول بأن حركة فرض الشريعة لا يمكن أن تُفهم إلا كردة فعل دفاعية ضد نوعين من التجاوزات أذانهما معًا الدين القويم هما الصوفية الشعبية والصوفية ذات التوجه الفكري من جهة، ومختلف الممارسات والمعتقدات الخفية من جهة أخرى.

لقد رُبطت الفلسفة بما كان يسمى في تلك الفترة «الثمار» الناجمة عنها، وهي الكيمياء والتنجيم وبعض فروع السحر. في هذا المجال للأسف تكاد تكون المصادر صامتة، ومعظم المعلومات التي بحوزتنا ندين بها إلى ابن خلدون كما ذكرنا سابقًا، وذلك بانتظار دراسات أكثر تعمقًا حول المخطوطات المتعلقة بـ «العلوم الخفية». ومع هذا، فإن شخصًا مثل ابن البناء يستحق أن يُقدم هنا بشيء من التفصيل لأنه يمثل بامتياز ذلك الخليط ما بين العقلانية والتصوف والعلوم الخفية، وهو ما يشكل ملمحًا أساسيًا من ملامح العصر.

ما زال من الصعب للغاية في يومنا هذا أن نُميّز بين ما هو واقع وبين ما ينتمي إلى الخرافة في صورة هذه الشخصية كما تبدّى لنا من خلال المصادر البيوغرافية في القرنين الرابع عشر

والخامس عشر⁽¹⁾. فمن خلال النواة المتينة للروايات التي تحيط بقصة حياته، يمكن أن نستخلص العناصر التالية: هو أولاً مؤلف متعدد الاختصاصات - يُنسب إليه أكثر من مائة كتاب في الأجناس المختلفة، -⁽²⁾ كما يوصف كشخصية مفكرة وروحانية استثنائية، وكمربٍ كان له تأثيره على عصره. ويبدو أن نجاح مؤلفاته كان كبيراً لدرجة اتهم معها بأنه كتبها بالتعاون مع قوى غامضة. لكن يجب أن نلاحظ أنه رغم المعرفة الواسعة التي تُنسب إليه في معظم حقول العلوم الفلسفية (الرياضيات، علم الفلك، المنطق، الأدب، الكيمياء، الزراعة) بحيث لا ينقصها فعلياً سوى الميتافيزيقيا، لم تُطلق عليه أبداً تسمية فيلسوف⁽³⁾. من جانب آخر، وفي مجال العلوم الدينية التي كان يعرفها جيداً نلاحظ أيضاً شبه غياب لعلم الكلام⁽⁴⁾. كما أنه على الرغم من

1 المعلومات الأساسية المتعلقة بسيرة ابن البناء توجد لدى مؤلفين معاصرين له أو قريبين جداً من عصره مثل ابن تيجيلات أو الشاطبي، وبشكل خاص ابن هيدور التادلي وابن قنفذ. ولتقديم تفصيلي له انظر أحمد جبار ومحمد أبلأغ، حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، الرباط، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 29، 2001، الصفحات 15-20.

2 انظر حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، المرجع نفسه.

3 في بداية السيرة التي يختصها له ابن هيدور، يذكر تكوينه في مجال العلوم الفلسفية على شكل تروية: «لقد كان (ابن البناء) يملك معارف كثيرة في علوم الفقه، وقد وصل إلى أعلى الدرجات والمراتب في العلوم القديمة». وقد كانت العلوم الفلسفية تسمى أيضاً العلوم البرآنية (الغريبة) وابن البناء في مجالها قد خصّص مؤلفاً لـ «كشف الحقيقة» عنوانه «رسالة في ذكر العلوم البرآنية الثمانية والكشف عنها». انظر حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، المرجع المذكور، ص 136.

4 وحده كتاب عواطف المعارف يمكن أن يحتوي حسب ابن هيدور تطويراً لعلم الكلام، إلى جانب أصول التصوف. انظر حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، المرجع نفسه،

عدم النظر إليه كمتصوف كبير، كانت تُنسب له مجموعة هامة من الأعمال لها علاقة بالصوفية⁽¹⁾، بل أن حياته المهنية كانت موسومة بالتأثير الصوفي الواسع الذي يمثله معلمه الروحي أبو زيد الهزميري.

وابن البتاء الذي كان يتغذى من جوهر العلوم الفلسفية، والذي عاش بشكل أساسي تحت تأثير الصوفية⁽²⁾، لا يبدو مع ذلك لا فيلسوفاً ولا متصوفاً، وإنما كعالم اندمج بشكل وثيق بحياة المدينة التي كانت تتنازعها أقطاب ثلاثة: قطب العلوم الدينية السنية التي يسود فيها الفقه والشريعة، وقطب العلوم العقلية كالرياضيات وعلم الفلك التي تخلصت من جميع الأبعاد الميتافيزيقية، وأخيراً قطب العلوم الخفية. والصورة التي يرسمها الآخرون عنه، وهي مثالية في بعض أبعادها، تعكس بأمانة المفهوم الذي كان لدى أهل القرن الرابع عشر عن العلم والعلماء.

من بين أعمال ابن البتاء تبرز في المرتبة الأولى مؤلفات في الرياضيات وعلم الفلك⁽³⁾ تم شرحها والتعليق عليها وتدريسها في

1 وعلى الأخص مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، وتعليقه عليها بعنوان اختصار الإحياء، وكتاب عواطف المعارف.

2 على الرغم من أنه كان يتبع زاوية صوفية، وأنه كان تحت الرصاية الروحية لمعلم صوفي، وأنه إذا ما صدق رواة سيرته مارس لمرتين على الأقل خلوة روحية، فإن ابن البتاء يوصف كرجل يسكن في رياض مريح (بيت له حديقة)، ويرتدي ثياباً جميلة ويتغذى من أطعمة لذيدة. انظر حياة ومؤلفات ابن البتاء المراكشي، المرجع المذكور، الصفحات 44-45 و193.

3 المؤلفان الأكثر أهمية في مجال الرياضيات هما تلخيص أعمال الحساب ورفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب؛ وفي مجال علم الفلك هناك أيضاً كتابان يستحقان أن نشير إليهما: منهاج الطالب لتعديل الكواكب، واليسارة في تقويم الكواكب السيارة. فيما يتعلق بالمراجع المرتبطة بهذه المؤلفات انظر حياة ومؤلفات ابن البتاء المراكشي، المرجع المذكور.

المغرب - وعلى ما يبدو في الشرق الأوسط أيضًا - طيلة القرون التالية⁽¹⁾.

هناك مجموعة ثانية كبيرة تتعلق بالعلوم الدينية واللغوية. والمؤلفات التي تسير في ذلك الاتجاه، وإن لم يكن لها التأثير المستدام نفسه، فإنها كانت تعكس المناخ الفكري العام لتلك الفترة. ونذكر منها مثالين يكشفان عن مناهج التفسير القرآني: الأول هو تعليقات على كتاب الكشاف للزمخشري، والذي يبدو أنه أثار لدى العلماء المغاربة الإعجاب بسبب محتواه البلاغي من جهة، والحذر والعدوانية بسبب توجهاته المرتبطة بالمعتزلة من جهة أخرى، وفي ذلك دلالة على الالتزام بمتطلبات الشرع المتشدد. وقد كان ابن البتاء، حسب ما يقوله عنه ابن قنفذ، يجهد لتحديد المقاطع التي تحتوي على مذهب المعتزلة والرد عليها. والمثال الثاني هو تعليق على حرف الباء في الصيغة القرآنية « بسم الله الرحمن الرحيم ». لقد كان ابن البتاء يتكئ على العلوم الدينية واللغوية المختلفة - علوم التلاوة القرآنية، علم المعاجم، النحو، البلاغة، الفقه وأسس الشريعة والدين، الصوفية - ويجدها مناسبة لعرض سعة علمه، وتلك دلالة أخرى عن عصر كان يهتم باستيعاب الثقافة السابقة عليه بدلاً من أن يتكر ويجدد.

هناك أخيراً سلسلة ثالثة وأخيرة من الأعمال التي كانت في غالبيتها قصيرة للغاية تعالج العلوم الخفية كعلم قراءة الفلك والكيمياء وعلم الأحرف والسحر والشعوذة إلخ. ونشير بشكل خاص في البداية إلى ما يبدو كتناقض: فثلاث على الأقل من هذه الكتابات

1 انظر المرجع نفسه، ص 67.

كانت تنتقد أو تدحض التنجيم، وربما العلوم الخفية بشكل عام⁽¹⁾، في حين تظهر البقية كدراسات تعرض نظرية وممارسات هذه العلوم نفسها. لا بل أن ابن البتاء كان يُعتبر حسب ما يقول ابن خلدون المرجع الأهم في العلوم الخفية في عصره. من جانب آخر يبدو من الواضح أن العالم المراكشي كان غالبًا ما يُستدعى إلى فاس من قبل سلاطين بني مرين من أجل الاستفادة من خدماته كعُرف⁽²⁾.

والغموض نفسه يكتنف الرواية التي تسرد مراحل محورية في السيرة العلمية لابن البتاء. فقد تم التنبؤ له بتلك السيرة بطريقة عجائبية. فعندما كان شابًا، وبعد أن التحق بزواية شيخ صوفي من مدينة أغمات الصغيرة في منطقة مراكش، عاش فترة سنة في عزلة، وتحلت له خلالها في إحدى الليالي رؤيا: فحسب ما يروي كاتب سيرته، بينما كان ابن البتاء صاحبًا وفي تمام وعيه، رأى بأمر عينه القبة السماوية بأكملها، واستطاع أن يتأمل مسار الشمس من نقطة بزوغها وحتى المغيب. وقد شعر أمام هذا المشهد بحزع شديد لكنه سمع صوت سيده يأتي إليه في مكان عزلته ويقول له: «اصمد! اصمد!» عندها تكرر المشهد ذاته أمام عينيه بشكل كامل. في اليوم التالي، وقبل أن يذكر كلمة واحدة عن ذلك قال له معلمه ما يلي: «إن الله تعالى قد فتح أمامك طريق النجاح من خلال

1 رد على الأحكام النجومية، الذي يقول عنه ابن هيدور الذي ترجم حياته إنه كان يدور حول «كشف أن أحكام التنجيم كانت خاطئة» (انظر حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، المرجع المذكور، ص 121)، وشرح مراسيم طريقة، وهو كتاب حول الصوفية يحتوي على ما يبدو على موقف مشابه، والرد على النبي، وهو رد على المختص بالعلوم الباطنية الشهير في القرن السابق ومؤلف شمس المعارف حول العلوم الخفية.

2 انظر حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي، المرجع المذكور، الصفحات 63-64.

عرضه عليك ما عرض. لقد وهبك العلم، وليس أمامك سوى أن تبحث عنه⁽¹⁾».

ويتابع كاتب السيرة أن ابن البّاء قد انكبّ عندئذ على دراسة علم الفلك والتنجيم ووصل فيهما إلى درجة من التميز لم يستطع أي عالم من عصره أن يزيّه فيهما. لكن معرفته كانت مع ذلك تحتوي على عيب: فهو لم يستطع أن يستطلع المستقبل حسب قانون كوني. ولقد شعر في داخله بحزن عميق لهذا السبب. مرّت سنوات طويلة عليه وهو كذلك، حتى كان يوم انسحب فيه من جديد في عزلة عن العالم. وأثناء صيامه، تراءت له رؤيا ثانية: فقد كانت تسبح أمامه ما بين السماء والأرض قبة من النحاس مبنية بطريقة لا مثيل لها في عالم الحواس. في هذه القبة، كان هناك رجل مستغرق في عبادة الله. كانت هناك أشباح مرعبة تحيط به، واصوات مخيفة تصرخ منادية ابن البّاء لكي يقترب. ولأن ابن البّاء لم يستطع التغلب على خوفه فقد أغمي عليه. وعندما عاد لبيته بدأ يتفوه بكلمات غير متناسقة، مما جعل أفراد عائلته يعتقدون أنه قد أصابه مسّ من الجنون. حاولوا شفاؤه بمسح رأسه بدهون مصنوع من الزبدة والملح، لكن ذلك لم ينجح. وقد ظل في هذه الحالة حتى جاء يوم علم فيه معلمه أبو زيد الهزميري بما جرى فأتى لرؤيته. أزال الدهون التي كانت على رأسه ومرتّ بيده على صدره، فما كان من ابن البّاء إلا أن استعاد كل قدراته العقلية. وبعد أن روى لمعلمه ما حصل له قال له هذا الأخير: «يا أبا العباس، الرجل في القبة كان أنا. لقد تلقيت الأمر بأن أنقل لك علم اللامرئي،

1 ابن هيدور، انظر المرجع نفسه، ص 194.

لكنك لم تستطع أن تتغلب على خوفك. الآن تلقيت الأمر بأن أنقل لك هذا العلم في عالم الحواس». بعدها، كما يتابع كاتب سيرته، نقل الشيخ الهزميري إلى ابن البتاء كل ما كان يريد معرفته، بعد أن جعله يقسم أولاً ينقل ذلك لأي مخلوق دون إذن. من وقتها حسب ما يختم كاتب السيرة، صار ابن البتاء قادرًا على التنبؤ بالأحداث التي لم يكن يستطيع أي منجم أن يتنبأ بها بالطرق المعتادة لعلم التنبؤ.

هذه الروايات تعكس في الواقع الموقف الغامض الذي كانت النخبة الفكرية في ذلك العصر تتخذه تجاه العلوم الخفية: فلئن كانت معظم هذه العلوم مثل السحر والشعوذة مدانة، فإنه لم يتم التشكيك بمصداقيتها؛ وكان يتم البحث عن استخدامها بشكل قانوني، وعلى الأخص تلك التي تنبأ بالمستقبل. لا بل كان من المسلم به أن القدسية تفتح الطريق أمام القدرات الخارقة. ولإضفاء نوع من الشرعية على قدرات العلوم الخفية، كان يكفي لتبريرها أن تُنسب إلى الجاذبية التي يتمتع بها الأولياء، وأن تُفسر فعاليتها لا بقدراتها، وإنما بما ينجم عن تدخل ولي ما. وهذا ما توحى به الروايات حول سيرة ابن البتاء وما كان يسعى لتحقيقه باستمرار. وهناك في الواقع نقطتان هامتان تم إبرازهما في تلك الروايات: فمن جهة هناك المعارف الاستثنائية التي كان يتمتع بها العالم المراكشي في مجال التنجيم، ومن جهة أخرى التدخل العجائبي لمعلمه الهزميري، والذي ما كان لقدرة ابن البناء على التنبؤ بالمستقبل والتي اكتسبها من معرفته بعلم التنجيم أن تكون ناجعة لولا تدخله. ويبدو أن هذا الوضع قد امتد ليشمل بالتداعي

قدراته في مجال الرياضيات. فأحد كتاب سيرته يروي على لسان ابن البتاء القصة التالية التي وقعت في الفترة التي كان فيها قد نال شهرته كعالم:

عندما كانت تستعصي عليّ مسألة في الهندسة أو غيرها، كنت أركب بغلي واتجه نحو أغمات اورىكا. كنت أذهب للقاء معلمي أبي زياد الذي كان يشرح لي المسائل التي ظلت غامضة بالنسبة لي، ثم أعود لبيتي. في بعض الأحيان، عندما كنت أذهب للقاءه، كنت أجده محاطاً بحشد من الناس لدرجة كانت تمنعني من الحديث معه لوحدي. كنت أجلس عندها وراء عمود كان يستند عليه، فإذا به يعالج المسائل التي كنت قد أتيت لأسأله عنها واحدة واحدة. وعندما كان ينتهي، كنت أخرج من عنده وأركب بغلي وأعود في اليوم نفسه إلى مراکش⁽¹⁾.

وكما سنرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب، فإن ابن خلدون الذي قد ورث كل تلك الإشكالية حول الواقع وموقع علوم الباطن من خلال معلمه الآبلي، الذي كان بدوره تلميذاً لابن البتاء، سيعود إلى تلك الإشكالية مضميفاً عليها طابعاً نظرياً في الإطار العام لتقديمه لعلوم الغيب⁽²⁾.

1 حادثة رواها ابن تيجيلات في كتاب أئمد العينين. انظر حياة ومؤلفات ابن البتاء المراكشي، المرجع المذكور، ص 42.

2 انظر كتاب العبر، الصفحات 161-186، الجزء الأول، تحقيق شداي، وفيما سيلي في كتابنا هذا، الصفحات 345-352.

حركة قوية باتجاه الإصلاح

لئن كان القرنان الثاني عشر والثالث عشر في الغرب المسلم، وعلى الأخص في المغرب، يُعتبران عصر المتصوفين الكبار والأولياء المقربين من الله، فإن القرن الرابع عشر كان عصر الرجال الأفاضل (الصُّلحاء)⁽¹⁾. لم يكن ذلك بسبب نقص في الأولياء، وإنما لأن هؤلاء، عندما كان يتم الاعتراف بهم كذلك، كانوا يقدمون أنفسهم قبل كل شيء وأهم من كل شيء كأشخاص على درجة عالية من الفضيلة.

وكما يتجلى في أدب التراجم وأدب قصص الأولياء في ذلك القرن، كان الإصلاح نموذجًا للتصرف فُرض على المجتمع بأكمله. فقد كان الملوك والرعية، الأغنياء والفقراء، العلماء والأميون، أبناء المدن والأرياف يجعلون منه مثلهم الأعلى. وفي صياغة ونشر هذا النموذج، هناك شخصيات مفتاحية لعبت دورًا لا يُستهان به.

الأول من هؤلاء، وأكثرهم أهمية هو بلا منازع أحمد بن عاشر، سلطان الأولياء في مدينة سلا. فقد كان الأول في قائمة «الرجال الصالحين» الأربعة المذكورين في السلسل العذب للحضرمي، وهو كتاب عن سيرة الأولياء أهدى للسلطان المريني أبو فارس

1 بالنسبة للمغرب والجزائر لدينا أدبيات غنية وحيوية حول هذا الموضوع. ونحن نشير بشكل خاص إلى مؤلفات ثلاث هي السلسل العذب للمغربي الحضرمي؛ أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ (على الرغم من أن مؤلف هذا الكتاب الأخير كان من قسنطينة، إلا أن المعلومات الأكثر أهمية فيه تدور حول المغرب)؛ وهناك في النهاية البستان للجزائري ابن مريم، رغم أنه يأتي في زمن متأخر عنهما.

عبد العزيز⁽¹⁾. والرقم أربعون كما يذكر المؤلف نفسه هو رقم رمزي لأنه يدلّ على الكمال والتمام. وما يريد الحضرمي أن يضعه بين يدي الحاكم هو في النهاية صورة كاملة عن الصلاح في المغرب، وهو ما يقول أن الملوك المرينيين قد ساهموا بنجاح كبير في إحيائه «بعد أن كادت المؤلفات التقيّة والمظاهر الروحية (...) ومشاعل العلم أن تختفي»⁽²⁾. وفي الواقع، نجد في هذه اللوحة صورة عن شخصيات تنحدر بشكل رئيسي من مدن فاس ومكناس وسلا، ومن الأرياف المحيطة بها.

وما يجلب الانتباه في شخصية ابن عاشر هو تواضعه: فهذا الرجل العادي من أصول مدينية على الأغلب شعبية (ليست لدينا معلومات تحدد أصوله الاجتماعية)، لم يكن لامعًا لا بعلمه ولا بسلطته الفقهية أو التربوية. ولد في خيمينا في الأندلس في نهاية القرن الثالث عشر تقريبًا أو في بداية القرن الرابع عشر، وتلقى فيها المعارف التأسيسية. ولا شك أنه كان يافعًا للغاية عندما ذهب إلى الجزيرة الخضراء حيث مارس لكي يعيش مهنة التعليم في المدارس، وقد لجأ إلى مسجد صغير حيث خالط أبو سرحان مسعود الذي كان يطلق عليه اسم «الأبله»⁽³⁾ «بسبب حالة الانجذاب وعدم الوعي لأنه كان مستغرقًا تمامًا في حب الله». وكانت تلك المرحلة الأولى من

1 بول نويبا يذكر دون تردد أنه أبو فارس عبد العزيز الأول (1366-1372). انظر P. NWIYA, *Ibn 'Abbād de Ronda*, المرجع المذكور، ص 3. لكن لا يوجد في النص المنشور ما يسمح بدعم هذا التأكيد. ويمكن أن يكون المقصود هو أبو فارس عبد العزيز الثاني (796-1393/799-1396).

2 الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور.

3 الإسم الكامل «أبو سرحان (يعني الذئب) مسعود (يعني السعيد) الأبله (من كانت ملكاته العقلية متواضعة)».

تعرفه على عالم الروحانيات. فيما بعد، كان يروي لتلامذته درساً في التواضع تلقاه من رجل من الأولياء. ولقد عرفت تربيته الروحية مرحلة ثانية في سلا، بعد رحلة إلى الشرق قام بها لكي يؤدّي واجب الحج إلى مكة، وعند العودة، توقف في فاس وفي مكناس. ولئن كان المترجم يذكر أسماء معلّميه اللذين تتلمذ عليهما في الرباط وفي سلا، فإنه لا يعطي أية معلومات أكيدة حول العلم الذي تلقاه ابن عاشر. وكل ما نعرفه أنه في الرباط، التقى بالمعلم الياهوري، وهو «شيخ التربية» الصوفي الذي شعر بتعاطف شديد مع الأندلسي الشاب. ولقد أمضى هذا الأخير فترة طويلة في زاويته. وكان المعلم يطلق عليه لقب «الشاب الأسعد الصالح» وقدم له خلوة ينام فيها وأوصى به لدى المقيمين في مؤسسته، وقام بدور الوسيط ليجد له عملاً في التعليم بالمدارس لكي يستطيع أن يقوم بأوده. ولما توفي الياهوري، والتحق ابن عاشر بزاوية المعلم أبي زكريا في سلا التي كان يديرها في ذلك الوقت المعلم أبو عبدالله محمد بن عيسى، لا يبدو لنا أنه قد استفاد من تعليم ما. وخلال إقامته، كما هو مذكور، كان يكسب عيشه من خلال القيام بنسخ كتاب العمدة لأبي محمد عبد الغني المقدسي (توفي عام 600 / 1203-1204)، وهو مجموعة من الأحاديث النبوية المستخدمة في الفقه. ويؤكد مؤلف ترجمته أنه كان معجباً بهذا الكتاب بشكل خاص، وقد حفظه عن ظهر قلب، وجهد لفهمه. ولقد سمح له عمله كناسخ بعد فترة أن يراكم ما يكفي من النقود لشراء بيت صغير أقيم فيه حتى موته، وبستان خارج المدينة، وقطعة من الأرض لزراعة القمح الذي كان يقات منه. ويمكن أن نفترض أن ابن عاشر كان يمكن أن يظل يعيش حتى

مماته حياة المسلم البسيطة والمتقشفة والورعة والمتواضعة لولا أن تمسكه الشديد بالحفاظ على هذا الزهد وتلك البساطة والورع قد لفت الأنظار إليه.

ودون تمهيد، يصوره لنا كاتب السيرة محاطاً بالأصحاب والمريدين والتائبين، متمتعاً بشهرة واسعة رغم «كراهته في الشهرة وإثاره للعزلة»⁽¹⁾. وعندما قام بزيارته في الأيام الأولى من شهر رجب عام 763 (1361-1362) وجد لديه عددًا كبيرًا من الزائرين القادمين من فاس ومكناس، أتوا لينالوا بركته ويستفيدوا من علمه.

لكن ما الذي كان يستطيع ابن عاشر أن يقدمه أو يعلمه لهؤلاء على وجه التحديد؟ لقد رأينا أنه جعل من كتاب العمدة مصدر رزقه المادي. وفي الواقع، فإن هذا الكتاب يرمز إلى ما هو أكثر من ذلك. لقد كان قيمًا لسببين: فهو يحتوي على روايات حول أقوال وأفعال النبي (الأحاديث النبوية)، وبالتالي كان يمثل إمكانية الاحتكاك المباشر مع مؤسس الإسلام؛ وفي الوقت ذاته كان يقدم إحدى أسس الفقه، أي الحق بمعناه الواسع وبما يشمل من واجبات دينية، خاصة وأن الكتاب لم يكمن يحتوي على الأحاديث النبوية ذات البعد الحقوقي. انطلاقًا من هذا الكتاب، قام ابن عاشر بخطوة ذات أهمية كبرى وهي أنه تقاسم شغفه بكتاب العمدة مع عدد من رفاقه، مما جعله يشكل مجموعة مترابطة من المريدين الذين لا يعيشون إلا من خلال ولأجل نشر الكتب الدينية، ويمضون وقتهم في قراءتها بشكل جماعي، ودراستها ونسخها من أجل نشرها في البلاد برمتها. وهكذا بالتدرج، تمت إضافة كتب أخرى لمجموعة الأحاديث

1 الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، ص 41.

تدور حول مواضيع أكثر تنوعاً لكنها دائماً في علاقة مع الفقه. ولا يذكر الحضرمي من بين المؤلفات التي كانت تُدرّس وتُنسخ إلا عدة أمثلة لها علاقة بالصوفية: دراستان عن الممارسات التقيّة هما كتاب النصائح وكتاب الرعاية للمحاسبي (توفي عام 857/243)، وقوت القلوب لأبي طالب المكي (توفي عام 996/386) والإحياء، وهي الموسوعة الدينية الشهيرة التي كتبها الغزالي (توفي عام 1111/505)، وفيها يذكر بتوسع كبير الوجهين المتعلقين بالدين والقانون وهما وجه «الخارج» ووجه «الداخل». لكن كانت هناك بلا شك، كتب أخرى كثيرة غيرها، أكثر تخصصاً في الحقوق.

وقبل أن نعود إلى المسألة المحورية حول الاهتمام الذي أبداه ابن عاشر بأدب الحلال والحرام، يجدر بنا أن نذكر هنا بعض العلامات حول المنهج الذي كان يطبقه في تعليمه، لأن هذا المنهج يكشف عن شخصيته. قبل كل شيء، وحسب ما يقوله لنا الحضرمي، كان ابن عاشر يقرأ ويعيد قراءة مؤلفات الصوفية وعلى الأخص نصائح المحاسبي «حتى كان يجري منه مجرى الدم». بعدها كان يحاول أن ينقل شغفه الكبير إلى رفاقه ومن يحيطون به. هكذا فإنه في إحدى المرات دفع الحاكم أبي عنان الذي كان قد أجرى معه مراسلات حول أمور التقى، لأن يقرأ كتاب النصائح⁽¹⁾. وكانت جلسات القراءة التي يعقدها مع رفاقه تتم في بيت مجاور لبيته كان أحد مريديه قد خصّصه لهذا الغرض كنوع من الهبة التقيّة. دائماً ما كان أحد رفاقه يقرأ النص. أما هو فكان ينصت منزوياً ويبدو دائماً مستعداً للتدخل عندما يُطلب منه ذلك لكي يُدّل

1 المرجع نفسه، الصفحة 42.

صعوبة كانت تنبثق من القراءة. وبكثير من الحذر كان يشرح أنه لا يرى لنفسه عليهم مزية، وأنه لم يكن معلمهم ولا يتفوق عليهم، وإنما مجرد «مستشار». وكان يُظهر لهم كل الاحترام، ويجلس دائماً معهم ولا يدعوهم أبداً بكنيتهم⁽¹⁾ وإنما بإسمائهم، وكان يكرر دائماً: «يا صاحبي، إنما أنا واحد منكم ولست بشيخكم ولا معلمكم، عليكم بكتب العلماء وما صنفه الجلة الفضلاء، ولا يقتد أحد بي فيما لا يجد له أصلاً في كتب العلماء، ولست بقدوة ولا إمام متبع، وإنما أنا رجل من المسلمين»⁽²⁾.

في نهاية الأمر، لا يوجد في كل ذلك سوى أشياء عادية. وإن كان منهج ابن عاشر التربوي يبدو لنا في تناقضه مع ما هو سلطوي جذاباً، بل وثورياً، فإن ذلك لم يكن الجانب الذي يثير الإعجاب أكثر من غيره في عصره. كذلك الأمر فيما يتعلق بالقراءة الشخصية أو الجماعية للنصوص الدينية التي لم تكن تحمل طابعاً غير معتاد، فقد كانت تُمارس حسب شهادات عديدة من القرن الرابع عشر وفي القرون السابقة أو اللاحقة داخل المنازل أو في المساجد الصغيرة في الأحياء أو الزوايا. لكن هناك شيء جديد علينا أن نشير إليه مع ذلك، وقد أثار كثيراً من الجدل والمعارضة في زمنه، وهو التأكيد على القراءة الشخصية لمؤلفات الصوفية. لكن ليس هذا ما يهمنا هنا على الإطلاق، طالما أن إلحاح المترجم كان يطال بشكل أكبر الأدب الفقهي للحلال والحرام. وكما يذكر الحضرمي⁽³⁾، فإن ابن عاشر كان قد اكتسب في هذا المجال كفاءة استثنائية. ففضله،

1 أبو فلان كانت أكثر حميمية من الكنية.

2 الحضرمي، السلسل... المرجع المذكور، ص 43.

3 المرجع نفسه، ص 42.

كما يضيف المترجم، نال هذا الفرع من الفقه نجاحًا كبيرًا في المغرب بعد أن اندرست أكثر طرقه ومعالمه.

والواقع أننا نمسك هنا بدون شك، بسر الشخصية الدينية شديدة الخصوصية التي يشكلها ابن عاشر، تمامًا كما كانت تتبدى حتمًا لرجال عصره بتميزها الواسع. ففي مركز تصرفاته كما في تعليمه، هناك قبل أي شيء آخر الحضّ على تعلم القانون الديني، والجهد في تطبيقه بكل ما يمكن من الدقة. لقد كان يحض زواره القادمين من فاس أو مكناس على «ما فيه رضى الله من التقوى» وعلى «الوقوف مع أمر الله ونهيه»، و«اتباع سنة الله ونبيه»، و«قراءة العلم - والمقصود به هنا العلم الديني وعلى الأخص الفقه - والمبادرة إلى العمل بمقتضاه»⁽¹⁾. وما كان يتردد غالبًا في النصائح التي كان يقدمها لتلاميذه، كما يذكر لنا الحضرمي، هو الحضّ على «ترك الشبهات والورع عن المنهيات ورد التباعات، وترك الغيبة والنميمة، وبذل النصيحة، والاجتهاد في اتباع السنة، فتلك غاية النعمة، والتحرز عن بُنَيَات الطرق، والشذوذ من العبادات»⁽²⁾. كل هذه التصرفات يمكن أن تتلخص بكلمة واحدة هي الورع، أي التطبيق الدقيق والحرفي والواعي والمستمر لتعاليم القانون الديني. هذه الفضيلة هي ما يشير إليه الحضرمي عندما يريد أن يُبرز الصفة الأساسية التي كان تسم شخصية ابن عاشر في بداية الملاحظة التي يخصصها له: «كان (...) ذاكراً لعلم الحلال والحرام متمكناً في مقام الورع لا يُشَق فيهِ غباره، ولا تُجْهَل آثاره»⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، ص 42.

2 المرجع نفسه، ص 43.

3 المرجع نفسه، ص 39؛ انظر أيضًا نهاية ترجمة ابن عاشر في الصفحة 47 من كتابنا هذا.

هذه السمة الأساسية التي تجعل من ابن عاشر نوعاً من التجسيد الحي للورع قد تم إبرازها في رواية الترجمة التي قدمها ابن الحضرمي بشكليين: أولاً من خلال تبلور كل التفاصيل التي تصور لنا حياة الولي حول هذه الفضيلة وحدها، ثم من خلال التأكيد على كون هذا الرجل إنسان عادي ومسلم بسيط.

كانت وسائل العيش التي يلجأ إليها ابن عاشر مثل تعليم القرآن للأطفال ونسخ الأعمال التقية من الأشياء التي يحضّ عليها قانون الدين بشكل مزدوج: أولاً من حيث كونها أفضل وسيلة لكسب العيش بشكل شريف، وثانياً كنشاط ديني محمود بحد ذاته. كان ابن عاشر منذ خروجه من المراهقة قد أتمّ واجب الحج إلى مكة، وهو أيضاً دلالة على الالتزام الدقيق بتعاليم القانون. وبشكل خاص، من خلال تركه لموطنه والتفاته عن شؤون الدنيا، فإن حياته كانت تتمركز بشكل خاص على التعلم وإبراز ونشر القانون الديني.

مع ذلك، إن كان ابن عاشر قد وصل بالورع إلى درجته القصوى، فإنه كان يتجنب المبالغات. كان يحب العزلة من أجل القيام بالصلاة والتأمل، كما كان يزور المقابر ويظهر غالباً حالة من «القبض» تثني الناس عن توجيه الكلام له إن لم يبادر هو إلى بدء الحديث، لكنه لم يصل مع ذلك إلى درجة القطيعة مع المجتمع. فعندما وصل إلى الشهرة، كان لا يرفض استقبال الزائرين وتخصيص جلسة لهم في كل أسبوع أمام باب منزله عند عودته من صلاة الجمعة. لكنه لم يكن يتدخل في شؤون الناس إلا عندما كان ذلك يسمح له أن يعمق معرفته بالقانون ونشره. كان انكفائه عن العالم يملي عليه أن يلبس ويأكل ما لا غنى عنه للبقاء على قيد الحياة.

كان يرتدي عادة جبة قصيرة الأكمام يربط خصرها بحزام صوف أكحل؛ وفي أيام الجمعة، ورغبة منه بأن يذهب إلى الصلاة بعد أن يتطهر بعناية، كان يرتدي قميصًا من الصوف الأخضر وينتعل نعلًا خشبًا في أسفله مسامير. كان يتغذى بالقمح الذي تؤمنه له قطعة الأرض التي اشتراها بفضل عمله كناسخ، ولم يكن يقبل أبدًا ولا حتى من رفاقه الأقربين، فيما عدا استثناءات قليلة وبكميات ضئيلة، هدايا من الغذاء. لكنه لم يكن يمارس على نفسه أي نوع من إماتة الجسد، وكان معتدلاً في صيامه يصوم يوماً ويفطر يوماً ويأمر بذلك. وأخيراً كان يرفض أية سلطة يمكن أن ينالها من خلال ممارساته التقية. «فإني كنت في بعض خلواتي ليلة، كما يروي لأحد تلاميذه، فأتاني رجلان من الجن في أيديهما شمعتان موقودتان، فقالا لي: نريد خدمتك وأنسك، فأبيت ذلك خشية الفتنة»⁽¹⁾.

لكن المفارقة تكمن في أن ما يشكل الوضعية الاستثنائية لابن عاشر هي كونه يريد أن يبقى إنساناً عادياً ومسلماً بسيطاً. ويقول مترجمه أنه كان يطمس كثيراً من أخباره وسيره في ابتداء أمره، ويتهرب من أي حديث عن أصله وماضيه. وإن كان سكان سلا قد تبثوه، فإنه قد ظل مع ذلك غريباً عن المدينة، وبلا جذور. وموقعه لا يدين بشيء إلى مكانته الاجتماعية ولا إلى أصوله العائلية. من جانب آخر، فإن المعلمين الثلاثة الذين نعرفهم عنه محاطون بالغموض، أو على الأقل لا شيء يذكره مترجمه عن موضوع سلالتهم الصوفية. وعندما يكون ابن عاشر بين رفاقه

1 المرجع نفسه، ص 44.

ومريديه، كان يرفض كما رأينا أن يتوجهوا إليه كمعلم روحي أو كأستاذ. كذلك فإن ظروف موته كانت محاطة بهذا الجو من البساطة. فبعد مرض قصير، لاحظ طلابه الجزعين على صحته تحسناً في إحدى الأمسيات، وقد بدا ابن عاشر مسترخياً ومنفتحاً للكلام. وقد حدثهم طويلاً عن أسرار العلم والدين وكشف حقائقه وغوامض أسراره. وفي ساعة متأخرة من المساء، طلب منهم أن يتركوه وحده ويذهبوا للنوم. بعد ذلك بفترة وجيزة، جاء أحد طلابه يخبر البقية بأن المعلم قد أسلم الروح. وعندما سأله، قال لهم أنه رأى حلمًا شاهد فيه رجلين في بيت المعلم: كان الواحد يخرج من عند الشيخ والآخر يدخل من باب الدار. وقد سأل الأول الرجل الثاني: «ما الخبر؟ فقال له: انبسط الشيخ بنفسه ومات»⁽¹⁾.

وهكذا يتبدى لنا ابن عاشر، أحد أهم الشخصيات الدينية في القرن الرابع عشر في المغرب كرجل منفرد: فهو لا يرتبط بمدرسة ولا بمعلمين كبار من الماضي. وقصة حياته على درجة مثالية من الاقتضاب. وهي سيرة حياة رجل مثل الآخرين، مع فارق أنه كان يعتني في ممارسة الدين بإظهار احترام دقيق لتعاليم القانون. والتناقض كبير ويلفت النظر بينه وبين شخص مثل أبي مدين، وكان هو الآخر أندلسيًا هاجر إلى المغرب قبل صاحبنا بقرنين.

وصف ابن العربي أبا مدين بأنه «قطب في القدسية»، كما أن الأجيال التالية كانت تجد فيه «المنقذ» و«الفريد» أو «معلم المعلمين»، وقد تم رفعه لمصاف الأبطال الذين أحيطت حياتهم

بخرافات ترتبط بالتقى⁽¹⁾. وكما كان حال ابن عاشر، ترك أبو مدين مسقط رأسه وهو صغير. لكن في حالته، كانت ظروف رحيله تبدو مرتبطة بالمعجزات. حيث أنه كان يتيماً، وقد كلفه شقيقه الأكبر برعي قطع ماشية العائلة. لكنه أهمل الحيوانات التي كانت بعهدته لانشغاله بتقليد الناس الذين كان يراهم يتلون القرآن أو يصلون في الحقول. وبدلاً من أن يرضخ لتأنيبات أخوته المتكررة حيث كانوا يدفعونه للقيام بمهمته كراع بشكل أفضل، ازداد حزنه لوجود ما يمنعه من الصلاة، وانتهى بأن يهرب. وقد أمسك به إخوته وهددوه وحاولوا قتله، لكنه استطاع أن يفلت بأعجوبة من ضربة السيف التي وجهت له بفضل عود كان بيده. وفي النهاية تركه إخوته يرحل، وكما في أساطير الأبطال، كان ذلك بمثابة ولادة ثانية.

بدأت عندئذ لديه مرحلة البحث عن العلم. وقد افتتحت هذه المرحلة بلقائه مع صياد سمك مسنّ نصحه بأن يذهب إلى المدينة ليتعلم، لأن الله كما قال له «لا يُعبد إلا بالعلم». وقد قاده تجواله إلى مراكش، ثم إلى فاس حيث تعلّم الأحكام الأساسية للوضوء والصلاة، ثم خالط مجالس العلماء. لكنه لم يثبت في قلبه شيء مما كان يسمعه في دروسهم. ثم جاء يوم كان فيه يحضر درساً للعالم الكبير والمتصوف ابن حرزهم، فإذا به يحفظ كل كلمة لفظها هذا

1 لكي أبقى في إطار القرن الرابع عشر وحده، لست أستند هنا سوى على ترجمة حياة أبو مدين التي نجدتها في أنس الفقير وعز الحقيير لابن قنفذ، المرجع المذكور. وحول أبي مدين، انظر في: *L'Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. Paris, Maisonneuve et Larose, t. I, 1954-1960., l'article succinct d'Adolphe Faure, qui renvoie à IBN MARYAM, *al-Bustân*, éd. citée, et Alfred BEL, «Sidi Bou Medyan et son maître al-Daqqâq», in *Mélanges R. Basset*, Paris, 1923; Halima FERHAT, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb*, Casablanca, Editions Toubkal, 2003, pp. 131-133

الأخير، فكان بذلك أول معلّم له تعلّق به لفترة طويلة. كان ابن حرزهم من كبار الفقهاء، وكان متصوفاً متميزاً تُنسب إليه كرامات كثيرة وأشهرها تلك التي جعلت كتاب الإحياء للغزالي ينال شهرة وحظوة في مدينة فاس. والحكاية التالية منسوبة إلى ابن حرزهم:

طلعت كتاب الأحياء للغزالي في بيت مدة من عام كامل، فجردت المسائل التي تنتقد عليه فرأيت في نومي قائلاً يقول: جردوه واضربوه حد الفرية! فجردت وضربت ثمانين سوطاً. ثم استيقظت فوجدت الألم في ظهري وجعلت أقلبه وتبت إلى الله تعالى من ذلك وتأملت المسائل فوجدتها موافقة للكتب والسنة⁽¹⁾.

خلال إقامته في فاس، التقى أبو مدين بكثير من العلماء والأولياء الصالحين، وعلى الأخص أبو الحسن بن غالب الذي سيكرّس فيما بعد كأحد أهم أولياء المدينة، كما تُسبت إليه كرامات تشهد على ورعه الديني.

لكن المرحلة المصيرية في مسيرته كانت عندما زار الولي أبا يعزى. وحكاية هذا اللقاء تبرز لنا عجائبية وصول أبي مدين إلى طريق الصوفية، والذي تحلى بفقدانه البصر ثم عودته إلى الرؤية. يروي لنا أبو مدين تلك الحادثة:

وكنت أيام إقامتي بفاس أزور الشيخ أبا يعزى وأول زيارتي له أنني رأيت جماعة تحدثوا عن كراماته ونووا زيارته. فذهبت معهم إليه. فلما وصلنا أقبل على القوم دوني وأحضر الطعام فمعني من الأكل معهم فاذا حضر الطعام وقمت إليه

1 ابن نفذ، أنس الفقير وعز الحقير، المرجع المذكور، ص 13.

انتهرني. فأقول في نفسي: هؤلاء من هذه العدو أقبل عليهم وأنا أندلسي. فأقمت كذلك ثلاثة أيام وقد أجهدني الجوع والذل ثم قلت في نفسي: إذا قام الشيخ من مكانه أمرغ وجهي في ذلك المكان. فقام ومرغت وجهي، فلما رفعت رأسي لم أبصر شيئاً. فقلت: عميت. فبقيت طول ليلي باكيًا متضرعًا فلما أصبح استدعاني وقال لي: اقرب يا أندلسي! فدنوت منه وقمت لا أبصر شيئاً. فمسح بيده على عيني فعاد بصري ثم مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون منه كذا وكذا...»⁽¹⁾.

ولئن كان أبو مدين قد أظهر منذ نعومة أظفاره اهتمامًا كبيرًا بتعاليم الدين، أي الورع الذي تجلى لديه كما رأينا بالكرامات، فإنه كان في الوقت ذاته رجل علم. فبعد لقائه مع أبي يعزى، خالط علماء فاس، وكما يقول لنا ابن قنفذ «فتح عليه الله بالمواهب العلية والأسرار الربانية». ثم ذهب إلى المشرق حيث تلقى تعليمه لدى الغزالي والمتصوفين الشرقيين، بعدها عاد إلى أفريقيا الشمالية واستقر في النهاية في بجاية حيث صار «شيخ مشايخ الإسلام، وإمام العبادة والزهاد»، كما أنه خرج على يده ألف تلميذ. وتتجلى قيمته الروحية الكبيرة في حلم الرجل الفاضل الذي يرويه لنا ابن قنفذ:

رأيت النبي صلى الله عليه وسلم، في النوم ومعه أبو مدين وأبو حامد الغزالي. ثم سألت أبو حامد أبا مدين:

- ما روح الروح؟ فقال له أبو مدين: المعرفة. قال فما روح المعرفة؟ قال: اللذة. قال: فما روح اللذة؟ قال: نظرة إليه.

ثم غشيهم نور عظيم فأخذتهم الملائكة وصعدت بهم حتى غابوا في الهواء فقلت: هذه درجة عليّة ومكانة سنية⁽¹⁾.

إن عصر ابن عاشر الذي يبدو كعصر انحدار روحي واضطرابات وفوضى كان يلجأ مثل القرون السابقة إلى لغة الأساطير والخرافات، كما لاحظنا سابقاً بصدد ابن البتاء⁽²⁾، لكنه كان يكتفي بأشكال أكثر تواضعاً وبساطة منها. فبالنسبة لابن عاشر كما بالنسبة لأكثر شخصيات السلسل العذب أو أنس الفقير وعز الحقيق، لا نشهد إلا القليل من المعجزات أو الكرامات في حين يتم التركيز على الوصف الواقعي لأعمال التقية والفضيلة⁽³⁾. والواقع أن القاعدة بين المتصوفين الحقيقيين، كما كان يُذكر دائماً في تلك الفترة، كانت إخفاء الكرامات بدلاً من عرضها. وهذا ما فعله ابن عاشر رغم إلحاح وفضول تلامذته. ولئن رضخ في أن يسرّ لهم ببعض الأمثلة النادرة عن القدرات الخاصة التي منحه إياها الله، فإن ذلك كان لإبراز تقاه وورعه⁽⁴⁾، وقد كان يقول، «غاية الكرامة الاستقامة»⁽⁵⁾.

1 المرجع نفسه، ص 16.

2 انظر أيضاً ما ذكر سابقاً في كتابنا هذا، ص 65.

3 ليس لدينا فيما يخص القرن الرابع عشر مؤلفات تروي سير الأولياء تماثل المقصد الشريف حول صلحاء الريف لعبد الحق ابن اسماعيل البادسي حول أولياء منطقة الريف (انظر عبد الحق ابن اسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف، منشورات المطبعة المالكية، الطبعة الثانية، الرباط (1414/1993)، أو التشوف إلى رجال التصوف للتاذلي (انظر أبو يعقوب يوسف ابن يحيى التاذلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد توفيق، الطبعة الثانية، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، 1997).

4 انظر الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، ص 46-47.

5 المرجع نفسه، ص 47.

تنوع كبير في أشكال التعبير عن الورع

إن نموذج الورع الذي يجسده في أفضل أشكاله ابن عاشر يمثل التوجه الأكثر عمقاً لأشكال التقى في القرن الرابع عشر في المغرب المسلم. لكن يجب أن نذكر أنه كان يسود في المراكز المدنية الكبيرة أكثر من بقية البلاد والمناطق الزراعية. فالغالبية الساحقة للأولياء الأربعة أو رجال الصلاح المذكورين في السلسل العذب، ومعظم الأمثلة عن رجال ونساء تميزوا بتقاهم، ويرد ذكرهم في أنس الفقير، كانوا من مدينة فاس وسلا ومكناس والرباط ومراكش. وكانوا في غالبيتهم من العلماء والحقوقيين والدعاة وأساتذة المدارس القرآنية. هناك حالة واحدة نجد فيها رجلاً أمياً، وحالتان أخريتان نجد فيها حرقيين (فران وبائع سمك).

بالمقابل، فإن هذا الورع المدني كان يتجلى بأشكال ونماذج متنوعة أخرى. وإن كان ابن عاشر قد اعتُبر مثلاً يُحتذى لكثير من تلاميذه ورفاقه في فاس وسلا، وعددهم يقارب خمسة عشر تم ذكرهم في السلسل العذب، فإن كل واحد منهم كان يُعطيه أسلوبه الخاص ويؤقلمه مع شخصيته المتميزة. ولدنا على الأخص عدة حالات ظل فيها هذا الورع نموذجاً، لكن دون مغلاة وبشكل أقل صرامة؛ كان التأكيد يتم على الدراسة وتعليم العلوم أكثر منه على ممارسات التقى. كان معظم علماء المدينة يستطيعون أن يعلنوا انتماءهم إلى هذا النموذج المخفف مما يبين سعة تأثير وليّ سلا. ولكي نشرح الجو العام الذي كان يتبدى به الورع المدني، نذكر هنا مثالين واضحين من بين أمثلة أخرى كثيرة، وهما نموذج ابن

القباب وابن عبّاد، وكلاهما ذكرهما الحضرمي في قائمة الأربعين من صالح العصر⁽¹⁾ التي وضعها.

أما عن أبي العباس أحمد بن محمد الملقّب بالقباب (صانع براميل)، فلدينا ملاحظات تترجم سيرة حياته وضعها ابن القاضي، وتصف مكانته الاجتماعية ومزاياه كعالم وحقوقى. واستناداً إلى ما يذكره عنه المؤرخ، كان ابن القباب شخصية متميزة في مدينة فاس. فلكونه سلطة معترف بها وحقوقى شهير، كان يملك نفاداً في الفكر وذكاءً حاداً. ولقد شغل منصب المفتي في تلك المدينة، وكان مؤلف مجموعة شهيرة من القضايا «النوازل» الحقوقية، وعدة شروحات وملخصات حول مواضيع الفقه، كما أنه تميّز خلال السجلات العامة التي كان ينظمها مع الحقوقى العقباني من مدينة تلمسان. بالإضافة لذلك كان قاضي مضيق جبل طارق، وكلفه السلطان المريني أبو سليم بمهمة سفارة في غرناطة. وقد عرفه الوزير ابن الخطيب حسب قول ابن القاضي، وحضر دروسه حول الحديث النبوي في فاس، وحول الفقه وأصول الفقه⁽²⁾.

والصورة التي يقدمها السلسل العذب للحضرمي عن ابن القباب تبين لنا وجهاً آخر لتلك الشخصية. فقد كان نهجه حسب المترجم نهج «العلماء العاملين». كما نعلم أنه في مرحلة مصيرية من حياته قد تاب. وهذا التحول الديني الذي فرض على نفسه بسببه التحلي عن متع الحياة الدنيا، والتقشف والفقر والتواضع وحب الضعفاء

1 انظر المرجع نفسه، ص 97.

2 انظر ابن القاضي، جذوة الاقتباس...، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، الجزء الأول، الصفحات 123-124.

والشحاذين، لم يمنعه من أن يستمر في ممارسة نشاطاته كعالم، وأن يمضي جلّ وقته في الدراسة والتعليم. ولا شك في أنه قد تأثر بابن عاشر الذي ربما التقى به حسب الحضرمي، وتبرك به وبأمثاله من الفضلاء⁽¹⁾؛ وقد كان مع ابن عبّاد واحداً من عالمين من فاس قام الحقوقي الغرناطي الشاطبي باستشارتهما حول مسألة أثارت الجدل في الفترة المحيطة بعام 1370 حول معرفة إن كان من يريد الدخول في نهج الصوفية بحاجة لمعلم، أو يكفيه أن يقرأ كتباً حول الصوفية⁽²⁾.

أما فيما يتعلق بمحمد بن يحيى بن عبّاد الرندي، فإننا نجد فيه أحد أهم ممثلي التدين المعتدل الذي فرض نفسه في المراكز المدنية في المغرب وضمن أوساط النخبة السياسية المرينية، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر على الأخص. كان ابن عبّاد، وهو أحد أقرب مريدي ابن عاشر إليه يتميز بنهج خاص به يميل طابعه الفكري إلى الباطنية. وسيظل بالنسبة للأجيال التالية صورة عن «الداعية الصوفي»⁽³⁾. وفي القرن السابع عشر، كان من الممكن أن نقرأ لدى المقري أن «ابن عباد بالنسبة لسكان فاس ما كانه الشافعي بالنسبة لسكان مصر»⁽⁴⁾.

ولد ابن عباد في عام 1333/733 في مدينة رُنْدَة في عائلة من

1 انظر الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، ص 85.

2 حول هذا الخلاف ومساهمة ابن خلدون فيه، انظر مقدمة رونيه بيريز في ترجمته لشفاء السائل.

3 ابن القاضي، جذوة الاقتباس...، المرجع المذكور، الجزء الأول، ص 315.

4 P. NWIYA, *Ibn 'Abbâd de Ronda*، المرجع المذكور، ص 80. وسنستفيد من هذا الكتاب بشكل كبير في الصفحات التي ستلي عن ابن عباد.

العلماء بعد ابن خلدون بعام. ولقد اكتسب في فاس في البداية علومًا في الفقه وعلم الكلام لدى معلمين مشهورين مثل أبو عبدالله الآبلي وأبو عبدالله المقري. وعلى الرغم من الاحترام الذي كان يتمتع به، كان يتألم من شعوره بأنه غريب في مدينة لم يستطع أن يندمج فيها، كما يتبدى لنا من عدة ملاحظات مبشرة باح بها في رسائله. هذه الوحدة كانت في البداية مفروضة عليه، ثم قَبِلَ بها واعتنقها للدرجة اعتبرها معها كطريق نحو الخلاص. ويبدو أن الشعور الحاد بكونه مختلف، والفقر والصمت شبه الدائم الذي كان يفرضه على نفسه وجعل منه قاعدة للحياة قد طبعوا شخصيته بشكل عميق. ولعل هذا ما دفعه لأن يتعد عن الدراسات الحقوقية - الكلامية لكي يتجه دون أن يشعر نحو طريق أقل أكاديمية وأكثر ميلاً نحو البحث عن الكمال الشخصي منه نحو اكتساب علم «الظاهر» أي القوانين الدينية الخارجية. ولقد اعترف في سن النضج قائلاً: «لست بفقير ولا عالم»⁽¹⁾.

فيما بعد ستكرس شهرة ابن عبّاد بفضل تعليقه على حِكْم ابن عطالله⁽²⁾، وبشكل خاص بسبب مجموعتيّ الرسائل⁽³⁾ ذات التوجه الروحاني التي كتبها، بالإضافة لصفته كشيخ متصوّف في فاس، أو على الأقل كأحد أفضل العارفين بالصوفية في فاس. لم يكن هناك بعد في تلك الفترة في عاصمة المرينيين مجموعات صوفية مُعترف بها. ولقد تشكّلت الصوفية فيما بعد كحركة تجمع بين أعضائها

1 انظر ابن عباد الرندي، الرسائل الكبرى، ص 260، مقطع ذكره P. NWIYA, *Ibn 'Abbād de Ronda*، المرجع المذكور، ص 52.

2 تنبيه أو شرح الحِكْم، انظر طبعة القاهرة، الجزء الثاني، 1939.

3 الرسائل الكبرى، انظر الطبعة الليتوغرافية في فاس، 1902/1320، والرسائل الصغرى، انظر تحقيق بول نويبا، بيروت، 1958.

عددًا من المفكرين المشبعين بالثقافة الكلاسيكية، والذين ظلوا مرتبطين بأطر حياتهم الدينية المعتادة وأعبائهم ضمن مجتمعاتهم. ولئن كنا لا نعرف بشكل جيد كيف تلقى ابن عبّاد تكوينه الصوفي، يمكن أن نتخيل بأن استطاع لا شك بشكل طبيعي أن يبدأ بتعلم مبادئ الصوفية على يد أحد معلمي العلوم الفقهية الدينية، كما تلقى مبادئ أكثر عملية على يد «شيخ تربية» مثل أبي الربيع سليمان اليازجي، الذي كان يرتبط عن طريق أبي محمد عبدالله التكروري بالحركة الصوفية في سلا التي استطاع ابن عاشر أن يبلور معارفه فيها. لكن ما هو مُثَبَّت بشكل كامل هو إقامتين له في سلا: الأولى حين خالط لعدة سنوات⁽¹⁾ ابن عاشر، وصار حسب عدة شهادات أفضل تلميذ لديه، ومن رفاقه المفضلين؛ والثانية بعد موت المعلم في مدينة كانت قد صارت مثل الصحراء إذ انطفأت فيها فعليًا كل النشاطات الفكرية والروحية⁽²⁾. ويبدو أن «الفتح»، أي الباب الذي يسمح له بالولوج إلى الاستنارة الصوفية - لم يحصل له في سلا وإنما في طنجة، وبواسطة شيخ صوفي غير معروف على الإطلاق هو أبو مروان عبد الملك⁽³⁾.

وأكثر ما يلفت النظر في الشخصية الدينية لابن عبّاد هو بصمته الخاصة الفريدة من نوعها التي طبعت الحياة الدينية في القرن الرابع عشر المغربي. وكما يتبدّى من الملاحظات القصيرة والصابئة للغاية

1 إذا ما سلمنا بما قاله تلميذه يحيى السراج. انظر P. NWIYA, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, المرجع المذكور، ص 61.

2 حول اكتساب ابن عبّاد لمبادئ الصوفية وإقامته في سلا، انظر المرجع نفسه، الصفحات 52-72.

3 انظر المرجع نفسه، ص 65.

التي يأتي بها ابن قنفذ، فإن معاصري ابن عبّاد قد أدركوا ذلك. «وله كلام عجيب في التصوف وصنف فيه ما هو الآن يُقرأ على الناس مع كتب التذكير، وله في ذلك قلم انفراد به وسلم له فيه بسببه»⁽¹⁾. هذا الأسلوب وتلك النبوة، بما تميزا به من اعتدال كانا في خدمة منهج وممارسة دينية جذبت الوسط المحافظ في فاس.

دين شخصي وروحانية معتدلة، تلك هي الصيغة البسيطة لوصف «الطريقة»، أي النهج الذي سلكه ابن عبّاد، إن كان لنا أن ننسب له طريقة متميزة. ففي خلال السنوات التي أمضاها في سلا، ومع اعتناقه بلا تحفظ الموقف الشمولي لابن عاشر، يبدو لنا أن ابن عبّاد قد تميّز بشيء آخر، شيء إضافي لاحظته مترجموه، ولو أنهم تركوه مبهمًا. أما كونه قد سار على خطى ولي سلا، فهو ما يبدو دون لبس في رسالة من الرسائل الكبرى التي كتبها:

والحق عندي أن من حاد اليوم عن طريقة سيدي الحاج بن عاشر رحمة الله تعالى عليه في معاملاته الظاهرة والباطنة مع الحق تعالى ومع الخلق فهو سقيم الأحوال، فاسد الأعمال، لأن معاملاته كلها كانت جارية على ما اقتضاه ظاهر الشرع، من غير إفراط ولا تفريط»⁽²⁾.

أما ابن عاشر، فيبدو أنه حسب مترجميه قد وجد في تلميذه المفضل كائنًا مختلفًا وشخصية استثنائية. وهذا ما نجده في ما كتبه الحضرمي:

1 ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، المرجع المذكور، ص 79.

2 الرسائل الكبرى، المرجع المذكور، ص 149. مقطع ذكره وترجمه إلى الفرنسية P. NWIYA, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, المرجع المذكور، ص 55.

وكان الشيخ رحمه الله يمهّد له كرامة، ويلحظه بعين عناية، ويقرر نجابته عند الخاص والعام⁽¹⁾.

وفيما كتبه ابن السكّاك نجد ما يلي:

كان شيخه ابن عاشر يمدحه في كل مكان ويفضله على رفاقه. كان يأمر البقية أن يلتزموا بمدرسته وأن يستفيدوا منه ويعترفوا بسلطته، وكان يقول: ابن عبّاد يشكل طبقة بحد ذاته⁽²⁾.

هذا الاعتراف المتبادل لا يمكن أن يُخفي التناقض بين الرجلين: فالأول كان يشغل - على الأقل في النصف الثاني من حياته - موقعاً شبه رسمي⁽³⁾، وقد أثبت نفسه من خلال كتاباته وخطبه كمفكّر من مرتبة عليا؛ والثاني كان يطرح نفسه كمسلم بسيط ويتميز بشكل خالص بأفعاله وتصرفاته؛ الأول كان يدافع عن دين له طابع باطني تاماً، والثاني يجعل من الاحترام الدقيق والحرفي للقانون مبدأه الأساسي. ومع ذلك فإن هذا التناقض لم يكن يعني التعارض. على العكس، هذان الموقفان اللذان يتجليان بأفضل أشكالهما في شخصيتين فريدتين كانا يلتقيان في هدف واحد هو الدفاع عن الشريعة ونشرها.

لم يكن ابن عبّاد كمفكّر صوفي يدّعي تقديم شيء جديد من

1 الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، ص 78.

2 P. NWIYA, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, المرجع المذكور، ص 62.

3 شغل ابن عباد في السنوات الخمسة عشرة الأخيرة من حياته وظيفه خطيب مسجد القيروان. وكان يقف إماماً في الصلاة الرسمية ويلقي خطبة الجمعة باسم السلطان وبحضوره في معظم الأحيان.

نوعه. فلكونه قد تغدّى بالتقاليد الصوفية، كان همّه الوحيد أن يكون المفسّر الأمين لها. ولقد تبّنى الخلاصة التي تمّ التوصل إليها منذ عصر الغزالي ما بين الشريعة والحقيقة. وقد أكّد على المسار الشخصي وعلى التجربة المعاشة لإنكار الذات بشكل جذري من أجل الوصول إلى الحقيقة الدينية. كان يدعو إلى التواضع والانتباه للنفس والحذر من المعارف الغامضة الخاصة الصوفية التي يمكن أن توصل إليها المكاشفة. ولم يكن يغامر بالدخول في سجالات نظرية أو تقنية بحثية، ويتجنب بعناية أن يتّخذ موقفاً تجاه مدارس «الصوفية المعتدلة» مثل مدرسة ابن العربي وابن سبعين. وهذا الاعتدال وتلك النبوة الشخصية لفكره الديني هما اللذان جلبا إليه اعتراف عصره به، كما نستخلص من الوصف الموجز الذي قدّمه الحضرمي عن أخلاقه في السلسل العذب.

ويشهد له أصحابه بيمين النقية وسلامة الجيب وكرم الفطرة. .. خير كله، ظاهره وباطنه في الخير سواء⁽¹⁾.

ومن الأمور ذات الدلالة، الظروف التي أحاطت بموته وتشهد على بساطته وإنسانيته، وعلى ما يحيط به من محبة واحترام. فكما ذكر المقرّي، لما حضرته الوفاة، جعل رأسه في حجر بعض أصحابه، وأخذ في قراءة آية الكرسي. فلما قربت وفاته، سُمع منه هذا البيت وكان آخر ما تلفظ به:

ما عودوني أحبائي مقاطعة بل عودوني إذا قطعتم وصلوا

*

وحول جنازته، لدينا هذه الشهادة التي يوردها أحد تلامذته ابن السراج:

وُدُنْ إثر صلاة الظهر من اليوم بعده، بمقربة من الباب المسدود المعروف بالحمراء داخل مدينة فاس، وكان يوماً مشهوداً حضر فيه جميع الناس حتى الأمير - أحمد ابن السلطان أبي سالم المريني- وازدحم الناس على قبره، وهمت العامة بكسر نعشه وأخذ تبركاته!! فمنعهم الأمير من ذلك. لقد حضرت جنازة علماء آخرين واتقياء، لكنني لم أرَ في أيّ منها هذا الحشد. ولقد تكلم في رثائه الشعراء ورجال الأدب من عصرنا⁽¹⁾.

إلى جانب هذين الرجلين اللذين يُعتبران من رموز التدين المُشبع بثقافة عالمة، نكتشف عددًا من الشخصيات الشعبية كانت حماسها الدينية تتجلى بتصرفات مبالغ بها. هناك مثلاً محمد ابن موسى الحلفاوي، وهو أحد رجال التصوّف في فاس، أصله من أشبيلية، كان له موقفان يراعيهما: إصلاح الأخلاق ومساعدة الفقراء. أما بالنسبة لإصلاح الأخلاق فقد عمل عليه بإذن من السلطان في حين أن الجانب الثاني هو الذي تميز به. كان مبدؤه الإيثار، أي إعطاء الآخرين ما يمكن أن يتمناه لنفسه.

«كان يؤمّن للمعوزين كل ما يحتاجونه من قوت ومن لباس مستوفي الجزئيات دفعة واحدة لكي يستطيعوا أن يستمتعوا بحياتهم ويلتفتوا لدينهم. كما كان يبدي بالنسبة للفقراء اهتمامًا من نوع خاص. فهو يطوف على الفقراء والمحتاجين بالخضرة، ويتفقد

بالفواكه الرطبة واليابسة في أوانها من تميل إليها نفسه فلا توصله المتربة إليها، ويتاع منها الكثير متى أظل زمانها وتمكن إبانها، ويضعها في حانوته بالحلفاويين من فاس، ويحتمل نهاية ما يقدر على رفعه على رأسه، فيقصد به المظان إلى أن يفرغ الوعاء، فيعيد امتلاءه فيلحق تلافه الضعفاء بالأغنياء، في استطعام شهوات ما أنعم الله به على خلقه ورزقهم من طبياتها، ويبعث العيون للبوادي فيعاني بها المرضى، ويلين لهم خشن العيش، ويرفق بالمتخذ من الحيوان والمألوف، وأعد لذلك دارًا يجمعهم فيها ويتناولهم بيده، وكان لا تبصر له بطانة، ولا تعرف له عن اجتهاده مهلة، دائم الاشتغال، متوالي العمل، مكبًا على ما أمله من مقاصده جلدًا على ملتزماته»⁽¹⁾.

وكما يمكن أن نرى في كتاب السلسل العذب أو في كتاب أنس الفقير، كان هناك في القرن الرابع عشر عدد كبير من الرجال مثل الحلفاوي من الذين حاولوا أن يوافقوا بين حياتهم وقناعاتهم، وكانوا يعيشون في نوع من الزهد الكامل، يرتدون جبة أو قميصًا من وبر الماعز، ويمشون غالبًا حفاة الأقدام، ويمارسون الصدقة ويحضون على إصلاح العادات.

في بعض الأحيان كان التدين يُعرض للعيان في المظاهر الفيزيائية: فيض من الدموع أو تهالك زائد «بسط»، أو صرخات، أو التزام الصمت لفترة طويلة. ويروي ابن قنفذ لقاءه مع أبي الحسن بن يوسف الصنهاجي «الذي ما كنا نراه أبدًا دون دموع تسيل على وجهه» وهو موقف يتناقض مع الشكل الفيزيائي للرجل الذي كان ذا بنية متينة. وكان يكفيه أن يسمع سورة من القرآن أو حديثًا للنبي أو

1 انظر الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، ص 55.

بيتاً من الشعر أو كلاماً صوفيّاً لكي يبدأ بذرف دموع حارة، وتصدر عنه شهقات عميقة تجعل الناس يخشون على حياته. وعندما كان يبكي، كان جميع الحاضرين يشعرون بمشاعر خوف مقدس وينتهي كل منهم بأن تملأ الدموع عيونه. وفي يوم من الأيام وجهت له امرأة من الأولياء الصالحين كان يزورها بعض المناشدة، فأصدر زفرة واحدة مات منها لتوه⁽¹⁾.

وهناك كثرٌ غيرهم مثل ذلك الفقيه والناسك من مدينة فاس الذي لم يستطع أن يمنع نفسه من أن يطلق صرخة ظلت تتردد طويلاً في الهواء عندما سمع عظة صوفية⁽²⁾. وهناك من كان يلفت الأنظار إليه بصمته. ولقد رأى ابن قنفذ في سلا شاباً منزوياً في مسجد يرتدي قميصاً مرقعاً ولا يتكلم مع أحد في حين كان يدير وجهه بشكل دائم باتجاه مكة. ولقد تساءل المؤرخ الرحالة بدهشة كيف كان يمكن لهذا الشاب أن يتغذى ويتوضأ، لكنه لم يستطع أن يستخلص منه كلمة واحدة⁽³⁾. وهناك حالة أخرى تخبرنا الكثير هي لقاء ابن قنفذ مع رجل من صفرو، وهي مدينة صغيرة من منطقة فاس. فقد كان مدفوعاً برغبته في التعرف على رجل تقي وفاضل، فدخل إلى مسجد المدينة الكبير. وعندما لم يرَ أحداً ولج إلى غرفة صغيرة ملحقة بالجامع واكتشف رجلاً على درجة كبيرة من الهزال. وجهه إليه التحية فرد عليه بمثلها. وسأله عن حاله وعن المكان الذي أتى منه لكن الرجل لم يجب. جلس أمامه وأمضى ساعة من الوقت

1 انظر ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، المرجع المذكور، الصفحات 72-73.

2 انظر المرجع نفسه، ص 76.

3 انظر المرجع نفسه، ص 84.

يستطلع فيه نموذجًا يمكن أن يُحتذى. وقبل أن يذهب، طلب منه أن يدعو له، لكن الرجل لم يقل شيئًا. وعندما خرج ابن قنفذ التقى مجموعة من الحجاج الفقهاء وروى لهم لقاءه مع الغريب. فقال له هؤلاء أنه كان بلا شك رجلاً باركه الله، ورجوه أن يعود معهم إلى المسجد ليروه. ظل الرجل أمامهم في حالته نفسها من الصمت بعد أن رد على تحيتهم. بكى أحدهم بين يديه، لكن الرجل اكتفى بالنظر إليه بصمت. ومضى عليهم بعض الوقت وهم يقرؤون الذكر ثم ذهبوا تاركين له بعض المال. بعد ذلك بفترة، اختفى الرجل من المدينة دون أن يمسّ المال. ويعلق ابن قنفذ والحجاج على ذلك: «فعلنا حينئذ ولايته، نفع الله به»⁽¹⁾.

هناك آخرون قدراتهم العقلية محدودة. فبالإضافة إلى أبي سرحان الذي التقى به ابن عاشر في الجزيرة الخضراء، واعتبره كواحد من معلميه، لدينا مثال شبيه في السلسل العذب هو أبو محمد حسين الأبله المولود في موقع من ضواحي سلا، وكان معروفًا بحالاته الغريبة وكراماته العديدة. وقد كان يمثل حسب الحضرمي نموذج الإنسان الذي يسميه الصوفيون «عبد حال مغلوب عليه»، أي الإنسان الذي لا يتحكّم بنفسه. كان من يراه يظن أنه مسكون بالجن أو له في عقله لوثة. وكان يُعظم الله بحيث لم يبقَ في عقله مكان لشيء آخر، فكان يناديه بلا توقف صارخًا بصوت عال: «لا ترى إلا الله» «ما ثم إلا مولاه». وكان لا يقر له قرار، وإذا سمع شيئًا من الذكر زعق حتى يظن أنه مات، ثم يفيق، وكان مشهود البركات مشهور الكرامات⁽²⁾.

1 انظر المرجع نفسه، ص 85-86.

2 الحضرمي، السلسل العذب، ص 72.

وهناك في النهاية بعض النساء الاستثنائيات، على قِلَّتِهِنَّ، ساق ابن قنفذ بشأنهن شهادة شخصية. كانت اثنتان منهن تعيشان في الريف في ضواحي آزموور ومراكش، وأخرى تعيش في فاس. كانت فاطمة زوجة حرة لرجل مَلَّك صنهاجي من منطقة آزموور. فبعد أن طلبت الإذن من زوجها، زارها المؤرخ لكي ينال بركاتهما. يقول: «فوقفت وأسدلت عليها كساء ورحبت بي وأخذت في أدعية عظيمة يقصر عنها من يسردها في كتاب. وتكاثرت الناس علينا عند سماعهم بخروجها إلي، كلهم يسمعون دعاءها. وخطرتُ على بئر في وسط الطريق بمقربة من دارهم فقيل لي: «هذا البئر من حفر الشيخ عبد الواحد وزوجته وتسويتهما ولا ثالث معهما وخرجا عنه للمسلمين نفع الله بهما بمنه»⁽¹⁾.

أما عزيزة السكسوية فكانت تسكن في موضع يقال له القاهرة في الأطلس الأعلى. عندما ذهب ابن قنفذ لزيارتها كانت تقوم بالتحكيم لتفصل بين قبيلتين كبيرتين: «تبركت بها وجلست معها (...) ولها أتباع من الرجال وأتباع من النساء. وكل طائفة اشتغلت بالمجاهدة والعبادة في جهة ما يخصصها. ويُضرب لها قيطون بالوسط بمقربة من طائفة النساء ولا يتحرك أحد إلا عن أمرها وإذا جلست للناس تلقي عليها كساء لا تترك فيها من أين تنظر إلى أحد. وهي فصيحة جداً في أجوبتها وأوامرها ووعظها. ورأيت الناس يتزاحمون عليها. وما رأيت أئين في كلامها في السؤال عن الحال. ولها كرامات مشهورة»⁽²⁾.

1 ابن قنفذ، انس الفقير وعز الحقيير، المرجع المذكور، ص 86.

2 المرجع نفسه، الصفحات 86-87.

كانت مؤمنة التلمسانية امرأة فاضلة من فاس عرفها ابن قنفذ جيداً بعد أن خالطها طيلة السنوات التي أقام فيها في عاصمة المرينيين. كانت تعيش في الزهد والفقر، وتطبّق بعناية قواعد الدين. كانت تتغذى بكمية قليلة من القمح تحصل عليه من المال الذي كانت تكسبه من غزل الصوف، ولم تكن تقبل أية إعطية من أحد. كان أحد معلمي المدرسة القرآنية يملأ لها صحيفة بسورات من القرآن تمضي أسبوعاً في قراءتها. وخلال ثلاثة شهور في كل سنة - هي رجب وشعبان ورمضان - كانت تنزل في بيتها ولا ترى إنساناً ولا تجيب عندما يطرق أحد بابها. وعندما تحتاج لشيء ما - الزيت على سبيل المثال - تترك أمام بابها جرّة مع بعض المال، فيملأ لها الناس بما تريد. كانت الشخصيات الهامة في المدينة مثل القاضي الكبير أو عميد المنحدرين من سلالة النبي يبحثون عنها ويرغبون في القيام بخدمتها. وخشيتها من الله كبيرة. ويروي لنا ابن قنفذ الحكاية التالية: «ورأيتها مرة عليها جبة صوف وعلى رأسها طرف من تليس معقود تحت ذقنها وشيب رأسها ظاهر على جبهتها، ولوحها فيه من سورة البقرة بيدها. قالت لي: «كيف يكون حالي يا ولدي بين يدي ربي!» وأخذت في البكاء. كانت تقول: «أريد أن أموت بعباد تلمسان» وتكرر ذلك. فلما قربت منيتها يسّر الله لها في السفر إلى تلمسان. فسافرت وتوفيت بها بعد وصولها إليها بأيام»⁽¹⁾.

كانت الحياة الدينية في المغرب حسب هذا الوصف تتعلق كما رأينا بالمدن على وجه الخصوص، وبشكل أدق مدن فاس وسلا ومكناس. لكن كيف كان الوضع في بقية البلاد وفي المدن الأخرى

الكبيرة مثل مراکش وتطوان أو سيوتا، وفي الأرياف في داخل البلاد؟ على الرغم من أن معلومات حول هذا الموضوع أقل غنى ودقة، يمكن لنا أن نؤكد دون خشية من أن نغلط أنها كانت قريبة مما هو حال تلك المدن. ففي سبتة على سبيل المثال، يتبدى لنا المشهد الثقافي الواسع للحياة الفكرية في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر مما يرسمه لنا المؤلف المجهول لكتاب «بُلغة الأمنية»، وهو كتاب مكرّس كما يشير إليه عنوانه للمعلمين والأطباء. يكشف لنا هذا الكتاب حياة دينية كثيفة طالما أنه من بين الشخصيات المذكورة التي يُقارب عددها الأربعة، وخارج نطاق الأطباء، هناك واحد من خمسة كان يوصف «بالمؤمن»، و«الورع»، و«الزاهد» أو «رجل تقي». هذا علمًا بأن المؤلف لم يهتم بحركة الصلاح بحد ذاتها، وهي الحركة التي يمكن أن نجد عنها معلومات كثيرة في كتابين يحملان التسمية نفسها تقريبًا، لكنهما ضاعا اليوم للأسف.⁽¹⁾ أما عن مراکش، فالمعلومات المتفرقة التي نجدها في أنس الفقير لابن قنفذ تدعونا للتفكير بأن الأمور قد تطورت في اتجاه دعم السيطرة الدينية مقارنة مع فترة ابن الزيات التادلي. بالنسبة لمنطقة شمال المغرب، هناك كتاب المقصد الشريف لعبد الحق ابن اسماعيل البادسي حول الصلحاء في الريف، والذي يقدم لنا تراجم ما يقارب خمسين شخصية عاشت في المنطقة الممتدة بين سبتة وتلمسان ما بين النصف الثاني من القرن الثاني عشر والرابع الأول من القرن الرابع عشر. ومع أن الكتاب يسير

1 هذان الكتابان اللذان لا نعرف بشكل أكيد مؤلفيهما أشار إليهما ابن منصور في مقدمة كتابه بلغة الأمنية. أحدهما هو الكواكب الوقادة في من كان بسبتة من العلماء والصالحين القادة، والآخر هو الكواكب الوقادة في من حل بسبتة من العلماء والصلحاء والعباد.

في الاتجاه نفسه، إلا أنه يقدم لنا بعض التلونات. فالتأكيد على الشريعة فيه أقل ظهوراً، ووظائف الأولياء تبدو فيه متجهة بشكل خصوصي نحو حماية الشعب ضد الأوبئة الثلاثة الكبيرة التي كانت تهيمن على المنطقة: القراصنة المسيحيون، العرب من البدو، والحكام الظلام. وهناك أيضاً الشهادة التي يقدمها ابن قنفذ حول وجود شبكة من طرائق دينية ست تغطي الساحل الأطلسي ومنطقة الأعلى⁽¹⁾ في الوقت نفسه. وحركة تشكّل الطرق الصوفية هذه كان لها على ما يبدو طابعاً شعبياً أثارت تجاوزاته خشية علماء السنة. ويمكن لنا أن نأخذ فكرة عن أهمية هذه الطرق وعن توسعها من خلال الرواية التي يرويها صاحب أنس الفقير حول الاجتماعات السنوية لسنّك المغرب عند شاطئ الأطلسي في المنطقة الوسطى من مقاطعة دكالة:

كان الاجتماع سنة تسع وستين وسبعمائة (1367-1368). وحضر من لا يحصى عدده من الفضلاء. ولقيت هناك من أختيارهم وعلمائهم وصلحائهم ما شردت به عيني بسبب كثرتهم (...). ووردت عليهم أصحاب العلل المزمنة كالمقعدين وغيرهم. ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جسده كأنه يطلب قوته؛ فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته. ومنهم من يضربه بطرف كسائه فيقوم كأنه حلّ من عقال؛ ثم يختلط الرجل الذي يفعل ذلك بالقوم ولا يعرف شخصه. وهذا كنت أسمعه حتى رأيتَه والله عياناً...⁽²⁾.

1 انظر ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقي، المرجع المذكور، ص 63-73.

2 المرجع نفسه، ص 71.

وهكذا فإن هذه النماذج والتصرفات والمواقف المتنوعة، والتي كانت تتبدى من أدب التراجم وأدب سيرة الأولياء في القرن الرابع عشر المغربي، سواء تجسدت في شخصيات العلماء وأنصاف المتعلمين أو رجال من الشعب، كانت تصبو جميعها لتحقيق نموذج مثالي واحد من التدين وهو الصلاح الذي يجدر بنا الآن أن نعرفه بشكل أكثر دقة. لقد كانت مسألة «الكرامات»، بارتباطها بالـ «صلاح» والـ «ولاء» من المواضيع التي أثارت سجالات مليئة بالحماس⁽¹⁾. وفي منتصف القرن الرابع عشر كان نموذجاً «الولي» و«الصالح» اللذان لم يتمايزا حتى تلك الفترة عن بعضهما قد بدءا يأخذان معالم أكثر دقة بكثير عن ذي قبل. ففي مقدمته لترجمة أبي مدين، يخصص ابن قنفذ عدة سطور للعلامات التي تميّز الصالح تتمم ما ذكره في وصف الولي⁽²⁾. فلئن كان ما يميّز الولي حسب قوله هو قدرة الإدراك التي تفوق ما هو سائد، وتسمح بالوصول إلى عالم الخوارق، فإن العلامات التي تميّز الصالح لا يوجد فيها إلا ما هو إنساني. ويتابع: «وشأن الأولياء أن يمنحهم الله تعالى علوماً إلهامية، يكشف بها عما في القلوب حتى تكون حواسهم من سمع وبصر وشم مخالفة لحواس غيرهم. ولذلك منهم من يرى الملائكة، ومنهم من يرى الجن، ومنهم من يرى البلاد النائية، ومنهم من يرى ما في السماوات، ومنهم من يرى اللوح المحفوظ، ومنهم ما يقرأ ما فيه»⁽³⁾.

1 كما كانت العادة منذ ابن الزيات التادلي، كان جزء من مقدمة أنس الفقير لابن قنفذ ومنهج الوديع لأحمد ابن ابراهيم الماجري مخصصاً لنقاش فكرة قدسية الأولياء ومعجزاتهم.

2 ابن قنفذ، أنس الفقير، الصفحات 2-3.

3 المرجع نفسه.

«واعلم أن من امثل أوامر الله تعالى واجتنب نواهيه ورزق الخوف من الله تعالى، لا من خلقه، واجتهد في طاعته، جل وعلا، وبحث عن أمر كسبه ووقف عن ما حد له ورجع عن كل ما لا يعلم حكمه، فهو الصالح، وأعلى درجة من هذا (الصلاح) حصول الورع التام، وترك الطمع وبغض الدنيا ومن تمسك بها، والفرار من دواعيها ومن أهلها، والقناعة باليسير منها. ودرجات الصالحين تختلف بالترقي في ذلك على حسب العناية من الله تعالى في الممالك»⁽¹⁾.

وهكذا إن كان أصل «الولاء» في الله، فإن «الصلاح» هو قبل كل شيء جهد إنساني. والأولياء بحد ذاتهم هم قبل كل شيء رجال فاضلون: والقدسية، سواء كانت مرئية أو مخفية تأتيهم كإضافة. وكثير من الرجال الفاضلين هم أولياء مخفيين.

القرن الرابع عشر المغربي قد ركز قبل كل شيء على «الصلاح» كفضيلة إنسانية. وهو يبدو فيه كموقف شامل تجاه الحياة يتلخص في كلمة «الورع» التي صارت رمزاً للصلاح. وفي صورة التدبّر التي نستنبطها من الأدب الذي انتهينا لتوّنا من تحليله، هناك على الأقل أبعاد أربعة تبدو بوضوح تام، هي كونه تدبّر روحاني، شخصي، اجتماعي، وسياسي. والقيم الروحانية التي يتم التغني بها هي من جهة تلك التي ترتبط بالعلاقة مع الله مثل الخشية والأمل والتخلي عن الإرادة وحب الخالق وتمجيده بلا شروط؛ ومن جهة أخرى بالعلاقة مع المسلمين الآخرين، ومنفعة الجماعة. لكن القيمة الأساسية التي تسيّر جميع القيم الأخرى هي الاحترام الدقيق للقانون الإلهي. ولعل أهم تجديد جاء به ذلك العصر الذي ندرسه يتجلى

1 المرجع نفسه.

في التأكيد الخاص على أهمية أن تتمظهر هذه القيم بشكل أفعال أو من خلال تصرفات، لكي تولّد لدى الآخرين نوعاً من التدريب، ولتشكّل عبرة، أي نموذجاً يُعلّم ويُبني. والروحانية ليست في هذا شأنًا خاصًا، وإنما تندرج ضمن سينوغرافيا لها روازها ويتم التعبير عنها بلغة مفهومة على الصعيد الاجتماعي.

صحيح أن التصرفات الخارجية تلعب دورًا أساسيًا، إلا أن ما يلفت نظرنا بشدة في ذلك العصر هو الطابع الفردي لهذه التصرفات وتنوعها. فالغاية من التديّن هي مكاسب شخصية تتجلى في البحث عن الخلاص. وإن كان التديّن ينطلق من قاعدة مشتركة، فإنه يكتسب حسب الأفراد مسالك متنوعة وطرقًا فريدة رأينا بعض العيّنات عنها: فقد كان البعض يكرسون حياتهم للقراءة ونشر الكتب الفقهية أو المؤلفات التقية؛ في حين كان التعبير عن التقى يأخذ لدى آخرين شكل مخالطة العلماء والبحث المعرفي؛ وهناك من عبّر عن فهمه لما هو ديني من خلال تصرفات اجتماعية أو وضعيات فيزيائية تثير المخيلة لما فيها من تطرف ومبالغة. وهكذا تحول التعبير عن التديّن من كونه أمر فردي بحث ليصبح لغة اجتماعية تقوم على الأمر والنهي.

هذا البعد الاجتماعي للتدين تضخم في تصرفات ونشاطات ذات طابع اجتماعي أكثر وضوحًا. فإصلاح العادات كان يتجلى في الخلاص من الظلم وتقويم التصرفات التي توصف بأنها غير شرعية. ويأتي ابن قنفذ بعدة شهادات حول هذا الموضوع لن نسوق منهما سوى اثنتين. الأولى عن عالم من فاس هو أبو الحسن اللجائي الذي يصفه ابن قنفذ بالصالح: «له سعي في حوائج المسلمين وتفريق

الصدقات على الفقراء والمساكين. وكان يأخذ في إيصال الحقوق ونصر المظلوم ويدعى إليه الغريم كما يدعى إلى الحاكم ولا يتخلف بوجه (...). وكان يمشي بعض الأوقات حافيًا في الطين في حوائج الناس أو في تغيير منكر، ويدخل مجلس الأمراء بحالته»⁽¹⁾. الشهادة الثانية تتعلق أيضًا بعالم من فاس هو أبو علي الرجراجي الذي كان أحد معلمي ابن قنفذ في مجال الشريعة، وكان ابن قنفذ يصفه بالصالح والولي. كان مستشارًا للسلطان الذي يستمع لنصحه، وكان ينشغل بإصلاح الطباع والحض على إقامة الحدود الشرعية على الذين يستحقونها. «ويسر الله له في هذه المطالب وأعانه العامة والخاصة بحيث لو قال: «هذا اقتلوه!» لقتل قبل تمام الكلام. وتفقد أمر القضاة وأصحاب الأحباس وغير علي من لم يصلح، وصارت الخاصة والعامة تحت طاعته لا بالتزام أمر ولا مخافة شر وإنما خاف الله تعالى فخاف منه كل شيء»⁽²⁾.

هناك موقف آخر له معنى اجتماعي قوي جدًا هو حب الفقراء. ولقد رأينا عنه قبل الآن تعبيرًا أصيلاً يمثله الحلفاوي. والواقع أن هذا السلوك كان عامًا ويبدو أنه كان يشكل الأسس الضرورية لتصرفات الصالح. وكان حب الفقراء يتجلى فيما هو أكثر من الدعم والصدقة ليصل إلى عدد من التصرفات مثل حسن النية والتواضع والمذلة وعدم إبراز الفعل. وكان ذلك ينطبق على التعامل مع المرضى والمعاقين (وعلى الأخص العميان) أو الغرباء. يجب أن نشير في النهاية إلى البعد السياسي لحركة الصلاح.

1 المرجع نفسه، ص 77.

2 المرجع نفسه، ص 79.

فالصالح في أفعاله الدينية أو الاجتماعية لا يمكن إلا أن يلتقي في طريقه بالسلطة والهيمنة. وحتى لو كان الأمر يتعلق برجل تقي يمكن أن ينسحب بشكل كامل من العالم، فإنه لم يكن يمنع الأنتظار أن تتجه نحوه. وبالتالي، كان لا بد من أن تُطرح مسألة التنافس بين شكيلين هامين من السلطة التي تتحكم بالمجتمع: السلطة السياسية والسلطة الروحية. والروايات عن قصص الأولياء وترجماتهم التي عرضناها للتو لم تكن تحلّ المسألة على الإطلاق، بل على العكس.

ففي حين ينشغل رجل السياسة حكماً بأمر الحياة، يكون مبدأ الصالح، كما رأينا، العزوف عن الدنيا وعن المتعلقين بها. هناك إذن على الأقل في الظاهر تعارض كامل ما بين السياسيّ والدينيّ المتشدّد الذي يمثله الصالح. ولا شك في أننا بعيدون للغاية عن عصور المرابطين والموحّدين، حين كان الحكّام هم الذين يمسون بمقاليد ما يمكن أن نسميه «المبادرة الدينية». ومع ذلك، وعلى طول القرن الرابع عشر، كان يمكن للسلطة السياسية والسلطة الدينية في المغرب أن تتنافساً، لكنهما لم تتعارضاً أبداً وجهاً لوجه. ويمكن أن نجد في الأدب الذي تفحصناه التحليلات المختلفة التي يمكن أن تأتي عليها العلاقات فيما بينهما.

وأشكال العلاقات التي يمارسها الصالح والأمير أساسية لكليهما. فمن جهة كانت إحدى أهم وظائف الصالح هي المساهمة في تحقيق خير الجماعة، وعلى الأخص من خلال عمله كوسيط لدى الأمير وأصحاب السلطة؛ ومن جهة أخرى، كان الأمير، أو أي شخص يمسك بمقاليد الأمور يستمدّ جلّ شرعيته من درجة مساهمته في الدفاع عن خير المسلمين أثناء ممارسته للسلطة. لكن،

في مناخ الاضطرابات السياسية وعدم الأمان اللذين اتصف بهما النصف الثاني من القرن الرابع عشر، كان هناك إجماع على اعتبار خير الجماعة مرتبط قبل كل شيء بالتطبيق الحرفي لما يقرره القانون الإلهي، أي الشريعة، وعلى الأخص في مجال الضرائب والعدالة. وعمل الصالح كان بالتالي يسير بشكل طبيعي باتجاه التركيز على حضّ الأمير على الابتعاد عن البدع السيئة، وعلى المساهمة الشخصية في إصلاح العادات، وعلى التخفيف من معاناة الفقراء حسب روح الشريعة وحرفيتها. أما الأمير، فلن يزيد من شرعيته، لم يكن يجد أفضل من أن يستجّر عليه نِعَمَ الصلحاء والأولياء الذين صاروا الرموز الحية للدفاع عن القانون الإلهي. من جانب آخر، وبفضل العلاقات المتميزة التي كانت لهؤلاء مع الإلهي، كان يتم الاعتراف بقدراتهم الخارقة التي يمكن أن تؤثر بشكل إيجابي أو سلبي على السلطة السياسية. وبالتالي كانت السلطة السياسية تجد من مصلحتها أن يكون الصلحاء والأولياء من طرفها.

هناك أولاً التأكيد على كون ميّزات وفضائل التقى تتجسّد في أفضل ممثلي السلالات الحاكمة، وهو ما نُسب إلى أهم حاكِمين من بني مرين هما عبد الحق بن محيو، الذي كان المؤسس الحقيقي للدولة المرينية، وابنه يعقوب الذي استولى على مراكش ووضع حداً حقيقياً لحكم الموحّدين. وفي التاريخ الموجز الذي وضعه عن سلالة بني مرين ويحمل عنوان روضة النسرين في دولة بني مرين، يقول اسماعيل ابن الأحمر عن عبد الحق أنه كان «مشهوراً بالتقى والصلاح والبركة». وقد وصل إلى حد أن ينسب إليه مزايا وقدرات الولي: «كانت له بركة معروفة ودعاء مستجاب، وكانت قلنسوته

وسراويله يُتبرك بهما في جميع أحياء زناته، تُحمل إلى الحوامل اللواتي صعب عليهن الوضع فيسهل عليهن النفاس وتهون عليهن الولادة ببركته، وكانت بقية ماء وضوئه يحملها الناس تبركاً بها فينتشرون بها يستشفون لمرضاهم»⁽¹⁾. أما يعقوب ابن عبد الحق، فكان يوصف كرجل تقي «كان صَوَامًا قَوَامًا دائم الذكر كثير الفكر، لا يزال في أكثر نهاره ذاكرًا، وفي أكثر ليله قائمًا يصلي بسبحته في يده لا يزالها في أكثر أوقاته، مكرماً للصلحاء، كثير الرأفة والحنان على الضعفاء والمساكين، متواضعاً في ذات الله تعالى لأهل الدين»⁽²⁾. أما أبو الحسن فيبدو في وصفه «رجلاً عفاً مائلاً إلى التقوى، محبباً في الصلحاء، عادلاً في رعيته»؛ كما يتم التركيز على كفاءة أبي عنان في الأمور الفقهية، ومعرفته العميقة بالقرآن، في حين كان عبد العزيز الأول يوصف بصفة «صالح الملوك»⁽³⁾.

من جانب آخر فإن كتاب السلسل العذب المُهدى إلى السلطان ابو فارس عبد العزيز الأول (1366-1372) يقدم لنا صورة مشرقة عن العلاقات ما بين السلطات المرينية وحرمة الصلاح.

(كان حكام بني مرين يحبون) التناجي مع العباد والزهاد في أغلب الأوقات، وارتياض نصائحهم بالتخلص لهم في الخلوات، وطلبهم في التبليغ عمن لا يستطيعه من الرعايا من سائر الطبقات، فيحصل لهم الاطلاع على عامة شؤونهم وكافة أمرهم. (...). وحب الصالحين، والتشوف للوقوف على آثار

1 اسماعيل ابن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، الطبعة الثانية، الرباط، المطبعة الملكية 1991/1411، ص 24.

2 انظر المرجع نفسه، ص 29.

3 انظر المرجع نفسه، الصفحات 35، 39، 44.

الأولياء المهتدين، وجههم عنوان الطاعات وأزكى القرب،
ووسيلة للكون معهم في أعلى الرتب لدى الرب»⁽¹⁾.

ومن بين الأربعين الصلحاء الأكثر بروزاً في السلسل العذب بعد
ابن عاشر، هناك الحلفاوي الذي يوصف كما رأينا كمصلح كان
يعمل بإذن ومباركة من أبي عنان.

وله شأن معروف مع مولانا الخليفة أبي عنان، رضوان الله
عليه وحكاية مشهورة، إذ كان يعظّمه ويؤثره ويعينه على الأخذ
على أيدي المعتدين المرتكبين ما نهى عنه الدين⁽²⁾.

وهناك رجل صالح من سلا هو عبد العزيز الصنهاجي استقبل
السلطان عبد العزيز وروى له توقعات عن مستقبله. وبما أن الحاكم
صار لا يرفض للولي طلباً، بدأ الناس يأتون من كل حذب وصوب
طالبين شفاعته⁽³⁾. وحسب شهادة ابن قنفذ، كان هناك صلحاء
أخرون من فاس من بينهم على الأخص أبو علي الرجراجي، وأبو
الحسن، وعلي اللجائي وابن عبّاد كانوا جميعهم على علاقة جيدة
مع الحكّام والسلطات المحلية في زمنهم. وكانوا يقبلون حضور
اجتماعاتهم ويستغلون الفرصة لحضّهم على فعل الخير⁽⁴⁾.

مع ذلك، لم يكن هذا الموقف سائداً بين الجميع، وكانت
القاعدة على الأغلب هي حفظ المسافة مع ممثلي السلطة السياسية.
ونعرف أن أبي عنان، رغم محاولاته العديدة، لم ينجح إطلاقاً في

1 الحضرمي، السلسل العذب، المرجع المذكور، الصفحات 38-39.

2 المرجع نفسه، ص 55.

3 انظر ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، المرجع المذكور، ص 84.

4 انظر المرجع نفسه، الصفحات 79-80.

لقاء ابن عاشر. كما أن أبي ربيع سليمان الذي يقدمه ابن قنفذ «كصالح وعالم وولي» قد رفض أن يلتقي السلطان عبد العزيز الأول الذي ذهب خصيصًا لمسجد القيروان ليراه. وهناك «رجل فاضل وزاهد» هو أبو عبدالله محمد المشنزائي أغلق بابه في وجه الحاكم الذي أتى لزيارته في بيته.

والمواقع أن العلاقات بين السلطة السياسية ورجال الدين لم تكن دائمًا هادئة. ففي فترة حكم أبي يعقوب يوسف في سنة 686 (1287-1288)، كان المدعو أبو العباس بن صالح قد أعلن أنه هو المهدي، واستولى على باديس. لكنه قُتل بعد ذلك بفترة وجيزة. هذا الحادث، كما يروي عبد الحق ابن اسماعيل الباديسي، حمل السلطان على أن «يخشى الطلبة والفقهاء والنسك والحجاج»⁽¹⁾. قبل ذلك، بعد مشاجرة بين اسحق ابن المطهر، وهو عالم من الريف ورجال الفقه في فاس حول مسألة في الشريعة، اتهم ابن مطهر وأصحابه بالتحضير لثورة، وطردهم السلطان أبو يعقوب يوسف من المدينة. لكن مصيبة حلت برئيس الشرطة المكلف بطردهم فمات من مرض رهيب. وعاد السلطان عن قراره وحاول بلا جدوى أن يتصالح مع العالم الذي تم النظر إليه من وقتها كأحد الأولياء.

هناك عدد من الروايات الأخرى التي تصف لنا تعارضًا مفتوحًا بين السلطتين. ولدينا مثال يَرِدُ غالبًا عن الخلاف الذي اندلع بين السلطان أبي الحسن وعالم من فاس هو أبو محمد عبد العزيز القروي. فعندما طلب السلطان في أحد الأيام من القروي أن يكون

1 عبد الحق ابن اسماعيل الباديسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، الرباط، المطبعة الملكية، 1993/1414، الصفحات 115-116. 110-111.

جزءًا من حملة عسكرية «كمحصل للزكاة الشرعية»، تجرأ العالم على أن يعيب عليه رفع ضرائب غير قانونية تحت غطاء من الشرع. ثار غضب السلطان أبي الحسن وضرب العالم بسطح الخنجر الذي كان في غمده ويحمله بيده. وقد شعر السلطان مباشرة بألم غير محتمل، ولم يذهب الألم حسب الرواية، إلا بعد أن قدم اعتذاره للعالم حسب ما يليق، وبالتالي صار العالم بعدها مباشرة يُحترم كأحد الأولياء⁽¹⁾. وهناك حالة الوزير المريني عمر بن عبد الله ابن علي البياني، وهي لم تكن وحيدة من نوعها لكنها أكثر مأساوية. ففي أحد الأيام، قام الوزير لسوء حظه بإسماع أحد الصلاح من سلا هو عبد الغني كلمات سيئة، فلعله هذا الأخير. بعد ذلك ببضعة أيام، قُتل الوزير. ويستخلص ابن قنفذ: «وتعجب الناس من ذلك»⁽²⁾. كذلك نذكر هنا بمثال الولية الصالحة عزيزة السكسوية التي لم تكن تلعب فقط دور الحكم بين القبائل، وإنما كانت قادرة على أن تحوّل عن الهدف جيشًا كان يقوده حاكم مراکش جاء ليحاصر زعيم المنطقة من أجل إجباره على الخضوع للسلطة المركزية⁽³⁾.

*

في المقدمة، يتناول ابن خلدون عدة نقاط شائكة أو خاضعة للجدل. وسنذكر هنا بعضها. ففي مجال العلوم الدينية هناك المكانة المعطاة للحديث وللإمام؛ وتفسير الآيات الغامضة في القرآن؛ وتعريف الإيمان الديني وتحديد طريقة غرسه في النفوس؛ ومعنى

1 انظر ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، المرجع المذكور، ص 24.

2 المرجع نفسه، ص 84.

3 انظر المرجع نفسه، ص 87.

وحدود «علوم الصوفية»؛ ووضع الأعاجيب ورؤى الأولياء. في مجال العلوم العقلية هناك شرعية المنطق وفائدة بقية العلم الفلسفية؛ خطر التنجيم والكيمياء والسحر. في مجال العلوم الأدبية هناك مسألة اللغة العربية وتطويرها في الأوساط المدنية والزراعية، تحديد الذائقة الأدبية، والمكانة التي يجب أن تُفرد للشعر الشعبي، سواء كان حضريًا أو بدويًا. هناك عدد من الأسئلة المطروحة تهم تاريخ الثقافة الإسلامية بمجملها، لكن معظمها يعكس الاهتمامات الخاصة بالمغرب في القرن الرابع عشر، مع أن ابن خلدون لم يعقد حوارًا خالصًا وواضحًا مع معاصريه. وإن كان من البديهي أنه يتحدث باسم النخبة، وإن كان الخطاب الذي يستعمله يبقى على مستوى معين من العمومية والتجريد، فإنه يبدو مع ذلك على توافق تام مع حساسية عصر كان قد تخلى عن فكر المجابهة الذي كان يميّز القرون الثلاثة الماضية، وصار يجنح لمزيد من التحفظ والكتمان. وما من شك بأن الثقافة المغربية في القرن الرابع عشر كانت أكثر غنى بكثير وأكثر تلوّنًا مما يمكن أن يتبدى من الأحكام التي كان ابن خلدون يطلقها في بعض الأحيان بصراحة فجة. لكن مؤلف المقدمة قد استطاع أن يستنبط الأسس البنيوية لتضيّق الأفق في المغرب سواء على الصعيد السياسي أو الصعيد الثقافي. ومفهومه عن التاريخ، ونظرياته الاجتماعية والسياسية، وتحليلاته الفلسفية واللاهوتية تشكّل محاولة جريئة لفهم حدود ذلك الأفق الثقافي الخاص بالمغرب وبعصره، وتجاوزه من خلال التموضع في الإطار الإسلامي بشكل عام، وهو ما يضيف عليه بعدًا كونيًا. لكن كل ذلك لا يبدو بشكل واضح إلا بعد تفحص مجمل المقدمة.

دخول ابن خلدون معترك السياسة

حتى وفاة جدّ ابن خلدون بعد ولادته بعشر سنوات، ظل بنو خلدون يُعتبرون من بين العائلات ذات الأصول الأندلسية الأكثر تأثيراً في تونس عاصمة الحفصيين. ويروي ابن خلدون مرتين في سيرته الذاتية وتاريخ البربر شهادة أحد المعاصرين حول الظروف التي تم خلالها في عام 1327 إعطاء جده منصب حاجب السلطان أبي يحيى أبو بكر (ابو بكر الثاني، 1318-1346):

لما هلك الحاجب محمد بن عبد العزيز الكردي المعروف بالمزوار في عام 727 (1337)، استدعى السلطان جدك محمد بن خلدون، وأراده على الحجابة، وأن يفوض إليه في أمره، فأبى واستعفى، فأعفاه، وأمره فيمن يوليه حجابته، فأشار عليه بصاحب الثغر بجاية، محمد بن أبي الحسين بن سيد الناس، لاستحقاقه ذلك بكفايته واضطلاعه، ولقديم صحابة بين

سلفهما بتونس، وإشبيلية من قبل (...). فعمل السلطان علي إشارته واستدعى ابن سيد الناس وولاه حجابته⁽¹⁾.

وعلى الرغم من خروجه من دائرة الضوء فقد ظل جد ابن خلدون يتمتع حتى موته برعاية الحاكم الحفصي الذي كان يعهد إليه بإدارة شؤون عاصمته في كل مرة كان يتركها.

إن إفريقية التي عرفت ما بين 1318 و1332، وخلال النصف الأول من حكم أبي يحيى أبو بكر فترة تتسم بثورات عديدة وخطيرة وبهجمات متكررة من جيرانهم بني عبد الواد، قد بدأت في مطلع السنوات 1330 مرحلة أكثر هدوءًا: فقد تم القضاء على ثورة البدو في عدة مناطق، وحققت الانشقاقات، وتم تحرير جربة من نير الصقليين. ومع ذلك فإن هذا الهدوء النسبي لم يتم إلا بثمان غال. فمن أجل الوقوف في وجه التهديدات التي كان يطلقها بنو عبد الواد، كان السلطان الحفصي مضطرًا لأن يعقد تحالفًا مع بني مرين في فاس، وأن يزوّج ابنته إلى وريث أبي الحسن المفترض. وبمجرد ما صعد هذا الأخير على العرش، قام بضم تلمسان ومملكة عبد الواد؛ وحيث أنه صار الجار المباشر للمملكة الحفصية، فقد شكّل تهديدًا أكبر لهم. وبسبب أن حكم بجاية وقسنطينة عهد لأبناء أبي يحيى أبي بكر يساعدهم في ذلك حاجب، كانت النتيجة أن تراخت علاقاتها مع تونس بالتدريج.

هذا المناخ قد ساعد على صعود قائد الموحدين ابن تفرّاكين الذي صار حاجبًا قويًا (1343). وعندما توفي أبو يحيى أبو بكر،

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، الصفحات 35-36، تحقيق ابن تاويت الطنجي. والشهادة نفسها ترد بكلمات مختلفة قليلًا في تاريخ البربر، المرجع المذكور، الجزء الثاني، ص 467.

كان همّه الأكبر أن يحافظ على السلطة بين يديه، مغيّراً تحالفاته بشكل مستمر. وقد قام بدعم مخططات أبي الحسن في فتح إفريقية بدعوى أن أبا الحسن، وهو الوريث الذي عينه الملك الحفصي الميت كان قد قُتل على يد أخيه أبي حفص عمر. لكن الملك المريني سرعان ما أثار غضب العرب البدو لأنه أوقف الضريبة التي كان يدفعها لهم أبناء المدن، فوقفوا ضده. وبعد الهزيمة النكراء التي مُتّي بها في القيروان في 1348، رأى القسم الأكبر من المغرب يفلت من بين يديه، فحاول أن يذهب إلى الغرب عن طريق البحر. انقلب ابن تفرّاكين عليه وأعاد استيلاءه على مقاليد الحكم في تونس وأطاح بابن فضل، وهو أحد أبناء أبي يحيى أبي بكر الذي كان قد أعلن نفسه سلطاناً ووضع على العرش الأمير أبو اسحق الذي كان ما يزال طفلاً. وهكذا صار الحكم الحقيقي بيده واحتفظ به خلال أربعة عشرة سنة.

في هذه الظروف في عام 1342، تم دخول ابن خلدون إلى معترك السياسة. خلال السنوات الثلاث أو الأربع الأخيرة حضر موجة متتالية من الأحداث المختلفة التي أثّرت عليه بشكل مباشر: موت السلطان أبي يحيى أبي بكر الذي كان خلال فترة حكمه قد أحاط عائلة بني خلدون بحمايته وعطاياه؛ والصراعات الدموية على خلافته، والتي أدّت إلى موت الأميرين أبو العباس، الأمير المعين لوراثة العرش، وأبو حفص الذي أطاح به، والذي لوحق بدوره وقُتل على يد رجال المريني أبي الحسن؛ ودخول هذا الأخير إلى تونس محاطاً بمظاهر منعة وعظمة لم ير أحد مثلها من قبل، مع موكب يحتوي على أهم القمم الأدبية والعلمية في ذلك العصر؛ ثم هزيمته

الحربية النكراء وتراجع أهميته المعنوية الكبيرة أمام عرب القيروان، وبعدها محاولته اليائسة للعودة إلى المغرب عن طريق البحر؛ وانسحاب العالم الكبير والوزير ابن عبد المهيمن لدى بني خلدون ليتفادى الاضطرابات؛ والإقامة الطويلة لديهم للعالم والفيلسوف الآبلي؛ وفوق كل هذا، الطاعون الأسود الذي أودى بحياة أبيه وأمه وكل أفراد عائلته عدا شقيقه محمد ويحيى، بالإضافة إلى معظم معلميه وعلماء تونس.

بمجرد خروجه من مرحلة المراهقة المضطربة والدراماتيكية هذه، تم تعيين ابن خلدون كمستشار للسلطان التونسي الشاب أبي اسحق. كانت مملكة الحفصيين قد تقسّمت بعد كل هذه المصائب التي وقعت عليها. إذ لم يكف أن تقع الانشقاقات ومحاولات الاستقلال في كل مكان، وإنما كانت السلطة المركزية أيضاً هشّة ومرفوضة. وقد كان على افريقية أن تعيش سنوات طويلة من الاضطرابات قبل أن تجد بعد ذلك بفترة طويلة مرحلة سلام واستقرار مستمرين تحت حكم أبي العباس ومن خلفه.

كانت وظيفة «صاحب العلامة» التي تعني حرفياً «أمانة التوقيع»، والتي عهد بها إلى ابن خلدون هامة وملیئة بالمزايا بالنسبة لشباب في العشرين من عمره. ولقد عهد ابن تفرकिन بها إليه لأنه ينتمي إلى عائلة من كبار موظفي الدولة الحفصية لفترة تزيد على قرن من الزمن؛ وأيضاً لأنه بلا شك قد أثار الانتباه إليه بذكائه وقدراته الفكرية الواعدة. ومع ذلك يجعلنا ابن خلدون نستشف من سيرته الذاتية أنه لم يكن معجباً بهذه المهمة بشكل خاص. وصحيح أن وظيفة المستشار التي عُرضت عليه تحت سلطة رجل قوي كانت

أحياناً مرتبطة بكتابة أعماله الرسمية في إطار «ديوان الإنشاء»، أي أمانة الدولة، وكانت عندها تُعتبر إحدى أهم وظائف الدولة، لكن هل وجد ابن خلدون الشاب وظيفة الكاتب المنفصلة عن «الصياغة» غير لاثقة به؟ إننا نرى في منتصف القرن السابق حالة معاكسة تمامًا حين انزعج الشاعر الكبير ابن العَبَّار حتى كاد يخطئ لأنه لم تُعهد إليه سوى بوظيفة «الصياغة»؛ وحين رفض أن يضطلع بوظيفة غير هامة، تم عزله وشهد زوال نعمة الأمير عليه⁽¹⁾.

وأياً كان الأمر، فإن ابن خلدون يؤكد لنا أنه لم يقبل الوظيفة السياسية الأولى من حياته السياسية إلا وهو يبيّت النية في الهرب عند أول فرصة. ولقد برّر موقفه برغبته في أن يجد معلميه الذين كانوا قد عادوا إلى المغرب بعد مؤامرة أبي الحسن. ولا نستثني فرضية أن يكون قراره هذا قد أملته عليه حسابات معينة أيضاً: أن يتعد عن سلطة غير مستقرة وضعيفة أملاً في أن يجد مهنة أكثر تألقاً في خدمة المرينيين. لكن يمكن أيضاً أن يكون ابن خلدون في هذه المرحلة من حياته قد لبّى بكل بساطة نداء الرحيل، وقرر أن يهرب من مدينة حُكّت من سكانها بعد اجتياح الوباء والحرب لها.

لقد تم النظر إلى هذا الفعل السياسي الأول لابن خلدون كخيانة لوطنه⁽²⁾. لكن المفهوم الحديث للوطن، يبدو غير متوافق مع ذلك العصر. لا شك في أنه كان يشعر بالمحبة والحنين تجاه بلده الأصلي

1 انظر R. BRUNSCHVIG, La Berbérie orientale sous les Hafside, op. cit., p. 62

2 روبرت برونشفيغ يقول عن هذا الموضوع على سبيل المثال: «مهما كانت صادقة رغبته في أن يلتحق بمعلميه المغاربة وفي أن يتابع علومه عليهم، فإن ذلك لا يمنع أن حياته السياسية قد بدأت بإحدى تلك الخيانات التي اعتاد عليها فيما بعد (المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 386).

(الوطن) عندما كان يتعد عنه، لكن لم يكن هناك في مغرب القرن الرابع عشر ما يشبه شعورنا الوطني الحديث الذي توافق مع مفهوم الدولة - الأمة ذات السيادة والتي تتعرّف من خلال حدود معلومة. كانت الحدود عندها متحركة، ولم يكن الأفراد يتعرّفون بجنسياتهم، وإنما بانتماءاتهم المتعددة، سواء كانت محلية أو قبلية أو طائفية أو مدرسية أو دينية. صيغة «دولة واحدة لأمة واحدة» التي تميّز مجتمعاتنا الحديثة كانت بلا أي معنى، وكذا كان الولاء للأمة. وكما سنرى فيما بعد، كانت العلاقة بالسلطة مختلفة عن تلك التي تربط الفرد بمؤسسة. لقد كانت علاقة شخصية من رجل لرجل. كان رجال السياسة في ذلك العصر إما ينتمون إلى عائلة أو قبيلة الحاكم، وبالتالي كانت لديهم معه علاقات دم حقيقية أو متخيلة، أو كانوا من مواليه أو حلفائه، أو ربما كانوا أيضاً من خدمه. وكانت علاقاتهم معه تخضع لرامزة لم تكن القيم المركزية فيها قيم خضوع العبد لسيدته وإخلاصه له، كما في أوروبا الإقطاعية. كانت القيم السائدة على الأخص قيم تبجيل الحاكم والامتثال لعطاياه دون أن يُستثنى منها وجود نوع من التبادل طالما أن الحاكم كان عليه أن يأخذ بعين الاعتبار «الخدمات المقدمة» (السوابق). كان الإخلاص، أو لنقل الولاء له مكانته في هذه العلاقات، لكنه لم يكن ولاء مطلقاً وغير مشروط، وما يضع له حداً هو على الغالب موت أو هزيمة الحاكم. في كل الأحوال، كانت مناورة ابن خلدون ذكية، وقد استطاع بفضلها أن يصل إلى هدفه. وهو يتحدث عن ذلك بكثير من الهدوء والطمأنينة دون أي شعور بالذنب، كما أن أيًا من معاصريه لم يلّمه عليها.

في خدمة ملوك المغرب والأندلس

عندما نتحدث عن ابن خلدون كرجل سياسة⁽¹⁾ نتخيّل سيرة مهنية طويلة في ممارسة السلطة. لكن عندما نتفحص بعناية تسلسل حياته، نلاحظ باستغراب أنه ضمن السنوات الأربعة والخمسين التي قضاها في المجال العام، لم يمارس مناصب رسمية سوى لفترة ثلاث عشرة سنة فقط.

فخلال ثلاثين سنة من الحياة النشيطة في المغرب، ما بين عمر العشرين والخمسين سنة، دامت مساهمته الحقيقية في مجال السلطة خمس سنوات بالكاد، هذا لو جمعنا كل السنوات التي أمضاها في خدمة البلاطات المختلفة في المغرب المسلم؛ وأثناء المرحلة المصرية التي دامت أربعة وعشرين سنة ولم يكن له فيها أي منصب

1 الوصف الأولي السريع لتشكل وتطور حياة ابن خلدون المهنية يأتي في مقدمتنا لكتاب العبر (LE الصفحات XVI-XX)

رسمي في الحكومة، لم يصل مجمل السنوات التي مارس فيها ست مرات ووظيفة القاضي المالكي الكبير إلى خمس سنوات. وفي المرات الثلاثة التي شغل فيها مناصب رسمية في مجال التعليم في المدارس حيث تمت تسميته من قبل السلطان، لم تتجاوز فترة كل منها سنوات ثلاث.

ومع ذلك، في الصورة التي تركها للأجيال التالية، يبدو البعد السياسي شديد الأهمية، بل ومهيمنًا، وعلى الأخص في الفترة المغربية. كان يمكن تبرير ذلك لو أنه قد أنجز شيئًا هامًا في المجال السياسي، لكن الأمر لم يكن كذلك كما نلاحظ. وهذا الانطباع على ما يبدو يعود بأصله إلى شعور ابن خلدون بما هو مجاله الحقيقي، وقد استطاع أن ينقله لنا من خلال رواية سيرته الذاتية. لقد كان غير قادر على أن يتصور حياته في مكان آخر غير مدار السلطة. والبديل كان بالنسبة له بسيطًا: إما حياة البلاط في حاشية الملوك، أو حياة العزلة المخصصة للعلم. وصحيح أنه في الواقع قد شغل لفترة قصيرة نسبيًا مناصب رسمية، لكنه قد عاش دائمًا في البلاط أو في تماس مباشر مع البلاط، في المغرب أو في مصر.

إن حب العظمة هو بلا شك أحد الصفات الأكثر عمقًا في شخصيته. وهو يجد أصله في تاريخ عائلي مشرف كان يُحب أن يرسم لنا ملامحه الهامة في سيرته الذاتية كما رأينا من قبل. كان وعيه لنبل أصله قد طبع بلا شك كل تصرفاته، وتبدى في شكله الخارجي. وابن الخطيب الذي يقدم لنا عنه صورة إيجابية للغاية في فترة عام 1366 - حين كان ابن خلدون في الرابعة والثلاثين من عمره -، يصفه كرجل «أصيل المجد، وقور المجلس، عالي

الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الحاش، طامح لفن الرياسة، خاطب للحظ، مغرئ بالتجلة»⁽¹⁾.

لكن ابن خلدون يبدو أيضاً ككائن حائر. فحب العلم ليس كلمة جوفاء بالنسبة له. وهو يذكر بفخر أن بني خلدون كانوا قد شغلوا في اشبيلية مواقع هامة، سواء بين العلماء أو بين الزعماء السياسيين. وفي عدة مواقع من مؤلفه يذكر لنا اسم أبي مسلم عمر (أو عمّر) ابن خلدون الذي كان فيلسوفاً شهيراً في الأندلس، وتلميذ مسلمة المحرطي. وكان يحب أن يذكر كما رأينا أن جدّه، بعد أن شغل مناصب عليا كحاجب وقائد عسكري لدى الحفصيين، قرر في نهاية حياته أن يتخلى عن أمور الدنيا وأن يكرّس نفسه للتقى، وأن اباه محمد ابن خلدون «نزع (...) عن طريق السيف والخدمة، إلى طريق العلم والرباط»⁽²⁾.

ولا شك في أن ابن خلدون الذي شُغف في شبابه بالمجد الاجتماعي، لم يتوقف عن التفكير بما يشكّل في نظره العظمة الكبيرة الوحيدة، وهي كمال الروح. لكن الطموح السياسي هو الذي ينبثق قبل كل شيء، على الأقل خلال القسم الأكبر من مرحلته المغربية. رغم ذلك، في أوج مغامرته السياسية، غالباً ما نراه يتردد ويتراجع ويجبر نفسه على الحذر، كما لو كان يجهد لأن يحتفظ بنفسه لمهام أكثر جدية، ولقدر أكثر تحفيزاً.

*

السنوات الثلاثون التي تفصل الوظيفة الأولى التي شغلها ابن

1 ع. بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 254.

2 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 59.

خلدون كمستشار في بلاط تونس عام 1352 عن رحيله النهائي عن تلك المدينة في 1382، بعد مروره الطويل بالعواصم المختلفة للغرب المسلم، تنقسم إلى ثلاث مراحل: مرحلة التعلم، مرحلة المشاركة الفعالة في الحكومة، ومرحلة التخلي عن الالتزامات. ففي مرحلة أولى دامت خمس سنوات (1353-1358)، وأثناء تكوينه العلمي على يد العلماء والمعلمين الحاضرين في بلاط فاس، كان لدى ابن خلدون كل الوقت الضروري ليتأقلم مع حياة وعادات السياسة المغاربية.

كانت العاصمة المرينية تلعب وقتها دور المركز السياسي والثقافي للغرب المسلم. وكان المرينيون الذي حلّوا مكان الموحدّين في المغرب بعد حرب استنزاف طويلة قد وصلوا إلى قمة مجدهم في عهد أبي الحسن، الوالد التعيس للسلطان الحاكم. وكان الفرق الأهم بين المرينيين وبين الأسر الحاكمة البربرية التي سادت في المغرب منذ فترة المرابطين يكمن في أنهم لم يستمدوا شرعيتهم من الفعل المؤسس للسلطة، وإنما قاموا ببنائها خطوة خطوة وبشكل متواتر مع فتح الأراضي ودعم الإدارة.

كانوا ينحدرون من تجمع القبائل البربرية الزناتية شبه المتنقلة التي كانت أراضيها تقع في منطقة الزاب. وقد هاجروا إلى الغرب في نهاية القرن الحادي عشر بعد أن دفعهم إلى هناك العرب الهلاليون. في القرن الثاني عشر، نجدهم في السهول الداخلية لمنطقة وهران، وبعد ذلك بقليل احتلوا المغرب الشرقي ما بين فكيك ونهري الزا والملوية. وقد كان أحد زعمائهم، وهو محيو قد تميّز خلال الحرب الدينية المقدسة في اسبانيا، حين حقق المسلمون

نصرًا ساحقًا في الأرك في 1195. أما الفترة التالية فقد اتسمت بعدة أحداث منها انتصارهم على جيش من عشرة آلاف مقاتل أرسلهم الموحدون لطردهم من التل الذي كانوا قد احتلوه لتوهم (1216)؛ ومنها استيلاء أبي يحيى (1244-1258) على فاس والمدن الرئيسية في المغرب؛ وفي النهاية، وبعد محاولة أولى باءت بالفشل، فتح مراکش في 1268 على يد أبي يوسف (1258-1286).

ظل الحكام المرينيون حتى فترة أبي الحسن وابنه أبي عنان يجهدون لإظهار أنهم كانوا مساوين، بل ويتفوقون على سابقهم في مجال الإيمان والمشيدات الكبيرة ودعم العلوم والعلماء. لم يكن أبو يوسف محاربًا عظيمًا فقط، وإنما كان أيضًا ملكًا تقياً يمضي ليلاليه في الصلاة وقراءة حياة الأولياء، ويصوم بشكل منتظم، ويحمي العلماء والمتدينين. ولكي يردّ هجمات الملوك المسيحيين التي أعيت الأندلسيين، قام بحملات متكررة على إسبانيا تكللت كلها بالنجاح (1275، 1279، 1285)؛ وقد استطاع أن يعقد هدنة دائمة نسبيًا مع دون سانز كانت شروطها جيدة: تحسين وضع التجار المسلمين في الأراضي المسيحية، وتعهد دون سانز بأن يمتنع عن التدخل في الشؤون الداخلية للمسلمين في الأندلس، وإعادة المخطوطات العربية التي وقعت في أيدي المسيحيين خلال الحروب السابقة. أثبت أبو يوسف أيضًا قدرته على بناء الصروح الهامة. فقد أسس في فاس مدينة جديدة سياسية وإدارية هي المدينة البيضاء التي اقتصر تسميتها لاحقًا على «فاس الجديدة». وفي كل مكان، سواء في عهده أو عهد من تلوه، كان المرينيون يشيّدون المؤسسات الحربية كمستودعات الأسلحة والأسوار، وبنون القصور، وبالتوازي

معها المساجد. وكانوا قد بنوا ضمن المدن الرئيسية في المغرب شبكة كبيرة من المدارس كان التعليم فيها يخدم أهدافهم في تمتين أسس المالكية ودعم المذهب السني.

اصلح أبو الحسن (1331-1351) وضعًا كان قد تدهور قليلاً خلال الربع الأول من القرن الرابع عشر. وقد أعاد توحيد المغرب وحقق انتصارات هامة في اسبانيا مع استعادة الجزائر الخضراء (1333)، والتحكّم مع مرور الزمن بمضيق جبل طارق (5 نيسان أبريل 1340). وعلى الرغم من هزيمة الطريفة (30 تشرين الأول أكتوبر 1340) فقد ظل يتابع هدفه في توحيد المغرب تحت سلطته. وخلال عدة سنوات، ابتسم له الحظ واستطاع أن يتخلص من المقاومة العنيدة لجماعة عبد الواد في تلمسان، واستولى على المغرب الأوسط. وقد استفاد من موت السلطان الحفصي أبي يحيى أبي بكر الذي تصرف معه كمولى، وفتح افريقية حيث استطاع أن يسود خلال ما يقارب الستين. انقطع حكمه للأسف بهزيمة مؤلمة أمام العرب واستيلاء ابنه نفسه على السلطة، مع أن هذا الحكم قد تميز برخاء كبير وبتشييد صروح هامة وإدارة سليمة.

استلم أبو عنان السلطة بعد خبر كاذب على ما يبدو هو موت أبيه في معركة القيروان ضد العرب. لكنه لم يتراجع عندما انكشفت الحقيقة؛ بل على العكس، لاحق الملك المخلوع حتى مات مريضاً في المكان الذي لجأ إليه في منطقة الأطلس الكبير. وسرعان ما نسب لنفسه مخطط أبيه بتشييد امبراطورية على مستوى المغرب، فقام بإعادة فتح تلمسان واستولى على بجاية، وقبل موته بسنة، قام باحتلال القسنطينية، وتم الاعتراف به في تونس. ولقد حمل لقب

الخليفة أمير المؤمنين الذي أخذه عن الموحدّين والحفصيين، وهو اللقب الذي لم يجرؤ أبوه على حمله.

التقى ابن خلدون مع السلطان الشاب أبي عنان للمرة الأولى في بجاية، بعد هربه من تونس بفترة وجيزة، وتلقى منه هدايا فاخرة. بعد ذلك بفترة، استدعاه الملك إلى فاس وعينه عضواً في مجلسه العلمي وكلفه بـ «التوقيع»، وهي مهمة تلخص في جمع حكم الملك وصياغتها بطريقة بليغة.

لم تكن هذه الوظيفة ذات أهمية كبرى، لكنها كانت تحتاج إلى كثير من الموهبة والحدّاقة، وكانت على الأخص تسمح لمن يمارسها أن يكون من بطانة الملك. لكن ابن خلدون وجدها لا تتوافق مع «تقاليد أجداده»، وهي صيغة غامضة يشي فيها للمرة الثانية بمطامحه. وفي كل الأحوال كان يستطيع ضمن هذا المنصب أن يحسّن من تكوينه ويتعرف على النخبة السياسية والفكرية في المغرب.

والواقع أن أبي عنان، الذي كان عند مجيء ابن خلدون إلى فاس في 1355 في الخامسة والعشرين من عمره، كان رجلاً مثقفاً في مجال الأدب والعلوم الفقهية بشكل ملحوظ، وقد جذب إلى بلاطه العلماء الأكثر أهمية في ذلك العصر، سواء كانوا مغاربة أو أندلسيين. وقد استطاع ابن خلدون أيضاً أن يعقد صداقاته الأولى السياسية مع الشيوخ المرينيين بشكل خاص، ومع القادة السويّد العرب الذين كانوا داعمين للعائلة الحاكمة، وأيضاً مع شخصيات ستكون فيما بعد ذات تأثير كبير مثل الوزير عمار ابن عبدالله.

تتسم هذه الفترة بشكل خاص بصداقة ابن خلدون مع الأمير

الحفصي أبو عبدالله، أمير بجاية، الذي كان وقتها منفيًا في بلاط فاس. وقد صادقه لأنه وجد فيه شيئًا من موطنه الأصلي، وبسبب تأثره بالعلاقات القديمة التي كانت لعائلته مع الحفصيين. وقد اعترف بكونه غفل عن «التحفظ في مثل ذلك من غيرة السلطان»⁽¹⁾. وللمرة الأولى يجد نفسه هدفًا لدسائس البلاط : فقد تم الافتراء عليه، واتهم بالتآمر مع أبي عبدالله لكي يهرب ويعيد فتح بجاية، مما تسبب له بسجن لفترة تقارب واحد وعشرين شهرًا، من العاشر من شباط فبراير 1347 وحتى 27 تشرين الثاني نوفمبر 1358. وقد كانت هذه التجربة حاسمة بلا شك، لأنه سيكون اعتبارًا من تلك اللحظة متيقظًا دائمًا، وسيحاول في كل مرة يشتم فيها رائحة الخطر أن يترك المكان قبل أن تفوت الفرصة. وربما تذكر أيضًا مصير جد جده أبو بكر محمد بن خلدون الذي مات مخنوقًا بعد أن تم تعذيبه وبعد أن نُهب ممتلكاته. ولقد أظهر بهذه المناسبة صلابة في الطبع، وتصرف كما يروي المؤرخ المغربي ابن القاضي الذي يشير إلى أنه «كان على سنن الأشراف من الصبر وعدم الخشوع»⁽²⁾. ولقد عُرف أيضًا بشيء من الموهبة الشعرية بفضل قصيدة من مثني بيت وجهها لأبي عنان، وهي القصيدة التي يوردها معظم مترجميه ويذكر منها في سيرته الذاتية مقطعين هما التاليين:

على أي حال لليلي أعاتب وأي صروف للزمان أغالب؟
كفى حزنًا إني على القرب نازحٌ وأني على دعوى شهودي غائبٌ

1 المرجع المذكور، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 73.

2 ابن القاضي، جذوة الاقتباس...، المرجع المذكور، الجزء الثاني، الصفحات 410-411.

وَأني على حكم الحوادث نازل
تسالمني طورًا وطورًا تحارب
(...)

سلوتهم إلا اذكار معاهد
لها في الليالي الغابرات غرائبُ
وإن نسيم الريح منهم يشوقني
إليهم وتصيبني البروق اللواعب⁽¹⁾
*

المرحلة الثانية من حياة ابن خلدون المهنية في المغرب دامت أقل من عشر سنوات (1359-1368)، وقد شارك خلالها في الحياة السياسية بشكل فعّال وشغل مناصب هامة في فاس مثل «رئيس المستشارين ومدير قمع التجاوزات (صاحب المظالم)، وسفيرًا لدى بطرس الطاغية لحساب ملك غرناطة، وحاجبًا ذا صلاحيات كاملة في بجاية. خلال هذه الفترة حقق مطامحه، لكنه كان واعيًا أنه في نهاية الأمر قد أخطأ بالطريق الذي يريد أن يسلكه.

في هذه المرحلة كانت الدولة المرينية قد دخلت في زمن من الاضطرابات أدى بها ببطء ولكن بشكل أكيد إلى الضياع. فأبو عنان الذي رجع مريضًا من حملته على المغرب الأوسط في افريقية لاقى حتفه مخنوقًا على يد وزيره الحسن ابن عمر الفودودي. وبعد أن تخلص هذا الأخير من الوريث المفترض للعرش، نصّب عليه السعيد الذي كان عمره خمس سنوات، وصار وصيًا على العرش. لكن مسألة وراثة الحكم لم تُحلّ بذلك. أما ابن خلدون، فقد ساهم في دسائس القصر وقتها دون أن يلعب الدور الأول فيها. ويجب أن نذكر أنه، إذ أُخرج من السجن وقتها بعد موت أبي

عنان مباشرة، طلب أن يعود لوطنه لكنه لم يُسمح له بذلك. في البداية بقي إلى جانب الوزير الحسن ابن عمر الذي احتفظ به في مناصبه السابقة. لكنه عندما تحالف الزعماء المرينيون والتفّوا حول مرشّح للعرش هو منصور بن سليمان، شعر ابن خلدون بأن المسار قد تغير، فترك حاميه الأول وانضم إليهم وأسندت إليه وظيفة الكاتب. خلال تلك الأحداث، تشكّل حزب ثالث حول أبي سالم شقيق أبي عنان الذي ترك غرناطة ونجح في الإبحار إلى الشاطئ المغربي. في هذه المرة، كان دور ابن خلدون مباشرًا، فقد طلب منه ابن مرزوق الذي كان يدير حملة أبي سالم أن يحاول كسب القادة المرينيين إلى جانب أبي سالم. وكما يذكر ابن خلدون في تاريخ البربر، كان قد لاحظ ضعف شخصية منصور ابن سليمان، وكان مقتنعًا بأنه سيواجه «ما ارتكبه من القصور»⁽¹⁾، فلم يجد حرجًا في تغيير المعسكر من جديد، خاصة وأنه على ما يروي قد لاحظ أن أمور منصور بن سليمان قد اضطربت: «واتفق رأي بني مرين على الانفضاض عن منصور بن سليمان والدخول إلى البلد الجديد، فلما تم عقدهم على ذلك نزعنا إلى السلطان أبي سالم في طائفة من وجوه أهل الدولة». ولقد نجح في إقناع قادة المرينيين، وكان الجميع قد اخذوا جانب أبي سالم، بما في ذلك الوزير الحسن بن عمر الذي خرج ليستقبل الملك الجديد عند أبواب فاس وأظهر له الطاعة. واعترافًا بهذه الخدمة (السابقة) التي قدمها ابن خلدون، تمت تسميته أمين سر، أي رئيس أمناء الدولة. وهكذا استطاع أن يصل في عمر الثامنة والعشرين إلى واحدة من أرفع وظائف الدولة.

كانت الدولة المرينية، مثل بقية الدول المغربية في القرون الوسطى، تعتمد قبل أي شيء آخر على أبناء القبيلة الحاكمة وعلى الجماعات الموازية والحلفاء. وكان يتم انتقاء الأعيان السياسيين والحريين الأساسيين من بين هذه المجموعات المختلفة، وبشكل عام من العائلات نفسها. لم يكن للمرينيين بنية الدولة القوية التي كانت للحفصيين الذين ورثوها بدورهم بشكل مباشر عن الموحدّين. وكان الجيش يضم، إلى جانب الكتائب الرئيسية من الزناتة والعرب، عددًا من العبيد المعتقين والمرتزة. وكما كان الأمر في الدولة الحفصية، كانت هناك كتبية هامة مسيحية مقرّها أو مربضها يقع بالقرب من المدينة الجديدة. وكانت هناك قبيلتان عربيتان قد لعبتا بالتناوب دورًا أساسيًا كحليف للسلطة المركزية وهما: الخلوط الذين كان الموحدّون قد رحّلوهم في الماضي إلى المغرب، وبالتالي، كانوا من أعدائهم اللدودين مما جعلهم يدعمون المرينيين بشكل كبير خلال السنوات المائة الأولى من حكمهم. هناك أيضًا السويّد اعتبارًا من 1310. أما الأندلسيون، وعددهم كبير في مدن شمال المغرب، فكان يتم انتقاء المحاربين منهم من بين الحرفيين والمزارعين والمتعلمين، ولا يبدو أنهم لعبوا دورًا عسكريًا واضحًا، سوى في البحرية. بالمقابل، كان انتقاء الأمناء من مختلف المستويات في الإدارة يتم من بينهم في كثير من الأحيان.

كان لدى المرينيين في ذلك العصر نوعان من أمناء القصر، منهم من يُكلف بالمراسلات القادمة والذهابة، ومنهم من كان يتم تحضيره للحرب والأعمال المدنية والخدمات المالية، وبشكل أساسي توزيع الضرائب وجمعها. الوظيفة التي عُهد بها لابن خلدون

كانت تنحصر في مجال المراسلات وصياغة القرارات الرسمية. وقد مارسها طيلة سنتين، وأجرى عليها تحسينًا صغيرًا يتجلى في استعمال النثر الحر بدلًا من السجع الذي كان المغاربة مهووسين به، لكنهم لا يتقنونه بشكل جيد. وهو بذلك قد خرق عادة مكرّسة، إذ يشير قائلًا: «فانفردت به يومئذ، وكان مستغربًا عندهم بين أهل الصناعة»⁽¹⁾.

كذلك عهد لابن خلدون بإدارة «خطة المظالم» التي كانت تعطيه الحق في أن ينظر في ممارسات العدالة. ومع أن أحكام القضاة كانت في المبدأ قطعية لا يمكن استئنافها، فإن هذه المؤسسة القديمة كانت تسمح بالاستئناف، وعلى الأخص في حالات سوء استعمال السلطة من قبل العاملين. ولسنا نعرف بشكل جيد إن كان ابن خلدون قد جمع بين هذه الوظيفة ووظيفة الأمين، أو أنه تم تكليفه بتلك الوظيفة بعد أن تم استبعاده من وظيفة المستشارية. لكن ما هو أكيد هو أنه لم يشغلها إلا في نهاية حكم أبي سالم، حين كان ابن مرزوق لا يترك لأحد أن يقترب منه بحكم سلطته المطلقة على الملك.

انتهى حكم أبي سالم القصير بحمام دم آخر، في خضمّ سيل من الحسد والدسائس. فقد قام عمار بن عبدالله بقتل السلطان واستلم مقاليد الحكم. أما ابن مرزوق فتم سجنه. يمكن إذن لابن خلدون أن ينتصر، لأن الرجل القوي الحديد كان من بين أصدقائه. في زمن أبي عنان، كانا يشكّلان مع الأمير أبي عبدالله ثلاثيًا من الأصدقاء الذين لا ينفصلون. هل كان يرى أن وقته قد حان أخيرًا، وأنه

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 75.

يستطيع أن يلعب أحد الأدوار الرئيسية في المشهد السياسي؟ وضمن أي منصب؟ أو أنه كان بكل بساطة يرغب بتقاسم السلطة مع عمار بن عبدالله؟ لا يعطينا ابن خلدون تفسيرات واضحة حول ذلك. نعلم فقط أنه بدا غير راضٍ عندما اكتفى صديقه بأن يحافظ عليه في المناصب التي كان يشغلها أي في منصب المستشار، وأن يزيد من أراضيه ويرفع رواتبه. «وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه» حسب اعترافه⁽¹⁾. وقد عبّر عن سخطه بطريقة واضحة من خلال تمتعه عن العودة إلى مخالطة عمار بن عبدالله، وتوقفه عن الذهاب إلى القصر.

هل كانت لديه مشاريع أخرى وقتها؟ لم يكن ذلك مستحيلاً. على كل الأحوال، كان لديه ما يكفي من الموارد. وكان يستطيع أن يعتمد على الأقل على دعم أميرين كانا يدينان له هما محمد الخامس، حاكم غرناطة الذي كان ابن خلدون قد خدمه ودعمه عندما كان في المنفى في فاس، كما ساعده على أن يستعيد عرشه من خلال مساعدته على الحصول على حق التصرف بمدينة روندة، وأبو عبدالله الحفصي، أمير بجاية الذي استطاع بفضل دعم ابن خلدون أن يحصل على إذن أبي سالم في أن يترك فاس لكي يقوم باستعادة إمارته. وكان الأمير أبو عبدالله نفسه قد قدّم له وعداً مكتوباً بأن يعهد إليه بوظيفة الحاجب بمجرد استيلائه على السلطة. كانت هناك إمكانية ثالثة أيضاً: أن يقوم ببساطة بالذهاب لتقديم خدماته لأمير بني عبد الواد أبو حمو الذي كان قد قام لتوه بفتح تلمسان. والواقع أن هذه الإمكانيات الثلاث قد تحققت، الواحدة تلو

الأخرى. فبعد أن رُفض السماح له بأن يعود إلى مسقط رأسه تونس، استطاع ابن خلدون أن يذهب إلى الأندلس بفضل تدخل واحد آخر من أصدقائه هو مسعود بن ماسي. وعندما وصل إليها في 26 كانون الأول ديسمبر 1362، لاقى استقبلاً حاراً جداً من قبل حاكم غرناطة محمد الخامس، ومن وزيره ابن الخطيب. كان ابن خلدون على ما يبدو في قمة السعادة، ولا شك في أن تلك الفترة التي أمضاها في غرناطة كانت أجمل فترات حياته، حيث خصّص له الملك أحد قصوره، وفتح له أبواب مجلسه، وعامله ككاتم أسرار، وأظهر له ما يكفي من الثقة حين أرسله إلى إشبيلية ليعقد معاهدة صلح مع أمير قشتالة بطرس الطاغية.

كانت مملكة بني ناصر في غرناطة قد عرفت تاريخاً موازياً لتاريخ الممالك الثلاث المغربية في تونس وتلمسان وفاس. فقد ظهرت في نفس الفترة تقريباً (1232)، وكانت هي أيضاً نتيجة انهيار امبراطورية الموحّدين. لكن المجابهات المباشرة والمستمرة مع القوات المسيحية التي كانت تقود حملة الاسترداد قد وضعت تلك المملكة في موضع فريد من نوعه. فالأراضي التي تتمسك بها كانت ضيقة وتقلص من سنة لأخرى، وكانت تضطر في كل مرة يصبح فيها الخطر المسيحي قوياً جداً لأن تطلب النجدة من جيرانها المسلمين الذين لم يكن تهديدهم لوجودها أقل أهمية. استطاعت هذه المملكة أن تستغل لأقصى درجة الانقسامات بين ممالك اسبانيا وقشتالة والآراغون وكاتالونيا ومملكة ليون والبرتغال، مما سمح لها أن تتمتع بفترات من الراحة. وقد كانت هزيمة المرينيين في جزيرة طريف (أكتوبر 1340)، والتي أدت إلى استبعادهم بشكل

نهائي من شبه الجزيرة الإيبيرية؛ وكذلك خفوت نجم الحفصيين المؤقت إثر موت أبي يحيى أبو بكر؛ ومؤامرة أبو الحسن في إفريقية، والموت المفاجئ لأبي عنان، كلها أحداث مهّدت رغم بعض الاضطرابات التي عرفتها فترة حكم بني الأحمر لسلام نسبي ضمن المملكة الغرناطية، وسمحت لها بأن تصل ربما إلى أفضل مراحل تاريخها⁽¹⁾ خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر. أحاط يوسف الأول نفسه بفريق سياسي متميّز وأعطى لحكمه تألقاً واضحاً من خلال بناء المشيدات الفخمة التي كان معظمها في قصر الحمراء ومدرسة غرناطة. أما ابنه محمد الخامس، فقد استطاع بعد فترة انتقالية قصيرة أن يزيد من شأن المملكة الصغيرة خلال فترة حكمه الطويلة. وقد كان ذلك بمثابة صحوة الموت التي سبقت سقوط ما تبقى من إسبانيا المسلمة في نهاية القرن الذي تلى، وضمن حركة الاسترداد الإسبانية، وازدحاماً بذلك حدّاً لأكثر من ستة قرون من الحضارات الأكثر تألقاً في القرون الوسطى.

على الرغم من ضيق مساحة أراضيها والعوائق الكثيرة التي كانت تثقل كاهلها، وعلى الأخص الضريبة الكبيرة (تبلغ ما يقارب نصف عائداتها) التي كان عليها أن تدفعها لقشتالة ولبقية القوى المسيحية، فقد ظلت مملكة بني ناصر مليئة بالحيوية الاقتصادية وتنعم برخاء نسبي. ولا شك في أن ذلك كان سر بقائها الطويل. فقد كانت غرناطة مع سكانها الذين يبلغون خمسين ألفاً⁽²⁾ تُعتبر إحدى المدن

1 انظر Rachel ARIÉ, *L'Espagne musulmane au temps des Nasirides* (1232-1492), Paris, 1973, pp. 101-121. ونحن نستقي من هذا الكتاب معلومات كثيرة عن

التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمملكة غرناطة.

2 هذا الرقم هو ما تقترحه Rachel Arié نقلاً عن L. Torres Balbas.

الأكثر كثافة سكانية في أوروبا. وفي خلال القرنين السابقين، كانت المملكة قد استقبلت اللاجئين المسلمين من مختلف البقاع التي قام المسيحيون باستردادها، بالإضافة إلى سكانها الذين يتألفون من خليط من العرب السوريين والمستعربين والمولدين أو المدجنين، ومن البربر واليهود والعبيد. ولكي تدعم مقاومة الاسترداد، كان لا بد من قبول، وفي بعض الأحيان طلب موجة كاملة من المغاربة، من «متطوعي الإيمان» حسب الاتفاقات الرسمية التي تم عقدها مع ملوك الكيانات السياسية الثلاثة المغربية، وبشكل أخص مع المرينيين في المغرب، والذين كانت كتيبتهم تضم عتادًا هامًا وتلعب دورًا حاسمًا. كانت تجمع بين هؤلاء السكان الخليط وتوحدتهم ثقافة غنية ومرهفة تنسجم فيها فنون العيش مع حب الأدب، لتشكل بذلك نمطًا أندلسيًا عُرف بحيوية فكره وقدرته الهائلة على التعلم كما يلاحظ ابن خلدون.

كان رخاء غرناطة يقوم على الزراعة التي كانت شديدة التطور في ذلك العصر، وعلى نتاج صناعي متنوع وتجارة خارجية هامة. كان الأندلسيون يحصلون على عائدات زراعية استثنائية بفضل تقنياتهم في الزراعة ونظم الري المعقدة لديهم. وبالإضافة إلى الحبوب مثل القمح والشعير والدخن التي كانت تُزرع في كل مكان تقريبًا، وعلى الأخص في لا فيغا وفي المقاطعات التي تقع في شمال شرق غرناطة، وبالإضافة إلى شجر الزيتون والكروم التي كنا نجدها في بيشينا ولوخا وملقة والمنكب، كان السكان يبرعون في البستنة وزراعة الأشجار. وفي المناطق السياحية، ظلت قائمة بنجاح كبير زراعة النباتات الغريبة التي تم تدجينها منذ ما يقارب

عدة قرون مثل قصب السكر وشجر الموز والقطن والنخيل. أما النباتات العطرية والطبية، وبعضها من أصول هندية، فكانت تشغل مكانة هامة في ضواحي غرناطة. كذلك كانت النباتات المستخدمة في النسيج، وعلى الأخص الكتان، بالإضافة إلى شجر التوت، تكثر في ضواحي ألميرية وفي مقاطعات غرناطة. ومع أننا لا نملك سوى تفاصيل قليلة عن تربية حيوانات الركوب وحيوانات الجر وتلك التي يؤكل لحمها، فإننا نعلم من المعطيات النادرة التي نجدها عند بعض المؤلفين الأندلسيين أنها كانت تُمارس في المناطق الجبلية في سيرانيا روندة وفي منطقة السهوب في شرق المملكة⁽¹⁾. أما إنتاج الورشات فيسيطر عليه النسيج مع وجود مائة نول لصناعة البروكار، وثمانمائة نول لنسج الحرير في مدينة ألميريا وحدها، وكانت هذه الصناعة تستند على الكتان وعلى الحرير أيضاً. كان الحرير يُغزل في الأرياف ويُباع في المراكز العمرانية مثل مالقة وألميرية وغرناطة، وكان أحد أكثر المنتجات شهرة في مملكة غرناطة. أما المنتج الآخر الهام فهو السيراميك الذي كان يُصنَع في أنداراكس وفي ملقة، وقد امتدحه عدة كتاب عرب زاروا الأندلس في القرن الرابع عشر والخامس عشر. وأخيراً نجد صناعة الجلد، وهي ليست أقل الصناعات أهمية، وهذا المنتج مستورد من إفريقيا الشمالية ويُستخدم محلياً ويسوق، ويمكن أن نضيف إليه صناعة أغراض من الحديد والنحاس والزجاج كما في ملقة وفي ألميرية، هذا إذا لم نذكر تكرير السكر الذي كان يتم في المنازل في مورتيل وفي غرناطة. وإذا ما

1 انظر Rachel ARIÉ, L'Espagne musulmane au temps des Nasirides، المرجع نفسه،

أردنا أن نبرز أهمية الموارد الطبيعية علينا أن نذكر بشكل أساسي المعادن التقليدية التي كان يتم استخراجها ومعالجتها في اسبانيا منذ العصر الروماني كالفضة والرصاص والحديد والزنك، بالإضافة إلى البحث عن الذهب واستخراجه في رمال منطقة الدارو في غرناطة. وهناك أيضاً مزيج الرصاص الذي كان يُستخرج من مناجم منطقة بايزا، والمرمر الأبيض الذي كان يُستثمر في منطقة الميرية.

وكما كان الحال لدى الحفصيين، كانت التجارة الخارجية من العناصر التي تلعب دورها في رخاء غرناطة، حتى ولو كان يتحكم بها الغرباء من أهل جنوة وكاتالونيا وتوسكانيا. كان التصدير يقوم بشكل أساسي على الحرير والخزف، وبدرجة أقل على السكر والفواكه المجففة. وكانت أكثر المرافئ نشاطاً هي مرافئ مالقة وألميرية والمنكب. كان حرير غرناطة الذي يطلق عليه اسم الاسباني أو الموريشي ينال حظوة كبيرة لدى التجار الإيطاليين، كما يبدو من الوثائق الإيطالية في القرن الثالث عشر لدرجة كان معها ينافس حرير المشرق. كان يُصدر من ألميريا نحو فالانسية وآليكانته ويُستخدم في كاتالونية، كما أننا كنا نجده أيضاً في بداية القرن الخامس عشر في منطقة فالندر ومونبوليه، وحتى في فينيسيا حيث كان يُنقل بواسطة شركات التجار من لوك وفلورنسة. وفي أسواق حوض البحر المتوسط وحتى منطقة فلاندر، كان سكر غرناطة يُباع بأسعار أرخص من تلك التي لسكر المشرق، وكان يصدره تجار جنوة من ألميريا ومالقة والمنكب. أما الفواكه المجففة من مملكة بني الأحمر كاللوز والتين والزبيب، والتي كانت تنال إعجاباً كبيراً في الأسواق الإيطالية وفي أسواق بروج وساوثهامبتون، فقد كانت موضوع تجارة

لأهل فلورنسة وفالانسية وجنوة. ولا بد من أن نذكر أخيراً الدور الذي لعبته مالقة كسوق للذهب، فقد كان شراؤه يتم في سواحل المغرب الأوسط في هنين أو في وهران، وينقل عبر مالقة إلى قادش أو إلى جنوة⁽¹⁾.

كانت منتجات الاستيراد هامة ومتنوعة لأنها كانت تتمم الإنتاج الزراعي المحلي، ونذكر منها على الأخص توابل الشرق والملح والرز، وعلى ما يبدو زيت الممالك المسيحية في اسبانيا، وفي الوقت نفسه على الأخص قمح المغرب. ومن جانب آخر كانت المستوردات تسمح بتوسيع إنتاج المنتجات المصنّعة من خلال تأمين المواد الأولية التي تنقص أو توجد بكميات غير كافية في البلاد مثل الورق والكتان، والخيوط المغزولة التي كانت تُستورد من جنوة، والقطن الذي يستورد من الشرق أو مواد الصباغة مثل صمغ البطم الشرقي أو صباغ الفوة من فلاندر. ويجب أن نضيف لهذه المنتجات الأساسية بخور الشرق والألويس والآلئ التي كان الفينيسيون يبيعونها في مالقة، وفضة فلاندر، وملاءات انجلترا التي كانت تسلم في مرافئ الميريا ومالقة.

عندما تم استقبال ابن خلدون في غرناطة، كان الملك محمد الخامس قد انتهى لتوه من استعادة عاصمته بعد ثمانية شهور بالكاد وذلك في 16 آذار مارس 1362. كان قد صعد على العرش في عمر السادسة عشرة، واستطاع أن يبدأ حكمه بفترة طويلة من السلام والرخاء بفضل حكمة حاجبه رضوان الملقب بالحزم، ويساعده في ذلك ابن الخطيب. ولقد استطاع أن يحافظ على هدنة مع مملكتي

1 انظر المرجع نفسه، ص 363.

قشتالة وأراغون اللتين كانتا في حالة حرب، وأن يبدد مخططات ابي عنان المريني الذي كان يحاول اختلاق مناسبة ليتدخل في الأندلس. يُذكر أن انقلابًا حضرَ له أخوه غير الشقيق اسماعيل قطع فترة حكمه بعد ثلاثة سنوات، لكنه سرعان ما عاد بعد فترة من منفاه في المغرب ليسترد عرشه بفضل دعم المرينيين، وعلى الأخص حليفه القشتالي بطرس الأول (المعروف باسم بطرس الطاغية) الذي ساعده على طرد الحاكم الذي استولى على العرش.

كانت لابن خلدون كما رأينا مساهمة لا يستهان بها في إعادة الملك الغرناطي إلى عرشه. وكانت مظاهر التشريف التي تلقاها بمثابة اعتراف بالمساعدة التي قدمها للملك من خلال تسهيل حصوله على روندة كقاعدة من أجل استرداد مملكته. وكانت مزاياه كمثقف لامع وكرجل سياسة قد نالت تقديرًا كبيرًا. كما أن القصر الذي خُصص له كان بلا شك جزءًا من مجموعة الأبنية التي أمر يوسف الأول وابنه محمد الخامس بتشييدها خلال العقد المنصرم. هذه المجموعة كانت تحتوي على مقر إقامة صيفي يحيط ببلاط الآس، وعلى قصر شتوي يحيط بباحة الأسود. أما القصر الملكي نفسه فكان يحتوي من جهة على قاعات استقبال منها قاعة المجلس أو «المشور»، وقاعة السفراء، وقاعة المحكمة التي كانت تسمى أيضًا قاعة الملوك، ومن جهة أخرى على الغرف الخاصة للملك وحريره.

في بلاط بني ناصر، كان يمكن لابن خلدون أن يظهر بلاغته وثقافته الواسعة. فقد قام بتأليف القصائد التي أهداها للملك في مناسبات عديدة، كما ألف لأجله تعليقًا على المنطق. وكانت

المهمة التي أوكلت له في بلاط قشتالة من أهم وأكثر المهمات حساسية. فقد كانت الحرب قد عادت لتندلع في 1362 ما بين بطرس الطاغية وملك أراغون بطرس الرابع. ففي حين كان الأول يحاول الحصول على حلف مع انجلترا ونافاريا، كان الثاني يحاول عزل قشتالة من خلال جلب الممالك المسلمة لصفه. وكان محمد الخامس يريد أن يُظهر أنه ما زال وقيًا للتحالف القشتالي، وبهذا الهدف أرسل ابن خلدون إلى اشبيلية. والواقع أنه قدّم في السنة نفسها كتيبة من ستمائة فارس لحليفه. لكننا نعرف أن بطرس الطاغية لم يستطع أن يصمد طويلاً أمام التحالف الذي تشكّل ضده واستطاع أن يطرده من الحكم من خلال تنصيب الابن غير الشرعي هنري دو ترانستامار ملكاً على قشتالة في السادس عشر من آذار مارس 1366 تحت اسم هنري الثاني.

ويذكر ابن خلدون هذه الفترة السعيدة في سيرته الذاتية بتعابير مليئة بالحنين حين يقول:

لما استقرّ، واطمأنت الدار، وكان من السلطان الاغتباط والاستئثار⁽¹⁾.

لكن للأسف، لم تدم تلك الدعة وهذا السلام. فما كاد يأتي بعائلته إلى اسبانيا حتى وجد نفسه ملزماً بأن يلتفت إلى آفاق ثانية، وأن يترك دعة العيش في الأراضي والبيوت والرياح التي هيأها لها السلطان. وقد تخلى عن كل ذلك برضاه. وكان السبب المعلن من جديد الغيرة والدسائس التي جلبتها عليه الامتيازات التي تمتع بها بالقرب من السلطان. وقد افترى عليه أعداؤه لدى الوزير ابن

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 90.

الخطيب الذي بدأ ابن خلدون يشك في تحوّل موقفه منه. وإذا ما صدّقناه في ذلك، فإنه فضل أن يتعد ليحافظ على صداقة هذا الأخير.

كان ابن الخطيب عندها في أوج قوته. فبعد أن كان عامل الحاجب رضوان في فترة حكم يوسف الأول، جمع مع وظيفة «ذي الوزارتين» (ونفهم أنهما وزارتي القلم والسيف) صلاحيات الوزير وأمين الدولة والمسؤول عن المال. وكان يسمّى العاملين ويتعامل مع الأمراء الأجانب سواء كانوا مسلمين أو لا، ويمنح أذونات التجارة، ويكتب المراسلات الرسمية والشهادات والمراسيم الملكية. لكن سلطة بهذا الاتساع يضاف إليها ثروة كبيرة لا يمكن إلا أن تشير حوله الحسد وعدم الرضا.

وهكذا على أغلب تقدير، ورغم المنصب الذي أسند إليه، ولأنه أدرك بأنه لا يملك إمكانية أن يؤسس لأية حياة مهنية إلى جانب وزير «كان يمارس سلطة مطلقة ويدير كل شؤون الدولة»⁽¹⁾، أراد ابن خلدون في الواقع أن ينتهز الفرصة التي سنحت له في مكان آخر. فقد كان صديقه الأمير عبدالله قد توصل أخيراً إلى استرداد بجاية وطلب منه أن يأتي عنده ليشغل منصب المستشار الذي كان قد وعده به.

يمكن أن تكون مرحلة بجاية إحدى المراحل الأكثر حسماً في فترة إقامة ابن خلدون في المغرب، حتى ولو على مستوى ضئيل استطاع فيه أن يمارس كحاجب سلطات الحكم الواسعة. وقد كان بمقدوره على الأخص أن يعيد ارتباطه بتاريخ عائلته؛ وربما كان

1 المرجع نفسه.

يأمل في أن يعود في يوم من الأيام إلى مسقط رأسه محاطاً بالمجد المستعاد. كانت بحاية المركز السياسي والفكري الثاني في افريقية. وقد كانت غالباً العتبة التي يمكن القفز منها إلى استرداد السلطة على مجمل المملكة الحفصية. والأهم من ذلك أن محمداً، وهو أحد أجداد ابن خلدون، وكان ابن وزير المال أبي بكر ابن الحسن قد مارس فيها تحت حكم الأمير أبي فارس وظيفة الحاجب نفسها. من وجهة النظر هذه، تمثل تلك الفترة قمة الحياة السياسية لابن خلدون. وفي سيرته الذاتية نجده يذكر بشيء من الغنائية كيف نزل من المركب إلى بحاية، والاستقبال الظافر الذي ناله من قبل الأمير أبي عبدالله أو من قبل الشعب.

فاحتفل السلطان صاحب بحاية لقدمي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطافي، ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً. ثم وصلت إلى السلطان فحيّاً وفدى، وخلع وحمل، وأصبحتُ من الغد، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بايي⁽¹⁾.

ومن اليوم التالي لوصوله، بدأ ابن خلدون بممارسة مهامه الجديدة. وقد وهبه أبو عبدالله سلطات واسعة فقام بحماسة كبيرة بتولي شؤون السياسة وإدارة الدولة. كانت أيامه مليئة: فما بين الفجر وبرزوغ الشمس، كان يصرف الشؤون الجارية، ويمضي بقية النهار في التعليم في مسجد القلعة. إضافة إلى ذلك، تم تكليفه بإلقاء خطبة الجمعة في المسجد الكبير.

لكن الخيبة لم تلبث أن حلت. فقد كانت الدسائس والمنافسة على أوجها لا تتوقف بين أبي عبدالله وابن عمه أبي العباس، أمير قسطنطينة. فبعد شهر من إقامة ابن خلدون حصلت مجابهات بين قوات الأميرين وانتهت بضياع أبي عبدالله. وبما أن خزنة الدولة كانت فارغة بسبب المال الذي تم توزيعه من قبل هذا الأخير على العرب الذين ساهموا في حملته، كان على ابن خلدون أن يقود بنفسه حملة في جبال البربر في منطقة بحاية لكي يحصل الضرائب. ولقد نجح بشكل لامع حسب قوله. لكن السنة التي تلت شهدت هجومًا جديدًا لأبي العباس سرعان ما انتهى بهزيمة وموت أمير بحاية.

وهكذا لم تطل تجربة ابن خلدون في ممارسة السلطات الكاملة في الحكم. فهي قد دامت ما يقارب 11 شهرًا من آذار مارس 1365 حتى بداية شهر أيار مايو 1366. ولم يستطع ابن خلدون أن يخفي مرارته. ففي عدة مرات في سيرته الذاتية يتحدث عن الطبيعة الاستبدادية للأمير أبي عبدالله والتي استجرت عليه كراهية أتباعه، كما أنه لم يعرف كيف يحافظ على دعم العرب الدواودة. ولم يكن أمام ابن خلدون أي خيار سوى أن يسلم المدينة للمتصر بعد أن رفض الاقتراح الانتحاري الذي قُدّم له بأن يستلم إدارة الشؤون بنفسه، وأن يتّصب سلطانًا من بين أولاد أبي عبدالله. وقد أعاده الأمير المنتصر إلى موضعه السابق وعرض عليه أن يبقى في خدمته. لكنه خشي من الدسائس والافتراءات التي كانت تحاول أن تودي به إلى التهلكة لدى السلطان الجديد، ففضل مرة أخرى أن يتعد. ولم يكن مخطئًا في قراره، ذلك أنه بعد رحيله بفترة وجيزة، قام أبو

العباس بتغيير مشاعره تجاهه، فألقى القبض على أخيه يحيى وسجنه، وأمر بتفتيش منزله. وكما يؤكد في رسالة بعثها من بسكرة إلى صديقه ابن الخطيب، تم إزعاج أولاده ومصادرة الأملاك التي حصل عليها كهبة من ملك غرناطة⁽¹⁾.

خلال المرحلة الثالثة، ومع أن ابن خلدون سيمضي ما يقارب تسع سنوات (من أيار مايو 1366 إلى آذار مارس - نيسان ابريل 1375) في فلك السلطة قبل أن يعتزل في قلعة ابن سلامة، فإنه لم يفعل ذلك إلا مرغماً بسبب الظروف. وكما يقول في سيرته الذاتية، تخلى عندها عن غواية الرتب، ورفض أن يتعرض بعد ذلك إلى مخاطرها⁽²⁾. لم تعد لديه وقتها سوى رغبة واحدة: أن يكرّس نفسه للبحث والتعليم. مع ذلك سيكتشف أنه لم يكن من السهل أبداً الهروب من مستلزمات السلطة حين تتم ممارستها ذات مرة. إذ كيف كان له أن يتهرب من طلبات الأمراء دون أن يتعرض لغضبهم؟ وعلى افتراض أنه نجح في ذلك، أين يستقر عندما يرغب بالهرب من بلاطات الأمراء؟

كان الوضع السياسي في المغرب الأوسط غير مستقر على الإطلاق. كانت تلك هي الفترة التي حاولت فيها مملكة بني عبد الواد أن تجرب حظها في الانتقام وأن تقوّي نفسها على حساب جارتها الحفصية والمرينية اللتين كانتا مُنقسمتين ومُنهكتين. كان بنو عبد الواد، وهم من البدو الرحل الزناتة القدماء، مثل جيرانهم المرينيين، قد اغتنوا بفضل تحالفهم المخلص مع الموحدين.

1 المرجع نفسه، ص 115.

2 المرجع نفسه، ص 99.

وبعد سقوط هؤلاء، وجدوا أنفسهم بمواجهة منافسيهم التقليديين المرينيين، فاندلعت صراعات لا رحمة فيها بين المملكتين. كان الملك يغمراسن ابي زيان مؤسس مملكة بني عبد الواد قد استطاع خلال فترة حكمه الطويلة (1235-1283) أن يقاوم أعداءه المختلفين، كما استطاع من ورثوا الحكم من بعده أن ينجحوا لعدة عقود في صد الهجمات المتكررة للمرينيين، وألا يستسلموا رغم الحصارات الطويلة التي فرضت على عاصمتهم. ولم يستطع أبو الحسن الذي أنهكته المقاومة في تلمسان أن يفرض عليهم في 1337 الخضوع الذي سيستمر ما يقارب ربع قرن من الزمن. كانت وفاة المريني أبي عنان المفاجئة قد سمحت لأبي حمو الثاني (1359-1389) الذي كان قد لجأ إلى تونس بأن يستعيد تلمسان في 1360 بفضل مساعدة عرب بني عبد الواد الذين تخلوا عن أبي عنان. وخلال السنوات التي ستلي ذلك، سيجهد أبو حمو لتوسيع مملكته من خلال الهجوم على المناطق الحفصية المجاورة. لكن ذلك تم دون أن يحسب حساباً للقادم الجديد أبي العباس الذي، بعد أن استعاد قسنطينة التي أخذها منها المرينيون في السابق، استطاع أن ينتزع بجاية من جاره أبي عبدالله كما رأينا للتو، وتهاياً للقيام بإعادة توحيد المملكة الحفصية. من الجانب المغربي، كان عبد العزيز (1366-1372)، وهو الملك الشاب الملقب بالحيوية الذي صعد لتوه على العرش قد حاول أن يعيد ترميم قوة المرينيين. ولئن كان وقتها يجابه عدواً عنيداً في جبال الأطلس العليا، فإنه لن يلبث أن يلتفت نحو الشرق بنية العودة إلى مشروع الفتح الذي كان لملوك أسرته السابقين.

في البداية قرر ابن خلدون أن يعود إلى الأندلس. وقد اعتكف بشكل مؤقت لدى العرب من الداوودة، ثم لدى بني مزني في بسكرة. وبعد أن رفض للمرة الأولى العرض الذي قدمه له ملك تلمسان أبو حمو الثاني أن يصير حاجبًا، عاد وقَبِلَ أن يلعب لصالحه دور الوساطة مع العرب. لكن عندما كان يظن أن باستطاعته أن يهرب إلى الأندلس، تم توقيفه في مرفأ هُنين، حيث قامت بخطفه قوات سلطان فاس عبد العزيز، فتوجه نحو تلمسان، وكان عليه أن يدخل في خدمته.

توفي السلطان المريني، وتوصل ابن خلدون بمعجزة لأن يسافر إلى فاس في تشرين الأول أكتوبر أو تشرين الثاني نوفمبر 1372، بعد أن اجتاز الصحراء في رحلة عجائبية تم الهجوم خلالها على قافلته من قبل البدو الذين كانوا يعملوا لصالح أبي حمو، وتم نهب ما معه، وأمضى يومين «ضاحيًا عاريًا». ثم واتاه الحظ في أن يجد على رأس الحكومة في فاس أحد أصدقائه القدامى هو أبو بكر بن الغازي الذي تعامل معه بكرم، وأفرد له مكانة هامة في مجلس السلطان. وخلال سنتين، سيكون له أن يتفرغ «للدراسة والتعليم». ولا شك في أنه خلال تلك الفترة قام بكتابة الدراسة الصوفية «شفاء السائل»، وهي من أهم أعماله التي ألفها قبل كتاب العبر⁽¹⁾.

لكن الفريق القائم على السلطة تغير. وها هو ابن خلدون من جديد يقع هدفًا للمعاملة السيئة من قبل وزير غيَّور. مع ذلك،

1 شفاء السائل لتهذيب المسائل، المرجع المذكور، ترجمه إلى الفرنسية رنيه بيريز تحت عنوان النهج والقانون *La Voie et la Loi*، أو المعلم والحقوقي *Le Maître et le Juriste* باريس، سندباد، 1991.

وبفضل صداقاته، استطاع في نهاية الأمر أن يحصل في خريف 1374 على الإذن بالرحيل إلى الأندلس حيث كانت لديه نية الاستقرار «القرار والانقباض»⁽¹⁾. وعندما أراد أن يأتي بعائلته إلى غرناطة، وقفت السلطات في فاس في وجه ذلك متهمة ابن خلدون بالتآمر ضدها. وقد طلبت وحصلت على طرده، فوجد نفسه في هُنين بين أيدي أبي حمو.

ومرة ثانية يقوم بإنقاذه أحد أصدقائه. فقد أقام في حصن العُباد حيث لحقت به عائلته في الخامس من آذار مارس 1375، وبدأ بالتعليم. لكنه لم يحسب حساب عناد أبي حمو. فهذا الأخير لم يتخلَّ عن فكرة الاستفادة من خدماته فطلبه إلى البلاط وكلفه بأن ينال لصالحه مساهمة عرب الدواودة. في هذه المرة طفق الكيل. فقد ادّعى ابن خلدون القبول، لكنه في منتصف الطريق التجأ إلى أصدقائه من أولاد عريف الذين استقبلوه في قصرهم في قلعة ابن سلامة.

وهكذا تنتهي السيرة السياسية المضطربة لابن خلدون في المغرب، والتي افتتحها بالهرب وأنهاها بالاختفاء.

*

خلال أكثر من أربع سنوات، من آذار مارس - نيسان ابريل 1375 ولغاية تشرين الأول أكتوبر- تشرين الثاني نوفمبر 1378، استطاع ابن خلدون أخيراً أن يكرّس نفسه لمؤلفه العلمي. وهو يروي تلك الفترة من التوقف الحاسم بتعايير مؤثرة:

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 186.

وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة من بلاد بني توجين التي صارت لهم بإقطاع السلطان، فأقمت بها أربعة أعوام متخليًا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتحنت زبدتها، وتألفت نتائجها⁽¹⁾.

في نهاية تلك العزلة، حاول أن يعود للإقامة في مسقط رأسه لكي يتابع فيها سيرة البحث والتعليم. كان سلطان تونس أبو العباس الذي استطاع أن يستعيد وحدة وسلطان المملكة الحفصية قد صار عندئذ الملك الأكثر تأثيرًا في المغرب كله. وقد استقبل ابن خلدون بشكل جيد من قبل السلطان الذي وافق كحاكم طيب أن يتصالح معه ويمنحه أفضاله وأن يشاوره «في مهمات أموره»⁽²⁾. بالمقابل، لم ينجح ابن خلدون في أن يجد قبولاً في أوساط المثقفين التونسيين. وبما أن دروسه كانت تجذب حشدًا من الطلاب، فقد أثار غيرة أحد تلاميذه القدامى وهو الفقيه الشهير ابن عرفة الذي كان قد صار مفتي وإمام الجامع الكبير في تونس، وكان يحفظ له ضغينة من أيام الشباب. ومن جديد، لم يستطع ابن خلدون أن يفلت من الدسائس والافتراءات. وعندما صار جو تونس خانقًا بالنسبة له، استبق الأمور وأبحر إلى الشرق في 24 تشرين الأول أكتوبر 1382 بحجة أنه يريد القيام بالحج إلى مكة. ولن يعود بعد ذلك إطلاقًا إلى المغرب.

1 المرجع نفسه، الصفحات 187-188.

2 المرجع نفسه، ص 189.

المرحلة المصرية: ابن خلدون مصلح ودبلوماسي

على الرغم من المأساة الكبيرة التي تعرّض لها وهي غرق عائلته في بحر الاسكندرية، فإن المرحلة المصرية التي دامت ثلاث وعشرون سنة كانت على الأغلب مرحلة مستقرة وخصبة نال فيها كل ما يتمناه. فدون أن يكون جزءًا من الشؤون، كان يتمتع باحترام وحماية الأمير؛ ولقد وجد في مكتبة وسجلات القاهرة وثائق ضرورية لمتابعة بحثه، كما مارس التعليم في عديد من المؤسسات بفضل الدعم الإيجابي لحاميه، الظاهر برقوق. بالإضافة إلى ذلك، كان في كل ما يتعلّق بشؤون المغرب، قد لعب دورًا دبلوماسيًا هامًا رغم أن هذا الدور كان غير رسمي وغير معلن. لكنه إن نجح في التفرغ لإنجاز مؤلفه الضخم، فإن الحياة التي كان يعيشها في مصر لم تكن في نهاية الأمر أقل اضطرابًا من تلك التي عرفها في المغرب، وفي بعض الأحيان ربما كانت أكثر درامية.

كانت القاهرة حيث أقام بعد فترة وجيزة أمضاها في الاسكندرية إحدى أكبر مدن العالم. ولقد عبّر ابن خلدون عن إعجابهِ الكبير بها وهو ما لم يفعله بالنسبة لتونس، مسقط رأسه، ولا بالنسبة لغرناطة التي مازالت قصور الحمراء فيها تثير حتى اليوم إعجاب الزوار، ولا بالنسبة لإشبيلية، وطن أجداده القديم. والوصف الذي يكتبه عن القاهرة فائق وملئ بالحماسة:

حاضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوّه، وتزهو الخوانك والمدارس بأفاقه، وتضئ البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة⁽¹⁾ ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجني إليهم الثمرات والخيرات ثجه، ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعيم⁽²⁾.

توافق وصول ابن خلدون مع صعود الملك الظاهر برقوق على العرش (1382-1399). كان هذا الملك قد أطاح لتوه بأخر حكام المماليك البحرية، وافتتح مرحلة السلطنة الشركسية أو الدولة المملوكية البرجية التي امتدت حتى نهاية القرن الخامس عشر

1 تعود التقاليد التي تحمل من النيل أحد أنهار الجنة إلى المؤلفين المسيحيين (كما نجد على سبيل المثال في مؤلفات أفرام السرياني ويعقوب الرهاوي)؛ لكن العادة كانت لدى هؤلاء أن يطلقوا عليه إسم جيحون وهو ما لم يكن قد تبعم فيه المسلمون. ولصورة أكثر تفصيلاً عن النيل لدى الجغرافيين والمؤرخين وبقية المؤلفين المسلمين، انظر في موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية. وقد جاء ذكرها في المقال جيد التوثيق الذي كتبه ج. ه. كرامرز

2 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 199-200.

وعرفت مراحل هامة من الرخاء. وكانت مصر التي توحدت مع سورية وقتها إحدى أحسن مناطق عالم الإسلام إدارة، وأكثرها رخاء.

كان المماليك قد استطاعوا خلال القرن السابق أن يقفوا في وجه هجوم المغول على العالم المسلم والذي بدأ به جنكيزخان (1206-1227) وتابعه من بعده ابنه أوكداي (1229-1241)؛ وكان هذا الأخير قد استولى على الأناضول ودفع باتجاه أوروبا حتى وصل إلى المناطق المحيطة بفيينا. أما أخوه منكوخان (1251-1269) فقد أخضع ما تبقى من منطقة الشرق الأدنى. كانت معظم المناطق المسلمة في آسيا الوسطى وفي الشرق الأدنى قد تم اجتياحها؛ وعرفت منطقة خراسان تهديماً منهجياً لم تستطع بعده أن تقوم لها قائمة. أما بغداد التي نهبها هولوكو (1258) فقد شهدت مقتل آخر ممثلي الدولة العباسية. وهذا يبيّن أهمية انتصار المماليك في عين جالوت في 1260: فقد صارت مصر التي أفلتت من أيدي المغول نقطة الربط بين مسلمي المشرق.

في الفترة نفسها التي كانت فيها السلطات المختلفة موجودة في المغرب المسلم، افتتح المماليك عهدهم في 1250 بانقلابهم على أسيادهم الأيوبيين. ولقد أضفى بيبرس (1260-1277) على حكمهم شرعية إسلامية من خلال تنصيبه أحد أفراد عائلة العباسيين كان قد أفلت من المغول خليفة شرفياً بحتاً.

كانت البنية المملوكية فريدة من نوعها، وفي الوقت نفسه تشكل امتداداً للتجارب في مجال الحرب وفي مجال الحكم التي كانت قد بدأت قبلهم بكثير على يد الخليفة العباسي المعتصم.

وقد ذهبوا بمنطق النظام المؤسس على قوة من أصول عبودية إلى حدوده القصوى حين حصروا امتياز منصب السلطان بالعييد الذين تم عتقهم. وكان هؤلاء قد وُلدوا خارج المملكة حيث قام أهل جنوة بنقل معظمهم من الأناضول والقفقاس. وكان يتم أسرهم أو شراءهم وهم صغار، ثم يُخضعون لدين الإسلام، ويكتسبون الطابع التركي، ويُدربون على فنون الحرب ضمن ثكنات القصر أو ثكنات الأمراء. وكان أولاد المماليك مُبعدين نظريًا عن وظائف الدولة. وعلى الرغم من بعض الاستثناءات التي لم يكن من الممكن تجاوزها، فإن ذلك قد منع من تشكل «أسر حاكمة» مملوكية بالمعنى الدقيق للكلمة. ولقد ظلت الإدارة في أيدي المصريين. تم إصلاح الإدارة عدة مرات من أجل حذف الوظائف التي اعتُبرت خطيرة على السلطة مثل وظيفة نائب الملك أو بعض الوظائف الوزارية. وقد تبدى أن هذه الإدارة كانت فعّالة ومستقرّة وساهمت في تأمين البقاء الطويل الاستثنائي لهذه المنظومة.

كان العلماء وعلى الأخص أهل القضاء منظمين بشكل رسمي حسب المدارس الفقهية الإسلامية الأربع (الشافعية، الحنبلية، الحنفية، المالكية) التي كان ممثلوها حاضرين في مجلس السلطان - وقد أعطي لهم، وللعلماء بشكل عام دورًا مهمًا كوسيط ما بين المجتمع والسلطة. وكانت ردود الفعل الفكرية على الأزمات المتتالية التي هزت دعائم العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الحادي عشر، وكما في كل مكان لا تتجاوز ردة الفعل، أي إنقاذ ما تم اكتسابه، ومحاولة إزالة أسباب الخلاف، وتجنب السجلات غير المجدية، والبحث عن التوافق. لم يعد هناك تفكير باستكشاف

مناح جديدة يتم اقتراحها، أو بتجريب حلول جديدة، فيما عدا مجال العمارة والفنون التزيينية. ولئن كان الإطار العمراني يمنح من وقتها لتكثيف البناء ضمن المخطط «التقليدي» للمدينة، فإن الملوك كانوا يحبون أن يعبروا عن قوتهم وشرعيتهم من خلال بناء الصروح. ففي القاهرة وفي سورية، كما في جنوب وشمال مصر، كانت مشيدات السلاطين والأمراء عديدة، وفي بعض الأحيان ضخمة عظيمة، مثل تلك التي وجدها ابن خلدون تمتد أمام ناظره في العاصمة المصرية.

حارب المماليك بفعالية ضد المسيحيين الذي قاموا عدة مرات بالتحالف مع المغول ضد المسلمين. ولقد بددوا حصونهم، وانتهوا بأن يطردوهم بعد أن استولوا على عكا في 1291 وقضوا على كليلكيا. أما أرمينيا الصغيرة التي تم اجتياحها عدة مرات خلال الربع الثالث من القرن الثالث عشر، فقد تم تهديمها في نهاية الربع الأول من القرن الرابع عشر. مع ذلك - وربما كان هذا هو العنصر التاريخي الذي ستكون له نتائج كثيرة في المستقبل -، فإن المالك لم ينتهبوا إلى التغلغل التجاري الإيطالي.

كانت مصر تبدو أهم قوة في الشرق الأدنى قبل تأسيس الامبراطورية العثمانية التي قامت على حسابها اعتباراً من بداية القرن السادس عشر. وهناك سلسلتان من الأحداث الهامة التي تشهد بذلك: التحكم بالطرق البحرية في البحر الأحمر وفي المحيط الهندي؛ والتوسع الكبير نحو الجنوب والذي سيؤدي إلى تغلغل الإسلام في السودان الحالي، وإلى محاولات أقل نجاحاً ضد أثيوبيا المسيحية. كان الكريميون الذين ينحدرون من أصول غير معروفة

يتحكمون بحزم بالطرقاات البحرية. واستفادت مصر من تدهور آسيا المنغولية لتمارس تجارة نشيطة، حتى صارت بمثابة منصة توزيع لتجارة التوابل مع الهند والبحر المتوسط، قبل أن يقوم البرتغاليون في بداية القرن السادس عشر بقلب المعادلة.

في هذا السياق، لم يكن هناك وعي بالتهديد الذي تشكله الأهمية المتزايدة والواضحة تمامًا لتواجد التجار الإيطاليين داخل المواقع الخاضعة للمماليك، كما في حلب حيث قاموا ببناء «الفنادق» الفينيسية؛ ولا السيطرة الأوروبية على التجارة الخارجية للأندلس والمغرب كما كنا قد أشرنا سابقًا. والاتفاقيات التي عُقدت مع جنوة في نفس الفترة التي تم فيها طرد آخر الصليبيين من الشرق الأدنى تشكل برهانًا على التفاوت بين مجال الأعمال ومجال الحرب لدى المسيحيين والمسلمين المتنافسين على حد سواء.

وصل ابن خلدون إذن إلى بلاد منعمة نسبيًا ومستقرة سياسيًا ومليئة بالحياة فكريًا تفتح ذراعيها للغريب. لم تكن وظيفة قاضي القضاة التي عُرضت عليه في الحادي عشر من آب أغسطس، بعد أقل من سنتين على وصوله إلى الاسكندرية وظيفه سياسية، لكنها مع ذلك كانت إحدى أعلى الرتب وأهمها في الدولة، ومن كان يشغلها كان يُدعى غالبًا إلى مجلس الملك⁽¹⁾. هل علينا إذن أن نصدق ابن خلدون عندما يقول لنا أنه لم يقبل وظيفة قاضي القضاة سوى بعد إلحاح من الحاكم المملوكي؟

1 مع ذلك، وحسب ما يقول المقرئ، لم يكن القضاة والفقهاء يتمتعون بسمعة طيبة في بلاط الظاهر برفوق بعد أن كانوا خلال فترة حكم سابقه من الملوك المماليك موضع احترام. انظر السلوك لمعرفة دول الملوك، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1997/1418، الجزء الخامس، ص 124.

في كل الأحوال، أخذ ابن خلدون هذه المهمة محمل الجد. ولئن كان في مجال السياسة قد أبدى براغماتية وواقعية، فإنه كقاضٍ قد أبدى صرامة كبيرة جدًا لدرجة الوصول إلى نوع من المثالية التي تدهشنا من قبله. كان عالم القضاء في مدينة عملاقة مثل القاهرة معقدًا للغاية وفسادًا. ولقد اكتشف فيه ابن خلدون شرخين كبيرين على الأخص: الشهود وغيرهم من العاملين في دوائر القضاء، وأصحاب الفتوى الذين يلعبون دورًا أساسيًا في مسننات العدالة. وقد تصرف بحزم كبير ضد فساد هؤلاء وأشرف على التطبيق الدقيق للقانون، دون أن يلقي بالألوم وللامتيازات وللهمينة، «مسويًا في ذلك بين الخصمين»، و«آخذًا بحق الضعيف من الحكّمين»⁽¹⁾. وعلى الرغم من السخط العام الذي أثاره، فقد بقي حازمًا لا يغير موقفه خلال الشهور العشرة التي مارس فيها للمرة الأولى وظيفته تلك.

لكن السلطان برقوق ما لبث أن خلعه منها تحت ضغط الأعيان والدوائر المؤثرة من أصحاب الشوكة، والذين حسب تعبيره هو قد «انطلقوا يراطنون السفهاء في النيل من عرضي، وسوء الإحدوثة عني بمختلق الإفك وقول الزور»⁽²⁾. ولقد روى المؤرخ ابن تغري بردي (توفي عام 1470) الواقعة كما يلي:

ولاه الملك الظاهر برقوق قضاء القضاة المالكية بديار مصر يوم الاثنين في التاسع عشر من جمادى الثاني 786 (1384)، فباشره بحزمة وافرة وعظيمة زائدة وحمدت سيرته ودفع رسائل

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 205.

2 المرجع نفسه، ص 207.

أكابر الدولة وشفاعات الأعيان فأخذوا في التكلم في أمره، ولا زالوا بالسلطان حتى عزله يوم السبت في السابع من جمادى الأولى من عام 787، ووضع بدلاً عنه القاضي جمال الدين عبد ابن الخير⁽¹⁾.

ولن يعهد إليه من جديد بوظيفة القاضي إلا بعد أربع عشرة سنة من ذلك، كما تم عزله من جديد عنها بعد ما يقارب العام بسبب العداوة التي استجرها عليه من جديد موقفه الصارم. وسوف يُسمى قاضياً أربع مرات أخرى، وسميوت وهو يمارس هذه الوظيفة.

أما السيرة الرسمية لحياته كمعلم والتي تابعها ابن خلدون في مصر، فهي أقصر من حياته كقاض، وعلى نفس الحالة من الاضطراب. ولا شك في أنه عندما وصل إلى القاهرة في السادس من كانون الثاني يناير 1383، كانت قد سبقته شهرته كرجل سياسي وكمؤرخ، فتم الطلب إليه بمجرد وصوله أنه يلقي محاضرات. كان التعليم العالي في مصر يُدرّس في مؤسستين تعليميتين. فمن جانب هناك الجامع، ومن جانب آخر هناك المدرسة والخانقاه. وفي حين كانت الجوامع مفتوحة لكل من يُظهِر كفاءة في مجال معين، كان على الراغب في الوصول إلى مناصب التعليم في المدارس والخوانق أن يُسمّى من قبل مؤسسي هذه المؤسسات أو من يمثلهم. وهكذا قام ابن خلدون بإلقاء محاضراته الأولى في الجامع الكبير للأزهر، ربما بناء على طلب من صديقه الجديد الأمير الطنبغا الجوباني الذي كان قد تعرف عليه

1 ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ذكره عبد الرحمن بدوي في مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 337.

لتوّه. ويروي المؤرخ المقرئزي الحادثة في كتابه سلوك، مؤكداً بأن محاضرات ابن خلدون حققت نجاحاً كبيراً لدى أهل القاهرة الذين أتوا بأعداد كبيرة ليستمعوا إليه⁽¹⁾.

عمّ كان يتحدث ابن خلدون في محاضراته. ليست لدينا أية فكرة عن ذلك. مع ذلك يمكن أن نفترض أنه في تلك المرحلة، ما كان يتعلق الأمر لا بالفقه ولا بالحديث النبوي، لأنهما المجالين اللذين سيطلب إليه رسمياً أن يعلمهما لاحقاً. والمواضيع التي كان يعالجها كانت ترتبط إذن إما بالتاريخ أو بأصول الفقه، وهما المادتان اللتان قام بتعليمهما أثناء إقامته في القاهرة، حسب شهادات مترجميه. وعلى الأرجح أنه نظراً لكونه قد أنهى النسخة الأولى من كتاب العبر الذي كرّس الكتاب الأول منه لعرض مفهومه عن «علم العمران البشري» فإن ذلك العلم سيكون هو الموضوع الذي طُلب منه أن يُقدّم لمحّة أولى عنه.

وأياً كان الأمر، سرعان ما قام صديقه الطنبغا الجوباني بتقديمه إلى السلطان الظاهر برقوق الذي أسند إليه مباشرة كرسي الفقه المالكي في مدرسة القمحية ذائعة الصيت، وبعد ذلك بفترة وجيزة منصب قاضي القضاة كما رأينا.

في سيرته الذاتية يروي ابن خلدون في البداية الوقائع المرتبطة بهذه الوظيفة الأولى والتي لا شك في أنه قد اعتبرها هامة. لكننا يجب أن نفترض أنه قد أوقف تدريسه عندما بدأ باستلام مهامه كقاض، كما يبدو بشكل واضح من الرواية التي يسردها عن تلك

1 ابن خلدون، التعريف بابن خلدون...، المرجع المذكور، ص 248 الرقم 3.

الفترة⁽¹⁾. وهكذا فإنه لم يحتفظ بمنصبه الرسمي الأول في التعليم إلا لفترة شهور قليلة.

التعيين الثاني لابن خلدون في منصب التدريس لم يحصل قبل حزيران يونيو 1385، وهو التاريخ الذي أُقيل فيه من منصبه ككبير القضاة⁽²⁾. مع ذلك ظل بعد خلعه يحتفظ بثقة السلطان برقوق الكاملة. وقد شرفه هذا الأخير بتعيينه أستاذًا للفقهِ في مدرسته الخاصة به وهي المدرسة الظاهرية. ولقد أمضى فيها ابن خلدون ما يقارب السنة كان خلالها هدفًا على ما يشكو لدسائس أعدائه الذين استطاعوا بالفعل أن يجعلوه يخرج منها.

وقد شغل منصبًا ثالثًا في التعليم ما بين أيلول سبتمبر 1387 وأيار مايو 1388. فالحاكم المملوكي الذي كان ما يزال حسن النية تجاهه أراد أن يعوّضه، حسب ما يقول ابن خلدون، عن ضياع منصبه في المدرسة الظاهرية، فعينه في كرسي الحديث في مدرسة صلغتمش، وهو المنصب الذي سيظل يشغله لمدة سنة تقريبًا من كانون الثاني يناير 1389 وحتى نهاية السنة، والذي سيجمع بينه وبين إدارة خانقاه بيبرس التي طُلب إليها بعد فترة من ذلك.

هنا حصل حادث وضع حدًا لمهنته في التعليم الرسمي. فعلى إثر تمرد حصل في نهاية 1389 ضد برقوق، طُلب من ابن خلدون أن

1 انظر المرجع نفسه، الصفحات 226 ، 232، وملاحظة ابن تاويت الطنجي الذي يعود إلى كتاب السيوطي حُسن المحاضرة، طبعة الموسوعات، القاهرة، 1903/1321، الجزء الثاني، ص 163.

2 انظر التعريف بابن خلدون... المرجع المذكور، ص 285. والتر فيشيل يحدد تلك الفترة خطأً في 1384، انظر ابن خلدون في مصر...، المرجع المذكور، لائحة متسلسلة للأحداث الكبيرة في «المرحلة المصرية» لابن خلدون، ص 167.

يشارك في فتوى ضد هذا الأخير. خلال ذلك كان برقوق قد نجح في إفشال المؤامرة التي كانت تُحضّر ضده واستعاد السيطرة على السلطة وعاد إلى القاهرة في الثاني من شباط فبراير 1390. ورغم اعتراض ابن خلدون الذي عبّر عن إخلاصه وبرّر نفسه مؤكداً أنه لم يوقع الفتوى إلا مرغماً وبالقوة، عوقب وخُلع من رئاسة خانقاه بيبس، ولم يجد منصباً رسمياً كبيراً للقضاة إلا بعد ذلك بعشر سنوات. خلال تلك الفترة يمكن أن يكون قد احتفظ بمنصبه كمعلم في مدرسة القمحية.

في سيرته الذاتية، يكتفي ابن خلدون بذكر أسماء المدارس التي عُيّن فيها رسمياً وبنشر نصوص الدروس الافتتاحية التي ألقاها فيها. في تلك الفترة، كانت هناك عادة الاحتفال ببداية دروس الأساتذة الجدد في المؤسسات التعليمية الكبيرة بدروس افتتاحية كانت تتم بحضور الأمراء الكبار وقادة العدالة والأعيان الهامين في مجال الثقافة والمجتمع. وكانت هذه الدروس الافتتاحية مناسبة للتغني بحكمة السلطان وموقفه الحسن من الدين والعلم، وتشكّل أحداثاً سياسية هامة. ودروس ابن خلدون تندرج ضمن هذا التقليد.

الدرس الذي ألقاه ابن خلدون في مدرسة القمحية أمام الأمير الطنبغا الجوباني وغيره من أمراء البلاط والقضاة الأربعة في مصر والأعيان يشكّل نموذجاً لهذا النوع من الدروس. في البداية قام بكثير من البلاغة الرفيعة والدقة غير الاعتيادية بتمجيد أسس النظام القائم وشخص الحاكم الوالي: وقد ذكر الأساس الذي لا يتزعزع للجماعة المسلمة التي أفاض الله عليها نعمه وبركته، كما تغني بأعمدة النظام السياسي والاجتماعي، وهم العلماء الذين يشكلون حماية وضمانة

للجماعة، والملوك الذي يقومون بالدفاع عنها. بعد ذلك قام بتقديم صورة عن التاريخ الإسلامي منذ عصر الأتراك (المماليك)، فوصف انتصار وعظمة الإسلام التي تم التوصل إليها بفضل ملوكهم وعلمائهم؛ كما أكد على أعمال الترك منذ وصولهم إلى مصر وسورية، وهو ما تميز بحماية الأماكن المقدسة المسلمة وازدهار الحضارة وتطور التعليم والعدالة. في النهاية قام بمدح فيه كثير من التملق للملك الظاهر برقوق. وانتهى الدرس بتقديم قصير لنفسه، ومدح لمدرسة القمحية ومؤسسها، والتعبير عن الشكر والعرفان.

عند تعيينه في مدرسة الظاهرية التي كان بناؤها قد أنهى لتوه، انتهز ابن خلدون فرصة درسه الافتتاحي ليقوم بتمجيد الظاهر برقوق الذي أحسن إليه، والذي أخذت المدرسة اسمها عنه. في الجزء الأول من الدرس عالج موضوع التعليم في المدرسة الجديدة وهو الفقه المالكي، وذلك بحضور المؤسس مالك بن أنس. وبعد مدح الملك، قدّم وصفًا جياشًا بالعواطف للبناء يجدر بنا أن نذكره هنا:

وإن مما أنتجته قرائح همته وعنايته، وأطلعت آفاق عدله وهدايته، ووضحت شواهد على بعد مداه في الفخر وغايته، وتُجح مقاصده في الدين وسعائته، هذا المصنع الشريف، والهيكل السامي المنيف، الذي راق الكواكب حُسنه وظرفه، وأعجز الهمم البشرية ترتيبه ورففه، لا ! بل الكلمَ السحرية تمثيله ووصفه وشمخ بمطاولة السحب ومناولة الشهب مارئته العزيز وأنفه، وازدهى بلبوس السعادة والقبول من الله عطفه، إن فاخر بلاط الوليد، كان له الفخار، أو باهي القصر والإيوان، شهد له المحراب والمنار، أو ناظر صنعاء وغمدان، قامت

بحجته الآثار. إنما هو بهو ملؤه دين وإسلام، وقصرٌ عليه تحية وسلام، وفضاء رباني ينشأ في جوه للرحمة والسكينة ظلة وغمام، وكوكب شرق يضاحك وجه الشمس منه ثغر بسام. دفع إلى تشييد أركانه، ورفّع القواعد من بنيانه، سيف دولته الذي استله من قراب مُلكه وانتضاه، وسَهَمَه الذي عجم عيدان كنانته فارتضاه، وحسام أمره الذي صقل فرّنده بالعزّ والعزم وأمضاه، وحاكمه المؤيد الذي طالب غريم الأيام، بالأمل العزيز المرام، فاستوفى دينه واقتضاه، الأمير جهر كس الخليلي أمير الماخورية باصطبله المنيع. (...)، فقام بالخطو الوساع، لأمره المطاع، وأغرى بها أيدي الإتيقان والإبداع. واختصّها من أصناف الفَعَلَة بالماهر الصنّاع، يتناظرون في إجادة الأشكال منها والأوضاع، ويتناولون الأعمال بالهندام إذا توارت عن قدرتهم بالامتناع، فكأن العبقري⁽¹⁾ - يفري الفري، أو العفاريت⁽²⁾، قدمت من أماريت. وكأنما حُشِرَت الجن والشياطين، أو نُشرت القهارمة من الحكماء الأول والأساطين، جابوا لها الصخر بالأذواد، لا بالواد، واستنزلوا صم الأطواد على مطايا الأعواد، ورفعوا سمكها إلى أقصى الآماد، على بعيد المهوى من العماد. وغشّوها من الوشي الأزهر، المضاعف الصدف والمرمر، ومائع اللجين الأبيض والذهب الأحمر⁽³⁾.

1 هو مكان اسطوري يشتهر سكانه من الجن بقدرتهم على صنع الأغراض بكمال رائع، ومنها جاءت صفة عبقري. انظر لسان العرب.

2 كلمة عفريت هي الإسم الثاني للشياطين.

3 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 229-230.

أما الدرس الذي ألقاه عند تعيينه أستاذًا للحديث في مدرسة صلغتمش فيشكل نموذجًا عن محاضرة لها مضمون أكاديمي أكثر تطورًا، ويمكن فيه أن نتبين قدرات ابن خلدون الفكرية والتربوية كمعلم. كان الدرس مخصصًا للموطأ لمالك بن أنس، وهو أحد أهم مؤلفات السنة النبوية والفقه حسب المدرسة المالكية. في هذا الدرس كان المخطط الذي عرضه كمقدمة دقيقة للغاية : ملاحظات تترجم لسيرة المؤلف، موقع الموطأ في الأدب المختص، مناهج النقل، تقديم محتوى الكتاب. وكان الجزء المركزي من المحاضرة مخصصًا لسلسلة السند مما يدل على اهتمام ابن خلدون الكبير بذلك. لكن مجمل الدرس، وفيما عدا طابعه الرسمي والتعليمي لا يمثل فريدة ولا معرفة استثنائية. وكما ذكرنا، فإن ابن خلدون لم يكن في الحقيقة مختصًا بأي اختصاص، ولكن كان قد لعم في مجال التعليم، فإن ذلك يعود إلى بلاغته ومنهجه في المعرض أكثر منه إلى معرفته. ويبدو أن ذلك ما لاحظته عليه معاصروه، وأكثر تلاميذه تحمسًا له والذين يؤكدون بالإجماع على فصاحته وسحر حديثه. أحد هؤلاء، وهو محمد ابن عمار (768-844/1367-1441) قد ترك لنا شهادة عن المنهج الذي كان يتبعه ابن خلدون في تعليم أسس الفقه:

كان يسلك في إقرائه الأصول مسلك الأقدمين كالإمام الغزالي والفخر الرازي، مع الغض والإنكار على الطريقة المتأخرة التي أحدثها طلبة العجم ومن تبعهم في توغل المشاحة اللفظية والتسلسل في الحدية والرسمية، اللذين اثارهما العضد وأتباعه في الحواشي عليه، وينهي الناقل - غضون إقرائه - عن شيء من هذه الكتب، مستندًا إلى أن

طريقة الأقدمين من العرب والعجم وكتبهم في هذا الفن على خلاف ذلك. وأن اختصار الكتب في كل فن والتعبد بالألفاظ على طريقة العضد وغيره من محدثات المتأخرين والعلم وراء ذلك كله»⁽¹⁾.

لم يترك ابن خلدون مؤلفات عن المواد التي درّسها. كما لم نكتشف ملاحظات عن دروسه من تلك التي درج الطلاب على تسجيلها (التقيد) عندما كانوا يتبعون دروس المعلمين الكبار الذين تعتبر مساهمتهم الفريدة هامة. من المؤكد إذن أن ابن خلدون لم يلفت النظر إليه كأستاذ للفقه أو السنة النبوية. أما تعليمه في مجال التاريخ، وعلى الأخص في المقدمة، فإننا للأسف لا نملك أية وسيلة للحكم عليه.

لكن إن لم يكن هو نفسه معلمًا لا مثيل له، فإن ابن خلدون قد فكّر كثيرًا في مسألة التعليم ومناهجه كما نرى في المقدمة⁽²⁾. ومن التفحص العميق الذي قدمه لمنظومة التعليم في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي وفي المناطق المختلفة من العالم الإسلامي، استنتج بأن المهمتين الأساسيتين للعالم المسلم هي من جهة أن يؤمن النقل الأمين للأعمال الكلاسيكية على مستوى النص، ومن جهة أخرى أن يقوم بخيار متوازن للأعمال التي يقوم بتعليمها متبعا في ذلك منهجًا متدرجًا وعقلانيًا. ولا شك في أن تلك كانت

1 السخاوي، الضوء اللامع، ذكره ع البدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 298.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء السادس، الفصل XXXIV-XL، الصفحات 209-226، الجزء الثالث، تحقيق شداوي.

طريقة مُتعبة وغير اعتيادية في عصر كانت تكثر فيه الملخّصات والموسوعات وكتب الإرشاد إلى المؤلفات، في حين كانت الأعمال الأصلية نفسها لا تلقى الاهتمام في حد ذاتها.

*

عندما نعلم أن ابن خلدون، منذ وصوله إلى القاهرة في 1383 وحتى تعيينه الثاني في منصب القاضي الكبير في 1399 لم يشغل مناصب رسمية إلا خلال سنتين - أحد عشر شهرًا كقاضي، وبضعة أشهر في إدارة خانقاه ببيرس - نتساءل كيف استطاع أن يدبّر حياته المادية. ولئن كان بلا أدنى شك قد تابع التعليم، فإن ذلك كان في مدرسة القمحية وفي المساجد أو في بيته، وكان في ذلك ينال قليلًا من المال أو لا ينال أجرًا على الإطلاق.

نحن نعلم أنه في المراحل الأولى التي اتصل فيها بالسلطان برقوق قد استفاد من عطايا هذا الأخير، ويمكن لنا أن نتصور أن السلطان المملوكي أراد مساعدته حين أمنّ له مزايا وظيفية القاضي، ثم المعلم ومدير مؤسسة تعليمية. ويظل ابن خلدون شديد التكتّم حول هذا الجانب من حياته. مع ذلك، فإن ارتباطه بالآخرين يتجلى من خلال صيغ الامتنان التي يستخدمها عدة مرات حين يتحدث عن أحسن إليه. وهكذا حين يذكر أول صلة له مع السلطان برقوق يقول:

ثم كان الاتصال بالسلطان فأبرّ اللقاء، وأنس الغربية، ووفر الجراية من صدقاته شأنه مع أهل العلم»⁽¹⁾.

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي ص 201.

ولقد قام بإهدائه مؤلفه الكبير الذي سيطلق عليه إسم الظاهر في العبر، واعترف بما يدين به إليه:

وإنه من نعمته وحسناته، ومما أعان عليه كفايته المهم حتى تفرغت لتدوينه وإثباته (...) وصان وجهي عن ابتذاله للخلق والتفاتة، وغمرني بما يعجز الشكر من جزيل هباته. فأنا أبوء بنعمته لمن يجازي المحسن على ذراته، فضلاً عن ثراته. وأبتهل بالدعاء له ابتهاج المخلص في عرفاته⁽¹⁾.

لكن ما يبين لنا كم كان يتعلق بعطايا الأمير للبقاء على قيد الحياة هو شعور الضيق الذي عبّر عنه عندما زالت عنه حماية الأمير بعد الظروف التي تكالبت عليه كما ذكرنا سابقاً. وفي القصيدة التي يوجهها لصديقه الطنبغا لكي يطلب منه أن يتدخل لصالحه لدى برقوق، نجده يتوسل ويلج:

لا تحُلْ عن جميل رأيك إني	مالي اليوم غيرُ رأيك حيلة
واصطنعني كما اصطنعت بإسدا	ء يدٍ من شفاعة أو وسيلة
لا تضعني فلست منك مُضيغاً	ذمة الحب، والأأيادي الحميلة ⁽²⁾

*

وجزعه من أن يحد نفسه دون سند ودون حماية قوي جداً:
وأجرُنِي فالخطب عضّ بنابـ ييه وأجرى إلى حماي خيوله⁽³⁾

*

1 انظر المكتبة السليمانية، اسطنبول، داماد ابراهيم باشا، 863، الورقة 15.

2 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 259.

3 المرجع نفسه، ص 260.

كما أنه يطلب من السلطان برقوق بتدليل الحماية والمساعدة:
لا تقصر في جبر كسري فما زلت أرحيك لأأيادي الطويلة

*

كما يعبر له عن امتنانه للمزايا التي منّ بها عليه منذ قدومه إلى

مصر:

أنا جازّ لكم منعتم حماه ونهجتم إلى المعالي سبيله
وغريب أنستموه على الوحش والحنن بالرضى والسّهولة
وجمعتم من شمله فقضى الله فراقاً وما قضى مأموله
غاله الدهر في البنين وفي الأهـل وما كان ظنه أن يغوله
ورمته النوى فقيداً قد اجتـاحت واحت إليه فروعه وأصوله
فجذبتم بضبعه وأنلتم كل ما شاءت العلاء أن تنيله⁽¹⁾

*

ويقص عليه الألم الذي يشعر به في منفاه:

وأعينوا على الزمان غريباً يشتكي جذب عيشه ومحوه
جاركم ضيفكم نزيل حماكم لا يضيع الكريم يوماً نزيله⁽²⁾

*

لسنا نعرف تماماً مِم استطاع ابن خلدون أن يعيش خلال السنوات العشر التي نُحِّي فيها جانباً. وهناك تفصيل يذكره بشكل عرضي يسمح لنا أن نعتقد بأنه لم يكن مع ذلك عديم الموارد تماماً. فعندما يتحدث عن تسميته الثانية في وظيفة قاضي القضاة

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

في 1399، يروي أنه قد طُلب من الفيوم حيث كان «بصدد جمع ما جناه». فهل كان يمتلك أراضٍ في مصر؟ أم أنه كان يتمتع بهبة عقارية من الدولة؟ هناك إشارة سريعة من ابن حجر تدل على أن ذلك يعني «أراضٍ كانت ملحقة بمدرسة القمّاحية حيث كان يُدرّس». ويعني ذلك أنه ظل يتمتع بشمار ملكية كان له حق الانتفاع بها مدى الحياة مرتبطة بالمدرسة، وذلك حتى فترة تسميته للمرة الثانية كقاضٍ⁽¹⁾.

*

خارج نطاق مهامه كمعلم وكقاضٍ، من المؤكد أن ابن خلدون قد مارس، وربما بطريقة غير رسمية، دور مستشار الملك المملوكي، وعلى الأخص بالنسبة للشؤون المغربية. وفي نوع العلاقات التي كانت تربط ابن خلدون بحاميه القديم، يجب أن نلاحظ وجود نوع من التبادل. فمقابل «النعم» التي نالها، كان يردّ بعدد من «الخدمات». ويبدو أن هذه الخدمات كانت تدرج في مستويين. الأول ظل متكتمًا عنه، ويطال بشكل أو بآخر وضعه كـ «رجل بلاط» أو كـ «نديم». وكما يقول هو نفسه في عدة مرات، كان «ينتاب في أكثر الأحيان» مجلس السلطان لـ «تأدية الواجب من التحية والمشافهة بالدعاء». وكان مجلس الملك مفتوحًا له كما نعتقد حتى عندما كان لا يشغل المنصب الرسمي للقاضي الأكبر.

أما عن المستوى الثاني، وهو الأهم، فقد كان ابن خلدون يلعب

1 ابن حجر العسقلاني، رفع الإسر عن قضاة مصر، مقتطفان من النص ذكرهما البدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 329.

دور مستشار حقيقي لدى السلطان فيما يتعلق بالشؤون المغربية. فمِنذ اتصّاله الأول مع الظاهر برقوق بعد مجيئه إلى القاهرة بقليل، كتب باسمه رسالة لملك تونس لكي يجلب له خيولاً أصيلة، وصار فعلياً وسيطاً لا غنى عنه في كل ما يتعلق بالعلاقات مع المغرب. وفي الاتجاه الآخر، كان يقوم بدور الوسيط بين أهل المغرب والملك المصري كما نستطيع أن نرى من المثالين الذين يذكرهما في سيرته الذاتية. في 1387/789، كان صديقه الوزير الغرناطي ابن زمرق قد كلّفه بأن ينقل عنه قصيدة مديح للسلطان الظاهر برقوق. في 1381/793، أي بعد سنة بالكاد من عودة برقوق إلى الحكم، قدم لهذا الأخير أحد أعيان مملكة فاس هو يوسف ابن غنيم الذي كان يأمل بالحصول على رسالة توصية لصالحه من الملك المملوكي لكي يتصالح مع ملكه هو. وخلال السنوات التي تلت، لعب دوراً فعّالاً في تبادل الهدايا بين الحاكم المصري والحكام المغاربة. في 1396، قام برقوق باستدعائه واستشاره حول الخطوات التي يجب اتخاذها من قبل رسول كان عليه أن يرسله إلى المغرب.

اللقاء مع تيمورلنك

ربما كان لقاء ابن خلدون مع الفاتح تيمورلنك على أبواب دمشق في 1401 الحدث الأكثر درامية والأكثر مشهدية في حياته. فعلى الرغم من أنه كان وقتها قد عُزل من منصبه ككبير القضاة المالكي، طُلب منه أن يكون ضمن حاشية السلطان فرج الذي كان عليه أن يذهب ليدافع عن سورية ضد المنغولي المرعب. فبعد أن أخضع آسيا الوسطى وإيران وازربيجان والعراق، كان تيمورلنك قد تقدم باتجاه الأناضول وأخضع القبيلة الذهبية ووصل إلى موسكو. وكانت مصر العقبة الأخيرة أمام تقدمه الصاعق، بعد مرور مائة وأربعين سنة على موقعة عين جالوت. وبعد أن احتل حلب وحماه وحمص، عسكر أمام دمشق. وبسبب الدلالة الخاصة لهذا الحدث الذي يفرد له ابن خلدون في سيرته الذاتية رواية مشوقة، سنتوقف أمامه مطولاً.

كان الجيش المصري قد بدأ بالتحرك في تشرين الثاني نوفمبر 1400 ووصل إلى دمشق بعد شهر؛ لكن بعد ما يقارب ثلاثين يوماً

من المناوشات، لم تندلع أية معركة حاسمة. خلال ذلك الوقت، وعندما علم السلطان فرج بوجود مؤامرة تُحاك ضده في القاهرة، ترك بسرعة العاصمة السورية مع أمراءه تاركًا وراءه ابن خلدون وغيره من الأعيان. استيقظت المدينة في حالة من الذعر. وكانت الآراء متباينة: فالسلطات العسكرية كانت تريد المقاومة، لكن السلطات المدنية ظنت أنه من الأفضل الاستسلام. وقد قرر القضاة والفقهاء الذين أتوا ليستشيروا ابن خلدون في المدرسة العادلية حيث كان يقيم أن يقبلوا عرض الهدنة الذي قدّمه لهم تيمورلنك، وكلفوا القاضي ابن المفتي أن يدير المباحثات. استقبل تيمورلنك الموفد السوري مرتين. وعُقدت اتفاقية كان بموجبها على دمشق أن تستسلم للفتح مقابل السلام والأمان لسكانها.

لم يدخل ابن خلدون في المشهد إلا بالصدفة. ولا شك أن تيمورلنك الذي علم بوجوده في المدينة من جواسيسه وعيونه قد قام بسؤال ابن المفتي عنه. كان ابن خلدون إذن على درجة من الشهرة ليشير انتباه الفاتح الذي كان لديه كما سنعلم هدف محدد: أن يستخبر من المؤرّخ عن الوضع في الغرب المسلم. وفي حين كان ابن خلدون ينتظر للذهاب إلى المعسكر المغولي مع ابن المفتي، اندلعت مشادة خلال الليل في الجامع الكبير. ويبدو أن الاتفاق السوري المغولي قد أعيد النظر به. والرواية التي لدينا عن هذا الحادث في السيرة الذاتية غامضة. هل تم التشكيك بشكل من الأشكال بابن خلدون؟ لم يقل ذلك بشكل صريح. لكنه شعر بنفسه مهددًا. فقرر أن يذهب لتوّه عند تيمورلنك. وبما أن السلطات العسكرية كانت ما تزال تحتفظ بالرقابة على أبواب المدينة، توصل

لأن «يقنع» جماعة القضاة الذين كانوا هناك أن ينزلوه من على الأسوار.

يجب أن نشير إلى الطابع الاستثنائي لتلك الرواية التي يقدمها ابن خلدون عن هذا اللقاء مع الزعيم المغولي. والصورة المشوقة التي يقدمها عنه بإيجاز ودقة وحيوية هي شهادة تاريخية فريدة من نوعها. لكنها أيضاً قطعة أدبية نادرة الجمال يمكن مقارنتها مع أجمل مشاهد المسرح الشكسبييري.

فخلال خمسة وثلاثين يوماً، يقول لنا ابن خلدون، كان يلتقي بتمورلنك في الصباح وفي المساء. من هذه اللقاءات جميعها يروي لنا خمسة. لا بل أنه يذكر في صفحة ذات كثافة درامية كبيرة حصار القلعة وهدمها، وحريق الجامع الأموي.

وقصة اللقاء الأول الذي تم في العاشر من كانون الثاني يناير 1401، هي أكثر الروايات دلالة. وهي تأتي على شكل محادثتين تقطعهما استراحة. يدور المشهد في الصباح الباكر. فحين تم إدخاله إلى الخيمة الملكية، وجد ابن خلدون تيمورلنك متكئاً على مرفقه وهو يأكل. بعد مراسم التحية، سأله القائد المغولي عن نفسه وعن وظائفه في مصر وعن عائلته وعن بلده، فأعطى ابن خلدون أجوبة واضحة ومقتضية. وقد أظهر القائد المغولي اهتماماً شديداً بالمغرب وطلب منه أن يقدم عنه كتابة وصفاً تفصيلياً. ثم أمر بتقديم وجبة طعام له، وهو ما يمكن تفسيره كعربون صداقة وشكل من أشكال التبتي. خلال هذا اللقاء الأول، بدا ابن خلدون محترماً لأصول اللياقة التي يجب إظهارها بحضرة الملوك لكن دون أن يدني نفسه: فقد أبدى خضوعه للفتاح بحركة من رأسه، وقبل اليد التي مدها

إليه، وجلس في المكان نفسه حيث دخل. وعندما قُدّم له الطعام، قام وأكل وشرب وتعطر. وقد لاحظ بأن تصرفه هذا كان له تأثيره الحسن على مضيفه. ويبدو أن اللعبة قد بدأت بشكل جيد. عندها، تجرأ وبادر إلى النقاش. وهو يُسرّ إلينا بالدافع وراء تصرفه هذا: الخشية التي سرت لديه من المصير الذي ناله زميله المصري قاضي قضاة الشافعية صدر الدين المناوي الذي سُجن ثم أُغرق فيما بعد في نهر الزاب. ولكي ينقذ حياته، حاول ابن خلدون أن يفتن الفاتح وأن يجرّه لصقّه من خلال تلفظه بكلمات تمجّد حياته وملكه. وقد بدأ يستثير ببراعة فضول محدثه إذ صرّح له أنه كان يأمل لقاءه منذ ثلاثين أو أربعين سنة. وقد سأله هذا الأخير بدهشة عن السبب. عندها عرض ابن خلدون بكلمات ملموسة ومقتضبة نظريته عن التطور التاريخي، والتي بموجبها تنتقل السلطة إلى الشعوب التي تتمتع بالعصبية الأكثر قوة. تلك كانت في الماضي حالة العرب، وفي الوقت الحاضر حالة الأتراك. ثم حدثه عن النبوءات التي تُروى في المغرب عن مجيئه هناك. ويبدو أن تيمورلنك قد شُغف بالمظهر التاريخي بشكل خاص، واستمرت المحادثة المليئة بالحيوية بين الرجلين حتى اللحظة التي جاء فيها من يعلن فتح أبواب دمشق التي سلمها القضاة إلى الجيش المغولي.

حُمّل تيمورلنك الذي كان يتألم من ركبته حتى حصانه، ووُضع على السرج. وتبعه ابن خلدون في تنقلاته وحضر قرع الطبول والمسيرة داخل المدينة. توقّف الموكب في مقبرة منحق، وسُمح بالاستماع إلى الأعيان الدمشقيين. ثم طُلب منهم الذهاب ما عدا ابن خلدون بعد أن أمر الملك بإلباسهم ثياب الشرف كلٌّ حسب مرتبته.

وفي حضور المؤرخ، استمرت جلسة المجلس بنقاش شارك فيه القادة العسكريون والمهندسون حول طريقة إفراغ الماء من الخندق الذي يحيط بالقلعة. وفي النهاية، سُمح لابن خلدون أن يترك الموكب ويذهب إلى المدينة. وقد أغلق الباب على نفسه ليكتب وصف المغرب الذي طلبه منه الفاتح وأنهاه في عدة أيام. بعد ذلك قدّمه بنفسه إلى تيمورلنك الذي أمر بترجمته إلى اللغة المغولية.

بعد ذلك بفترة، سيكون ابن خلدون شاهداً على الاستيلاء على القلعة. فقام بتعداد آلات الحرب من المنجنيق والنفوط والعرادات والنقب وغيرها من المعدات التي تم نصبها من أجل الحصار وكان عددها يقارب الستين إجمالاً. وقد حضر استسلام المحاصرين بعد انهيار الأسوار، ثم التدمير الكامل للقلعة. وفي عجلة السلطان فرج للعودة إلى مصر، كان كل ما تركه وراءه قد نُهب. وتمّ نزع ملكية السكان، ووقعت المدينة أسيرة النهب، ثم أُحرقت. ولقد رأى ابن خلدون برعب الجامع الأموي وهو يحترق.

أخذ جميع ما خلفه صاحب مصر هناك، من الأموال والظهر والخيام. ثم أطلق أيدي النهابة على بيوت أهل المدينة، فاستوعبوا أناسيها، وأمتعتها، واضرموا النار فيما بقي من سقط الأقمشة والخُرثي، فاتصلت النيران بحيطان الدور المدعمة بالخشب، فلم تزل تتوقد إلى أن اتصلت بالجامع الأعظم، وارتفعت إلى سقفه، فسأل رصاصه، وتهدمت سقُفُه وحوائطه، وكان أمرًا بلغ مبالغه في الشناعة والقبح⁽¹⁾.

اللقاء الثاني الذي تمت خلاله استشارة ابن خلدون حول شرعية أحد الطامحين إلى خلافة العباسيين في إطار مجلس الفقهاء الذين جمعهم تيمورلنك يكشف مدى التقدير والثقة التي أوليت له من قبل هذا الأخير. لكن المقابلة الثالثة هي التي كانت مصيرية. فقد تم استقبال ابن خلدون في القصر الملون حيث قدم للأمير عريضة تتعلق بمصيره الشخصي ومصير بعض من أصدقائه. ولأنه كان دائماً حريصاً على البروتوكول، جاء حاملاً هدية. ذلك أنه علم من أحد أصدقائه أنه حسب عادات التتر، كان من الضروري إهداء الأمير هدية. وكانت الهدية التي اختارها متواضعة، لكن ما ترمز إليه كان كبيراً: فقد احتوت على مصحف، وسجادة صلاة، ونسخة من البردة، وهي قصيدة في مدح النبي، وأربع علب من الحلوى المصرية. في تلك المرة، وبعد أن دخل إلى قاعة العرش حيث كان تيمورلنك في مجلسه، أجلسه الفاتح على يمينه. وبعد أن قُبِلت هديته، قَدِّم طلبه. في البداية حول نفسه، وذلك بتعابير مبطنة وحاذقة للغاية؛ ثم حول أصدقائه، مع تأكيده على حاجة الإدارة المغولية لناس مثلهم. ولقد لَبَّى تيمورلنك طلبه بالكامل.

اللقاء الرابع له طابع مفاجئ. وبما أن الرواية التي يقدمها ابن خلدون عنه قصيرة جداً، فإنني أوردتها كما هي:

ولما قرب سفره واعتزم على الرحيل عن الشام، دخلت عليه ذات يوم، فلما قضينا المعتاد، التفت إلي وقال: عندك بغلة هنا؟ قلت: نعم. قال: حسنة؟ قلت: نعم، قال: وتبيعه؟ فأنا أشتريها منك، فقلت: أيدك الله! مثلي لا يبيع من مثلك، إنما أنا أخدمك بها، وبأمثالها لو كانت لي، فقال: أنا أردت أن أكافئك عنها

بالإحسان، فقلت: وهل بقي إحسان وراء ما أحسنت به، اصطنعتني، وأحللتني من مجلسك محل خواصك، وقابلتني من الكرامة والخير بما أرجو الله أن يقابلك بمثله، وسكتَ وسكتُ وُحِمتَ البغلة وأنا معه في المجلس إليه ولم أرها بعد⁽¹⁾.

وكان اللقاء الأخير هو الذي سمح له تيمورلنك فيه بالرحيل. وعلى سؤال الأمير: هل تريد أن تذهب إلى مصر؟ أجاب بحذر أنه يضع مصيره بين يديه، وأنه هو، تيمورلنك الذي يستطيع أن يقرر ذلك. وعندما أراد القائد المغولي أن يوصي به لإبنه الذي كان يريد الذهاب مع حيواناته نحو شقحب على طريق مصر حيث هناك مراعي الربيع، شكره ابن خلدون، لكنه أفهمه أنه يفضل أن يذهب إلى صغد لكي يقوم بالسفر عبر البحر؛ فقبل تيمورلنك بمبرراته.

وهكذا استطاع ابن خلدون أن يحقق نجاحًا حقيقيًا. فقد أدار لصالحه وضعًا خطيرًا من خلال استباقه للأمور. فهو مثل بين يدي تيمورلنك دون أي لقب رسمي، معتمدًا على قيمته الشخصية فقط؛ وكانت طريقته في استمالة الفاتح المرعب المغولي دون أن يتخلى على الإطلاق عن كبريائه تستند على قاعدتين اجتماعيتين ضمنتين. فمن جهة هناك التبجيل الذي لا بدَّ من مبادرة الأمير به كمجسّد للسلطة السياسية ولنظام العالم، والاحترام الذي كان على الأمير أن يبديه تجاه العالم؛ ومن الجهة الأخرى هناك الالتزامات التي حفظها الواحد منهما تجاه الآخر: العالم من خلال تقديم المشورة للأمير، والأمير من خلال حماية ومساعدة العالم. وكل مهارة ابن خلدون

كانت تدور حول إبراز هاتين القاعدتين لمحدثه - أو بكل بساطة التذكير بهما - . وقصة البغل الغريبة تثبت بأنه قد فهم تمامًا. وكما يبدو من الرسالة التي أرسلها إلى ملك المغرب بعد عودته من مصر ليخبره بمشاركته في الحملة ضد القائد المغولي، فإن حكمه على تيمورلنك كان موضوعيًا: فهو قد استطاع أن يستكشف بشكل واضح الميزات الإنسانية والسياسية للرجل:

وهذا الملك تَمُرُّ من زعماء الملوك وفراعنتهم، والناس ينسبونه إلى العلم، وآخرون إلى اعتقاد الرفض، لما يرون من تفضيله لأهل البيت، وآخرون إلى إنتحال السحر، وليس من ذلك كله في شيء، إنما هو شديد الفطنة والذكاء، كثير البحث واللحاج بما يعلم وبما لا يعلم، عمره بين الستين والسبعين، وركبته اليمنى عاطلة من سهم أصابه في الغارة أيام صباه على ما أخبرني، فيجرها في قريب المشي، ويتناوله الرجال على الأيدي عند طول المسافة، وهو مصنوع له، والمُلك له يؤتیه من يشاء من عباده⁽¹⁾.

لقد أثار لقاء ابن خلدون مع تيمورلنك مخيلة الناس. فإن لم تكن هناك أية إمكانية للمقارنة مع رواية شاهد عيان أصيل على قصة المؤرخ المغربي، فإن هذا اللقاء أدى إلى عدة روايات خرافية نوعًا ما، صار المؤرخون المعاصرون أو الذين أتوا بعد ذلك بقليل يرددونها. وكلهم يؤكدون على السحر الذي مارسه ابن خلدون على القائد المغولي بفضل جمال طلعتة ونعومة كلامه وحذاقته ومدائحه.

فابن عربشاه، مؤلف كتاب عجائب المقدور في أخبار تيمور، وهي ترجمة لحياة تيمورلنك ذات طابع أسطوري، يضع على لسان ابن خلدون هذه التملقات المعسولة تجاه الفاتح:

يا مولانا الأمير مصر حرجت عن أن يتولى فيها نائب غيرك.
وأن يجري فيها غير أمرك، ولي فيك عوض من طريقي وتلاذي،
وأهلي وأولادي، ووطني وبلادي، واصحابي وأخذاني، وأقاربي
وخلاني، وملوك الناس (...)، وما أتأسف ولا أتلهف إلا على
ما مضى من عمري وانقضى من عصري كيف تقضى ذلك في
غير خدمتك، ولم تكتحل عيني بنور طلعتك.

فلاستأنفنّ في ذراك عمراً ثانياً، ولأعدنّ الزمان بإبعادي عن
عدوتك عاديًا، ولاتداركن ما مضى من عمري بصرف ما بقي
في خدمتك والتشبيث بغرزك، ولأحسبن ذلك أعز أوقاتي⁽¹⁾.

وفكرة أن يكون تيمورلنك قد سمح لابن خلدون بالذهاب بكل
بساطة لا تبدو مقبولة لمؤرخ مثل ابن القاضي شهبه. فقد كان
الحاكم المغولي قد دعا العالم المغربي لأن يتبعه إلى بلاده، ويمكن
أن يكون هذا الأخير قد أجابه بأن في مصر أهله وجدوده، ومن
الضرورة بمكان أن يُسمح له بالذهاب إلى هناك لكي يستطيع أن
يرتب أموره، وبعدها يعود ليضع نفسه في خدمة الفاتح⁽²⁾.

أما ابن عربشاه فقد جعل ابن خلدون يقول أنه يجب أن يعود إلى
مصر ليحلب كتبه منها:

. W. J. FISCHER, *Ibn Khaldūn in Egypt...*, op. cit., p 63 1

2 المرجع نفسه، ص 62، ويُرجع فيشيل هنا إلى كتاب التاريخ لابن قاضي شهبه،
مخطوطة باريس، 181. f.

«ولكن ما يقصم ظهري إلا كتبي التي أفنيتُ فيها عمري،
وصرفت جواهر علمي في تصنيفها، وطمئت نهاري وسهرت
ليلي في ترصيفها، وذكرت فيها تاريخ الدنيا من بدئها، وسير
ملوك شرقها وغربها، ولئن ظفرت بها لأجعلنك واسطة عقدهم،
خلاصة نقدهم، ولأطرزن بسيرك خلع دهرهم، ولأصيرنّ دولتك
هلال جبين عصرهم. وهي في القاهرة، فلو حصلت عليها ما
فارت ركابك ولا هجرت أعتابك، والحمد لله الذي رزقني من
يعرف قيمتي، ويحرز خدمتي ولا يضيع حرمتي»⁽¹⁾.

وحسب ما يذكر ابن عربشاه، كان تيمورلنك الذي أعجبه هذه
الكلمات قد سمح لابن خلدون أن يذهب إلى القاهرة لكي يجلب
عائلته وكتبه، وهكذا على ما يروي استطاع أن «يستريح من ذلك
النكد».

أما المؤرخ التركي من القرن السابع عشر حجي خليفة، فقد
استعاد لحسابه هذه الأقاويل وأضاف ما يزيد من فوضى الوقائع حين
أعاد صياغة كل مرحلة اللقاء ما بين ابن خلدون وتيمورلنك. فقد
كتب أن ابن خلدون كان قاضيًا في حلب حين استولى تيمورلنك
على المدينة، وأنه وقع أسيرًا لدى هذا الأخير وسُجن، وأن الفاتح
الذي شعر بالصدقة تجاهه أخذه إلى سمرقند، وسمح له فيما
بعد أن يعود إلى مصر⁽²⁾. هذه الأساطير قد طالت بصداها كتاب
المكتبة الشرقية (1697) لهيربولو Herbelot حيث نجد تفصيلًا
إضافيًا يقول بأن ابن خلدون قد مات في سمرقند في 1406. كما

1 المرجع نفسه، ص 63.

2 المرجع نفسه، ص 64.

أن غاربيغ آف هيمسو Garbeg af Hemsö يؤكد أيضاً في 1834 بأن ابن خلدون قد خدم لفترة قصيرة ككبير قضاة دمشق، وقام برحلة إلى سمرقند»⁽¹⁾.

*

عاد ابن خلدون إلى القاهرة في آذار مارس 1401، بعد ستة شهور من الغياب. وخلال السنوات الخمس التالية، وحتى وفاته، ظل قريباً من مدار السلطة. وقد تمت تسميته عدة مرات كبير قضاة المالكيين، لكن في المرتين الأوليتين، لم يستطع أن يحتفظ بمنصبه هذا أكثر من سنة واحدة، وفي المرة الثالثة، بقي فيه بالكاد لفترة شهور أربعة، ومات بعد ثلاثة أسابيع من تسميته الأخيرة. ولقد سرت قصص منحجلة عنه. فابن حجر الذي كان قاسياً تجاهه يروي بأنه «تبسّط بالسكن على البحر، وأكثر من سماع المطربات، ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد يُنسب للتخليط»، وبسبب ذلك، حسب ما يؤكد، «كثرت الشناعة عليه»⁽²⁾.

هذا النوع من الافتراءات كان سائداً في ذلك العصر عند الرغبة بالنيل من سمعة خصم، ومن الصعب تماماً أن نعرف إن كانت لها أية مصداقية. لكن ابن حجر يشهد بشكل ضمني بأن ابن خلدون قد بقي لا يحدد عن ممانعته في تدخل العظماء، ويعترف بأنه في ممارسة

1 An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher, t. II, انظر pp. 387-388, ونجد أصداء للقاء ابن خلدون مع تيمورلنك في كتاب المقري، نفع الطيب، المرجع المذكور، الجزء الثاني، الصفحات 523-521.

2 لكنه في موضع آخر يقول: «وادعوا عليه بأمر كثيرة أكثرها لا حقيقة له» (ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، ذكره ع بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 282).

مهامه، قد «مهر في كل شيء»⁽¹⁾. وهكذا فإن ابن خلدون ظل حتى النهاية يثير مشاعر متناقضة من الكراهية والحسد والإعجاب. وبعد إعادته للمرة الأخيرة إلى منصب كبير القضاة في شباط فبراير 1406، توفي ابن خلدون في السابع عشر من آذار مارس من السنة نفسها. ودفن في مقبرة الصوفيين خارج باب النصر في القاهرة.

*

لم يفارق ابن خلدون أبداً شعوره بأهميته وبالمرتبة التي يجب أن يشغلها، سواء عندما اضطلع بولاية منصب القاضي أو في وظائف التدريس. وبالنسبة لرجل على درجة عالية من الثقافة وشديد الوعي بأن العالم زائل، كان هناك شيء من السذاجة في الطريقة التي عبّر فيها دائماً عن سخطه وفخره بأن يتم اعتباره قاضٍ ممتاز ومعلم جيد. ولقد استطاع أن يحوّل لمصلحته خير استقالته من منصب قاضي القضاة بعد ولايته الأولى عليه:

وعن قريب تداركني اللطف الرباني وشملتني نعمة السلطان - أيده الله - في النظر بعين الرحمة (إلى وضعي)، وتخيلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت - كما زعموا - مصطلحها، فردها إلى صاحبها الأول وأنشطني من عقالها، فانطلقت حميد الأثر مُشيعاً من الكافة بالأسف والدعاء وحميد الثناء، تلحظني العيون بالرحمة وتناجي الآمال فيّ بالعودة⁽²⁾.

1 المرجع المذكور، ص 279.

2 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 208-209.

وفي نهاية درسه الافتتاحي الذي ألقاه في المدرسة القمحية حيث كان قد عُيِّن للمرة الأولى معلماً، لم يستطع أن يكبح شعور الفخر بأن يتم تمييزه عن البقية:

وانفض ذلك المجلس، وقد شيعتني العيون بالتجلة والوقار،
وتناجت النفوس بالأهلية للمناصب⁽¹⁾.

ولم يكن أقل فخراً بعد درسه الأول في الحديث في مدرسة صلغتمش:

وانفض ذلك المجلس، وقد لاحظتني بالتجلة والوقار
العيون، واستشعرت أهليتي للمناصب القلوب، وأخلص النجى
في ذلك الخاصة والجمهور⁽²⁾.

وينهي ابن تغري بردي، وهو أحد تراجمة ابن خلدون الملاحظة التي يخصصها له بهذه الكلمات: «رحمه الله ما كان أحبه في المنصب»⁽³⁾.

لكن ألم يكن دفنه في مقبرة الصوفية تعبيراً عن تطلعات ثانية كان فكره الحائر قد أجّل تنفيذها حتى وصوله إلى العالم الآخر؟

1 المرجع نفسه، ص 225.

2 المرجع نفسه، ص 244.

3 ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ذكره ع بدوي في مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 291.

الإخلاص للعلم

لقد رأينا كيف أن ابن خلدون، بعد عدة محاولات غير ناجحة، قد توصل لأن يعتزل عالم السياسة لكي يكرّس نفسه «للعلم والتعليم». وهدفنا هنا ليس أن نهتم بمؤلفاته العلمية - سيكون هذا موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب -، ولكن أن نرى من الخارج نوعاً ما طريقة صياغة وتطور هذه المؤلفات. وحول هذه النقطة، نجد أن المعلومات التي تعطينا إياها السيرة الذاتية نادرة ومتفرقة. وسوف نستقي عناصر أخرى من المقدمة. لكننا في الجوهر سنستند على المخطوطات العديدة للمؤلفات التي وصلت إلينا وعلى المصادر الخارجية المعاصرة.

ومهما كان شغف ابن خلدون عميقاً بالعلم، فإنه قد تنازل عنه كما رأينا مقابل طموحه الاجتماعي والسياسي. وبكلمة «العلم» في تعاكسها مع «السياسة» كان ابن خلدون يعني بلا شك العلم بشكل عام، أو بكل بساطة النشاط الفكري. وأول فعل ملموس غير فيه وجهته هو رفض منصب الحاجب، الذي يقابل اليوم منصب رئيس

الوزراء، وهو المنصب الذي عرضه عليه سلطان تلمسان أبو حمو بعد رحيله عن بحاية إثر موت الأمير أبو عبدالله. ويفسر ابن خلدون قراره بالكلمات التالية:

متفاديًا عن تحشم أهوالها (الوظيفة) بما كنت نزعنت عن
غواية الرتب. وطال علي إغفال العلم⁽¹⁾.

ومن وقتها، ستتجه جهود ابن خلدون كلها نحو تحقيق هدفه الجديد، مما سيستغرق منه ما يقارب تسع سنوات. خلال سنوات الخدمة الإلزامية الطويلة هذه، لن يتوقف ابن خلدون عن ترداد بما يشبه اللازمة نيّته في أن «يكرس نفسه للعلم». لكن حتى فترة عزلته في قلعة ابن سلامة وكتابة الدفقة الأولى من مؤلفه، فإنه سيظل يحتفظ بصمت مطبق عن طبيعة هذه النشاطات العلمية التي كان يريد بقوة التفرغ لها. وأثناء وجوده في بسكرة ما بين 1368 و1372، كانت له مراسلات غزيرة مع صديقه ابن الخطيب؛ وكان هذا الأخير في كل رسالة تقريبًا يحدّثه عن مؤلفاته الأخيرة وعن مشاريعه، في حين يظل ابن خلدون صامتًا عن نشاطاته الفكرية. ولقد أمضى فترتين قصيرتين في دير العباد بالقرب من تلمسان، وفترة سنتين في فاس. وللمرة الأولى يتسنى له «التدريس» و«التفرغ للمطالعة» و« للقراءة». وفي عاصمة بني مرين، أشرك نفسه في سجال حامي الوطيس حول الصوفية، وصاغ جوابًا شديد اللهجة على السؤال المطروح: هل يفترض طريق الصوفية أتباع معلم، أو يمكن الاكتفاء بقراءة الأعمال الجيدة.

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 99.

وكان هذا هو المؤلف⁽¹⁾ الوحيد الواسع الذي كتبه قبل المقدمة، إذا ما غرضنا النظر عن أعمال فترة الشباب التي لم تكن وقتها سوى مجرد تمارين مدرسية⁽²⁾. أين وصلت أراؤه حول المجتمع والتاريخ؟ ولأي حد كان الفكر الديني بالنسبة له موضوعاً هاماً؟ لا يعطينا ابن خلدون ما يُجيب على هذه الأسئلة. وبالتالي فمن الصعب علينا أن نتابع كيفية التحضير لمؤلفه المستقبلي. هناك فقط مصدر خارجي يسمح لنا أن نعلم بأنه في تلك الفترة كان قد جذب الأنظار إليه بمعرفته في العلوم العقلية والتاريخ. فاسماعيل ابن الأحمر الذي ألف كتابه «نثير فرائد الجمان في نظم فحول الأزمان» في الفترة التي كان ابن خلدون فيها يقيم للمرة الثانية في الأندلس، أي في سنة 1375، يأتي بملاحظات متعلقة بأعمال ابن خلدون، ويقدم لنا عنه الصورة الفكرية التالية:

له باعٌ واسعٌ في المنطق وعلم النجوم، وما يتعلق بالعلوم النظرية والفهوم، وطريقة رائقة الفروع والأصول، كاد أن يصل بها إلى دوحة الاجتهاد غاية الوصول، ومعرفة بالتواريخ الحديثة والقديمة، وإرسال ديمة من سحائب علمه تتبعها ديمة⁽³⁾.

بعد ذلك بفترة وجيزة، حلت مرحلة العزلة الحاسمة. ولقد أمضى ابن خلدون ما يقارب أربع سنوات في قلعة ابن سلامة في قصر

1 شفاء السائل لتهديب المسائل، المرجع المذكور. ونجد مقدمة جيدة لهذا السحال وتحليلاً عميقاً لمضمون الكتاب في ترجمته الفرنسية التي حملت عنوان ابن خلدون، النهج والقانون، أو المعلم والفقير، المرجع المذكور.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، ص 50، الرقم 1.

3 اسماعيل ابن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الأزمان، ذكره عبد الرحمن بدوي في مؤلفات ابن خلدون...، المرجع المذكور، ص 273.

الزعيم العربي ابن عريف الواسع الذي كان بلا شك مريحاً، وقد لحقته هناك بلا شك عائلته واستقدم كل ما لديه من أغراض خاصة وربما كتبه. في تلك الفترة انقطع تماماً عن أوساط المثقفين. وبعد شهرين من استقراره هناك في أيار مايو - حزيران يونيو 1375، قُتل ابن الخطيب مخنوقاً في سجنه في فاس، ونحن نعرف العلاقات الفكرية العميقة التي كانت له معه. كان ابن خلدون قد حاول قبل أن يترك فاس أن يتدخل لصالحه، لكن بلا جدوى. كان ابن الخطيب رجل ثقافة واسعة وموهبة أدبية استثنائية، ولقد تميّز في كل فروع المعرفة وكتب عن الشعر والأدب والطب والتصوف، وعلى الأخص التاريخ. وأحد آخر أعماله، هو تاريخ عام للإسلام يحتوي على جزء مخصص للشرق، وجزء عن الأندلس، مع ملحق عن الملوك المسيحيين، وجزء عن المغرب وصقلية، وكان قد كتبه ما بين 1372-1374⁽¹⁾. في مقدمة هذا الكتاب، يتحدث ابن الخطيب عن مشروع تأليف كتاب تاريخ مفصّل وشامل يريد أن يطلق عليه إسم «بدع المحولين في أساطير الأولين». وهو يؤكد أنه بالمقارنة، لن يكون ذلك الكتاب الذي يقدم له سوى حبة في بحر من الرمال، أو نقطة من مطر غزير⁽²⁾. كان لدى ابن خلدون مشروع من نفس النمط لكنه أكثر طموحاً فيما يتعلق ببعده النظري. وليس أكيداً أنه كان على علم بشكل دقيق بمشروع الوزير الغرناطي، لكن لا شيء يمنع من افتراض أن الصديقين كانت لدهما فرصة نقاش ضرورة كتابة تاريخ جديد للمغرب المسلم، أو للإسلام بشكل عام. وليس

1 هو الكتاب المعنون أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام.

2 المقري، نفع الطيب...، المرجع المذكور، الجزء السادس، الصفحات 219-220.

من المستحيل في الواقع أن يكون قرار ابن خلدون في أن ينزل ناجماً نوعاً ما عن الصدمة التي شعر بها أمام الافتراءات التي تعرّض لها صديقه. وربما كان ابن الخطيب الرجل الذي حمل له ابن خلدون أكبر قدر من الإعجاب إلى جانب معلمه الآبلي.

وهكذا فإن تأليف المقدمة قد تمّ إذن في العزلة والوحدة الكاملة. لا يذكر ابن خلدون أي اتصال له مع الخارج أو أية مراسلات خلال فترة عزله كلها. وهو يؤكد لنا أن الصياغة الأولى للمؤلف دامت خمسة شهور وانتهت في تشرين الثاني نوفمبر 1377، أي بعد سنتين وتسعة أشهر من بداية استقراره في القصر⁽¹⁾. وما كان يمكن لرجل على قدر من النشاط الدائم مثله أن يبقى عاطلاً عن العمل خلال تلك الفترة كلها. ويمكن أن نتخيل أن تلك الشهور الطويلة قد أمضاها في «البحث» كما نقول اليوم، أي في مرحلة تحضير العمل والقراءة والتفكير وتسجيل الملاحظات ووضع الخطوط الأولى للتحليل وتطوير بعض المقاطع، ووضع الشكل الأولي لمخطط البحث. أما مرحلة الصياغة الصرف فيمكن ألا تكون قد حصلت إلا بعد نهاية كل هذا المسار. وبالإضافة إلى العبقرية، كانت مرحلة العمل التحضيري هذه قد سمحت له بأن يفسر «النحو الغريب» الذي اهتدى إليه في اللحظة التي بدأ فيها بالصياغة⁽²⁾.

وبعد أن انتهت مقدمته الرائعة للتاريخ، أراد ابن خلدون أن ينهي كتابة تاريخ المغرب. لكنه كان بحاجة لكتب ولسجلات ما كان يمكن أن يجدها إلا في مدينة كبيرة. ثم مرض مرضاً شديداً، وشعر

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 187-188.

2 انظر المقطع المذكور أعلاه في كتابنا هذا، ص 167.

عندها بحنين كبير إلى مسقط رأسه ولم يعد يحتمل العزلة وكتب في سيرته الذاتية:

«فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس حيث قرار آبائي ومساكنهم، وآثارهم وقبورهم»⁽¹⁾.

وهكذا تغلبت صفة رجل الفعل لديه، وتخلّى بشكل نهائي عن فكرة الاعتزال عن العالم.

في تونس، كان السلطان أبو العباس الذي قبل طواعية أن يتصالح معه قد أظهر تجاهه حسن نية ووضع في تصرفه مكان إقامة وأقطع له راتبًا. ولقد شجعه على متابعة كتابة مؤلفه في حين كانت أوساط العلم، بتأثير من ابن عرفة الذي كان أحد تلامذته القداماء، قد خصصت له استقبالاً بارداً، بل وفيه شيء من العدوانية التي زاد منها النجاح الذي حققه لدى طلاب العاصمة الحفصية ذلك الرجل المشاكس القادم من المغرب. كانت الحياة التي اضطر أن يعيشها سيئة: فمن جهة هناك الدسائس والافتراءات التي لم يتوقف أعداؤه عن إطلاقها، ومن جهة أخرى كان مُجبِراً على أن يتبع السلطان في غزواته الحربية نحو الجنوب التونسي. ولقد حاول ابن خلدون أن يخفّف من تأثير أعدائه من خلال إسرعه بتقديم نسخة أولى من مؤلفه عن «التاريخ» إلى مكتبة الحاكم، مع إهداء وقصيدة مدح طويلة، وذلك في نهاية سنة 1380 وبداية 1381. لم يكن الكتاب قد اكتمل بعد: فبالإضافة إلى «المقدمة»، احتوى على جزئين كانا في

1 كتاب العبر، السيرة الذاتية، المرجع المذكور، ص 188.

تلك الفترة ما زالا قصيرين: الأول مخصّص لتاريخ المغرب حتى فترة السلطان الحفصي الذي كان يحكم تونس، والثاني يعالج تاريخ فترة ما قبل الإسلام ومرحلة حكم الأسترتين الحاکمتين العربيتين⁽¹⁾. لكن ذلك كله لم ينجح في تأمين الهدوء من حوله. فبدلاً من أن تتوقف دسائس القصر حسب شكواه، ازداد عددها وارتفعت حدتها. وقد كان هناك من أقنع الحاكم أنه من الخطر ترك ابن خلدون وحده في تونس. وهكذا كان عليه من جديد أن يترك المدينة وأن يتبع السلطان في تنقلاته. فقد ذهب معه إلى توزر لكي يخدم تمرّداً هناك. وبمجرد عودته إلى تونس من تلك الحملة المتعبة، كان عليه من جديد أن يرافقه في حملة إلى منطقة الزاب. كيف يمكن له أن يتابع العمل في مثل هذه الظروف؟ لقد رأى أن الهدوء الذي بحث عنه طويلاً قد تبدّد، وأن العوائق التي لا يمكن تجاوزها يمكن أن تمنعه من إنهاء مشروعه العلمي الكبير. وكان الحل الوحيد هو الهرب. واستفاد من وجود سفينة ذاهبة إلى الاسكندرية في المرفأ، فتوسل إلى السلطان أن يتركه يرحل لكي يقوم بواجبه في الحج إلى مكة.

وهكذا نرى أن المرحلة الثانية من حياته في المغرب، والتي كان يريد أن يخصصها «للعلم» قد انتهت منذ بدايتها بطريقة مخيبة للأمال. لكن الكتاب كان قد بدأ يأخذ شكلاً. وفي المرحلة الثانية من حياته في مصر، ستبدأ «المقدمة» بالتوسع إلى ما هو أكثر من نصف حجمها، و«التاريخ» إلى حجم أكبر على الأغلب، لكن المخطط العام للكتاب قد حافظ على شكله.

1 انظر المرجع نفسه، ص 190.

لا تعطينا السيرة الذاتية معلومات تفصيلية عن نشاط البحث الذي قام به ابن خلدون خلال المرحلة المصرية، تمامًا كما هو الأمر بالنسبة للمرحلة المغربية. مع ذلك فإن التلميحات إلى ذلك كانت موجودة فيها بشكل دائم وحتى السنوات الأخيرة من حياته. فبعد استقالته من مهمة قاضي القضاة، يروي لنا أنه قد دخل في عزلة وأمضى جل وقته «عاكفًا على تدريس علم أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف»⁽¹⁾. وعندما يروي تعيينه للمرة الثانية في وظيفة قاضي القضاة، بعد أربعة عشرة سنة من تلك الفترة، فإنه يستخدم التعابير نفسها للحديث عن نشاطاته في تلك الفترة:

ما زلت، منذ العزل عن القضاء الأول سنة سبع وثمانين وسبعمائة (1385-1386)، مكبًا على الاشتغال بالعلم، تأليفًا وتدريسًا⁽²⁾.

ثم، قبل وفاته بخمس سنوات، وعشية رحيله مع الملك فرج إلى دمشق لكي يوقف زحف تيمورلنك، وخلال فترة عزله عن وظيفته كقاض، يستمر بالحديث عن نشاطاته في مجال التعليم، وفي كتابة مؤلفه⁽³⁾.

وكما نرى، كان الوصف الذي قدمه ابن خلدون لعملية صياغة وتطوير مؤلفه، والتي دامت أكثر من ثلاثين سنة قد تم بكلمات مبهمة ولا تشي بأشياء كثيرة. ومع ذلك فإنها معبرة تمامًا عن المفهوم الذي كان في تلك الفترة عن البحث العلمي. ودعونا نؤكد

1 انظر المرجع نفسه، الصفحات 209 221 272.

2 المرجع نفسه، ص 271-272.

3 المرجع نفسه، ص 275.

أن ابن خلدون لم يستخدم لوصف نشاطه العلمي كلمة «البحث». فالمفردات التي كان غالبًا ما يستخدمها هي المطالعة، القراءة، التأليف. المطالعة تدل بشكل واضح على قراءته، أما القراءة فقد كان يستخدمها ابن خلدون مثلما جرت العادة في تلك الفترة بمعنى «الدراسة». أما التأليف، فكان يدلّ دون لبس على كتابة المؤلف. ومن الهام أن نذكر أن أيًا من هذه المفردات لم يكن يتضمن بشكل دقيق فكرة البحث.

وحتى كلمة القراءة، التي يستعملها بمعنى «الدراسة»، فهي أقرب إلى فكرة التعلم منها إلى فكرة التفحص المنهجي أو التحليل. ومع ذلك، فهناك على الأقل ثلاثة تعابير كانت مستخدمة خلال الفترة الإسلامية كلها وتعني شيئًا قريبًا للغاية مما نعرفه اليوم بمصطلح البحث. هذه الكلمات هي البحث، التحقيق، والنظر. وابن خلدون استخدمها في مقدمة كتاب العبر عندما يقوم بتمييزه الشهير بين «ظاهر التاريخ» و«باطنه»، أي التاريخ كرواية، والتاريخ كنظرية عن المجتمع. وكلمات مثل البحث بالمعنى الحقيقي للكلمة، والتحقيق، والنظر، و«الافتراض»، هي من صفات التاريخ كنظرية عن المجتمع. لكن هذه المفردات الثلاث لا تَرِدُ على الإطلاق في السيرة الذاتية حين يتحدث ابن خلدون عن نشاطاته العلمية وعن تأليف كتابه. وفي السياق الذي استخدمها فيه، تدل كلمات البحث والتحقيق والنظر على عمليات ذهنية، وليس على نشاطات أكاديمية منظمة، لها وضعها الخاص بها. ولا شك في أن ذلك يعود إلى سبب بسيط هو أنه في زمنه، وبشكل عام قبل العصر الحديث، لم يكن البحث نشاطًا مستقلًا. وكان العلماء في كثير من الأحيان يعملون في

غرفهم وبشكل فردي. لم يكن هناك مخابر ولا فرق بحث، إلا في حالة العلوم العملية مثل الطب وبعض فروع الفيزياء وعلم النبات أو الزراعة. ومع ذلك، فعندما يتحدث عن «تفرّغه للعلم» من الصعب ألا نرى في ذلك شيئاً يشبه ما نطلق عليه اليوم إسم «البحث»، على الرغم من التحفظات التي ذكرناها للتو. وهذا الانطباع يزداد متانة عندما نتفحص بشكل ملموس ما كانت عليه نشاطاته العلمية، كما سنرى فيما بعد.

أما في هذا الموضوع، ولكي نبقى في مستوى الوصف الخارجي لعملية صياغة كتابه، فإنه من الممكن لنا أن نوضّح بمزيد من الدقة المراحل الأساسية لتلك الصياغة من خلال تفحص المخطوطات التي وصلت إلينا، وعلى الأخص مخطوطات المقدمة⁽¹⁾.

وبالفعل فإن المخطوطات التي لدينا عن المقدمة، والتي يقارب عددها أربعين مخطوطة، يمكن تصنيفها في ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى تتألف من مخطوطتين تمثلان المرحلة الأولية من الكتابة؛ والمجموعة الثانية تتألف من ثلاث مخطوطات (مع سلسلة من النسخ التي تتولد عنها)، تمثل المرحلة الوسيطة؛ وهناك مجموعة ثالثة من أربع مخطوطات، تتوافق مع المرحلة المتأخرة (مع سلسلة من النسخ المتأتية عنها). وهكذا، فبتفحصنا المجموعات المختلفة من المخطوطات، يمكن أن نتابع بدقة كافية تطور صياغة المقدمة.

نلاحظ قبل كل شيء أن ابن خلدون عاد للعمل على المقدمة بمجرد وصوله إلى مصر. وفحص مخطوطة ليد، غوليوس

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، «مقدمة حول النص» و«لائحة المخطوطات المعتمدة» في الجزء الأول، تحقيق شداي.

Leyde, Golius 48 والتي يبدو أنها وُضعت انطلاقاً من نسخة عن المقدمة نسخها تلميذ لابن خلدون، على الإغلب قبل تعيين هذا الأخير في وظيفة قاضي القضاة في آب أغسطس 1384، وهي تكشف أن المؤرخ قد أعاد كتابة عدة مقاطع من المقدمة، وعلى الأخص التقديم السادس للجزء الأول عن العلاقة مع الخارق، وعدد من مقاطع الجزء الثاني، بالإضافة إلى كثير من التفاصيل التي ترمي لتحسين النص. ومنذ تلك الفترة، نلاحظ بداية تغيير في المنظور، مع حذف الاهداء لسultan تونس وبعض التفاصيل التي تُدرج الكتاب في السياق الإقليمي للمغرب. لكن تفحص مخطوطات المجموعة الثانية، وعلى الأخص داماد ابراهيم 863 اسطنبول، والتي تتوافق مع نسخة المقدمة التي تم إهداؤها إلى ملك مصر الظاهر برقوق، يبين لنا العمل الواسع الذي قام به ابن خلدون خلال السنوات الاثنتي عشرة من فترة إقامته في مصر. والتعديلات والتصحيحات والإضافات هامة للغاية، ويمكن معها الحديث عن إعادة نظر بوظيفة الكتاب الذي زاد حجمه إلى ما يقارب النصف. ولئن تم الحفاظ على المخطط الإجمالي، فإن جميع الأجزاء تمت إعادة العمل عليها، وعلى الأخص الجزء الأول والثالث والخامس والسادس. ونرى بشكل خاص أن الكتاب سيتوضع بعد ذلك بشكل واضح في منظور كوني، وهذا ما يتبدى بشكل خاص في المستوى الجغرافي والإثني، وفي المستوى التاريخي، بل والنظري أيضاً. وفي النهاية، فإن تفحص المجموعة الأخيرة من المخطوطات، وعلى الأخص مخطوطة عاطف أفندي 1936، يبين أن ابن خلدون قد استمر في العمل على المقدمة حتى ما قبل وفاته ببضعة شهور. ونكتشف

أيضاً أنه منذ تلك الفترة كان قد حافظ على الاهتمام النظري، لا بل زاد منه، كما يمكن أن نرى في الإضافة التي جرت على القسم السادس من الفصول الستة حول نظرية المعرفة، وعلى الفصل حول أشكال وظروف الإنتاج الفكري، وفي مواضع مختلفة من الكتاب، على المقاطع الاستخلاصية أو النظرية. من جانب آخر نلاحظ أن توخي الدقة في التفاصيل، والبحث عن المعلومة الصحيحة والإرجاع الأكيد والكامل قد استمر حتى نهاية العمل⁽¹⁾.

1 من أجل مزيد من التفاصيل الدقيقة، انظر المرجع نفسه، «مقدمة حول النص».

فشل سياسي؟

حان الوقت الآن لأن نربط بين جميع هذه الوقائع. يبدو لنا أن ابن خلدون تتنازعه رغبتان: رغبة السلطة ورغبة العلم؛ رغبة التميّز الاجتماعي والمجد في هذا العالم، «الجاه» و«المجد»، ورغبة كمال الروح وتحقيق حياة روحية رفيعة. وهو لم يتخلّ عن أيّ من تلك الرغبات حتى نهاية حياته. والرأي السائد هو أنه إن كان قد نجح بشكل متألّق على الصعيد العلمي، فإن حياته السياسية كانت عبارة عن فشل. فهل كان الأمر كذلك بالفعل؟

خلال الفترة المغربية، نرى ابن خلدون يغيّر البلاد والأسیاد، ونراه في بعض الأحيان منخرطاً في ثورات داخل القصر، ويُشكّك بأمر مشاركته في الدسائس حول الأمراء الذين يُفترض به أن يخدمهم. لكنه لم يشغل سوى مرة واحدة ولفترة قصيرة منصباً امتلك فيه سلطات كاملة في الحكم. ومع ادعائه بشيء من التبجح بأنه قد تمتع دائماً بثقة وعطايا الحكام الذين خدمهم، وبأنه قد اضطلع بواجبات ووظائفه بأفضل ما يمكن، فإنه لم يبقَ لفترة طويلة في أيّ من

الأمكنة، وكان دائماً يشتكي من الحسد والدسائس التي تجرّها عليه أفضل الحكام هذه. وهو لم يشغل مناصب سياسية رسمية إلا لمدة أقل من خمس سنوات، ضمن مرحلة تمتد على ما يقارب ثلاثين سنة أمضاها في فلك السلطة في المغرب. في البلاط، كان «القرب» من الحاكم يعني التأثير والمزايا، وهو مجال منافسة شديدة. ولقد مارس ابن خلدون بفضل مواهبه وسحر شخصيته نوعاً من الجاذبية القوية، لكنه اقتنع مع الزمن بأن ذلك لا يكفي على الإطلاق. وهو يعترف بأخطاء شبابه مثل تلك الغلطة التي جلبت عليه غضب الوزير عمار بن عبدالله، كما يأسف بشكل خاص لقراره بترك بلاط غرناطة وقبول منصب الحاجب في بجاية⁽¹⁾. والنكسات التي مُتّي بها قد دعمت حسّ الحذر لديه: فهو يتجنب قدر الإمكان غضب أصحاب السلطة، ويأخذ مسافة بمجرد إحساسه بالخطر. ولقد نجح في أن يشكّل شبكة كاملة من الصداقات، ولم يوفر مناسبة لتقديم الخدمات. وبفضل ذلك استطاع أن ينجو من عديد من المزالق. وفي النهاية تشكّل لديه شعور بأن المخاطر أكبر مما هو مستطاع، وأن إغراءات التميز واهية؛ لكنه عندما أراد أن ينسحب، كان عليه أن ينتظر تسع سنوات من أجل النجاح في أن يخرج من اللعبة.

أمام هذه الاستنتاجات عن المرحلة المغربية التي تبدو بالمجمل سلبية، فإن المرحلة المصرية تبدو أقل قتامة. فما عدا فترة قصيرة، استطاع ابن خلدون خلال إقامته في مصر أن يتمتع بأفضل السلطان المملوكي والأمراء ذوي التأثير. صحيح أنه لم يكن في الحكومة، لكنه مارس أعلى مراتب الدولة أهمية، وهي وظيفة قاضي القضاة

1 انظر ابن خلدون، كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 115.

المالكي. ولكن قد لاقى عدوانية كبيرة ولم يبقَ في وظيفته سوى لفترة قصيرة، فإن ذلك كان مشرفاً بالنسبة له. فهو قد استطاع أن ينظف المنظومة القضائية وأن يُحلَّ العدالة على الناس الأكثر ضعفاً. كما أنه رفض تدخل أصحاب النفوذ. ورغم كل الأعداء الذين استجرهم ضده بسبب ذلك، ومع كل الافتراءات التي أثارها هؤلاء ضده، فقد بقي صلباً لا يلين.

من جانب آخر فإن لقاءه في نهاية حياته مع تيمورلنك يشي بتفكير ذكي لا يعرف الخوف. فبفضل بلاغته، ومعرفته الحاذقة لبيسيكولوجية الملوك والطريقة التي يجب التصرف فيها معهم، استطاع أن ينقذ رأسه ورأس بعض من أصدقائه. وهناك شيء يدهشنا بشكل خاص هو أنه لم يتورع أن يعرض أمام الفاتح الكبير نظريته عن السلطة؛ ومن خلال استناده على تلك النظرية، برَّر إشادته به. وطيلة المقابلة التي كانت لابن خلدون مع تيمورلنك تحدّث معه بجرأة دون أن يفقد مكانته. والرسالة التي وجهها له هي التالية تقريباً: «أنت فاتح عظيم، أنت اليوم أهم حاكم على الأرض، لأنك تستند على الشعب الأكثر قوة. إنني أشيد بك وأضع نفسي تحت حمايتك. بالمقابل، أستطيع أن أجعلك تستفيد من معرفتي ومن آرائي». ولا شك في أنه كان صادقاً عندما تحدث بتلك الطريقة، ويجب أن نعترف بأن التيار قد سرى بشكل جيد بينه وبين القائد المنغولي فاستطاع أن يقنعه وأن ينال منه ما يريد.

والرأي الذي يقول بأن السيرة السياسية لابن خلدون كانت فاشلة، دون أن يكون مغلوطاً تماماً، يجب أن يتم إجراء بعض التعديل عليه. فمن الصحيح، أنه من وجهة نظر معينة، كانت

شخصية ابن خلدون وأعماله السياسية بيدوان خلال الفترة المغربية دون أهمية كبيرة، فإنه مثل كثير من الموظفين في تلك الفترة كان يبحث عن مكانة له في البلاط الأكثر قوة؛ وكان ينتقل حسب الظروف من أمير لآخر. وخلال ممارسة وظائفه، لم يميّزه شيء عن غيره. والتجديد الوحيد الذي استطاع أن يُدخله كأمين للدولة من خلال استخدام النثر الحر في المراسلات الرسمية بدلاً من السجع كان بلا شك مبادرة لم تأتِ بثمار هامة. ويمكن أن نرى شخصيات كانت أقوى منه من بين الذين كانوا يحيطون به مثل ابن الخطيب، الوزير القوي لمملكة غرناطة خلال ما يقارب ربع قرن، وابن مرزوق الخادم المخلص للحاكم المريني أبو الحسن، والذي كان وراء تنصيب أبي سالم على العرش، وحتى ابن رضوان الذي استطاع أن يحافظ على وظيفته كحاجب خلال ما يقارب عشرين سنة تحت حكم أغلب السلاطين المرينيين الذين توالوا على الحكم من أبي الحسن وحتى أبا العباس أحمد.

لكن يجب أن نقرّ بأن ما قام به كقاض في المرحلة المصرية، ومغامرته مع تيمورلنك كان فيهما شيء من البطولة. وبكل الأحوال، فهما يكشفان عن رجل كانت لديه رؤية سياسية واضحة⁽¹⁾. كذلك يجب أن نذكر أنه منذ تلك الفترة، كانت تصرفاته السياسية في مجملها منسجمة تمامًا مع تحليله للسلطة ومع مثله الأعلى السياسي

1 من الصعب مع ذلك أن نوافق محسن مهدي عندما يؤكد بأن ابن خلدون، بعد أن فقد الأمل في إصلاح دولة المغرب، أراد أن يكون خلال فترة ما مرّبه ملك غرناطة الياق محمد الخامس. ليست لدينا أية إشارات يمكن أن توحى بمثل هذه الإمكانية، بالإضافة إلى أن السن المتقارب بين الرجلين يمكن أن يجعل من تلك المهمة غاية في الصعوبة. انظر: Muhsin MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, op., cit., pp 39, 42-43. انظر أيضًا الجزء الثاني من كتابنا هذا الصفحة 268.

كما نستنتجها من المقدمة. ولأنه كان بلا أوهام عن إمكانية إيجاد سلطة عادلة على مثال الخلفاء، فقد كان مع سلطة تقوم على فكر وجسم قوي (العصبية) قادر على أن يؤمن استقرارًا معينًا، ويعمل على تطبيق القانون الديني، وهو الضمانة الوحيدة في رأيه للنظام البشري. وفي الفصل الذي يخصّسه ضمن المقدمة للخلافة وشروط إقامة نظام الخلافة، يشرح ذلك بشكل واضح للغاية:

لكن ملكية كل بلد تعود لأصحاب العصبية السائدة. وهكذا في يومنا هذا، يُفترض ممن يدير شؤون المسلمين في افريقية أن ينتسب إلى الحفصيين لأنهم فيها مسيطرون، وفي المغرب إلى الزيّناتيين، لأنهم فيه مسيطرون، وفي مصر وفي سورية، للأتراك، لأنهم فيهما مسيطرون⁽¹⁾.*

بهذا المعنى، بنظرة واقعية، أو ربما بنوع من الحدس، وضع ابن خلدون نفسه في مطلع شبابه في خدمة المرينيين الذين بدوا الأسرة الحاكمة الأكثر قوة في المغرب المسلم وقتها. وكانت فكرة الانتقال من خدمة أمير إلى خدمة أمير آخر في الفضاء المغربي ممارسة شائعة. وبدلاً من أن يتم النظر إليها بشكل سلبي من قبل الحكّام، كانوا يشجعون هذا النوع من التصرف، كما يحصل على سبيل المثال عندما يرسلون بطلب الكتّاب العاملين في خدمة الأسر الحاكمة المعادية، أو عندما يُدخلون في خدمتهم موظفي الولايات أو البلاد التي يفتحوها.

1 هذا النص الذي يظهر في النسخة البدائية للمقدمة قد تم حذفه في النسخ التالية. انظر كتاب العبر ص 1331 (variante d).

* النص الذي نوردته هنا ليس النص الأصلي الذي كتبه ابن خلدون وإنما ترجمة للعربية عن النص الفرنسي الذي أتى به المؤلف، و«ترجمة الترجمة» هنا استدعتها صعوبة الحصول على النسخة البدائية المذكورة للمقدمة [الترجمة].

وابن خلدون الذي وُلد في عائلة من كبار موظفي الدولة كما رأينا، ما كان يستطيع أن ينظر إلى حياته خارج دائرة السلطة العليا. وعندما كان شابًا لم يتورع عن البحث بشدة عن التميّز أو الجاه. لكنه، على الأقل في لحظة معينة من حياته، كان لديه حسّ قوي بالأزمة التي كان يجتازها الغرب المسلم وبانحدار الممالك القائمة:

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 لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاسنها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها وفل من حدّها وأوهن من سلطانتها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبه ومقدار عمرانته وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها⁽¹⁾.

مجموعة من البلاد غيّرتها الهجرة الجماعية للعرب البدو الرحل القادمين من الشرق قبل ما يقارب قرون ثلاثة؛ شعوب اجتاحتها الطاعون الأسود؛ سلسلة لم تتوقف من ثورات القصر في فاس؛ حالة حرب مستمرة في تلمسان؛ حاكم ضعيف في تونس تحت سيطرة وزير قوي ومهيمن؛ قبائل عربية تثير الشغب وتبيع خدماتها لمن يدفع أكثر؛ مملكة في غرناطة ربما كانت غنية وتحافظ على حياة ثقافية لامعة لكنها تعيش تحت تهديد مزدوج تمارسه القوى المسيحية من جهة والدول المغربية من الأخرى: ذلك هو المشهد الذي كان يراه ابن خلدون بأم عينيه. ولقد كان عليه أن يمر بتجربة طويلة ومؤلمة لكي يحلل الوضع ويستخلص منه النتائج. وفي النهاية، ورغم الطلبات الملحة التي خضع لها، كان يفضل حتى اللحظات الأخيرة أن يستعيد حرّيته منسحبًا من لعبة سياسية بلا عظمة تسيطر عليها الدسائس والغيرة.

والصرامة التي حاول بها أن يمارس وظيفة قاضي القضاة في القاهرة تؤكد صحة هذا التحليل. ففي مجتمع استطاع أن يفلت من الصراعات القبلية من أجل السلطة، مثل تلك التي كانت تسيطر على المغرب حيث عُهد بالسلطة السياسية إلى مجموعة خارجية عن المجتمع، كانت المشكلة الأكبر هي مشكلة تطبيق القانون. فتطبيقه بشكل عادل وصارم وقاس عند الضرورة كانت الطريقة الوحيدة من أجل تقوية النظام والسلطة في المجتمع؛ وبالتالي، كانت أفضل شكل من أشكال تقوية السلطة القائمة. ذلك على ما يبدو ما شكّل الدليل الذي اهتدى به ابن خلدون في إطار الصلاحيات التي أُعطيت له كقاضٍ، وبذلك النوع من الحجج استطاع بلا شك أن يحافظ

على دعم وحماية الحاكم المملوكي. ومع ذلك، فإن موقفه قد لاقى فشلاً شبه كامل، رغم أنّ مجتمع ذلك الزمن، سواء في مصر أو المغرب أو بقية بلاد العالم المسلم، كان يبحث بقلق عن نظام مستقر يضمنه القانون. أما العقلانية، حتى ولو كانت مخففة بكثير من الواقعية، فيبدو أنها كانت تصطدم بتيار عميق من المعتقدات نصف الدينية ونصف السحرية التي كان العامة مُشبعون بها، وعرف الأغنياء كيف يستفيدون منها. وإن ما يدهشنا ألا يستطيع ابن خلدون أن يقدّر تأثيرها الاجتماعي بشكل كامل، رغم انتباهه الكبير لهذه المعتقدات التي وصفها، وحاول أن يصيغ حولها نظرية في المقدمة.

استقبال المؤلف

لئن كان نجاح ابن خلدون على الصعيد السياسي عرضة للتشكيك، فهل نستطيع أن نقول أنه نجح كعالم؟ يجب أن نتجنب الحكم على ذلك من خلال فهمنا لمؤلفه اليوم، وأن نحاول بالمقابل أن نرى كيف كان استقباله في عصره هو. في تلك الفترة، كما في أيامنا هذه، كان هناك نوع من الاتفاق الضمني بين المؤلف وبين جمهوره. فالمؤلف أياً كان نوعه يجب أن يندرج ضمن نوع محدد ويخضع لقواعد هذا النوع. وبعض الأنواع كانت أكثر قبولاً من غيرها؛ وكان نجاح المؤلف يعتمد في جزء كبير على نجاح النوع ورواجه في زمن النشر. لا شك في أن الجمهور كان أضيق وأكثر تراتبية، لكنه كان أكثر وعياً من جمهور اليوم. وهو يضم رجال السياسة الذين كانوا متعلمين وذوي ثقافة واسعة، ومنهم الوزراء وأمناء الدولة وموظفين كبار في الإدارة، وفي كثير من الأحيان الملوك أنفسهم. من الجهة الأخرى هناك ضمن هذا الجمهور المختصون وبقية العلماء الذين كانوا يملكون بلا شك ثقافة عامة

واسعة. وفي النهاية، كان موقع المؤلف في المجال المعني، وبشكل عام في الأوساط ذات التأثير، له أيضاً قيمة كبيرة.

كانت التزامات ابن خلدون تجاه جمهوره مُعلنة. وقد عرضها بشكل واضح في التوطئة لكتاب العبر، وفي المقدمة العامة، وكذلك في مقدمة الكتاب الأول المخصّص لـ «علم العمران البشري». والنوع الذي يندرج عمل ابن خلدون ضمنه هو بالطبع التاريخ، أي «العلم» الذي كان يتمتع في عصره بجمهور واسع، وحتى في الأوساط الشعبية⁽¹⁾. وها هو ابن خلدون يعرض لعبته بشكل فوري حين يقول أن كتابه لن يكون من نوع التاريخ الذي يُكتب عادة. كما أنه في نقده لكتابة التاريخ التقليدية لا يوفر إلا بعض الأسماء الكبيرة، وجميعها تنتمي إلى العصر الكلاسيكي. كذلك يستعمل تجاه المؤرخين كلمات قاسية: ففي المجمل، وبسبب عدم تطبيقهم لمنهج ملائم، لم يكونوا على قدر من الانتباه في جمعهم للمعلومات التاريخية التي كانوا يذكرونها غالباً بشكل أعمى؛ بالإضافة لذلك، كانوا يجهلون الأهداف الحقيقية ومتطلبات التاريخ⁽²⁾. وابن خلدون، إذ يتوجه «للعلماء والخاصّة»⁽³⁾ كان يقترح في الوقت نفسه منهجاً تاريخياً جديداً، وتاريخاً جديداً للعرب وللبربر في المغرب، وهو ما سيصير فيما بعد تاريخاً كونياً. وهو يزعم أنه فتح بذلك «مسلكاً غريباً ومذهباً عجبياً وطريقة مبتدعة» ستسمح للمؤرخ بأن «ينزع من التقليد يده»⁽⁴⁾.

1 كما يظهر من القوائد التاريخية العديدة التي كانت مؤلفة باللغة المحكية مثل قصيدة المغربي الكفيف الزرهوني الذي يذكره ابن خلدون.

2 انظر تقديمًا فيه مزيد من التفاصيل لهذا النقد الموجه للمؤرخين فيما يلي ضمن كتابنا هذا، ص 253.

3 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداددي، ص 9.

4 المرجع نفسه.

أي ادعاء ضخيم في مجتمع مهووس بالتاريخ! ففي المغرب وحده نجد أن أفضل أقران ابن خلدون قد جربوا الكتابة في هذا الاختصاص. ولكي نسوق بعض الأمثلة فقط نذكر الوزير الأندلسي ابن الخطيب الذي كانت لديه كما رأينا عدة كتب في التاريخ مثل «الإحاطة بأخبار غرناطة» الذي يعالج تاريخ غرناطة، و«أعمال الأعلام» الذي يتناول تاريخاً أكثر عمومية للإسلام، بالإضافة إلى عدد كبير من الدراسات والملاحظات ذات الطابع التاريخي. هناك وزيران آخران هما ابن مرزوق وابن الحاج النميري، وكلاهما كانا من زملائه في خدمة السلطة المرينية، وقد كتبا أنواعاً من الكراسات حول حياة ومزايا السلطانين أبي الحسن وأبي عنان⁽¹⁾. أما اسماعيل ابن الأحمر، وهو أندلسي من أمراء المحتد سكن في المغرب، فقد كرّس عدة دراسات للحديث عن الملوك المرينيين. كذلك فإن يحيى، شقيق ابن خلدون، قد كتب مؤلفاً عن تاريخ الأسرة التلمسانية من بني عبد الواد. لا بل أن أحد ملوك بني عبد الواد هو أبو حمو موسى لم يترقّع عن تأليف كتاب خلط فيه ما بين النصائح السياسية والمعلومات التاريخية⁽²⁾. في مصر وفي سورية، في الوقت الذي كان فيه ابن خلدون يقيم في القاهرة، تمتّع التاريخ بتميّز متجدّد. كذلك كانت حاضرة في الأذهان ذكرى آخر ممثلي المدرسة التاريخية السورية التي كانت قد تميّزت في القرن الثالث عشر مثل الذهبي (توفي عام 1348) أو ابن كثير (توفي عام 1373). ولقد نشر السوري محمد ابن ابراهيم الأيجي، وهو تلميذ الفيلسوف

1 المُسند الصحيح لابن مرزوق، وفيض العباب لابن الحاج النميري.

2 أبو حمو موسى واسطة السلوك في سياسات الملوك.

والفقيه عضد الدين الأيجي دفاعاً فريداً من نوعه عن التاريخ في «تحفة الفقير إلى صاحب السرير»⁽¹⁾ في 1382، وهي السنة التي ترك فيها ابن خلدون تونس راحلاً إلى مصر. كذلك فإن المؤرخين المصريين ابن الفرات (1334-1405) وابن دقماق (1350-1406) كتبوا مؤلفات ضخمة، الأول عن الدول الإسلامية، والثاني عن مصر. لكن ابن خلدون لا يكفي بادعاءاته ذات الطابع العام هذه. فهو يقترح في المقدمة «علمًا» كاملاً يستند إلى منهجه التاريخي. والهدف المحدد لهذا المؤلف الضخم هو معالجة «العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم»⁽²⁾. وهو يقول أنه مبتدع هذا العلم. لكنه إن كان يعلن بفخر أن كتابه فريد من نوعه، فإنه يدعو قراءه، وعلى الأخص المنظر المهتم بالتحقق (الناظر المحقق) لأن ينظروا إليه بعين ناقدة، وأن يظهروا تسامحاً إذا ما وجدوا فيه أغلاطاً تُصحح⁽³⁾. ويجب أن نضيف أن ابن خلدون، دون أن يعتمد أسلوب الاستفزاز، يثير في المقدمة مسائل عديدة ذات طابع تاريخي وديني وعلمي وأدبي وتربوي، ويأخذ في كثير من الأحيان موقفاً من هذه المسائل. والكتاب مليء بـ «الملاحظات» والـ «تنبهات»، والمقدمات النظرية. وهناك فصول عديدة يأتي بها «ليدحض» أو «ليكشف». وفي الجزء التاريخي من كتاب العبر هناك استطرادات

1 تحفة الفقير إلى صاحب السرير، وقد قام فرانز روزنتال بترجمة جزئية لهذا المؤلف في: A History of Muslim Historiography, 2 éd. Révisée, Leyde, Brill, 1986.

2 كتاب العبر، المقدمة، الديباجة، ص 10، الجزء الأول، تحقيق شداي. وتقديم هذا «العلم» سيكون موضوع الجزء الثاني الذي سيأتي لاحقاً في كتابنا هذا ص 238.

3 المرجع نفسه.

مخصصة للشعوب المختلفة وللحقب المختلفة تسبقها مقدمات عامة تُعرض فيها استخلاصات تاريخية ورؤى نظرية غير مألوفة.

أمام كل هذه التعهدات وكل هذه الادعاءات المدمرة التي يطلقها ابن خلدون، وأمام مواقفه الشخصية للغاية حول المسائل الأكثر حساسية والأكثر إثارة للخلاف في تاريخ وثقافة الإسلام، يمكن أن نفترض أن عمله استُقبل بضجة كبيرة. لكن الأصداء التي وصلت إلينا عن هذا الاستقبال لا تكشف شيئاً من هذا، وهي لا تثير أي نقاش أو أي حماس حول المضمون، لا في المغرب ولا في مصر. لكن هناك تقدير كبير للجزء التاريخي، ولو أن ذلك قد تم في بعض الأحيان مع بعض التحفظ، وهناك إعجاب أكيد بالمقدمة، لكن دون أن يكون هناك شيء واضح يطال ابتكاراته العلمية، وعلى الأخص نظرية العمران. لكن مع ذلك، بالمجمل، لم يكن هناك على الإطلاق أي تعبير عن العدوانية.

يجب أن نذكر بأن ابن خلدون أهدى كتابه للملوك. في البداية لسultan تونس أبي العباس الذي قبل أن يتصالح معه بعد قطيعة طويلة، وأن يجري له راتباً ويشجعه على متابعة صياغة مؤلفه الذي بدأه في عزله في قصر قلعة ابن سلامة. ولهذا السلطان يهدي المؤرخ النسخة الأولى من كتاب العبر الذي لم يكن قد اكتمل بعد. ثم يهديه من جديد إلى ملك مصر الظاهر بروق الذي أظهر له حسن النية حين خصص له راتباً من صدقاته الخاصة، وعيّنه في وظيفة المعلم والقاضي، وحافظ معه على صلة دائمة كمستشار حول شؤون المغرب، وقد أهداه ابن خلدون كتابه في نسخته شبه النهائية، مع تغيير عنوانه لكي يسميه بما يتماشى مع إسم محسنه.

وأخيرًا أهداه إلى سلطان فاس المريني أبو فارس عبد العزيز، وربما كان ذلك كبرهان عن الإخلاص لذلك الذي كانت أسرته الحاكمة ما زالت تبدو في نهاية القرن الرابع عشر أكثر الأسر الحاكمة قوة في المغرب.

هذه الإهداءات لم تكن شكلية. ولا شك في أن الجمهور الذي يتوجه إليه ابن خلدون أولاً يتألف من الملوك ومن النخب السياسية. وهو في ذلك على انسجام تام مع سوسيولوجيا الثقافة الخاصة به، والتي لم يتوقف عن التلميح لها بشكل واضح وهو يخاطب الملوك الثلاثة مذكّرًا بأن الدولة تشكل أكبر سوق للكتب، ونحوها تتجه العلوم والآداب، وبفضل مساعدتها المستنيرة، يمكن للمواهب والأفكار الذكية أن تعطي ثمارها⁽¹⁾*. وإن كان يتغنى بكرم الشخصيات الهامة، وبدعمهم للعلوم والدين، فإنه ينتظر منهم أن يعترفوا بفرادة كتابه وبقيمته العلمية، وهو يطالب بدعمهم في جلب «رضا وقبول» الجمهور⁽²⁾. ولم يخجل عليه الملوك بتقديرهم، كما نرى في رسالة من الظاهر برقوق لأبي العباس أحمد، ملك تونس، يقوم فيها بمديح ابن خلدون بشكل واضح ناعتًا إياه بكونه «علامة الأمة»، و«خالصة الملوك وللسلطين»⁽³⁾.

وما من شك في أن كتاب ابن خلدون قد نال استقبلاً حسناً من قبل النخبة السياسية، وهو موقف لم يتم تكذيبه فيما بعد كما يظهر من الحظوة التي استمر المؤرخ في نيلها من الحكام في مصر

1 ابن خلدون، المقدمة، مخطوطة داماد ابراهيم 863، الورقات 14-15.
* أتينا بالمعنى التقريبي لعدم توفر المخطوطة [المترجمة].

2 المرجع نفسه.

3 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، ص 203.

وفي المغرب الإسلامي. ومراسلاته مع كبار الأعيان في المغرب، والصلوات التي حافظ عليها معهم تكشف أيضاً أن ابتعاده عن بلاده الأصلية لم ينل من أهميته⁽¹⁾. وبشكل عام، كانت شهرته كمؤرخ كبيرة لدرجة أن تيمورلنك، الفاتح المغولي، قد ميّزه بشكل خاص حين طلبه إلى جانبه وهو في خضمّ حصاره لدمشق، وخصص له مقابلات في الصباح والمساء خلال ما يزيد على الشهر، وقبل كل طلباته. وإن لم يكن في ذلك برهان على قبول واضح لنظرياته، فعلى الأقل يمكن لنا أن نستنتج أن هذه النظريات لم تثر أي اعتراض واضح من قبل السلطة السياسية أو النخبة الدينية. وهناك حالتان مختلفتان تماماً الواحدة عن الأخرى، ويفصل بينهما ما يقارب القرن ونصف القرن من الزمن. الأولى هي حالة ابن تيمية (توفي عام 1328) الذي كان في كل حياته مضطهداً وسُجن عدة مرات من أجل آرائه الدينية، والثانية حالة الأندلسي ابن الخطيب (توفي عام 1374) الذي حوكم بتهمة الهرطقة وتم تعذيبه ثم قتله. هاتان الحالتان تبيّنان على العكس بأن السلطات السياسية أو الدينية لم تكونان معطلتين حين تكون هناك مواقف أو آراء لا تتماشى مع أذواقهما.

في سياق الثقافة الإسلامية في القرن الرابع عشر، كانت هناك عدة أشكال يمكن أن يتخذها استقبال الوسط الفكري لمؤلف يقترح وجهات نظر جديدة أو نظريات فريدة من نوعها. فالمؤلفات الجديدة كانت غالباً تُدرّس من قبل مؤلفها؛ وإن استطاعت أن تنال قبول أغلبية كبيرة في فترة وجيزة، كانت تُنشر وتصل بسرعة إلى

1 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 209-211.

أكثر المراكز الثقافية في العالم الإسلامي حيث كان يتم التعليق عليها، وفي بعض الأحيان تلخيصها. كان يمكن كذلك أن يتم نقدها أو دحضها، إما في أعمال تكتب خصيصًا لهذه الغاية، أو ضمن مؤلفات مخصصة لها. وكان مؤلفها يجد غالبًا مكانه في قاموس الأعلام المعاصرين أو اللاحقين بعد فترة وجيزة. بالمقابل، إن لم يجلب الكتاب الانتباه إليه مباشرة، سواء إيجابيًا أو سلبًا، فإن مصيره كان أن يُدفن في مكتبة، مع إمكانية قليلة بأن تتم إعادة اكتشافه فيما بعد.

أما ظروف استقبال مؤلف ابن خلدون من قبل العلماء المعاصرين في المغرب فلم تظهر لنا بوضوح كاف. ونحن لا نعرف شيئًا واضحًا بخصوص ردة فعل الوسط الفكري التونسي. فقد كانت تونس قد فقدت معظم علمائها في الطاعون الأسود الذي اجتاح المدينة في منتصف القرن الرابع عشر، وكان تجديد هذا الوسط يتطلب وقتًا لكي يتبلور. من بين الأجيال التي كانت صاعدة، هناك شخصية برزت بشكل واضح هي شخصية محمد ابن عرفة الورغامي (1316-1401)، وهو فقيه من أصل بربري متواضع استطاع بجهوده الشخصية أن يصل إلى أعلى المراتب الفقهية والدينية. وفي الفترة التي كان فيها ابن خلدون يعود إلى مدينته، بعد ما يقارب ربع قرن من الغياب، كان ابن عرفة إمام الجامع الكبير في تونس، ومفتي افريقية الكبير. وكان يتمتع بسبب هذين المنصبين بتميز كبير وتأثير واضح. كان الرجلان قد تابعا دروس نفس المعلمين في شبابهما، وحسب ابن خلدون، كان ابن عرفة أكبر منه بما يقارب خمسة عشرة سنة، وقد احتفظ بحقد

وكراهية لا تتزعزع تجاه ابن خلدون بسبب تنافسهما القديم خلال فترة الدراسة. وبعد عودته إلى تونس بفترة وجيزة، قام ابن خلدون بالقاء دروس بناء على طلب الطلاب. وقد كان نجاحه كبيراً لدرجة جرحت كبرياء ابن عرفة الذي حاول أن يؤلب الطلاب عليه⁽¹⁾. بعد ذلك بفترة، قام ابن خلدون بإهداء نسخة من كتاب العبر إلى مكتبة السلطان، مما كان يعادل تقريباً أول نشر للمؤلف. وهكذا تضاعفت دسائس وافتراءات ابن عرفة والناس الذين استطاع أن يجمعهم حوله، لكن يبدو أن هذه الدسائس كانت تتعلق بتفاصيل ضمن حياة البلاط أكثر منها بالمواضيع العلمية. وما هو أكيد هو أن نشر كتاب العبر قد استُقبل بصمت ثقيل دون أن نستطيع أن نستكشف إن كان هذا الصمت يعود إلى اعتبارات شخصية أو كان له أساس علمي. فابتعاد ابن خلدون لفترة طويلة عن مدينته ربما جعله يكتسب شهرة سياسية، لكن من الواضح أنه كعالم لم تعد لديه إمكانية أن يتم الاعتراف به على الإطلاق. يتأكد ذلك من كون قواميس التراجم الخاصة بأعلام ذلك العصر لا تذكره على الإطلاق: وتلك هي على سبيل المثال حالة الديباج لابن فرحون (توفي في 1397)، وكتاب الوفيات لابن قنفذ (توفي في 1405/809). وعندما انتهت كتابة كتاب العبر، أرسل ابن خلدون نسخة من مؤلفه إلى مكتبة القيروان، وإلى مدينة فاس وليس إلى مدينة تونس.

فيما يتعلق ببقية بلاد المغرب والأندلس، فإن المعلومات التي بحوزتنا ليست أكثر غنى. لا شيء يسمح لنا بأن نعرف إن كان

1 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن ناويت الطنجي، ص 190.

كتاب العبر في نسخته الأولى قد استطاع أن يجتاز جدران قصر تونس. إذ لا نجد أية أصداء لدى بقية المغاربة المعاصرين، في زمن كانت فيه الخلافات والنقاشات ذات الطابع الفقهي أو الديني سائدة، مثل تلك التي اندلعت قبل ذلك بعدة سنوات بين فقيهي فاس القَبَاب والعقباني، أو بين القَبَاب والفشتالي والشاطبي، أو النقاش حول الصوفية الذي شارك فيه ابن خلدون نفسه حوالي عام 1375. من جانب آخر فإن المراسلات التي تمت بين ابن خلدون وزملائه القدماء في المغرب أثناء وجوده في مصر لا يرد فيها أي ذكر لعمله العلمي.

مع ذلك، وحسب العلامة المغربي محمد المنوني، كان هناك عالمان مغربيان يمكن أن يكونا قد تأثرا بأفكار ابن خلدون هما ابن السكاك (توفي عام 1416) ويعقوب ابن موسى السيطاني (ليست لدينا تواريخ دقيقة عنه لكنه كان حيًّا في منتصف القرن الرابع عشر الخامس عشر)⁽¹⁾. فالأول، وهو مؤلف أعمال تنتمي إلى أدب مرايا الأمراء يمكن أن يكون قد استعاد بشكل ضمني عددًا من الأفكار السوسيولوجية لابن خلدون. والثاني يمكن أن يكون قد عارضه دون أن يسميه حول مسألة ثانوية متعلقة بعلم الميراث.

خارج هاتين الحالتين اللتين تبقيان في مجال الافتراض، فإن المثال الأقرب عن صدى عمل ابن خلدون لدى مؤلف من المغرب المسلم، هو ما ذكره الأندلسي محمد بن علي بن الأزرق الذي توفي في القدس عام 1496. فتأثير كاتب المقدمة على هذا القاضي الذي عاش اللحظات الأخيرة من مملكة غرناطة لا يقبل الشك. وفي

1 انظر المنوني، ورفات عن حضارة المرينيين، المرجع المذكور، الصفحات 380-478.

«بديع السلك في طبائع الملك»⁽¹⁾، يذكر ابن الأزرق ابن خلدون بشكل متكرر إلى جانب غيره من المفكرين السياسيين الإغريق والفرس والعرب. لكنه لا يأتي بأي حكم شمولي على مؤلف ابن خلدون، ولا يناقش أيًا من نظرياته أو أفكاره.

المثال الوحيد الآخر الهام الذي لدينا، بعده هو مثال أحمد بن محمد المقرئ (986-1041/1578-1631) الذي يعود بأصله إلى مدينة تلمسان، والذي كان قد هاجر هو الآخر إلى الشرق بعد أن درس وعاش لفترة طويلة في فاس. كان هذا الفقيه والأديب معروفًا بشكل خاص بترجمته الأدبية لابن الخطيب التي تحمل عنوان نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب⁽²⁾. ففي هذا الكتاب يروي أنه قد راجع كتاب العبر في مكتبة مسجد القرويين في فاس، وقد رجع إليه بشكل خاص عندما كان يعالج تاريخ الأندلس والمغرب. وفي كل مرة يذكره كان يستخدم كلمات مديح خالص لذلك الكتاب الذي يعتبره مؤلفًا «شهيرًا». الانطباع الذي يسود إذن هو أن ابن خلدون على ما يبدو كان يُعدُّ من المرجعيات الكلاسيكية التي يتكرر ذكرها لأنها تندرج ضمن الأدب المكرّس، وبشكل خاص التاريخ السياسي ومرايا الأمراء. والانطباع نفسه يسود من جهة أخرى في القرون التي ستلي: فابن خلدون مذكور في معجمي التراجم الأكثر أهمية في القرن السادس عشر، جذوة الاقتباس لابن القاضي (1553-1616)⁽³⁾ ونيل الابتهاج بتطريز الديباج للكاتب

1 انظر تحقيق علي سامي النشار، الجمهورية العراقية، 1977، الجزء الثاني.

2 انظر تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988/1408، الجزء الثامن.

3 انظر ابن القاضي، جذوة الاقتباس...، المرجع المذكور، الجزء الثاني، الصفحات 410-413.

السوداني أحمد بابا التنبكتي (1556-1627)⁽¹⁾. فيما بعد، وحتى القرن التاسع عشر، سيشتهر ابن خلدون، على الأقل كمؤرخ، لدى أصغر المتعلمين مثل هذا العالم البربري المغمور من منطقة الأطلس العليا والذي عاش في الربع الأول من القرن الثامن عشر، مؤلف كتاب «رحلة من تسفط»، وهي رواية لذيذة حول الشؤون المحلية.

أما حول استقبال عمل ابن خلدون في مصر، فلدينا معرفة أكبر نسبيًا. فعند وصوله إلى القاهرة كما رأينا، كان هناك اعتراف به كشخصية هامة أصيلة. ونحن نعرف أيضًا وبشكل أكيد أنه بالإضافة إلى دروسه حول الفقه المالكي والحديث، ألقى درسًا حول المقدمة؛ وأن مؤرخين مثل المقرئزي كانوا من بين تلامذته. من جانب آخر، فإنه قد أنهى تحرير كتاب العبر في القاهرة وقدم النسخة الأولى الكاملة منه. وبالتالي، من الطبيعي أن نجد في مصر وليس في المغرب ردود الأفعال الأكثر عددًا.

مع ذلك علينا أن نذكر أنه كما في المغرب، كان ردود الأفعال هذه أقل حرارة من تلك التي يمكن أن نتظرها، وذلك بسبب التحديات التي أطلقتها أعمال ابن خلدون. وفي الواقع، إن كان ابن خلدون كشخصية عامة تشغل أعلى المسؤوليات في عالم الفقه والتعليم قد أثار مشاعر متناقضة من الكراهية أو الإعجاب، فإن أفكاره ومواقفه لم تُثر أي سجل حار، على العكس مما حصل مع ابن تيمية على سبيل المثال قبل ذلك بقرن من الزمن، أو في فترة أقدم مع الغزالي وعلماء آخرين. في الثقافة الإسلامية القروسطية،

1 انظر التحقيق على هامش الديباج لابن فرحون، القاهرة، 1911/1329.

كان لدى جماعة المفكرين واجب أن يتفاعلوا مع المسائل العقائدية الهامة التي يثيرها أحد أعضاء تلك الجماعة، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بعالمٍ مُعْتَرَفٍ به. وحسب قواعد «الإجماع» المتفق عليها من وقت طويل، كانت ردة الفعل بالصمت تعني بالضرورة موافقة ضمنية. ونظرًا للصمت الذي قوبلت به، في زمنها وبعد ذلك، أغلب أحكام ونظريات وتحليلات ابن خلدون حول مواضيع ذات طابع لاهوتي وفقهي أو فلسفي، يمكن أن نستخلص من ذلك أن جماعة العلماء قد اعتبروها أمرًا مقبولًا حكمًا ولا غبار عليه. وبالنظر للطابع الاستخلاصي والشمولي للمقدمة، فإن ذلك يُعتبر أمرًا هامًا جدًا من أجل تقييم ذلك المؤلف كشاهد على الثقافة الإسلامية القروسطية وحتى القرن الرابع عشر.

كذلك فإن الانتشار الكبير في الشرق لكتاب العبر بعد نشره مباشرة وفي القرون التالية، كما يشهد عليه عدد المخطوطات التي وصلتنا عنه، (وهو أكبر عدد مخطوطات في كل الثقافة الإسلامية القروسطية) هو برهان أكيد على نجاح العمل. ودراسة هذه المخطوطات يمكن أن تسمح بتحديد الأمكنة التي انتشر فيها الكتاب. وسنكتفي هناك بتقديم مثال واحد عنها.

إحدى أشهر مخطوطات المقدمة هي تلك التي قدمها عاطف افندي 1936، وهي تحمل ملاحظات كتبها مقتنو هذه المخطوطة المتتالين، وعددهم يقارب العشرة، وعاشوا ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر. من بينهم نجد علماء مشهورين، وقاضٍ من مكة، ورجل الآداب التركي فيسي افندي (1561-1628). أما المقتني الأول فهو شخص يدعى محمد بن يوسف بن محمد الإسفيجايي

عبر عن إعجابه بالمقدمة في ملاحظة موجودة على الصفحة الأولى من التنبيه يعود تاريخها إلى 1402. وهنا تنقل هذه الملاحظة:

فقد اتفق لي مطالعة هذا السفر وهو السفر الأول من كتاب العبر في أخبار العرب والعجم والبربر فوجدته كتابًا مشحونًا بالفوائد الكثيرة والعوائد الحمة الغزيرة لم يسبق بمثله في الإحاطة باللطائف والاكتمال بكنوز الفوائد - الطرائف، دل بحس تركيبه وغرابة نظمه وترتيبه على كمال مصنفه في الدراية وسبقه على الاقران في الحفظ والرواية. وكتبت هذه الأسطر بعد الوقوف على مآثر هذا الكتاب تذكرة لصاحبه متّع به وبأمثاله بالنبي وآله. حرر هذه الأسطر العبد الضعيف محمد ابن يوسف ابن محمد الإسفيجاني، في يوم السبت الرابع والعشرين من شعبان المنخرط في سنة أربع وثمانمائة هجرية (29 ابريل 1402)⁽¹⁾.

إن السحر الذي مارسه المقدمة على الجمهور المصري، على الأقل من حيث أسلوبها وشكل تأليفها قد تم الاعتراف به بشكل ضمني حتى من قبل الأكثر شراسة من بين أعداء وناقدي ابن خلدون مثل الرجراجي أو ابن حجر. والدروس التي أُلقيت حولها قد جذبت على ما يبدو عددًا هامًا من المستمعين. وأحكام المقريري وابن عمار، وهما اثنان من تلاميذه الأكثر تميزًا، تسمح لنا أن نفهم بشكل دقيق كيف تم النظر إلى المقدمة من قبل المعجبين بها. يشير المقريري في البداية إلى الطابع الاستثنائي لهذه المقدمة

1 مخطوطة عاطف أفندي، 1936، اسطنبول، الورقة 111.

والى جدتها: « لم يعمل أحد مثالها، وإنه لعزير أن ينال مجتهد منالها». بعد ذلك يصف مضمونها وأسلوبها: «هي زبدة المعارف والعلوم، وبهجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كنه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم، وألطف من الماء مر به النسيم»⁽¹⁾.

من جانبه، يؤكد ابن عمار على الطابع الموسوعي للمقدمة واضعاً إياها في مصاف أهم الأعمال الأدبية والتاريخية في الثقافة العربية مثل كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني. وهو يعترف بأنها تشكل نوعاً ما قمة العلوم والثقافة في الإسلام لأنها جاءت في فن ولغة يصعب الإتيان بمثلهما⁽²⁾.

ورغم بعض التحفظات، فإن الجزء التاريخي الصرف من كتاب العبر قد استُقبل بشكل جيد. والكلمات التي استُخدمت لوصفه مقتضبة لكنها ذات دلالة: «تاريخ كبير»، «تاريخ مليح». وبالنسبة لتاريخ المغرب، يبدو المديح أكثر وضوحاً، إذ يتم تقدير «عمقه» و«دقته». لكن يُعاب على ابن خلدون كونه «لم يستعلم بشكل صحيح عن أحداث المشرق». هذا النقد الذي لا أساس له في الواقع، ربما يكون قد استوحى مما كتبه ابن خلدون نفسه الذي يعترف في مقدمته لكتاب العبر قائلاً: « إن اختصاص قصدي في التأليف بالمغرب (...) لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأمه»،

1 المرجع المذكور.

2 انظر المرجع المذكور، الصفحات ٣٤٥-٣٤٦.

وكان ذلك قبل أن يتخذ القرار بكتابة تاريخ كوني يتجاوز حدود المغرب المسلم. هناك نقد واحد دقيق موجّه لابن خلدون وهو كونه المؤرخ الوحيد الذي اعترف بالأصول العلوية للفاطميين، مما تم تفسيره كتعبير موارب عن عدوانيته تجاه سلالة علي وآل البيت بشكل عام. صاحب هذا الاتهام، وهو مغلوط أيضاً، هو مؤلف السيرة الهيثمي. وقد استعاد فكرته هذه ابن حجر ومن بعده السخاوي.

ولنضف بأن الاعتراف بابن خلدون في المشرق - أكثر منه في المغرب - يتبدى من كونه يشغل مرتبة حسنة ضمن جميع معاجم السيرة المعاصرة له، أو تلك التي كُتبت في العصر التالي، كمعاجم ابن حجر والمقريزي وصولاً إلى العيني، وابن زهرة وابن تغري بردي والسخاوي.

يبقى أن نقول أن التحديات المختلفة التي أطلقها ابن خلدون لم تجد في المشرق ولا في المغرب من يتصدى لها. فتفكيره عن التاريخ ومناهجه لم يجد أي صدى، لا عند معاصره الأيحي الذي كما رأينا قد ألف أول كتاب في الثقافة الإسلامية خصصه بأكمله لمنهج التاريخ، ولا عند الكافيحي الذي في نحو نهاية القرن الخامس عشر عاد إلى تلك المسألة في كتابه المختصر في علم التاريخ، ولا لدى السخاوي الذي في كتابه الإعلان بالتويخ لمن ذمّ أهل التاريخ اكتفى بجمع ما وجده حول الموضوع. كذلك فإن الدعوة التي وجهها ابن خلدون لأهل العلم بأن ينتقدوا ويكملوا علمه الجديد لم تجد من يسمعها لا في القرن الخامس عشر ولا في القرون التالية.

فهل وجد ابن خلدون نجاحًا أكبر كعالم منه كرجل سياسة؟ لا شك. فمن خلال نجاحه في كتابة مؤلف أصيل وواسع للغاية قد جلب الاعتراف به كأحد أهم مؤرخي عصره. لكن في هذا الموضوع أيضًا يظل النجاح غير مؤكد. فالاعتراف به قد ظل شكلائيًا طالما أن المسائل النظرية التي وضعها، وأهم ابتكاراته العلمية لم يتم النظر إليها على أنها كذلك، ولم تتم مناقشتها ولا الذهاب بها إلى ما هو أبعد.

لماذا؟ قد يكون من التبجح محاولة الإجابة بشكل مباشر على هذا السؤال، ولذلك فإننا سنحاول على الأقل أن نبيّن ملامحه المحددة. لكن ذلك لن يكون ممكنًا إلا بعد أن نتفحص مضمون العمل ونمسك بمعناه وما رمى إليه⁽¹⁾.

1 انظر أيضًا الخاتمة العامة التي نقدمها في نهاية كتابنا هذا.

الجزء الثاني

حضارة ثنائية الأقطاب

ومتى عرف امرؤ قضية أو استيقن
أمراً وجب عليه أن يصدع به.

ابن خلدون

كتاب العبر، «مقدمة»، ص 33.

مقدمة

إننا نقر بسهولة اليوم بأن جميع التقاليد الثقافية قد طرحت تساؤلات حول الإنسان وطبيعته وأصوله وتطوره وعاداته ونشاطاته المختلفة. وبتفحصنا لتلك التقاليد نكتشف غنى مذهلاً في بناء وصياغة كل الأشياء من أبسطها لأكثرها تعقيداً، سواء كانت ذات طبيعة أسطورية أو دينية أو تاريخية أو غير ذلك، لأن لكل منها قيمتها التي تميّزها، خاصة كانت أو كونية، ولكل منها شرعيتها. أي موقف نتخذ من هذه المعارف إذن؟ بعد تلك الفترة التي صارت فيها هذه المعارف «موضوعاً» مفضلاً لعلم الأنثروبولوجيا الحديثة، نرغب اليوم بأن تُعاد إلينا دون أن تمر من خلال موشور ما، تأويلي أو نظري، بحيث يمكن أن نكتشف قدر الإمكان الفكر الأصلي كما هو. لكننا نعرف أننا في أفضل الأحوال سنكتفي بوعينا الكامل لحتمية التفاعل مع الموضوع المدروس والإيحاء به.

تلقي الأنثروبولوجيا الحديثة على ذاتها نظرة نقدية ترمي لأن تكون واضحة. كما تُدين أخطاءها السابقة وقريبة العهد، ومواقفها الثابتة الإيديولوجية، وعلاقاتها المشبوهة بمشروع

استغلال الشعوب المحددة حسب أعراقها والسيطرة عليها. إنها لا تتوقف عن المراجعة النقدية لذاتها، وعلى الأخص بما يتعلق بصياغة موضوعها أو موضوعاتها، ومقارباتها ومناهجها. ونحن نقرّ طوعاً أن كل ذلك يشكل جزءاً من طبيعتها، وأنها إن لم تُلقِ على نفسها نظرة فيها ما يكفي من البعد والنقد، فإن ذلك يعني أن تنكر ذاتها. ومع ذلك هناك شيء ما يزال يقاوم هذه الجهود، وهو تشكّلها كـ «علم» تُنسب ولادته عموماً إلى الغرب. لكن تعقيد المعرفة الحديثة عن الإنسان والمجتمع وتطورها الكبير لا يعني بالضرورة أن تكون هذه المعرفة الحديثة أكثر «علمية» من المعرفة الموجودة لدى المجتمعات ما قبل الحديثة، أو أقل نزعة نحو «الإيديولوجيا» منها. وصفة «العلمية» التي تُنسب إليها، أيّاً كان الجهد المبذول، لا يمكن أن تكون سوى لمسة أخرى باتجاه شرعنة تفوقها. وأن نتساءل حول ما يمثله بالنسبة لنا اليوم مفهوم ابن خلدون عن «علم العمران البشري» الذي ادّعى هو أيضاً قبل ما يقارب ثلاثة أو أربعة قرون بأنه يتشكل كـ «علم»، يعني أن نضيف قطعة جديدة إلى هذا الملف الواسع، دون أن ندخل مع ذلك في سجال حول ما يمكن أن تكون عليه «الأنثروبولوجيا العلمية بالمعنى الدقيق للكلمة».

*

يعتمد ابن خلدون في دراسته حول «علم العمران البشري» مقارنة منهجية غنية ومعقدة، لا يمكن إلا أن تذكّرنا في كثير من النواحي بالأنثروبولوجيا الحديثة، لكنها في الوقت ذاته موسومة حتماً برؤية وحساسة وأنماط المعارف في مجتمعه

وفي عصره⁽¹⁾. وإعادة اكتشاف هذا العلم، حتى ولو تمّت في وقت متأخر، أي في القرن التاسع عشر، وتأثيره المباشر أو غير المباشر على عدد من الأنثروبولوجيين أو علماء الاجتماع الحديثين يجعله يدخل - ولو من الباب الضيق - في تاريخ هذا الاختصاص. لكن في معظم الحالات، كان الموقف الذي اتُخذ تجاه مؤلفات ابن خلدون قد تحدّد على الأخص بما أُعطي للأنثروبولوجيا كاختصاص من وحدة تتجاوز الزمان والمكان، على اعتبار أن كل معرفة لدى الإنسان عن الإنسان وعن المجتمع تفضي في النهاية إلى العلم الأنثروبولوجي الحديث.

إن جون ج. هونيغمان الذي كتب تاريخ الأنثروبولوجيا تحت عنوان «تطور الأفكار الأنثروبولوجية» يؤكد بأنه «يجب النظر إلى «المقدمة» على أنها أول مؤلف هام عن الأنثروبولوجيا الثقافية»⁽²⁾ وهو إذ يعدد أفكار ومواضيع هذا المؤلف الذي يبدو له قريباً من الأنثروبولوجيا الحديثة، فإنه يُبرز لدى المفكر المغربي وجود «مقاربة طبيعية للمجتمع وصلت إلى مستوى لم يُعرف من قبله، ولن يتم التوصل إليه مجدداً قبل القرن الثامن عشر»⁽³⁾. وهو يستخرج لدى مؤلفنا مواضيع أنثروبولوجية كانت مألوفة منذ العصر القديم، مثل التأكيد الذي كان قد طرحه أوريجين بعدم وجود توازي دقيق في السلوك وفي المؤسسات بين البشر والحيوانات، وأن الفكر الذي يشكّل أساس العلوم والفنون يحوّل

1 انظر الجزء الأول من كتابنا هذا، الفصل الثالث.

John J. HONIGMANN, *The Development of Anthropological Ideas*, Homewood 2 (Illinois), The Dorsey Press, 1976, p. 49.

3 المرجع نفسه، ص 48.

الحاجات البيولوجية للطبيعة الإنسانية إلى مشاريع ومشاكل ترمي إلى الحفاظ على الحياة. وهو يلاحظ وجود «مادية ثقافية» في المقدمة بأكملها تتمركز حول فكرة أن البيئة تؤثر على حياة المجتمع وتشكل الشخصية الاجتماعية؛ كما يؤكد بأن ابن خلدون قد أقرّ بالطبيعة المتكاملة للحضارة، وأنه عرف أكثر من أرسطو كيف يقوم بالتمييز بين مجتمع يتأسس على التضامن الميكانيكي مثل مجتمع البدو، ومجتمع يقوم على التضامن العضوي الذي يخلقه تقسيم العمل. وفي النهاية نراه يلاحظ الأهمية التي يوليها ابن خلدون إلى العامل الديموغرافي، وإلى التأثير الذي تمارسه النماذج الثقافية على الطبيعة الإنسانية. كما يبيّن بشكل خاص أن ابن خلدون، ولو لم يكن أول من قام بالمقارنة بين المنظومات الثقافية، فإن طريقته في هذا الاتجاه تبدو «أكثر اكتمالاً وأكثر قرباً من الوقائع التجريبية من مجمل ما نجده لدى أفلاطون وأرسطو، وأكثر منهجية وعمومية من المقارنات التي قام بها الجغرافيون الإغريق والرومان»⁽¹⁾

الإشادة بابن خلدون مبررة إذن، وكذلك الرغبة واضحة في إعطاء مؤلفه الطليعي حقه. لكن هونيفمان لا يفسر بشكل جليّ ما الذي يجعل من «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون استباقاً للأنثروبولوجيا الثقافية. وهو على الأخص لا يقدم هذا العلم في تماسكه ودلالته بالنسبة للحضارة التي أفرزته. وهكذا اختزل علم الحضارة إلى بعض الأفكار المفتاحية أو إلى بعض المواضيع الأساسية التي تتلاقى مع اهتمامات العصر الحديث، مما لا يعطي هذا العلم سوى قيمة الأرشيف.

أما علاقة غيلنر بالمقدمة، فأكثر تعقيداً وغنى من علاقة هونيغمان. واحتفاؤه بابن خلدون أكثر حيوية: «لقد أعطى المغرب للعالم أحد أكبر علمائه في مجال العلوم الاجتماعية - بل لعله الأكبر من بينهم. (...) فلدى هذا المفكر المدهش من القرن الرابع عشر، نجد أصداً للمواضيع السائدة في الفكر السوسيولوجي الأوروبي، وتعارضات معها في آن معاً»⁽¹⁾. مع ذلك فإن غيلنر لا يخرج عن المنظور العام الذي وضعه الباحث الأميركي الذي سبقه. والأفق الذي يوضع فيه ابن خلدون هو أفق «الفكر السوسيولوجي الأوروبي»، أو في أفضل الأحوال «العلوم الاجتماعية» غير الزمنية. يتأكد ذلك من خلال الدراسات العديدة التي خصصها له، والأبحاث التي قام بها حول المجتمعات الإسلامية، وفيها كان يستلهم بشكل كبير من مؤلفات ابن خلدون. وفي الواقع يمكن أن نميز لديه طريقتين استخدم فيهما المفكر المغربي: فمن جهة استفاد من نماذج تحليله أو مفاهيمه لكي يوضح مسائل السوسيولوجيا الأوروبية؛ ومن جهة أخرى دمج هذه المسائل في دراسته حول «المجتمع الإسلامي»⁽²⁾. وفي الحالتين، أخذ هذه المفاهيم والنماذج

Ernest GELLNER, *Anthropology and Politics, Revolution on the Sacred Grove*, 1 Oxford, Blackwell Publishers, 1995, p. 202.

2 انظر بشكل خاص بالنسبة للمظهر الأول «The Maghreb as a mirror for man» في المرجع نفسه، الصفحات 202-213 حيث يقارن غيلنر المفاهيم الثنائية لدى ابن خلدون، وهي البداوة / الحضارة بثنائية *Gemeinschaft/Gesellschaft* أي الجماعة / المجتمع التي تكتسب أهمية خاصة بالنسبة للسوسيولوجيا الأوروبية في المسائل المتعلقة بتأسيس النظام الاجتماعي. بالنسبة للمظهر الثاني انظر لدى المؤلف نفسه *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 وعلى الأخص الفصل I المعنون «Flux and reflux in the faith of men» الصفحات 1-85، حيث يستخدم غيلنر بعض ملامح النموذج السياسي والتحليلات الاجتماعية لابن خلدون.

خارج سياقها الايستيمولوجي مُضيفاً عليها قيمة استكشافية heuristique في ذاتها. وإن كانت هذه الطريقة تبدو مغرية على المستوى الأدبي، فإن شرعيتها العلمية تظل إشكالية.

هاتان الطريقتان في تقديم ابن خلدون من قِبَل هونيغمان وغيلنر تبدوان معبرتين عن موقف الإعجاب الذي يثيره لدى مجموعة كبيرة من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الحديثة الذين سنحت لهم فرصة دراسة مؤلفاته بانتباه، والذين يتمتعون بأكبر قدر من انفتاح الرأي تجاهه. ووجهتا نظرهما تحتويان بلا شك على قدر من الشرعية: فلا شيء يمنع مؤلفاً حديثاً أن يجد لدى مؤلف قديم، أيا كانت الثقافة التي ينتمي إليها، صدى للحقائق التي يبحث عنها أو المسائل التي تشغل فكره. كما أنه لا شيء يمنع من المقارنة. لكن عندما نجرّ «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون إلى وجهة نظرنا حول ما هي الأنثروبولوجيا، أو ما يجب أن تكون عليه؛ أو عندما يقوم هونيغمان وغيلنر باستخدامه كأداة فقط، فإنهما يظلان تحت الحدود التي ترسمها الأنثروبولوجيا نفسها - أو على الأقل تياراتها «ما بعد الحداثيّة» - لعلاقتها مع الفكر والثقافات الأخرى المختلفة⁽¹⁾.

ونحن نعلم اليوم أنه لكي نتجنب أي استخدام ايديولوجي لفكر أو لثقافة مختلفة عن فكرنا وثقافتنا، هناك عدة شروط تفرض نفسها: أن نحترمهما في كليّتهما وفي تماسكهما، وآلاً نحاول

1 انظر بشكل خاص التيار الذي أطلقه كليفرود غيرتز في كتابه: *Local Knowledge, Further Essays in Culture*, New York, Basic Books, 1983. انظر كذلك خلاصة حديثة العهد قدمها مايكل هيرزفيلد في الفصل المعنون ايستيمولوجيات ضمن كتابه: *Anthropology, Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001، وعلى الأخص الفصل المعنون «Epistemologies».

بشكل واع أو غير واع أن نعدم تأثيرهما من خلال تقليص دورهما، أو أن نرفضهما من خلال الحكم عليهما بالاختلاف المطلق؛ وألا نحبسهما في نظرية ما أو تأويل يجعلان منهما شيئاً مغلقاً بشكل نهائي. ولئن كانت هناك من ميزة للأنتروبولوجيا الحديثة، فهي أنها قد أقتعتنا بوحدة وبتنوع الإنسان، وبكرامة الفكر الإنساني، أيًا كان المكان أو الزمان الذي ينتمي إليه. وأن نتذكر ذلك يعني أن نحاول منع أنفسنا من أن ننال من هذا الفكر الإنساني عبر أي شكل من أشكال التقليص أو الرفض، وأن نجبر أنفسنا على أن نفهم قراءته الخاصة به للبشري وللجماعي من خلال إكسابه القيمة نفسها التي نضيفها على فكرنا، وأن نفتح معه «حواراً» دون أفكار مسبقة. وبهذه الطريقة وحدها يمكن لنا أن نعرض أمام وعينا وحساسيتنا وخيالنا مشهد فكر الآخرين في حريته، وفي ما لديه من أشياء مشتركة مع فكرنا، وما لديه أيضاً من اختلاف عصي على الاختزال.

*

باستنادنا على هذه المبادئ، فإننا نخاطر بالأسئلة الثلاثة التالية: كيف يبدو في معناه المكتمل وفي تماسكه مشروع ابن خلدون لكتابة «علم العمران البشري»؟ وما الذي يمكن أن نستخلصه مما يقوله لنا عن الإنسان وعن المجتمع بشكل عام؟ ما الذي يقترحه علينا، ويكون ملائماً لنا اليوم، حول المجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص؟ إننا نعي أن إجاباتنا على هذه الأسئلة ستكون بالضرورة ذات طابع ذاتي ومحدود. فهي تدرج ضمن اللعبة اللامتناهية للتأويل أو للقراءات الممكنة

التي يحتملها بشكل طبيعي عمل ما. الإجابة على السؤال الأول ستسمح لنا بأن نرسم لوحة أمينة قدر الإمكان عن المقدمة في مفاصلها الرئيسية من خلال متابعة تفكير المؤلف خطوة خطوة. أما الإجابة على السؤالين الآخرين فستأتي فيما بعد في القسم الرابع والأخير.

I

علم جديد

علم وفق النموذج الأرسططالي؟

ربما كانت النكهة الخاصة والأصالة والمكانة المتفردة التي يشغلها في الثقافة الإسلامية «علم العمران البشري» الذي طوّره ابن خلدون في المقدمة تعود إلى طابعه الثانوي والهامشي الذي يعترف به هو نفسه طوعاً⁽¹⁾. إذ لا شك في أنه لم تكن هناك ضرورة لهذا العلم الجديد في سياق عصره تبررها حاجة اجتماعية أو سياسية، أو أسباب قاهرة ايدولوجية، ولا حتى حاجة علمية ملحة. ومع ذلك فالطريقة التي يفترضها هذا العلم لم تكن تخلو من الغرور. فهي تقترح خطاباً يلغي بطبيعته كل الخطابات الأخرى؛ وتعطي لنفسها سلطة تضعه في موقع مشرفٍ على كل العلوم الأخرى. وابن خلدون، عندما حمل مسؤولية هذا العلم حتى النهاية، قد برهن عن سعة رؤيته وحرية فكره الاستثنائيين، واللذين يمكن أن نستشفهما من كل صفحة من صفحات المقدمة، وما زالا حتى اليوم يدهشاننا.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 56.

ولا شك في أن ذلك كان كافياً ليجلب عليه صواعق علماء عصره الحريصين على استقامة الرأي. ويمكن لنا أن نتخيل، أنه لكي يأخذ هذا الموقف، كان مضطراً لأن يحيط نفسه بكثير من الاحتياطات. ونحن في الواقع نكتشف في المقدمة إرجاعاً مستمراً إلى الله في القرآن، وبحثاً عن الحلول الأكثر توفيقية للمسائل الشائكة ضمن العقيدة، وكذلك نجد الغموض، وعدم وضوح التعابير أحياناً، وكل ما يمكن أن نُرجعه إلى الحذر الذي فرضته جدّة الطريقة وطابعها المبرك. هذا الحكم فيه شيء من الصحة، لكن إلى حد ما فقط. وفي الواقع، فإن التفحص الدقيق للمؤلف يسمح بأن نستكشف فيه توجهين يتناقضان في بعض الأحيان، لكنهما يخدمان بعضهما بشكل اساسي: التوجه الأول يتمظهر بشكل تجديدي، بل وثوري، ولا يتورّع عن إدانة عدد كبير من الأفكار المسبقة في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية. ونظراً لكونه عقلاني بشكل أصيل فإن هذا التوجه هو الذي يدهشنا اليوم ويثير شغفنا. أما التوجه الثاني، وهو أقل وضوحاً، فمحافظة في العمق، ويتوجه بكليته نحو الدفاع عن النظام. وهو نظام لا يمكن أن يكون له في نظر ابن خلدون أي أساس آخر غير أساس الدين. من هنا يتبدى لنا المؤرخ كرجل ينتمي إلى عصره، أي العصر الذي كانت فيه العقول مشغولة باستقامة الرأي الديني، وباستقامة الممارسة، وحيث كان النظام يعني الخضوعَ بخنوع وبشكل عملي ويومي للقوانين التي يُملئها الدين⁽¹⁾. وفرادة ابن خلدون تكمن في كونه حاول أن يبيّن بشكل عقلاني من خلال صياغته لـ «علم العمران البشري» محاسن موقف كهذا وحدوده في آن معاً.

مفهوم جديد عن علم التاريخ

يقلل ابن خلدون من شأن تطلّعاته العامة: فإن كان هدفه أن يؤسّس لعلم جديد، فإن ذلك العلم لم يمسّ في أي شيء ماهية النظام الاجتماعي والسياسي ولا نظام المعتقدات؛ والهدف الذي وضعه لنفسه متواضع وبرئ وحظي بقبول إجماعي من العلماء. بالمقابل، فإن ابن خلدون في رغبته أن يكون رجل علم صارم، لم يُخفِ السمة الراديكالية لنقده للمنهج التاريخي القديم. فبعض المؤلفين من القرن الرابع عشر والخامس عشر، وأشهرهم الأيجي والكافيجي والسخاوي قد اقترحوا آراءً حول التاريخ ومناهجه من خلال محاولتهم أن يجدوا حلاً للمسائل الصعبة في صياغة التاريخ وفي التحقق من المعلومات التاريخية⁽¹⁾. هذا يعني أن ابن خلدون بكتابته للمقدمة قد ساهم في سجلّ حول مسألة تشغل البال وكانت راهنة في عصره. مع ذلك فإنه يتميّز عن الآخرين من حيث أنه لم يكتفِ بإعادة تأكيد أو دعم قواعد كتابة التاريخ التي تعود إلى خمسة قرون على الأقل، وإنما كان بإظهاره عدم اكتمال هذه القواعد، يقترح مساراً مبرراً «بشكل علمي»⁽²⁾.

يشرح ابن خلدون الطابع العلمي لطريقته في الديباجة التي تفتتح كتاب العبر. فهو في هذه الديباجة يدعم فكرة أن التاريخ يجب أن يُفهم بطريقتين مختلفتين: في المستوى الأول، يتطرق التاريخ «في

1 Franz ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, 2d ed. Revised, انظر

Leyde, Brill, 1968

2 للمقارنة بين المنهج التاريخي لدى ابن خلدون وبين المنهج الكلاسيكي الذي مارسه سابقوه، انظر مقدمتنا لكتاب

Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde*, extraits des كتاب 'Ibar, Paris, Sindbad, 1986.

ظاهره» إلى سرد الأحداث؛ وفي مستوى آخر، تكون مهمة التاريخ «في باطنه» «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»⁽¹⁾. وهو يُنظر لهذين الشكلين من التاريخ على أنهما مُستقلّين ولا ينفصل واحدهما عن الآخر مثل وجهين لعملة واحدة. وطموح ابن خلدون حين صاغ كتاب العبر هو أن ينتج مؤلفاً يترابط فيه البعدان السردى والنظري:

انشأتُ في التاريخ كتابًا، رفعت فيه عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابًا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا. وبنيت على أخبار الجيلين اللذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملؤوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، (...) وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»⁽²⁾.

وبعد أن يعرض ويحلّل في المقدمة العامة سلسلة من الأمثلة التي استقاها من مؤلفات مؤرخي الماضي، تراه يفسّر ما يجب أن يتطلّبه المؤرخ الجيد:

صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعُدّ من مناحي العامة. فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 6، الجزء الأول، تحقيق شدادى.

2 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 9 - 10، الجزء الأول، تحقيق شدادى.

والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصل كل خبر. وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفه واستغنى عنه⁽¹⁾.

وأخيراً يعرض في تمهيدته للمقدمة المسألة الأساسية ذات الطابع المنهجي، والتي يريد أن يعطي عنها إجابة «علمية» وهي: كيف نقدم حقيقة الوقائع التاريخية، طالما أن الأغلاط والأكاذيب بأشكالها المختلفة توجد ضمن الرواية نفسها؟ إنه يستخلص بأن التأسيس على مفهوم التاريخ إذ يُنظر إليه كـ «علم العمران البشري» هو وحده القادر على تقديم رواية صحيحة للوقائع والأحداث الملموسة، كما جرت في الزمن. عندها فقط يمكن أن يكون لدينا تاريخ لا تشوب الروايات فيه الأغلاط والتناقضات والغرائب والأفكار المسبقة السياسية والإيديولوجية والخرافات من جميع الأشكال. والتاريخ الذي يمكن التوصل إليه بذلك هو تاريخ يُعاد تشكيله، أو على الأقل تُعاد كتابته على أساس مقاطعة روايات المؤرخين مع الوقائع الحقيقية التي يُفترض أن تشكل خلفية هذه الروايات، والتي لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال علم المجتمع والحضارة.

1 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 40-41، الجزء الأول، تحقيق شداي.

لماذا هو علم جديد؟

ما دفع ابن خلدون في الأساس، حسب اعترافه، لأن يؤسس علمه الجديد، هو مسألة منهجية التاريخ بكل بساطة. لا بل إنه لا يشك إطلاقاً بأن ما يفعله - سواء سرد الوقائع والأحداث الماضية، أو قام بتفسير طبيعتها وأسبابها - هو التاريخ، ولا شيء غير التاريخ. وحتى ولو كان يُدين قصور بعض المؤرخين والجغرافيين مثل المسعودي أو البخاري، فإنه يقارن نفسه بهم وحدهم. وهو يفترض أن مؤرخي العالم الإسلامي في الماضي مثل الطبري أو ابن اسحق قد اعتنقوا نفس المنهج الذي يدعو إليه⁽¹⁾، ويتطلع لأن يكون «مسعودي» جديد يقدم لعصره ما قام به هذا الأخير لزمه⁽²⁾.

لكن إذا ما قبلنا بصحة ونجاعة منهجه، يمكن لنا أن نتساءل لماذا شعر بنفسه مجبراً لأن يؤسس «علمًا جديدًا». ولماذا لم يكتف من أجل التحقق من تطابق الروايات مع الوقائع التي تقع في خلفيتها بالنهل من مستودع المعارف الموجودة، كما فعل سابقوه من العلماء الكبار؟

يررّ ابن خلدون موقفه مرتين. في البداية يؤكد بأن «الاجتماع الإنساني» يشكل واقعاً طبيعياً واضحاً، وأنه بهذا المعنى، مثل أية حقيقة واضحة، يتطلب دراسة «ما يلحقه من الأحوال لذاته». بمعنى آخر أنه يجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقل.

ومن ثم فإن التفحص العميق لمختلف حقول المعرفة التي كانت موجودة في زمنه يسمح له بأن يتوصل إلى نتيجة أن «علم العمران

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 40، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 46.

البشري» كما يعرفه لم يكن أبداً موضوع دراسة منهجية من قبل. وهو يبيّن أولاً أن موضوعه يختلف عن موضوع علم الخطابة، كما عن موضوع «علم السياسة المدنية»، وهما العلمان الوحيدان لدى القدماء اللذان يمكن لعلم الحضارة أن يُقارن معهما. وهذا النقص، كما يتابع، لا يمكن أن يكون أصله في غياب الاهتمام. التفسير الوحيد المقبول حسب قوله هو أن القدماء «لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا». لكنه يلاحظ بأن «ما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل». ويتابع بأنه في حين تم محي علوم الفرس والكلدانيين والآشوريين والبابليين، «إنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة»⁽¹⁾ ونلاحظ هنا أنه إن كان من الواجب افتراض شكل قديم لعلمه الحديد، فإنه لا يجب البحث عنه حسب ابن خلدون ضمن التقاليد الإغريقية، وهي الوحيدة التي وصلت إلى العرب، وإنما في غيرها من التقاليد.

ومع ذلك، إن كان ابن خلدون يبيّن أن «علم العمران البشري» لم يُدرس أبداً قبله بشكله هذا وكعلم مستقل، فإنه لا يدحض فكرة أنه ربما كان قد دُرِس بشكل جزئي أو عرضي، أي بطريقة غير علمية. وهذا ما يحاول أن يبرهن عليه وهو يستعرض جميع المجالات الفلسفية والدينية أو الأدبية التي استطاعت أن تتطرق لهذا الموضوع⁽²⁾.

هناك أولاً حسب قوله الفلاسفة الذين يؤكدون من خلال معالجتهم لأسس النبوة بأن البشر يحتاجون لأن يتعاونوا في جميع

1 المرجع نفسه، الصفحات 56-57.

2 المرجع نفسه، الصفحات 56-59.

حاجاتهم من أجل البقاء على قيد الحياة، وأنهم بالتالي بحاجة لحكم يفصل بينهم، ولسلطة. أما المختصون في أصول الفقه، فلكي يبيّنوا ضرورة اللغات فإنّهم يقولون بأن البشر يحتاجون إلى لغة للتواصل من أجل التعاون ومن أجل الحياة الجماعية. وأما الفقهاء، فهم غالبًا ما يشيرون في الشروحات التي يقدمونها عن الأحكام الشرعية إلى المخاطر التي يمكن أن يحملها للحضارة وللجنس البشري سلوك سياسي مثل الظلم، أو جرائم كالقتل أو الزنا. كذلك نجد في بعض حكم القدماء، وعلى الأخص حكماء الفرس، كلامًا عن حسن إدارة الشؤون العامة والعدالة. وفي النهاية، وضمن بعض المؤلفات مثل كتاب «السياسة»⁽¹⁾ المنسوب لأرسطو، وفي رسائل ابن المقفع، أو في «سراج الملك» للطرطوشي، هناك نقاط عديدة تنتمي إلى «علم العمران»، وقد تم تقديمها أو دراستها ببعض التفصيل. لكن في كل هذه الأدبيات كما يلاحظ ابن خلدون، بالكاد تمت ملامسة موضوع هذا العلم، أو أن مسأله عُرضت بشكل سيء مع حجج واهية، أو دون تقديم براهين.

وهكذا، بعد دراسة ممنهجة وشاملة لكل التقاليد العلمية السابقة ولكل المعارف الموجودة في عصره يتوصل مؤلف المقدمة لأن يستخلص بنوع من التفاخر أنه مكتشف لمجال جديد يطلق عليه في بعض الأحيان إسم «علم التاريخ في حقيقته»، وفي أحيان أخرى «علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري».

1 وهو كتاب معروف في العالم الإسلامي باسم سر الأسرار («Secretum secretorum») (Le secret des secrets)

الصياغة العلمية للمقدمة

بقي علينا الآن أن نؤكد كيف يتصور ابن خلدون علمه الجديد. هناك شيء واضح وهو أن نموذج العلم الذي يستخدمه مستمد من التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية. والواقع أن ما يلفتنا أكثر من غيره في الديباجة والتمهيد لكتاب العبر، وكذلك في التمهيد للمقدمة، هو إصرار ابن خلدون على البحث عن «المبادئ» و«الأسباب». وهذا الهاجس له بلا شك أصوله الفلسفية؛ وهي تعود إلى أرسطو الذي كان يعتبر أن المعرفة العلميّة لشيء ما تعني معرفة أسبابه والمبررات التي جعلت منه ما هو عليه وليس أي شيء آخر. والوظيفة الحقيقية للعلم هي تقديم تفسيرات. فلا يجب معرفة واقعة ما بشكل عرضي، بل يجب أن نكون قادرين على تفسير لماذا هي واقعة.

وعلم ابن خلدون يبدو مثل مدوّنة للمعارف المتعلقة بغرض خاص. وبما أن غايته هي إنتاج معرفة حقيقية، فإنه بالمعنى الأرسططالي علم نظري، ويجب بالتالي تربيته كمنظومة من البراهين والاستدلالات. ومخطط المقدمة يشي بهذه المتطلبات النظرية بشكل واضح. فبعد فصل أول حول الحضارة الإنسانية بشكل عام، نجده يتابع نقطة بعد نقطة قائمة صفات الموضوع الذي يدرسه أو الحوادث العرضية التي تطرأ عليه. بالإضافة لذلك فإن ابن خلدون يقدم تبريرات لنظام العرض الذي يتبعه، والمستمدّ من المتطلبات الأرسططالية التي تُفيد بأن ترتيب الأقدمية في العالم الموضوعي يجب أن ينعكس في الترتيب العلمي للمعرفة⁽¹⁾.

والاهتمام النظري نفسه يتجلى في التقديم الشكلاني للأجزاء

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 63، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

السته للكتاب. فالأول يحتوي على ست مقدمات تحدد الشروط المسبقة التي تنطلق منها الحضارة وكما هي في الموقع. وكل واحد من الأجزاء الخمسة الأخرى يتم تقديمه كمجموعة من الاقتراحات النظرية حول مظهر أساسي من مظاهر الحضارة، وكل واحدة من الاقتراحات هي موضوع جزء يُفترض أن يتم البرهان عليه.

بهذه الطريقة يمكن للعلم الجديد أن يظهر كعلم شامل وبرهاني. ومع أن ابن خلدون لا يشرح بالتفصيل ما هي طبيعة هذه البراهين، فمن البديهي أنها بالنسبة له لا يمكن أن تكون إلا على شاكلة الحدود الثلاثة للمنطق الصوري. لكن يجب أن نؤكد على كونه لا يرجع بشكل واضح، لا إلى الفلسفة العربية ولا إلى أرسطو. لكنه يعتبر ضمناً نموذج العلم الموروث عن التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية كشيء مفروغ منه، وهو بالتالي لا يشعر بحاجة إلى توضيحه في تاريخ الفكر أو لمناقشته.

والنموذج العلمي المستوحى من أرسطو، والذي يقول ابن خلدون أنه يطبقه في «علمه الجديد» يؤكد، وعلى المستوى الشمولي والشكلاني، على مبادئ العلم والتمفصل المنطقي بين الأجزاء. من جهة أخرى، وعلى مستوى المضمون، يؤكد على الطابع البرهاني للحدود التي تولفه. مع ذلك، فإن هذا الهيكل المتين الذي لا تشوبه شائبة، لا يجب أن يخلق أوهاماً كثيرة. فأرسطو نفسه لم يستطع على الإطلاق أن يتوافق بدقة مع برنامج العلم الخاص به⁽¹⁾. من

R. J. HANKINSON, «Aristotle's Philosophy of Science», in Jonathan BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 113-114.

جهته، لا يتوانى ابن خلدون عن لفت الانتباه إلى مخاطر الشكلانية المنطقية، وبنوع من الاستفاضة نجده ييوح بأن من المثمر والمضمون أن يترك المرء قياده «لتحكيم النظر والبصيرة»، طالما أن فن المنطق لا يفيد سوى في إضفاء لمسة شكلانية تأتي في مرحلة لاحقة.

فإذا ابتليتَ بمثل ذلك وعرض لك ارتياب في فهمك أو تسغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك. (...) واترك الأمر الصناعي على جملة، واخلف إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك (...). فإذا فعلت ذلك، أشرقتَ عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام للوسط الذي جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفطره عليك، كما قلناه. وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها، فافرغه فيها، ووفه حقّه من القانون الصناعي، ثم اكسئه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البيان⁽¹⁾.

إننا نرى وجوب النظر إلى المقدمة على أنها عمل نابع من الحدس تم تنظيمه فيما بعد. وفي هذه الحال سيكون من غير المجدي أن نشير إلى ما يمكن أن نجد فيها من عدم التماسك المنطقي⁽²⁾، أو على العكس أن نجهد لنجد فيها منطقاً ضمناً، وأن

1 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 216-217، الجزء الثالث، تحقيق شداوي.

2 انظر Aziz AL-AZMEH, Ibn Khaldūn: *An Essay in Reinterpretation*, Londres, 1981,

نحدّدها به⁽¹⁾. ابن خلدون لديه وعي حاد بجدة وفرادة نهجه⁽²⁾ الذي لا يمكن وصفه بأنه «فلسفي»، ولا بأنه «تاريخي»، وإنما يتوضع في مكان ما بين الإثنين، حيث ينوس بين العام والخاص، والنظري والتجريبي. هذا بالذات هو مكمّن الأهمية المعرفية للمقدمة كما سنرى، وما يجعلها قريبة جداً من الاهتمامات الحديثة للأنثروبولوجيا. وبدلاً من أن نرغب بأن نشدّها بأي ثمن إلى الفلسفة، أو نجهد أنفسنا لكشف ما فيها من نواقص مفهومية ومعاييب منطقية مما يمنعنا من أن نتبيّن ما تحمله من تقدم علمي حقيقي، ربما يكون أكثر فعالية أن نفحص الطريقة التي تُنسج فيها العلاقة ما بين النظريّ والتجريبيّ في دراسة هذا الموضوع الجديد جذرياً، ألا وهو «الاجتماع الإنساني»، أو «العمران البشري»؛ وأن نتقصى المصاعب والمشاكل التي تواجهها خلال تلك الدراسة، وأيضاً الحلول التي تقترحها لها. بهذه الطريقة سنفهم كيف تمّ في السياق الإسلامي للقرون الوسطى الانتقال من فكر عام عن الإنسان والمجتمع كما كان يسود في التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية، إلى فكر تجريبي يتأسس في جزء منه على معطيات وتجارب التاريخ، وفي الجزء الآخر على مراقبة الحاضر.

1 انظر Muhsin MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1064, 2e reimpr. 1971, chap. V, pp 225-284. في هذه الصفحات يحاول المؤلف أن يجد في بنية المقدمة تفسيراً للعمران حسب الأسباب الأربعة المادية والشكلانية والناجعة والنهائية.

2 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 9 و26، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

ابن خلدون، التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية والتقاليد الثقافية الإسلامية بشكل عام

لا شك في أن ابن خلدون يبرهن في المقدمة عن ثقافة فلسفية معمّقة تطلّ مجمل العلوم الفلسفية التي يستفيد منها في صياغة «علمه الجديد»، وفي ما يستعرضه، وفي آرائه وتحليلاته للمبادئ والمفاهيم والمناهج ذات الطابع الفلسفي، والتي يتناول فيها أيضاً بشكل مباشر أو بطريقة عرضية المسائل الرئيسية التي عالجتها الفلسفة الإسلامية مثل العلاقة بين الفلسفة وبين المجتمع، وطبيعة النظام الاجتماعي، ودور المعرفة في المجتمع⁽¹⁾. لكن هل يمكن انطلاقاً من ذلك أن نستنتج كما يفعل مهدي أن «علم الحضارة» الذي يدّعي ابن خلدون أنه مخترعه هو في ماهيته مؤلّف فلسفي، وأن كاتب المقدمة، بعد فشل تجاربه السياسية لم يكتف بأن

1 انظر Muhsin MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*. المرجع المذكور،

يتصرف وفقاً لنموذج الفيلسوف في تقاليد ابن باجة وابن رشد⁽¹⁾؛ بل أن نيته العميقة كانت أيضاً «إعادة إحياء الفلسفة في الجماعة الإسلامية» وأن «ينقذ الفلسفة الحقيقية من تحالف عاق (مع اللاهوت) وأن يعيد توجيهها نحو غايتها الخاصة»⁽²⁾؟

إن تحديد طبيعة ومكانة العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون يستدعي تحديات مزدوجة، تاريخية وإبستمولوجية. فعلى مستوى التاريخ، يبدو أن معرفة متى وفي أية ظروف محددة تباطأ التيار الفلسفي أو توقف في الغرب المسلم بعد ابن رشد، هو سؤال ما يزال مفتوحاً وعرضة للجدل. ومعرفة موقف ابن خلدون الدقيق تجاه الفلسفة تكتسب في هذا السياق معنى قاطعاً. أما على الصعيد الإبستمولوجي، فالسؤال الذي يطرح نفسه يتعلق باستقلالية العلوم عن التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية ضمن الظروف الخاصة بالقرون الوسطى الإسلامية. ونظراً لأننا نعرف أن الابتعاد عن الفكر القديم والقروسطي قد اكتسب أهمية قصوى في ولادة وتطور الثقافة الحديثة في أوروبا، فإن معرفة طبيعة ومكانة «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون تتخذ أيضاً معنى فائق الأهمية.

مع ذلك، نحن نعي تماماً أن التفكير بهذا التحدي المزدوج، لكي يكتسب تأثيراً عاماً، لا يجب أن يكتفي بحالة ابن خلدون، وإنما يجب أن يمتد على مجمل التقاليد الفلسفية والعلمية العربية، وهو أمر جلي. ورغم أن هذا النهج ضروري، فإنه يتجاوز الحدود التي وضعناها لكتابنا هذا.

1 المرجع نفسه، ص 132.

2 المرجع نفسه، الصفحات 87 و 108.

إن إعادة فحص المقدمة تبيّن أن موقف ابن خلدون تجاه الفلسفة هو في الواقع أكثر تعقيداً مما ذكرنا حتى الآن. ولأسباب عدة، فإن ابن خلدون يقصد الابتعاد عن الفلسفة مع بقاءه مشبعاً بها للغاية. وهذا الغموض، بل هذا التناقض هو ما يجدر بنا أن نحلله ونفهمه. وسنقوم بهذا التحليل على دفعتين: 1- من خلال مناقشة نظرية محسن مهدي التي تقول بأن المقدمة هي مؤلف فلسفي؛ 2- من خلال إظهار أن «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون يشغل موقعاً فريداً يقع في منتصف الطريق ما بين التاريخ والتقاليد الفلسفية والعلمية الإغريقية - العربية.

هل المقدمة مؤلف فلسفي؟

نظرية محسن مهدي تتطلب في المرحلة الأولى عدة ملاحظات عامة. قبل كل شيء، نجد أن الثقافة الواسعة التي يبرهن عنها ابن خلدون في «المقدمة» ليست فقط فلسفية، وإنما هي أيضاً وبشكل أساسي تاريخية وأيضاً حقوقية ولاهوتية وأدبية. وهذه الأبعاد المختلفة، وعلى الأخص البعدين التاريخي والحقوقية، وهما بديهيات فيما يتعلق بالمواد التي يتغذى منها فكر ابن خلدون، تظهر أيضاً وفي كثير من الأحيان بقوة واضحة في المفردات وطرق التفكير والعرض. ثم إن المنظور العلمي الذي يوضع ابن خلدون مؤلفه فيه هو منظور التاريخ، كما بيّنا في الفصل السابق. وهو لم يضع نفسه في أية لحظة ضمن منظور الفلسفة بشكل عام، أو منظور الفلسفة العملية أو السياسية.

أما بالنسبة لعلاقته مع الفلسفة، فيجدر في البداية أن نوكد أن

ابن خلدون يوضِّع مشروعه في ما هو أوسع من أفق الفلسفة، ونعني به مجمل الثقافة البشرية، في طبقاتها المختلفة ومكوّناتها التاريخية والمحلية، وأيضاً في تعددية الاختصاصات فيها، وعلى الأخص المواد الدينية والتاريخية والحقوقية والأدبية.

عندما يؤكد ابن خلدون في مقدمة كتاب العبر أن التاريخ «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدَّ في علومها وخليق»⁽¹⁾، فإنه لا يُرجع إلى الفلسفة بشكل مخصص، وإنما إلى المخزون الواسع للعلوم التي جهد الإنسان لاكتسابها منذ الأزمنة الغابرة بقوة القدرات البشرية وحدها. وإن كان هذا المخزون يشمل الفلسفة، فإنه لا يُخلط معها كما يوحي به فرانتز روزنتال الذي يترجم كل الاستخدامات لكلمات مثل الحكمة والحكماء ضمن المقدمة بكلمتي فلسفة وفلاسفة⁽²⁾. وفي تقسيمه الشهير للعلوم إلى ثنائيات، يميز ابن خلدون بين العلوم «النقلية» التي يتلقاها الإنسان ممّن وضعها، والعلوم التي يهتدي إليها بطبيعة فكره. عن هذه المجموعة الأخيرة يقول أنها لا تقتصر على دين معين وأنها موجودة في الجنس البشري منذ ظهور الحضارة في العالم. وللدلالة عليها يستخدم إما كلمة الحكمة وحدها، أو ثنائية العلوم الحكيمية الفلسفية⁽³⁾.

وهكذا فإن كلمة الفلسفة بلفظها العربي ليست بالنسبة لابن خلدون سوى إحدى التنويعات الممكنة لكلمة الحكمة. وفي حين

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 6، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 انظر: IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, Princeton, Princone University Press, tr. Fr Rosenthal, 1967 (1st ed. 1958).

3 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 358، الجزء الثاني، تحقيق شداي؛ وص 71، الجزء الثالث، تحقيق شداي؛ وفي مواقع أخرى.

ترتبط الفلسفة بتقاليد محددة تمامًا هي تقاليد الفلاسفة الإغريق ومن أتوا بعدهم من الهلنستيين والمسلمين، فإن الحكمة تشمل كل أشكال النشاطات العقلية للإنسان، والمشاركة بين جميع الشعوب وجميع الحضارات منذ أن وُجد الإنسان.

مفهوم الحكمة ليس جديدًا. فالكلمة مستخدمة في القرآن بشكل كبير بمعنى معرفة الحقائق الكبيرة الروحانية، وهي تأتي لدى المعجميين العرب بمعنى كل كلام عن الحقيقة، يصدر عن كل معرفة حقيقية. كما تعني أيضًا العلم والفعل حسب الحقيقة، وكذلك معرفة الأسرار التي تبقى عصية على العامة، سواء كانت تتعلق بالعالم المادي أو بالنظم الأخلاقية والدينية. مع ذلك يجب أن نعود إلى ابن سينا لكي نجد المعنى المجرد النظري لكلمة حكمة. فهو يعتنق المعنى الأصلي لكلمة «حكمة» اليونانية التي تمتد لتشمل «العلم»، وتتجاوز الإطار الدقيق للفلسفة بالمعنى العربي وبالمعنى الهلنستي الموروث عنها لكي تُطبق على مجمل المعارف التي تقع في متناول الإنسان، وترتفع لتصل إلى الإيمان بالله⁽¹⁾ حين يتجلى.

مع ذلك يتمايز ابن خلدون عن مفهوم ابن سينا حين يضع خطأً فاصلاً واضحاً بين «حكمة» وبين الدين. ومن هنا يبدو أقرب إلى موقف ابن رشد الذي يضع هو أيضاً مفهوم الفلسفة في تناقض مع مفهوم الدين. لكن البعد الذي يفصل ابن خلدون عن ابن رشد أكبر من ذلك، وأكثر دلالة بالنسبة لنا طالما أنه على العكس من ابن رشد لا يمزج بين الفلسفة و«الحكمة». فمن خلال التمييز المزدوج

1 انظر مدخل «حكمة» لدى أ. م. غويشون Goichon، موسوعة الإسلام *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., pp 389-390.

بين الكلمة العربية «فلسفة» من جهة والدين من جهة أخرى، يتضح الوضع الفريد للحكمة لدى ابن خلدون. فبالنسبة له، الحكمة تتعارض مع الدين، ولا تقتصر على الفلسفة.

بقي أنه طالما يصرح ابن خلدون بأن «علم العمران البشري» ينتمي إلى عالم الحكمة، لا شيء يمنع مبدئيًا من ربطه بالفلسفة التي هي جزء من الحكمة. وبالفعل لا يرفض ابن خلدون بشكل واضح إمكانية مثل هذا الربط. لكننا لا نجد لديه أية إشارة تسمح به. وكونه لا يُفرد مكانة واضحة لعلمه الجديد في تعداد العلوم يمكن أن يُفسّر بجِدّة هذا العلم: إنه لا يستطيع أن يربط علمه الجديد بأي من الاختصاصات المعروفة، وهو يعي بأنه لم يكتمل بعد، وبذلك يترك لمن سيأتون بعده مهمة تصنيفه بين العلوم. وكل ما يُسمح لنا بقوله حتى الآن هو أن هذا العلم ينتمي إلى المجال الواسع للعلوم العقلية، مثله في ذلك مثل العلوم الفلسفية.

ابن خلدون ليس فيلسوفًا متخفيًا

يقدم محسن مهدي سلسلتين من الحجج لكي يثبت بأن «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون له طابع فلسفي بشكل أساسي: الأولى تتأسس على تأويل عدة عناصر بيوغرافية، والثانية على تحليل مقاطع مبعثرة ضمن المقدمة.

بالنسبة لمحسن مهدي، ابن خلدون يمكن أن يكون فيلسوفًا متخفيًا قد اختار التعبير تحت غطاء الشرعية. توخيًا للفعالية، ولكي لا يتعرض لنقد أو لعداوة أعداء الفلسفة. ومهدي يؤكد أن ابن خلدون كان منذ مطلع شبابه مشغولًا بالمثل الأعلى الفلسفي الذي يدعو إلى

تأسيس المدينة الفاضلة. فبعد فشل محاولاته الأولى للإصلاح في المغرب لدى سلاطين بني مرين، يمكن أن يكون قد أمِلَ خلال فترة ما أن يصير مربّي ملك غرناطة الناصري اليافع محمد الخامس. ولم يمنع من تحقيق ذلك الهدف سوى المعارضة الضمنية للوزير المتنفذ ابن الخطيب. كذلك فإن مسعاه الأخير في الجزائر لدى سلطان بجاية لم ينل على ما يبدو نجاحًا أكبر؛ ولا نجح مشروعه بأن يجعل من أمير غرناطة ملكًا فيلسوفًا، وأن يصير مستشارًا لطاغية، أملًا في خلق دولة تقوم سياستها على الاعتدال. وفي النهاية، عندما مارس ابن خلدون بحزم كبير وظيفه قاض في مصر التي لجأ إليها بعد نكساته المغربية، ربما يكون قد فهم بأن إمكانية الإصلاح السياسي الوحيد التي تتوفر لدى المجتمعات الإسلامية في عصره هي استبدال الملك - الفيلسوف بالقانون⁽¹⁾. بعد فشله المتكرر هذا كمصلح سياسي، وبعد فترة من التفكير حول أسباب هذا الفشل، ربما فهم ابن خلدون بحكم التجربة الدور الحقيقي للفيلسوف في المجتمع حسب تعاليم الفلسفة السياسية الإسلامية. من وقتها، وحتى نهاية حياته، سيظل متوافقًا مع «نمط حياة المتوحد» محاولاً بكل قواه أن يلعب دور «القاضي الذي يحارب الظلم أينما وحيثما يتم»⁽²⁾.

قد تكون هذه النظرة لابن خلدون مغرية، لكن لا يؤيدها أي فعل حقيقي. وإن كان ابن خلدون يقدم لنا عددًا من التفاصيل الواقعية حول تجربته السياسية في المغرب، فإنه لا يترك لنا أية إشارة حول نيات إصلاحية. والمبادرات التي استطاع أن يتخذها مثل الفعل

1 انظر M. MAHDI, *Ibn Khaldūn' philosophy of History*, op. cit, pp. 37-62

2 المرجع نفسه، الصفحات 126 و132

الذي قام به على سبيل المثال لصالح أبي سالم تدرج في إطار الصراعات المعتادة حول السلطة. أما عن علاقته مع ملك غرناطة، فكونه قد قدم له مذكرة فيها تعليقات على المنطق، حسب ما يذكر ابن الخطيب⁽¹⁾، لا يثبت بأي شكل أنه كانت لديه النية أن يصبح مربيه. لا بل إن أعمارهما المتقاربة - ابن خلدون يكبر محمد الخامس بأربع سنوات فقط - والصلات الحميمة التي ربطت الرجلين،⁽²⁾ قد جعلت من غير المعقول وجود علاقة معلم وتلميذ بينهما.

وما يتبدى بوضوح من «السيرة الذاتية» هو تردد ابن خلدون والتناقضات التي لديه، وهاجسه المستمر في أن يخدم طموحه الشخصي لكن دون أن يورط نفسه كثيراً، وهو موقف يُفسر بشكل كبير بتناقضات شخصيته التي يتنازعها حب العظمة وجاذبية القيم الفكرية والروحية⁽³⁾. ولئن كان يجب علينا أن نَصِفَ مثله الأعلى السياسي، سيكون أقرب للحقيقة أن نتكلم عن موقف محافظ وليس عن فكر إصلاححي. فكرجل سياسة أو كفقيه، كان ابن خلدون في العمق رجلاً محافظاً. فهو على الصعيد السياسي كان يعتبر أن السلطة تعود إلى المجموعات الاجتماعية الأكثر قوة؛ وعندما يفرغ هؤلاء من بسط سلطتهم، فإن أي اعتراض على شرعيتهم، وأي

1 انظر لدى عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، 1979، الصفحات 300-317، والملاحظة التي يخصصها ابن الخطيب لابن خلدون في الإحاطة في أخبار غرناطة.

2 يقول ابن خلدون متحدثاً عن الاستقبال الحار الذي خصصه له الملك الغرناطي: «(...) واختصني بالنحي في خلوته، والمواكبة في ركوبه والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات أنسه» (كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاروت الطنجي، ص 85).

3 انظر الجزء الأول، الفصول V, VI, VII.

تمرد ضدهم يصير موضع إدانة⁽¹⁾. على الصعيد الفقهي، كان يرى أن الشريعة الإسلامية بعد أن وصلت تاريخيًا إلى الكمال⁽²⁾، لم يتبقَّ للفقهاء سوى أن يشرفوا على تطبيقها بصرامة. هذا الموقف المتصلب الذي أتى ضمن الشروط المضطربة للمجتمع المصري، وعلى الأخص في تجمع سكاني ضخم مثل القاهرة، لم يلبث أن جلب لابن خلدون أسوأ المشاكل، دون أن تكون لديه أية إمكانية لإصلاح ممارسات المحسوبة والفساد التي كانت تسود في أوساط القضاء.

بالتوازي مع هذا التأويل لحياة ابن خلدون كفيلسوف متخفي، يقوم محسن مهدي بإعادة كتابة حقيقية لمقدمة ابن خلدون ضمن هدفه المزدوج أن يجد فيها المسائل الأساسية التي طرحتها التقاليد العربية للفلسفة، وأن يبيّن أن العلم الجديد الذي أسسه ابن خلدون لم يكن سوى علم للفلسفة العملية، وهو يتطابق مع نموذج العلم وفقًا لأرسطو.

يمكن بلا شك أن نقرّ لمحسن مهدي بوجود عناصر في المقدمة تسيّر في اتجاه النظرية التي يدافع عنها. لكن هذه العناصر التي تظهر بشكل مبعثر تدرج - مع عناصر أخرى أكثر عددًا لا يتطرق إليها محسن مهدي - ضمن هدف واضح جديد يتمايز تمامًا عن التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية. من جانب آخر فإن الطريقة التي يتبعها محسن مهدي تصطدم باعتراضين هاميين كان هو نفسه واعيًا لهما تمامًا. 1- أن ابن خلدون في تعداداه وتقديمه للـ «العلوم العقلية»

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 336-337، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 كتاب العبر، المقدمة، ص 360، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

كان يلزم الصمت المطبق حول «العلوم العملية»، وهي إحدى فرعي الفلسفة مع «العلوم النظرية» التي كانت التقاليد الفلسفية الإسلامية قد لاحظتها. لكن «العلوم العملية» كانت تدل بشكل أساسي على السياسة بمعناها الأوسع الذي يتضمن الأخلاق، والاقتصاد، ولحد ما البلاغة. 2- وحتى لو ذكر ابن خلدون هنا أو هناك مظاهر جزئية لمسألة العلاقات بين الفلسفة والقانون، فإنه لا يتطرق إليها كمسألة أساسية، والمعالجة التي يفرد لها ليست واضحة ولا شاملة⁽¹⁾.

هذان النوعان من الإغفال اللذان يشير إليهما محسن مهدي، لهما تأثيرهما الكبير. فالعلوم العملية كانت تشغل مكانة استراتيجية لدى الفلاسفة المسلمين، على الأقل حتى ابن رشد، لأنها ربطت بين الجماعة الإسلامية والفلسفة؛ كذلك فإن مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين كانت في تاريخ الفلسفة الإسلامية محور إحدى أشهر الخلافات التي وضعت ابن رشد في موقع النقيض من الغزالي، وقد ظلت هذه الخلافات تحرك المشهد الفكري حتى نهاية القرن الثالث عشر في الغرب مع ابن سبعين (1218-1270)، وفي الشرق مع ابن تيمية (1263-1328). ومع تأكيد مهدي على أهمية هذين الجانبين المُعقّلين، خاصة وأن الثاني موجود ضمناً في الأول بشكل من الأشكال، فإنه يدافع عن فكرة أنهما ليسا سوى نقصين في المظهر، وأنهما يؤديان في النهاية إلى الهدف نفسه. وهو يؤكد أن ابن خلدون لا يعتنق بشكل ضمني مبادئ الفلسفة العملية وحسب، وإنما يطبقها في تحليله للمسائل الفلسفية العلمية الأكثر أهمية التي

كان على الفلسفة الإسلامية أن تجابهها⁽¹⁾. واستناداً إلى مهدي فإن موقف مؤلف المقدمة يُبرر بأسباب انتهازية: فلكي لا يخضع لنقد وعداوة من لم يكونوا فلاسفة، تجنب الدخول علناً في سجال حول موضوع العلاقة بين الفلسفة والمجتمع. ويمكن أن يكون قد أخفى لعبته معطيًا الانطباع بأنه كان يستبدل الفلسفة العملية Philosophie pratique بـ «العلوم التقليدية الوضعية» Sciences traditionnelles positives، وبذلك يوحي أن الفلسفة العملية لم تكن بالنسبة لابن خلدون سوى الاختصاصات التي تولدت عن القانون⁽²⁾.

وبالإضافة إلى كون هذا التفسير يستند على أساس واهٍ للغاية، فإنه يقلل من أهمية مشكلة انحياز الفلسفة العملية بعد ابن خلدون، وزوال السجال حول العلاقات بين الفلسفة وبين الدين لدى جماعة المسلمين. ولئن كنا نشهد في المشرق في القرن الرابع عشر توجه الفلسفة نحو التعاليم التقليدية scolastique مع التستري وقطب الدين الرازي وعلى الأخص عضد الدين الإيجي (توفي عام 1355/756)، فإننا نرى في الأندلس والمغرب منذ إدانة ابن رشد سخطاً تجاه الفلسفة بشكل عام، والفلسفة العملية بشكل خاص، وهو ما لم يستطع تلامذة ابن رشد أن يفعلوا شيئاً لاختراقه. وفيما عدا ابن طملوس (1164-1223) الذي كتب على خطى ابن رشد تلخيصات لـ «المقولات» و«العبارات» و«المدخل لصناعة المنطق»، وابن سبعين الذي كان في الوقت ذاته متصوفاً وفيلسوفاً وصاحب كتاب «الرسائل الصقلية» التي تحتوي على مراسلاته الفلسفية مع فردريك

1 المرجع نفسه، ص 84.

2 المرجع نفسه، ص 83.

الثاني، لا يمكن أن نذكر أي فيلسوف هام. وما شهدناه في المشرق من ربط موهل في التقاليد المتشددة ما بين الفلسفة واللاهوت، وفي المغرب الإسلامي من حذر تجاه أي سجال فلسفي ولاهوتي، وهو ما ترافق مع التصاعد المتزايد لتأثير الغزالي، يقدم تفسيرات أكثر مصداقية عن موقف ابن خلدون الذي تؤكد تصريحاته الصريحة، وتشهد عليه الوقائع التاريخية المعاصرة.

في الجزء السادس من المقدمة المخصص للعلوم وللتعليم، لا يهدف العرضان التمهيديان عن العلوم بشكل عام من جانب، وعن العلوم العقلانية من جانب آخر إلى تقديم تصنيف للعلوم من وجهة نظر ابستمولوجية، وإنما إلى القيام بتعداد بسيط للعلوم التي كانت تُمارس في زمن ابن خلدون (في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد)⁽¹⁾. وغياب العلوم العملية عن هذا التعداد يعني ببساطة أن تلك العلوم كانت قد اختفت بشكلها ذلك من الحقل العلمي في القرن الرابع عشر، أقله في الغرب المسلم. هذه الفرضية تتأكد من خلال التاريخ: فإن كانت كتابات في النوع المسمى مرايا الأمرء ما تزال كثيرة في القرن الثالث عشر والرابع عشر، مثل كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»⁽²⁾ لابن رضوان (توفي عام 1381/783) الذي كان أمين سر لدى المرينيين والصديق الشخصي لابن خلدون؛ فإننا لم نجد نجد أي مؤلف يعالج السياسة ضمن التقاليد الفلسفية. لكن يجب أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: فعلى الرغم من

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 358؛ انظر ما سيلي في كتابنا هذا، الصفحات 529-579.

2 انظر أبو القاسم ابن رضوان المالكي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق علي سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984.

ملاحظته لانحدار الفلسفة في المغرب⁽¹⁾ وهو ما يؤكد التاريخ⁽²⁾، نجد ابن خلدون يهتم بتقديم الاختصاصات الفلسفية المتنوعة. وقد خصص للفلسفة، وهو ما سنعود إليه لاحقاً، الفصل الأول من الفصول الثلاثة المرتبطة بالاختصاصات التي يجب أن تُفند وتُطرد من الحقل الفكري، لكنه في الوقت نفسه كان يلزم صمتاً كاملاً حول السياسة كاختصاص فلسفي، مظهرًا بذلك أنها قد فقدت كل فعاليتها المؤثرة وكل راهنتها في نظره وفي نظر معاصريه. وهذا ما يبدو في مقطع آخر من المقدمة يقوم فيه ابن خلدون بتنحية «السياسة المدنية» جانباً لأنه يعتبرها غير ملائمة لموضوعه، ويقلّصها إلى مظهرها الفردي الصرف: «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلُقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً»⁽³⁾.

وبدلاً من أن يكون الفيلسوف الذي يقبل «بنظام العزلة» الذي يتحدث عنه محسن مهدي، يبدو ابن خلدون كرجل منحرف كلية في عصره، ويعكس بأمانة جوّه الفكري وما فيه من سجالات. وهو يشترك مع عصره في البحث عن توازن ما بين التدبّر والتمتع بالمسرات الاجتماعية، وأيضاً في الحذر تجاه الاستفاضة في التنظيرات، وعلى الأخص اللاهوتية والفلسفية، وفي الوقت ذاته تجاه ما ينتمي إلى عالم الغيب. وهذا ما يفسر الموقف النقدي، لا بل والمعركة التي يقوم بها ضد الفلاسفة في معظم الأحيان التي

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 75، الجزء الثالث، تحقيق شدادى.

2 انظر الجزء الأول من كتابنا هذا، الصفحات 78-80.

3 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، ص 111.

يتطرق فيها إلى عقائدهم. إنه لا يتمثل نفسه بهم أبداً، ولا يتحدث في أية مرة باسمهم، أو يقدم نفسه كفيلسوف. على العكس تماماً فإنه لا يفوت فرصة يذكرهم فيها إلا ويحدّد تباعده عنهم. واختيار الكلمات التي يصفهم بها حين يتحدث عنهم هو بحد ذاته ذو دلالة. فكلمة حكماء التي يستخدمها بمعنى العقلاء يخصصها غالباً للتعبير عن موافقته على الكلام الذي ينقله، في حين أن كلمة فلاسفة التي يطبقها بشكل مخصص على الفلاسفة الذين ينتمون إلى التقاليد الإغريقية - العربية، فُتستخدم لديه في مواقف الاختلاف معهم بالرأي⁽¹⁾. أما المعارف المنطقية والبيكولوجية والطبية والجغرافية أو غيرها، والتي يستعملها حسب ما تتطلبه طريقته في التفكير أو للبرهنة على نظرياته، فتبدو من مكتسبات «الحكمة» البشرية، ولا يشعر بضرورة أن يربطها بأية سلطة أو تقاليد فلسفية، إلا في بعض الحالات الخاصة.

بهذا الصدد هناك دلالة كبيرة لطريقة تقديمه للفلسفة وللعلوم الفلسفية في إطار «العلوم العقلية» التي يؤكد أن جميع الأمم الكبيرة قد ساهمت بشكل أو بآخر في تطويرها. فالفلسفة والعلوم الفلسفية ليست حسب رأيه سوى تجسيد ممكن للعلوم العقلية، والفلسفة الإغريقية لا تمثل سوى فترة هي الثالثة في عملية تطوير هذه العلوم

1 فيما يتعلق بالحكمة والحكماء، انظر كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 6، 11، 14، 70، 150، 32، الجزء الأول، تحقيق شداددي؛ وص 341، الجزء الثاني، تحقيق شداددي؛ والصفحات 45، 117، الجزء الثالث، تحقيق شداددي. وفيما يتعلق بفلسفة وفلاسفة، انظر: كتاب العبر، المقدمة، ص 69، الجزء الأول، تحقيق شداددي؛ ص 110، الجزء الثالث، تحقيق شداددي. وفيما يتعلق بالاستخدام المتزامن لفلسفة وحكمة، انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 358، الجزء الثاني، تحقيق شداددي؛ ص 76، الجزء الثالث، تحقيق شداددي.

بعد الفترة الكلدانية السريانية المصرية، وقبل الفترات الرومانية البيزنطية الإسلامية.

ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أن ابن خلدون يميّز في استقبال العلوم العقلية من قبل المسلمين بين تيارين: الأول، له طابع فلسفي بحث يهيمن فيه الفلاسفة الأربعة الأهم في عالم الإسلام: الفارابي وابن سينا في الشرق، ابن باجة وابن رشد في الأندلس. أما الثاني فيمثله علماء اقتصروا على «انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علم النجامة والسحر والطلسمات» مثل جابر ابن حيان ومسلمة المجريطي⁽¹⁾. يدل هذا على أن المسلمين قد جنوا ثمار الإرثين القديمين الأساسيين في العلم العقلية، إرث الإغريق وإرث البابليين. ولكي نكمل هذه اللوحة عن علاقة ابن خلدون مع الفلسفة، نذكر ملاحظتين جاءتا في سيرته الذاتية حين يقدم أساتذته وزملائه. فهو يؤكد على مواهبهم في مجالات مثل المنطق والرياضيات وعلم الفلك والطب، لكنه لا يصف هذه المجالات بأنه «فلسفية» على الإطلاق. من جانب آخر عندما يعرض تفنيده للفلسفة، فإن الكلمة التي يستخدمها هي الفلسفة وليس الحكمة. لكننا نعرف بأنه يعتبر «علم العمران البشري» الخاص به كجزء من علوم الحكمة. ولو كانت فلسفة وحكمة متساويتين في المعنى والاستخدام لما حاول أن يفنّد الأولى وحدها.

وهكذا، في نظر ابن خلدون، يمكن تملك عدد من العلوم التي تُصنّف عادة بين العلوم الفلسفية، بما فيها الميتافيزيقا⁽²⁾، دون أن

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 109، الجزء الثالث، تحقيق شدادى.

2 يشير ابن خلدون إلى أن مؤلفات أرسطو في الميتافيزيقا كانت متداولة في المغرب في عصره. انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 95، الجزء الثالث، تحقيق شدادى.

يُطلق على من يقوم بذلك لقب «فيلسوف»؛ من جانب آخر فإن تنفيذ الفلسفة لا يعني رفض كل العلوم الفلسفية. ما يفقده ابن خلدون في الفلسفة هو ما يشكل بنظره «ضررها في الدين»⁽¹⁾.

ما هي النتائج التي نستطيع استخلاصها مما سبق؟ عن السؤال «هل يُعتبر ابن خلدون فيلسوفاً؟» نستطيع أن نجيب أنه بمعنى من المعاني، ومن وجهة النظر التقنية لتاريخ التقاليد الفلسفية الإغريقية العربية، هو ليس فيلسوفاً، وذلك ما تقرّ به هذه التقاليد نفسها كما استمرت من بعده. فابن خلدون لا ينتسب بشكل دقيق إلى تلك التقاليد ككل، ولا إلى إشكالياتها العامة، ولا إلى فروعها الخاصة. وهو نفسه يتحدث بشكل رسمي عن الفلسفة كشيء خارجي عنه، ويعتق تجاهها وجهة نظر نقدية مثل شخص لا يعتبر نفسه فيلسوفاً. وهو يميّز مظهرين للفلسفة: فمن جهة يعتبر ضمناً أن العلوم الفلسفية هي الممثل الأهم للمعرفة العقلية التي لا ترتبط إلا بالقدرة البشرية على التفكير؛ ومن جهة ثانية يحكم على بعض الأفكار والعقائد الفلسفية على أنها ضارة بالدين، ويحاول أن يفقدها بنفس الطريقة التي يفقدها الكيمياء والتنجيم أو غيرها من علوم الغيب. وما يزعجه في الفلسفة هو إمكانية النظر إليها في عصره كمنافس للدين. ولأجل هذا، عندما صاغ علم الكونيات، ونظرية فريدة في المعرفة، وفي البسيكولوجيا - وهو ما سندرسه فيما بعد، - قام ببناء منظومة دفاع كاملة ضد تجاوزات الفلسفة على الدين.

كذلك فإن ابن خلدون ليس فيلسوفاً بالمعنى الثاني الأوسع. فهو حين يعتبر الفلسفة الإغريقية لحظة تاريخية خاصة في العملية الشاملة

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 151، الجزء الثالث، تحقيق شداي.

لتطور الفكر البشري، وإحدى التجليات الممكنة للعلوم العقلية، فإنه يجري انزياحاً أساسياً في النقاش الإبيستيمولوجي. فعلى العكس من الفارابي وابن سينا وابن رشد، يعتبر أن المجالات الخاصة بكل من الفلسفة والدين (على اعتباره وحيًا وقانونًا إلهيًا) هي مجالات مختلفة جذرياً إن لم نقل متعاكسة. ففي حين أن الفلسفة، من حيث كونها تنتمي إلى مجال العلوم العقلية، ترتبط فقط بممارسات المدارك البشرية للتفكير، وتستند على الأعضاء الجسمية للإنسان وعلى الحواس والدماع، فإن الدين يتأسس بشكل رئيسي على العلاقة مع الخارق. ومعارف كل منهما ليست من الطبيعة نفسها ولا ترتبط بالنظام نفسه. لا يتعلق الأمر بالإدانة المطلقة للفلسفة، ولا بالبحث عن إظهار ما تتوافق به مع الدين، وإنما بتحديد دقيق لطبيعة ومجالات كل منهما. وهكذا يعيد ابن خلدون الفلسفة إلى طبيعتها البشرية الصرف ويفتد ادعاءها معرفة الأشياء التي تنتمي إلى نظام ما فوق البشري؛ وفوق ذلك ينتقد الإجراءات التي وقع في أسرها بعض علماء الفقه المسلمين - الذين يسميهم «الفقهاء الحديثون» في استخدام تصنيفات الفلسفة ومفاهيمها الميتافيزيقية.

من هذا النقاش تنبثق بقوة فئة «العلوم العقلية»، وهي بلا شك قديمة، لكن ابن خلدون يعطيها سمة جديدة. فابن خلدون يتجاوز الفلسفة ليُدْرَج مؤلفه في المجال الأوسع للعلوم العقلية. والسجال بين الفلسفة وبين الدين يُفْرَغ بهذا من كل غموضه ومن كل اللبس الذي يحيط به. فالعلوم الفلسفية إذ تنضوي في الإطار الأشمل للعلوم العقلية، يتم الاعتراف بها على أنها شرعية طالما أنها تُربط بالأساس البشري لهذه العلوم، وطالما أن هناك ما يحدّ من مراميها الميتافيزيقية.

إن حداثة هذا النهج ملفتة للنظر. ومع أننا في سياق تنقص فيه اهتمامات التطوير العلمية والاقتصادية في آن معاً، وحيث تكون الأولوية للاعتبارات الدينية، فإن هذا النهج سباق من حيث كونه يشكل نوعاً من «العلمانية الفكرية» ستزدهر فيما بعد في أوروبا بعد أن تطلبت عدة قرون لتتضح، منذ عصر النهضة الإيطالي وحتى القرن التاسع عشر. لكن بسبب تعلق عصر ابن خلدون بالمتشج بالدين، وهو ما سيزداد خلال القرون التالية، لن يكون لهذا النهج أي مستقبل في العالم الإسلامي. والسؤال الذي يجب أن نجيب عليه الآن هو التالي: إلى أي حد سيكون لهذا النهج تأثيره على «علم العمران البشري»؟

علم العمران البشري

بتجاوزه لأفق الفلسفة، يوضع ابن خلدون «علم الحضارة» الخاص به في الحقل غير المحدود للـ «العلوم العقلية الحكيمة» التي تتصف من جهة باستقلاليتها عن الدين وعن كل أشكال المعرفة المؤسسة على التقاليد (النقل)، ومن جهة أخرى تتصف بكونيتها، طالما أنها تستند على القدرات الطبيعية للإنسان فقط، ولا تنتمي إلى أية ديانة أو أي شعب. هذا الحقل كما رأينا يشمل العلوم الفلسفية دون أن يقتصر عليها. وهو يفتح بشكل واسع على الماضي، بل وعلى المستقبل أيضاً.

«علم العمران البشري» لدى ابن خلدون يفتقر عن التقاليد الإغريقية العربية للفلسفة سواء من حيث منظوره أو موضوعه أو منهجه. وطابعه الشامل المحتوي وتعددية أغراضه ووجهات النظر التي يعتنقها تجعل من المستحيل تصنيفه حسب التصنيفات المعتادة

للعلوم الفلسفية. الأكثر من ذلك، لا تطال تساؤلات ابن خلدون كما لدى الفلاسفة حقيقة الكائن، وما يجب أن تكون عليه القيم الأخلاقية أو النظم السياسية، وإنما الشروط والطريقة التي قام بها البشر بالتفكير بالكينونة، وما كانت عليه، في أرض الواقع، وبفضل طبيعة الإنسان، القيم والممارسات الأخلاقية والسياسية أو غيرها تاريخياً. وإن كان العلم الجديد يستند على المنجزات الإيستيمولوجية والعلمية للفلسفة، فإن منهجه يظل تاريخياً وتجريبياً بشكل أساسي. ابن خلدون يرى جدة هذا العلم في كونه، رغم ارتباطه بعلم التاريخ، يرمي لأن يتحدد كـ «علم عقلي». وهذا العلم لا يكتفي بأن يروي ما فعله البشر، وإنما يرمي إلى إعطاء صورة عن الواقع الذي يشكل خلفية لأفعالهم ولسلوكلهم. بمعنى آخر، يريد هذا العلم أن يكون دراسة شاملة للإنسان والمجتمع، كما تطوروا ضمن التاريخ، وهو يبغي فعل ذلك من خلال تطبيق المنهج الاستدلالي على موضوعه.

والفحص الدقيق للمقدمة سيظهر لنا أن ابن خلدون قد حقق بشكل كامل برنامجه هذا. والنتيجة كما نستطيع أن نؤكد اليوم، لا مثيل لها في الثقافات المعاصرة أو السابقة لعصره. بالمقابل، فهو يمثل تشابهاً مذهلاً في كثير من النقاط مع ما نسميه في يومنا هذا علم الأعراق ethnologie، أو الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية. وقمة السخرية تكمن في أنه ينظر إلى ماضي «علم العمران البشري» الذي أسسه، بالنظرة نفسها التي ينظر فيها الحداثيون إلى ماضي الأنثروبولوجيا. وهو يؤكد أنه، إن وُجد قبله شيء مثل علم المجتمع، فهو لم يكن أكثر من أفكار متفرقة، وخطاطات

تمهيدية ومحاولات قد أجهضت. هذه المصادفات المتشابهة تثير الارتباك. إنها تجبرنا على أن نطرح سؤالاً مزدوجاً هو التالي: أين نوضّع «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون بالنسبة لـ «الأفكار الأنتروبولوجية» السابقة لعصره من جهة، وبالنسبة للأنتروبولوجيا الحديثة من جهة أخرى؟ لم يتوقف النقاش حول هذا السؤال طيلة القرن العشرين. وفي حين يرفض محسن مهدي فرضية الربط بين «علم الاجتماع الإنساني» لدى ابن خلدون وبين الفكر الحديث، ليجعل منه اختصاصاً فلسفياً يندرج ضمن التقاليد الإغريقية العربية، ونوعاً من «التاريخ العلمي» الذي استطاع أخيراً أن يتجاوز الصعوبة التي أقرّ بها أرسطو⁽¹⁾ في أن يجعل من التاريخ علمًا، فإن هونيغمان يرى في المقدمة «أول عمل ضخم في الأنتروبولوجيا الثقافية⁽²⁾»، أما غيلنر، الذي يذهب أبعد من ذلك فيعتبر ابن خلدون «كأحد أكبر المفكرين إن لم نقل أكبرهم في مجال العلوم الاجتماعية»، ويضعه في نفس الخط الذي يضم ماسكيري ودوركهيم وإيفانس - بريشارد الذين استلهم من نظرياته⁽³⁾. لدينا هنا واحدة من غرائب التاريخ الفريدة من نوعها: فالاختصاص نفسه يتأسس مرتين، وبفارق خمسة أو ستة قرون، وفي سياقات تاريخية وأمكنة مختلفة.

1 لعرض متكامل حول هذا الموضوع انظر: ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451b5 et suiv., et l'article de Raymond WEIL, «Aristotle's View of History», Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD, Richard SORABJI (éd.), in *Articles, on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977,

2 انظر J.J. HONIGMANN, *The development of Anthropological Ideas, op. cit.*, p. 49

3 انظر E. GELLNER, *Anthropology and Politics, op. cit.*, réimp. 1996, p. 202.

النظرية التي ندافع عنها في هذا الكتاب هي مع ذلك أقرب لنظرية هونيغمان وغيلنر منها إلى نظرية مهدي. إننا نرى أن ابن خلدون قد صاغ علمًا عن المجتمع يقطع الصلة مع التقاليد الإغريقية - العربية، وهو علم لا يقترب من المفاهيم الحديثة وحسب، وإنما ما زالت نتائجه تثيرنا بشكل كبير كما سنبيّن في الفصل القادم، وفي القسم الرابع من هذا الجزء الثاني.

ونحن إذ نقول ذلك يجدر بنا أن نؤكد أن ابن خلدون قد ظل غريبًا تمامًا عن انبثاق وتطور الأنثروبولوجيا الحديثة اعتبارًا من القرن السادس عشر. وإن كانت عناصر من تحليلاته ومن نظرياته قد استطاعت أن تصل إلى بعض المؤلفين في نهاية القرن التاسع عشر، فإن ذلك لم يكن له تقريبًا أي تأثير على مصير هذا الاختصاص⁽¹⁾. وقد لحظت لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا خلال القرن العشرين معرفة أفضل بالمقدمة، واستخدام أوسع لبعض ملامح النظرية الاجتماعية والسياسية لابن خلدون. لكن بقاءها محصورة بالمختصين في المجتمعات الإسلامية جعلها غير كافية مع ذلك لإدراج المفكر المغربي في إطار الفكر الأنثروبولوجي الحديث.

العلاقات مع التقاليد الثقافية الإسلامية بشكل عام

إن كانت المقدمة تستمد صياغتها العلمية من التقاليد الفلسفية الإغريقية العربية كما رأينا لتونا، فمن المهم مع ذلك أن نلاحظ ما تدين به إلى تقاليد الثقافة الإسلامية، وهو أوسع. ودون أن ندخل

1 انظر E. GELLNER, «The Maghreb as a mirror for man», *Anthropology and Politics*, *op. cit.* (1995), pp. 202-211. ويشير غيلنر إلى أن أفكار ابن خلدون عن المجتمع كانت معروفة لدى انجلز.

هنا أيضاً في التفاصيل، سنؤكد على ما في هذه التقاليد من تأثير عميق على «علم العمران البشري»، وهو ما سيعطيها شكلها ضمنيًا أو بشكل صريح.

لنلاحظ قبل كل شيء الحضور الكثيف والملئ بالاحتمالات لهذه التقاليد. ففي جميع أرجاء المقدمة، يستند ابن خلدون على إرجاعات مأخوذة من القرآن ومن السنة النبوية (الحديث)، ويدعم أقواله بأبيات مأخوذة من الشعر العربي ومن قصص الأدب، كما يلجأ إلى العلوم الدينية الإسلامية (الفقه وعلم الكلام والصوفية) في النقاشات التي يخصصها لمعظم نظرياته ومفاهيمه، ويعطي في تحليلاته الاجتماعية والسياسية مكانة هامة للأمثلة المأخوذة من الأدب التاريخي العربي. وإن ذهبنا باتجاه العمق نجد أن ابن خلدون يرغب بأن يشرح لنا بأن مجمل بنائه النظري يستند على قاعدة الإسلام التاريخية، رغم كونه عقليًا بشكل كامل. فالمفاهيم الإسلامية حول وجود الغيب، وتواصل الله مع البشر بواسطة رسله وأنبيائه، وإمكانية الولوج إلى العالم غير المرئي ضمن شروط معينة، ولنمط معين من البشر، كلها بالنسبة له حقائق غير ملموسة يجب أن تُفهم حسب الأعراف وعبر أقدية التقاليد. وبانطلاقه من المسلمة التي تقول بأن الديانات التوحيدية هي الديانات الوحيدة الصحيحة، وأن الإسلام، وهو آخر ديانات الكتاب، يلغي كل الديانات التي سبقته، فإن ابن خلدون يبعد الوثنية والمجتمعات الوثنية عن «علم العمران البشري» الذي وضعه. وفي تقديمه للمؤسسات الدينية، لا يذكر المؤسسات غير الإسلامية إلا بشكل ثانوي. من جانب آخر، وهو ما سنعود إليه لاحقًا، عندما يفكر بالنظم السياسية، فإنه يقبل دون نقاش

أن الخلافة المتوافقة مع القانون الإلهي، والتي توفق بين مصالح هذا العالم والعالم الآخر هي أفضل نظام ممكن، رغم أن الخلافة لم تعرف، كما تنبأ الرسول، سوى فترة قصيرة تحققت فيها بالكامل. وهكذا بالنسبة لابن خلدون، كما توجد حقائق «علمية» لا يمكن التغاضي عنها يستمدّها من التقاليد الفلسفية الإغريقية ومن حكمة الشعوب الأخرى، هناك حقائق دينية لا يمكن تجاوزها أيضاً، وهي تتجلى بشكلها المكتمل ضمن الإسلام حسب رأيه. هذان النظامان من الحقائق ضروريان له من أجل بناء علمه. وهو لا يكتفي بوصفهما وفهما كما كان يمكن أن يفعل عالم أنثروبولوجيا حديث، وإنما يدمجهما في منظومته المفسّرة للمجتمع الإنساني ولنظام العالم. وإن كان يتصور «علم العمران البشري» كعلم نظري، وبالتالي له طابع كوني بالضرورة، فإن نقطة الانطلاق تبقى بالنسبة له المنظومة الاجتماعية، ومنظومة المعارف، والمنظومة الدينية في مجتمعه وفي عصره، وهو ما يعتبره الأساس لأي تفكير حول الإنسان وحول المجتمع. التناقض في هذه الطريقة بديهي. ورغم كل عبقريته، لم يستطع ابن خلدون أن يفلت منه لأن هذا التناقض له جذوره القديمة والعميقة في كل المحاولات التي جرت للتفكير بالإنسان بشكل عام في العصر القديم وفي القرون الوسطى، سواء كانت دينية أو أسطورية أو فلسفية أو تاريخية. ونحن نعرف تماماً اليوم أن كل الأوهام المعاصرة عن الموضوعية والعلمية قد سقطت، ليس لأنه لم يكن من الممكن تجاوزها وحسب، وإنما لأنها كانت بلا أدنى شك عصية على التجاوز.

مقاربة فريدة من نوعها

لنذكر أيضاً أن «علم العمران البشري» لابن خلدون كان مؤلفاً شخصياً تمت صياغته في العزلة، وأنه لم ينجم عن طلب اجتماعي أو سياسي، ولا عن ضرورة ابستمولوجية خاصة بالعصر الذي ولد فيه. والتناقض الذي يمثله مع الأنتروبولوجيا الحديثة يلفت النظر من حيث أن هذه الأخيرة التي سايرت ولادة وتطور الحدائثة في الغرب، كانت تندرج في مسار جماعي طويل دام عدة قرون، وساهم فيه عدد من المؤلفين والرحالة والمؤرخين والفلاسفة والإداريين وعلماء الأنتروبولوجيا أو الاثنولوجيا إن أردنا التعبير الصحيح. وهذا الأمر بحد ذاته له دلالة فيما يتعلق بالسياقات المعرفية والرؤى التاريخية التي تتوضع فيها الأنتروبولوجيا الحديثة من جهة، و«علم العمران البشري» لابن خلدون من جهة أخرى.

هذا لا يعني أن ابن خلدون لم يكن مرتبطاً بما يشكل خلفيته الثقافية. لكن يجب أن نؤكد على أمر فيه مفارقة: فإن كان مفهومه عن الإنسان وعن المجتمع وعن الحضارة الإنسانية قد تشبّع

بأشكال الكونية ذات الأصول الدينية والفلسفية لعصره، فإنه كان أقل تشبعاً بالأفكار السائدة عن الإنسان والمجتمع الإنساني، وعن تنوع الحضارات وأنواع الحياة، ومفاهيم الاختلاف ووجود الآخر التي يمكن أن نستنبطها بشكلها الصريح أو الضمني في إطار الجغرافية البشرية وأدب الرحلات اللذين ازدهرا خلال فترة الإسلام الكلاسيكي وكانا ما يزالان موجودين في عصره هو.

وقبل أن نشرع في تقديم منهجي لمضمون «علم العمران البشري» لدى ابن خلدون، من الملائم إذن أن نثكبّ على مجموعة هذه المفاهيم والمصطلحات. من جانب آخر، ولكي نظهر التوازي الذي سنقوم به بين نظرتيه وبين نظرة الأنتروبولوجيا الحديثة، سنذكر بشكل موجز المراحل الأساسية لتطور الأنتروبولوجيا الحديثة منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين.

الأفكار والمفاهيم عن الإنسان والمجتمع في سياق الإسلام

الكونية الدينية

ما يمكن أن نسميه «منظومة الإسلام» في العصر الكلاسيكي وحتى زمن ابن خلدون يتبدى ككيان خاص عبر مصطلحات ثلاثة: الإسلام، الملة، الأمة؛ وهي الكيانات التي تندرج بشكل ضمني في عالم متعدد مصنوع من أشكال الإيمان، والجماعات الدينية والأمم المختلفة، ويندرج على خلفية تسود فيها فكرة أن البشر، كما الأشياء جميعها هي من مخلوقات الله.

مصطلح الإسلام كان يسمح من وجهة نظر لاهوتية وفقهية وسياسية بديهية بإبراز التعارض بين نظام الإسلام وكل ما عداه: فمن جهة هناك دار الإسلام، ومن الجهة الأخرى هناك دار الكفر، ودار الحرب.

أما مصطلح الملة فيدل على الإسلام كدين، مقابل جميع المعتقدات الأخرى. وعندما كان يتم الحديث عن الإسلام كان يُقال المِلَّة، أي الدين فقط، مع استخدام هذا المصطلح بشكل مطلق للدلالة على أن الإسلام كان الدين بامتياز، الدين الحقيقي. مصطلح أمة يصف بشكل إيجابي الجماعة الإسلامية كما هي. ويمكن أن نبرز خمسة ملامح تتحدد الأمة من خلالها:

(1) فالأمة كانت تدل قبل كل شيء على جماعة المسلمين كمؤمنين؛ ولم تكن تندرج في تعريفها أية معايير ذات طابع لغوي أو إثني أو اجتماعي. فاللغات والإثنيات والأبعاد الوطنية والقبلية أو العائلية، دون أن يتم نفيها، لم تكن تؤخذ بعين الاعتبار في هذا السياق.

(2) كان يتم التفكير بالأمة على أنها غير زمنية. إذ يُفترض بأنها كانت تتضمن «المسلمين» قبل ظهور محمد، وكذلك أجيال «المسلمين» الذين كان يجب أن يتوالوا على الظهور من بعده، وصولاً إلى يوم القيامة، كما يُفترض أن يتواجدوا في كل بقاع الأرض.

(3) كان يتم النظر إلى الأمة على أنها «أفضل الأمم»، واستمراريتها كانت مضمونة من الله حتى نهاية الزمن. من خلال هذه الملامح الثلاثة الأولى، وتجاوزها للفروق الإثنية

واللغوية والسياسية والاجتماعية، وبتعالها عن المكان والزمان، كانت الأمة تطرح نفسها على أنها بشكل أساسي كونية، لكن فقط داخل حدودها الخاصة بها. ومع أنها كانت تستطيع بشكل مثالي أن تمتد لتشمل مجمل البشر، إلا أنها كانت تاريخيًا محدودة؛ وهي تؤسس تناقضها مع بقية الكيانات الدينية على ادعاء أنها مالكة للحقيقة الدينية وأنها تتمتع بالاصطفاء الإلهي. مع ذلك، وخلال فترة طويلة من العصر الكلاسيكي، استطاعت الأمة أن تغذي بقوة فكر التسامح الذي تجلى في الأوساط العلمية وضمن بعض الحركات الصوفية.

4) كان يتم الاعتراف بالانقسامات والخلافات الدينية داخل الأمة كشر لا بد منه. لكن عندما تصل الأمور إلى درجة معينة، لا بد لهذه الانقسامات والخلافات أن تُرفض وتُحارب على أنها كفر وتفتقد إلى الشرعية.

5) تتشكل الأمة من أفراد ومع ذلك فهي تستطيع أن تعبر عن إرادة مشتركة في حالتين من الظروف: أ) من أجل تنصيب الخليفة، وهو القائد الأعلى للجماعة، من قبل «أهل الحلّ والعقد»، أي الناس الذين يتمتعون بوضعية معينة اجتماعية وسياسية أو دينية؛ ب) من أجل إقرار أحكام جديدة للقانون عبر «الإجماع». وفي الحالتين، كانت الأمة تتمظهر من خلال نخبة اجتماعية ودينية أو فكرية قد تكون واسعة أو لا.

هاتان الصفتان الأخيرتان تحددان وضعية الاختلافات والانشقاقات داخل الأمة نفسها. فقبل كل شيء، تضع الأمة فروقًا ما بين «الخاصة» و«العامة»، أي النخبة والشعب، وهذا التفريق

يصبح فعّالاً على مستوى النظام السياسي كما على مستوى النظام الحقوقي والديني. لم يكن الكلام والسلطة يُمنحان إلا للخاصة. بعد ذلك، وخلال فترة تشكلها، إذا ما كانت الأمة قد تقبلت بشكل واسع اختلاف الآراء والتباينات العقائدية في داخلها، فإنها اعتباراً من لحظة معينة فضلت أن ترصّ الصفوف حول استقامة الرأي المتشددة.

وكونية الإسلام كانت تستند على مبدأ حقيقة وحيدة تنتظم جماعة المؤمنين حولها، ويتم وضعها حسب معايير ومناهج تمت صياغتها بشكل تدريجي. فبعد أن وصلت إلى مرحلة اعتُبرت مكتملة، لم يعد مبدأ الحقيقة هذا يتقبل سوى تعديلات ثانوية. وخلال هذا المسار، تَشَكَّلَ جسم من المعارف والممارسات حدّدت ما يُعتبر الرأي المستقيم في الدين، وما هو بُدْعُ *hétérodoxie* وما هو انشقاق إلى شيع *schismes*. من جانب آخر تشكلت نخبة عابرة للانثيات وللبلاد كُلفت بأن تسهر على استمرارية ونقاء هذه المعارف وهذه الممارسات.

إن الإسلام حين أعطى الأولوية لُبُعد الانتماء إلى جماعة محدّدة قد نحى جانباً الأبعاد المحلية والاجتماعية والسياسية معتبراً إياها غير أساسية. ومع أن هذه الأبعاد لم تلغ تماماً فإنها لم تكن تستطيع البقاء إلا في أشكال وصيغ ثانوية، وفي كثير من الأحيان سرية.

كانت الأمة تُفهم كمجموعة من الأفراد أكثر منها كمجتمع أو كموطن. وهي بحد ذاتها غير قابلة للانقسام. فنظرياً على الأقل لم يكن بالإمكان وجود إسلام خاص بهذه المنطقة أو تلك؛ ولم تكن المدارس الفقهية والتوجهات العقائدية المختلفة، وحتى الفرق

والتجمعات الصوفية قد تشكّلت من حيث المبدأ على أساس بقعة أرض أو سياسة ما. ولئن كان البعد المحلي يستطيع أن يتبدى في عدة مستويات، فإن ذلك لم يتم سوى من أجل التأكيد على الانتماء إلى الجماعة الشمولية. منذ القرن الثالث هـ/التاسع م، بدأنا نشهد ظهور كتابات تاريخ محلي في معظم المدن الكبيرة الإسلامية، وكانت هذه التواريخ تتألف غالبًا من تجميع لسير العلماء ورجال الأدب الذين تميزوا ضمن كل تاريخ محلي على حدة. ونلاحظ في هذه التواريخ أنه فيما عدا الفخر المرتبط بالتغني بالدور الذي لعبته مدينة أو منطقة ما في صياغة ونقل الثقافة الإسلامية، لم تكن هناك مطالبة لا بالفرادة ولا بالتميّز الخاص. ونشهد الموقف نفسه في التواريخ التي كان هدفها أن تقدم لوحة عامة عن العلاقات بين المدن والمقاطعات المختلفة. ففي كتاب «تاريخ الإسلام»، يقوم الذهبي، وهو مؤرخ من القرن الرابع عشر باستعراض المدن الكبيرة في بلاد الإسلام، وبتقديم خلاصة للمؤلفات العلمية التي رأت النور فيها. لم تكن المراكز المختلفة تتميز في نظره إلا بعدد الرجال الذين ساهموا فيها بصياغة مؤلف إسلامي مشترك، والذين استطاعوا عبر نشاطاتهم العلمية الكثيفة أن يكتبوا المراحل المختلفة للتاريخ الإسلامي العام. وكان يحصل في بعض الأحيان أن تظهر خصوصيات حقيقية وعميقة مثل تبجيل الأولياء المحليين أو الأخذ بعين الاعتبار بعض ملامح العادات وإدراجها ضمن أحكام القضاء، لكن تلك الخصوصيات لم تُقدم أبدًا في تعارض مع معارف وقيم الجماعة الإسلامية الشاملة. وعندما كانت تتجاوز عتبة ما، كان يمكن أن تتم إاداتها ومحاربتها.

هذا الشكل الأول من الكونية التي تحققت عبر الدين كان يعترف بوحدة الإنسان وبكونية الحقيقة. لكنه كان يشكّل على الأخص خلفية - كما هو الحال أيضاً في إطار الديانات التوحيدية الأخرى الكبيرة - تساعد على تحديد هوية وخصوصية الجماعة المسلمة. ضمن هذه الجماعة، كانت وظيفة الكونية أن تتجاوز الانقسامات والتباينات العقائدية، وكذلك الخصوصيات المحلية. لم يقم ابن خلدون بإدانة الكونية على الإطلاق. ولئن كانت لا تظهر بشكل واضح في نظريته عن المجتمع، فإنها تشكل الأساس لمفهومه عن الإنسان وعن النظام السياسي المثالي.

الكونية الفلسفية

إلى جانب هذه الكونية الدينية، كان الإسلام يستقبل ويطور شكلاً آخر من الكونية تتأسس على العقل. كانت الحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني لولادتها تهتم بشكل كبير بالعلوم وبتطورها. وقد ارتبط الاهتمام بالعلوم عضوياً بتأسيس دولة واسعة تنظر إلى نفسها كوريث للإمبراطورية الفارسية، وكان لديها طموح معلن بأن تُنهي الامبراطورية البيزنطية من خلال الاستيلاء على بيزنطة. وقد تجلّى هذا الاهتمام على مستويين: تملك المعارف العلمية والتقنية التي كانت تُعتبر مفيدة على الصعيد السياسي والحربي والاقتصادي؛ وتطوير هذه المعارف إلى درجة استطاعت أن تؤمن للإمبراطورية الإسلامية التميز الذي يتناسب مع قوتها السياسية. وسياسة التطوير العلمي التي بدأت في زمن الخليفة الأموي يزيد، واستمرت برغبة متزايدة اعتباراً من عصر الخليفة العباسي المنصور

قد أطلقت حركة ترجمة هي الأوسع في التاريخ المعروف حتى ذلك العصر. وقد بين الباحث الأميركي ديمتري غوتاس⁽¹⁾ أن حركة الترجمة هذه ستمتد على أكثر من قرنين، أي من نهاية القرن الثامن وحتى بداية القرن الحادي عشر، وبمساهمة من الطبقة الحاكمة والمجتمع العباسي برمته. كانت الترجمات عبر اللغة الإغريقية واللغة السريانية تطال المجالات الإغريقية مثل الفلسفة والعلوم الفلسفية كالرياضيات والمنطق وعلم الفلك والفيزياء والميتافيزيقيا والجغرافيا إلخ؛ كما كانت تطال المجالات الفارسية والهندية. والشيء الأساسي الذي يهمننا أن نبرزه هنا هو إيديولوجيا العلم التي كانت ترافق حركة الترجمة الواسعة هذه: فللمرة الأولى في التاريخ، وبشكل مقصود وإرادي ومنهجي، تم التعامل مع العلم كظاهرة كونية تتجاوز الأبعاد المحلية والإثنية والسياسية والدينية. وكانت العلوم تظهر كنتاج للحكمة البشرية تتأسس على القدرات الطبيعية وعلى الذكاء، ويمكن أن يتم البحث عنها بشكل شرعي في أي مكان توجد فيه. وكما يقول المثل، «اطلبوا العلم ولو في الصين».

هكذا عرفت العلوم في سياق الإسلام الكلاسيكي تطوراً تميز باستقلالية معينة تجاه الدين، و بانتقال العلماء والمعلومة العلمية بشكل حر. كانت المراكز العلمية الأساسية مثل بغداد وقرطبة والقاهرة وعدد من العواصم في آسيا الصغرى تتوزع على مجمل الأراضي الإسلامية. ولقد تمتعت العلوم بتوسع لم يسبق له مثيل عبر

1 انظر Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture, the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâssid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Londres et New York, Routledge, 1998; Abdesselam CHEDDADI, *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2004.

وصول أهم نتائجها إلى أوروبا منذ القرن الحادي عشر، فكان في ذلك تأكيد على كونيتها. مع ذلك، في حين شهدت العلوم انطلاقة هامة في عدد من الدول الأوروبية مثل إنجلترا وفرنسا وإيطاليا، فإنها قد فقدت حيويتها وإبداعها في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر. هذا التباطؤ الذي يعود لعوامل متعدّدة ومعقدة لم تُدرس بشكل كاف قد تجلّى بتزايد الحذر من الفلسفة، وبتضيّق تدريجي في مجال البحث العلمي. وعندما استطاعت أوروبا أن تتجاوز تأخرها، وتنطلق اعتباراً من عصر النهضة في مغامرة الحداثة، كانت البلاد الإسلامية في مرحلة تحوّل، ولم تكن لديها ردود الأفعال المناسبة لكي تستعيد ملكية الحركة العلمية التي كانت أهم فاعليها منذ العصر الكلاسيكي الإغريقي.

ابن خلدون هو أحد أهم الشهود على هذا التطور في القرن الرابع عشر. من جهة كان تأسيسه لـ «علم العمران البشري» على قاعدة عقلانية بحثة بمثابة بيان يشهد بحيوية كونية العقل المستمدة من التقاليد الفلسفية. من جانب آخر، كانت الحدود التي وضعها للعقل، واهتمامه برسم فواصل واضحة بين ما يتأتى من القدرات البشرية على المعرفة وما ينتمي إلى الكشف الإلهي دلالة واضحة على التشنج تجاه كل ما يتعلّق بالدين.

بقي علينا أن نتفحص شكلاً ثالثاً ملموساً من الكونية يقترّب كثيراً من المفاهيم الأنتروبولوجية التي نكتشفها في المتن الواسع للجغرافيا البشرية وأدب الرحلات في عصر الإسلام الكلاسيكي، لكن هذا الشكل الأخير لم يجد لدى ابن خلدون سوى صدى ضعيفاً للغاية على ما يبدو.

الكونية الجغرافية والأثنية

ربما كانت الجغرافيا⁽¹⁾ كدراسة للأرض وللإنسان، وللإنسان على الأرض، وللأرض بحد ذاتها، وللأرض المسكونة، أكثر العلوم مواكبة لمرحلة استقرار وتقوية الامبراطورية العربية الإسلامية. وقد تجلت أهميتها وشعبيتها في المكانة التي شغلتها ضمن متن الأدب، وهو الحامل الأساسي لثقافة المسؤولين وكبار موظفي الدولة من وزراء وأمناء سر وحكام ومدراء بريد ومعلومات ومحصلي الضرائب وغيرهم من رجال الإدارة المركزية أو المحلية.

كان الجغرافيون المسلمون في العصر الكلاسيكي ورثة تقاليد ثلاثية هي الهندية والإيرانية والهللنستية؛ وقد طوّروا أبحاثهم حسب محورين: الأول، نظري وحسابي الطابع يتعلق بدراسة الأرض في حد ذاتها ويأخذ بعين الاعتبار الملامح الفيزيائية والإحداثيات والخرائط المرتبطة بشكل وثيق بعلم الفلك وعلم التنجيم؛ والثاني تحريبي يرتبط بالمسائل المتعلقة باستغلال الأرض ومعالجتها وإدارتها من قبل الإنسان، ويدمج المعطيات التي راكمها أدب كتابة التاريخ ورواية الرحلات. وقد تأسست الجغرافيا على مقارنة شمولية وموسوعية، واستندت في أكثر مجالاتها فعّالية على الملاحظة الشخصية (عيان) للأرض والنشاطات البشرية التي تتم فيها، وقد ساهمت بذلك في صياغة كونيّة ملموسة يشغل الإسلام والامبراطورية الإسلامية فيها مكانة مركزية.

1 حول الجغرافيا وأهميتها الحاسمة في ثقافة النخبة في العصر الكلاسيكي، انظر الخلاصة التي قدمها أندريه ميكيل: André MIQUEL, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*, 2eme éd., Paris, La Haye, Mouton, 1973.

كان الجغرافيون المسلمون ينظرون إلى الأرض ككل. وكان الإنسان يُعرّف نفسه قبل كل شيء من خلال المكان الذي يتبوأه في هذا الكل، مع تحديد الأمكنة التي يشغلها الآخرون. ويشير أندريه ميكيل إلى شكلي التقسيم الأساسيين اللذين كانا مُعتمدين للعالم المسكون (الإيكومين): عبر حزم طولانية تسمى مناخات؛ أو على شكل كواكب تدور حول مركز. في الحالة الأولى، كان الإسلام يقع في المنطقة الوسيطة أو المعتدلة، وهي الأنسب لازدهار الحياة الروحية والحضارة. وفي الحالة الثانية، كان يؤكد نفسه كنواة العالم أو سرته⁽¹⁾. هناك تقسيمات أخرى كانت تحيط بثيمات مثل ثيمة ملوك العالم، أو توزّع المزايا والنواقص البشرية حسب الأعراق، مع اهتمام بالتأكيد على التنوع والتراتبية بين الشعوب. أما التقسيم حسب السلالات البشرية، والذي يضيف بعداً تاريخياً إلى هذا الترتيب، فكان يؤكد هو الآخر على تفوق المسلمين من خلال ربط العرب (وفي بعض الأحيان الإيرانيين) بسلالة سام الذي انحدرت منه كل سلالات الأنبياء بعد الطوفان. أما تصور المؤرخين فكان يأخذ بشكل مثالي صورة دوائر أربع مشتركة المركز تتوزع ضمنها أمم وشعوب الأرض: في المركز نجد الأمم السامية التي تضم بني إسرائيل والعرب، وفي بعض الأحيان، مع بعض الممانعة، الفرس والبيزنطيين؛ بعد ذلك، وفي الدائرة الثانية، نجد القوى العظمى المعاصرة مثل الصين والهند؛ ثم في الدائرة التي تليها، نجد أمم الأطراف، تلك التي تحفّ بالحدود التي تفصل بن أمم الدائرتين الأوليتين؛ وفي النهاية تظهر

مجموعة أخيرة أقل وضوحًا هي مجموعة الأمم الواقعة على حدود العالم⁽¹⁾.

والصورة التي يقدمها الإسلام عن نفسه تجاه الآخرين تبرز بشكل خاص عبر مفهوم «المملكة» الذي صاغه مؤلفو كتب لها طابع جغرافي وإداري وتنتمي إلى النوع المسمى المسالك والممالك. والموضوع المركزي لهذه الكتب هو التعرف على الأرض بشكل عام، وعلى الأخص أرض الإسلام التي كانت موضوع دراستها التطبيقية الفردية من نوعها. كانت مملكة الإسلام (مقر أو امبراطورية الإسلام) لدى الاضطخري (توفي في 957/346) وابن حوقل (توفي في 366/977)، تُعرّف بالتعارض مع ممالك الهند والصين وبيزنطة. أما المقدسي (جغرافي توفي في 380/990) فكان يُعرّف عالم الإسلام بكل بساطة من خلال تعبير «مملكة»، ودون أية إضافة أخرى.

كان هناك قطبان يتنازعان مركز المملكة: العراق من جهة، والأماكن المقدسة أي الجزيرة العربية من جهة أخرى. لكن في هذه الحالة أو تلك، يبقى الشرق مركز الإسلام والعالم. أما المغرب فكان يتم التعامل معه بنوع من التعالي، فهو على الخريطة مثل «كم الثوب» أو مثل «ذيل الطائر الذي يمثل العالم». في بعض الأحيان كانت مصر تشكل قطبًا إضافيًا، على الأقل في القرن الرابع هـ/العاشر م، عندما قامت الخلافة الفاطمية في القاهرة.

كانت مملكة الإسلام تأخذ شكل مجموعة من المحافظات

1 من أجل الاطلاع على هذه المفاهيم، انظر بشكل خاص كتاب البلدان لليقوبي ومروج الذهب للمسعودي.

أو الأقاليم يتراوح عددها ما بين أربع عشر أو عشرين إقليمًا. وتدل تسمية الإقليم على موطن هو كيان يسهل عزله من خلال حدوده الطبيعية وشكله الفيزيائي وتقاليده. ولقد نارت نقاشات هامة حول أسماء هذه الأقاليم أو حدودها، وعلى الأخص لدى ابن حوقل والمقدسي (مؤرخ موسوعي من القرن الرابع/ العاشر). كان أدب المسالك والممالك في بعض الأحيان وليس دائمًا يعالج هذه الأقاليم تبعًا لعدد معين من المواضيع التي يمكن أن نجتمعها في ثلاث فئات كبيرة:

(1) تدوين للشروط التي يعيش فيها البشر: البيئة الفيزيائية المحيطة (التضاريس، مجاري المياه، البحار والمناخ)، الطباع والملامح الفيزيائية والعقلية للبشر، واللغات التي يتكلمونها والأمراض وشكل الغذاء والملابس.

(2) تدوين ذو طابع سياسي وثقافي: السلطة، المدارس الدينية والفقهيّة، المشاهير من الرجال، الصروح، الأحداث المميزة؛

(3) تدوين لنشاطات ووضعيّات السكان: النشاطات الاقتصادية بما تشمله من نتاجات مثل التجارة، الطرقات، المقاييس والمكاييل، الضرائب، العملات والأسعار، المواقف الجماعية والتصرفات الاجتماعية بالإضافة إلى العادات والأمثال وأنواع التقويم المعتمدة.

أما معرفة العالم غير المسلم فكانت تتم من خلال أدب واسع، ووفقًا لرؤيتين: الأولى لصيقة بالوقائع، على الأقل حتى فترة معينة، ولها فائدة عملية في مجال العمل الدبلوماسي أو العسكري وفي مجال التجارة؛ والثانية تنزلق بخفة نحو عالم الخرافات والعجائب والأحلام، وربما كانت ترمي في بعض الحالات إلى تحقيق التسلية

الأدبية أو التربية الأخلاقية. هاتان الرؤيتان كان يمكن أن تتجاورا سواء في المؤلفات الجغرافية أو في حكايات الرحلات التي كان يكتبها السفراء وبحارة السفن التجارية. في المجمل، وكما نرى في كتاب الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي لأندرية ميكيل - وهي إحدى الخلاصات النادرة التي كُتبت حول مفهومي الذات والعالم في العصر الإسلامي الكلاسيكي - كان هذا الأدب الإيكزوتيك يقدّم معلومات واسعة متدرجة عن الشرق الأقصى والهند والصين، وما يحيط بهذه المناطق من جزر لا تعد ولا تحصى؛ وعن إفريقيا السوداء، وعن الأمكنة الواسعة في المناطق الأورالية - الألطية، وعن بلاد الشمال والغرب، وعن بيزنطة التي تشكل أقرب نقطة من الحدود الإسلامية. ونجد في هذا الأدب وصفاً للأرض والثروات التي تحتويها، وللحيوانات الوحشية والمدجّنة التي تعيش فيها، وللغطاء النباتي، وعلى الأخص الأشجار والنباتات المفيدة فيه، وبالطبع أيضاً للبشر ونُظُم السلطة لديهم، وعاداتهم وتقاليدهم ودياناتهم. كانت هذه النظرة وكل تلك المدوّنات تتولد عن نوع من المقارنة الصريحة أو الكامنة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات التي يتم وصفها. أي أن العالم لم يكن في نهاية الأمر يأخذ معناه إلا بالمقارنة مع الإسلام. وحين كانت تصعب المقارنة، كان يتم الانتقال دون شعور إلى عالم السحر والغرابة.

يتم التعرف على ملامح الحضارة واستنباطها من المجالات التي تتبدى فيها مثل الكتابة والفنون والعلوم والتقنيات؛ ومثل السلطة وتنظيمها والشارات التي تعبر عنها ومفهومها عن العدالة؛ ومثل المدن ودرجة التخطيط في بناء المدينة وشكل تنظيم الحياة

الجماعية المتمدنة؛ واعتبارًا من مستوى اجتماعي وحياتي معين، يتم التعرف عليها من درجة الرهافة والرفاهية في أسلوب معيشة الأفراد.

لكن الحالة «المتحضرة» لا تتعكس مع الحالة «المتوحشة» أو البدائية» كما في الأدب الاثنوغرافي والأنتروبولوجي الأوروبي الذي تطور ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر. وإن كان هناك تعاكس، فهو بالأحرى ذلك التعاكس المتدرج ما بين العرف وما يخرقه؛ وما بين العادي وما هو غريب أو عجيب. ذلك أن الغريب يمكن أن يتواجد في قلب ما هو يومي ومألوف، لكن خارج المكان المألوف، وفي الأراضي الغربية أيًا كانت. ففي بيزنطة، وهي أقرب نقطة من العالم الإسلامي، كان الغريب موجودًا بشكل خافت، لكنه كان يزداد سطوة بشكل تدريجي عند الانتقال من افريقيا إلى الشرق الأقصى مرورًا ببلاد الشمال والغرب. وكان مجاله المفضل هو الجزر الواقعة على حدود المجهول أو ما لا يمكن تصوره.

في نظر الجغرافيين والرحالة المسلمين في العصر الكلاسيكي، كانت «الحضارة» أمرًا نسبيًا، حتى ولو كانت لها صفات يمكن التعرف عليها: إذ لم تكن هناك أمة أو بلد تمتلك الحضارة بشكل حصري. كما لا يوجد مكان في العالم يمكن أن يدعي الجمع بين كل صفاتها في الوقت ذاته، فهي في جوهرها متعددة. وهكذا، على خلفية الكونية المادية والمحسوسة للحضارة التي كان يشهد عليها الرحالة والجغرافيون بفضل ملاحظاتهم المباشرة (عيان)، كان يتم الاعتراف بالتنوع البشري، سواء في داخل عالم الإسلام أو في خارجه؛ لا بل أن هذا التنوع كان يُعتبر ضروريًا

لأن الانسجام حسب قولهم ما كان يمكن أن يولد إلا من التنوع (ائتلاف الاختلاف). وبالنسبة للجاحظ في القرن التاسع، لم يكن هناك شعب يتميز عن غيره، ولو اعترفنا حسب قوله لكل أمة بمزاياها الخاصة فإن الكراهية ستحل محل الرغبة في التفوق. هناك اعتبارات أخرى أكثر عملية كان يتم ذكرها في بعض الأحيان حول التجارة الدولية والسلام. فبالنسبة لابن الفقيه «ولولا أن الله عز وجل خصّ بلطفه كل بلد من البلدان وأعطى كل اقليم من الأقاليم بشيء منعه غيرهم لبطلت التجارات وذهبت الصناعات ولما تغرّب أحد ولا سافر رجل ولتركوا التهادي وذهب الشرى والبيع والأخذ والعطاء إلا أن الله عز وجل أعطى كل صقع في كل حين نوعاً من الخيرات ومنع الآخرين ليسافر هذا إلى بلد هذا ويستمتع قوم بأمتعة قوم فيعتدل القسم وينتظم التدبير»⁽¹⁾.

لكن تظل هناك كما رأينا صفة لا يمكن التغاضي عنها سواء كانت ضمنية أو صريحة، ونجدها في كل خطاب يستعمله الجغرافيون والرحالة المسلمون حول الغريب والوقائع الغريبة هي صفة التفوق الذي يعطيه للإسلام الإيمان بالله الحق. لكن ذلك لا يترجم إطلاقاً في الأدب الذي نحلله إلى شكل ما من أشكال التبشير أو الرغبة في التوسع الإقليمي. لا الرحالة ولا الجغرافيين لم يلعبوا دور المبشرين الدينيين أو «ناشري الحضارة». و«المستعمرون» المسلمون الذين يشكلون في بعض الأحيان جاليات هامة يمكن أن يصل عدد أفرادها إلى عشرة آلاف نسمة

1 انظر A.MIQUEL, *La Géographie humaine du monde musulman*, op. cit., t. I, p. 67 وأندريه ميكيل يرجع فيه إلى ابن الفقيه، كتاب البلدان، *Kitâb al-buldân, Bibliotheca geographorum arabicorum*, Leyde, 1885, t. V, pp. 237-238 et 251

موزعين في الأرض المعروفة بأكملها عدا أوروبا الغربية هم تجار أو بحارة لا يهتمون إلا بمصالحهم الشخصية. ولئن اعترف لهم في كل مكان تقريباً بالحق في أن ينتظموا بشكل مستقل، فإن علاقتهم مع السلطات المحلية كانت دائماً مشوبة بالاحترام المتبادل وبالكتمان.

هذا الشكل الثالث من الكونية، والذي هو بلا شك الأكثر قرباً من الأنثروبولوجيا أو على الأقل من الأنثوغرافيا الحديثة شبه غائب عند ابن خلدون. وإن كان هذا الأخير لا يجهل لا الجغرافيا ولا أدب الرحلات، فإنه لا يستخدم المعارف الجغرافية إلا لكي يؤكد الإطار الفيزيائي والتأثير الذي يمارسه هذا الإطار على حياة الإنسان⁽¹⁾، مغفلاً بشكل شبه كامل الكتلة الهائلة من المعلومات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي يحتويها؛ وهو لا يتذكر أدب الرحلات إلا بشكل عرضي، كما عندما يوضح بحكاية عن ابن بطوطة ضرورة وجود شكل من النسبية الثقافية⁽²⁾. لهذا نتائج مزدوجة تؤثر على «علم العمران البشري الذي وضعه»، ومنها قلة عدد نماذج المجتمعات الملموسة التي تفيده في صياغة نظريته الاجتماعية والسياسية، ومنها منهجه الذي يستند على التاريخ أكثر من استناده على ملاحظة المجتمعات المعاصرة.

1 سنعود بتفاصيل أكثر إلى هذه النقطة. انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، المقدمات II, III, IV.

2 انظر المرجع نفسه، ص 457.

الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة

تطورت الأنثروبولوجيا الحديثة⁽¹⁾ عبر مسار دام ما يقارب أربعة قرون في غرب هزته الأزمات والاضطرابات المستمرة على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتقنية العلمية. خلال كل تلك الفترة، تأثرت العلاقة بالآخر ومسألة الاختلاف التي تشكل العناصر المركزية للأنثروبولوجيا باكتشاف واستثمار ثم سيطرة واستغلال أوروبا للعالم الجديد، وبتعديلات تدريجية على علاقات القوى ضمن العالم القديم ولصالح الغرب على المستويات الثقافية والتجارية والسياسية. وقد كان لذلك أصداء عميقة انعكست على التصنيفات الأساسية للأنثروبولوجيا، وعلى الأخص تلك المتعلقة بالإنسان والمجتمع، كما انعكست على فلسفات التاريخ والنظريات الأخلاقية الكامنة في داخلها، كما على مناهجها وتحديد غرضها.

إن مشروع تأسيس علم للإنسان قد وُلد في عصر النهضة مع التساؤلات حول أشكال الوجود المتعددة للإنسان، وبعد المواجهة مع العالم الجديد؛ لكنه لم يظهر بشكل حقيقي إلا في القرن الثامن عشر مع أول مرة تم فيها بناء مفهوم الإنسان كموضوع للمعرفة، وتشكيل هذه المعرفة كمجال للملاحظة يتمحور حول الإشكالية الأساسية للاختلاف، ويستند على المنهج الاستقرائي. لكن في هذه

1 من أجل هذا التقديم الموجز للأنثروبولوجيا الحديثة استندنا بشكل كبير على المؤلف الاستخلاصي الذي كتبه فرانسوا لابلانتين: François LAPLANTINE, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», 2001.

انظر أيضاً Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre TARNIER, *Ethnologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. 1997; Robert LAYTON, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

المرحلة، ومع أن مفهوم وحدة وكونية الإنسان كان قد تأكد بشكل واضح، فإن مفهوم الإنسان كان ما يزال مجرداً؛ وإن كان قد تم التفكير بالتمييز بين الفلسفة والعلوم، فإن هذا التمييز لم يكن قد تحقق بعد بشكل فعلي. من جانب آخر فإن هذا التعبير الأول عن الأنتروبولوجيا يجب أن يوضع بالتوازي مع خطاب جديد تاريخي يتم النظر فيه إلى التاريخ كـ «تاريخ طبيعي» يشكل قطيعة مع الخطاب اللاهوتي ويتوضع ضمن منظور التقدم الكوني.

لم تتشكل الأنتروبولوجيا فعلياً كاختصاص مستقل يُعنى بـ «علوم المجتمعات البدائية» إلا في القرن التاسع عشر، ضمن حركة الغزو الكولونيالي الذي واكبته. كانت هذه الأنتروبولوجيا «تطورية» بشكل أكيد، وتفترض وجود إنسانية متماثلة تماماً جهدت لتحقيق إعادة تشكيل مراحل تطورها وصولاً إلى مرحلة «الحضارة». ضمن هذا المنظور، تولي الأنتروبولوجيا اهتماماً خاصاً لشعوب الأرض التي تبدو «بائدة» تماماً، وتحدد مجال بحثها المفضل في منظومة القرابة من جهة وفي الأساطير والسحر والديانة من جهة أخرى. وباستناد علماء الأنتروبولوجيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على شبكة من المعلومات تمتد على بقاع الأرض جميعها، لكن دون أن يقوموا هم أنفسهم بتجميع المعلومات بشكل مباشر، كان طموحهم أن يفسروا من خلال مقارنة تقوم على المقارنة، كونية وتنوع التقنيات والمؤسسات والتصرفات والمعتقدات؛ وأن يجدوا ما يشكل وحدة الجنس البشري بغض النظر عن الاختلافات وتنوع السبل المعتمدة وتباين تطور المجتمعات.

اتسمت أنتروبولوجيا القرن العشرين قبل كل شيء بثورة منهجية

وضعت حدًا لتوزيع المهام ما بين المراقب (مسافر، مبشر، مدير) وبين الباحث أو العالم الذي صار يُطلب منه أن يقوم هو نفسه ببحثه الخاص وفي الموقع. اعتبارًا من تلك اللحظة بالذات يمكن لنا أن نحدد تاريخ التأسيس الحقيقي للأثنولوجيا أو للأنتروبولوجيا (بالمعنى الأنجلوساكسوني للكلمة) كعلم. من وقتها صار العمل الميداني هو الذي يقود نهج عالم الأثنولوجيا، مما يفترض منه معرفة لغة الشعب الذي يدرسه، وضرورة مقاسمته بشكل حميمي حياته وفكره وانفعالاته. كان يتم النظر إلى المجتمعات المدروسة في ذاتها ولذاتها ككليات مستقلة، وصارت موضوع وصف دقيق وشمولي قدر الإمكان. وبالقطيعة مع نظريات القرن التاسع عشر (التطورية) وبداية القرن العشرين (الانتشارية) صارت هناك محاولة لفهم طريقة سير كل مجتمع وكل ثقافة في حد ذاتها، وضمن منطقتها وتماسكها الداخلي الخاص بها. من جانب آخر فإن التأكيد على استقلالية الاجتماعيّ أدى إلى محاولة بناء إطار نظري ومفاهيم ونماذج ملائمة لهذا المجال الخاص، وذلك ضمن استقلالية، على الأقل نسبية، عن التفسير التاريخي (النظرية التطورية) والجغرافي (النظرية الانتشارية) والبيولوجي (النظرية الوظيفية لدى مالنوفسكي). وقد أكد دور كهيم بشكل خاص على عدم قابلية الاجتماعي للاختزال (الوقائع الاجتماعية هي «أشياء» لا يمكن أن نفسرها إلا بوقائع اجتماعية أخرى)، كما أن موس، مع اعترافه بهذا المبدأ، قد دافع عن نظرية استقلالية الأنتروبولوجيا عن علم الاجتماع، وأكد على ضرورة أن يتم النظر إليها كعلم كامل متكامل. بالإضافة لذلك فإنه أكد أكثر من ذي قبل بكثير على مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الشاملة» أي أنه

من المناسب الإمساك بأي واقع اجتماعي محدد من خلال إدماج كل المظاهر المتنوعة التي تشكله (بيولوجية، اقتصادية، سياسية، تاريخية، حقوقية، دينية إلخ) طالما أن هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا إذا تم فهم هذا الواقع من خلال التجربة الملموسة لكائن انساني؛ من جانب آخر، أكد أن كل واقع اجتماعي ما يجب أن يتم النظر إليه في الوقت ذاته من الخارج كـ «شيء»، ومن الداخل كواقع معاش.

والمسألة الأكثر صعوبة التي وجدت الأنتروبولوجيا الحديثة نفسها تواجهها خلال كل تاريخها القريب هي بلا منازع مسألة تحديد موضوع دراستها وتحديد طبيعته. فالموضوع الذي التزمت به بصعوبة - المجتمعات «البدائية» - صار مهدداً بالانقراض منذ بداية القرن العشرين، في حين كانت بالكاد قد أكملت وحسنت مناهج دراستها «العلمية». لكن إن كانت نهاية «المتوحش» أو موت «البدائي» قد جعلتها تدخل في أزمة وجودية حادة، فإن ذلك كان أيضاً فرصة للقيام بتغير جذري، ربما كان لصالحها، لأنه فتح لها آفاقاً أوسع. وبالنسبة لأولئك الذين لم يستغنوا عن الأنتروبولوجيا كما هي، ولأولئك الذين لا يقصرونها على علم الاجتماع بشكل عام أو على «علم الاجتماع المقارن»، كانت الممارسة الأنتروبولوجية تتحدد بمقاربة أستمولوجية أكثر منها بموضوع تجريبي محدد. من هنا تم التوضع في منظور اعتناق نهج تكاملي يأخذ بعين الاعتبار الأبعاد المتعددة للكائن البشري داخل المجتمع، وبذلك، يتصور دراسة الإنسان والمجتمعات في جميع أوجهها، وفي كل أبعادها وفي كل العصور.

يجب أن نشير أخيراً إلى أن الفكر الأنثروبولوجي الحديث قد تطور جذرياً حسب تيارات متعددة مع تركيزه بأشكال مختلفة على مجالات البحث المفضلة وعلى النماذج النظرية المستخدمة في آن معاً. كان يمكن التمييز بهذا الصدد، على الأقل حتى عهد قريب، بين المدرسة الأميركية، وهي أكثر ميلاً إلى دراسة الشخصيات الثقافية وعمليات الاحتكاك والبث والتبادل ما بين الثقافات؛ وبين المدرسة الانجليزية المشغولة بشكل أساسي بدراسة المؤسسات والنظم الاجتماعية، والمدرسة الفرنسية التي تفضل أن تعكف على دراسة نظم التصورات *représentations*. لكن في يومنا هذا، ومع التوجه نحو مزيد من التخصص حسب الأرضيات التيماتية، ونحو مزيد من البعثة المنهجية والنظرية، ما نلاحظه على وجه الخصوص هو تأرجح الأنثروبولوجيا بين أقطاب متعددة، لكنّها تسلط إضاءات مختلفة على الواقع نفسه.

بعض التوازيات

من الممكن الآن أن نحاول أن نبين بإيجاز - على أن نعطي مزيداً من التفاصيل في بقية ما سيأتي من هذا الكتاب - ما هي وجوه تقارب ابن خلدون مع الأنثروبولوجيا الحديثة، وما هي الأشياء التي يتميز بها عنها. لنعد قبل كل شيء إلى مسألة السياق المعرفي والمنظور التاريخي، وهما مسألتان قد تحدثنا عنهما عدة مرات. إذا ما قبلنا أن للثقافة الإسلامية معرفة *épistémè* خاصة بها، بالمعنى الذي جاء به فوكو، فإن ابن خلدون يتوضع في فترة انكفاء هذه المعرفة. وكما بين مارشال ج. س. هودجسون على

صعيد عام⁽¹⁾، وكما تُظهره الأبحاث الأخيرة في تاريخ العلوم وفي التقنيات، فإن الإسلام، بعد أن لحقت به أوروبا في حوالي القرن الخامس عشر، قد استمر في دعم المقارنة معها في عدد من القطاعات التقنية والعلمية حتى القرن السابع عشر والثامن عشر. وسيكون من التجني عندها أن نتحدث عن عصر ابن خلدون كفترة أفلو أو انحطاط، أو حتى ركود للإسلام بشكل عام. لكنه من الواضح أنها لم تكن مرحلة انفتاح وتجدد كتلك التي عرفتها أوروبا اعتبارًا من القرن السادس عشر. بهذا المعنى بالذات كان ابن خلدون شخصًا منفردًا. لأنه كان ربما أحد المفكرين المسلمين النادرين في عصره⁽²⁾ حين عبّر في مؤلفه عن حرية في الفكر يمكن مقارنتها بحرية فكر المفكرين الأوروبيين الذين، من عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر، انفصلوا شيئًا فشيئًا عن التقاليد الفلسفية القديمة وعلى الأخص أرسطو. حوار الفلسفة العربية مع الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية والهللنستية لدى مفكرين مثل ابن سينا والرازي ولدرجة ما ابن رشد قد استطاع أن يوضح بشكل جلي الاختلافات والانزياحات التي كانت في بعض الأحيان هامة، لكن

Marshall G. S. HODGSON, «Le rôle de l'Islam dans l'histoire mondiale», انظر 1 publié d'abord dans *International Journal of Middle Eastern Studies*, I, 1970, p. 99-103, et sa traduction française dans Marshall G. S. HODGSON, *L'Islam dans l'histoire mondiale*, textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par Abdesselam Cheddadi, Paris et Arles, Sindbad Actes Sud, 1998, pp. 59-102

2 يبقى علينا مع ذلك أن نُقيّم بشكل دقيق التقدم المعرفي للعلوم العربية بالنسبة للعلم الإغريقي في مجالات على درجة من التنوع مثل تدوين التاريخ والجغرافيا الحسابية والبشرية وعلم كتابة المعاجم والطب والفيزياء والفلك والرياضيات، لكن لا يوجد حتى وقتنا هذا أي عمل يقدم في هذا الاتجاه خلاصة مقنعة.

أياً من هؤلاء المفكرين المذكورين لم يذهب إلى حد إدانة البنيان العلمي الشمولي الذي كانت قد شيدت دعاماته الفلسفة الإغريقية والهللنستية، وذلك بقبول - وهذا ما فعله ابن خلدون - إمكانية، بل ضرورة جعل التاريخ البشري والمجتمع والحضارة موضوعاً للدراسة العلمية. ولن يقوم أحد بهذه الخطوة في أوروبا حتى القرن الثامن عشر حين وُضع الإنسان كموضوع للمعرفة، مما سيفتح الطريق بعد ذلك بقرن أمام إمكانية تصور «علم للمجتمع»⁽¹⁾ للمرة الأولى مع سان سيمون.

يجب مع ذلك أن نذكر بأن مشروع ابن خلدون ما كان ليتحقق لولا صياغة الأشكال الثلاثة للكونية التي ذكرناها سابقاً، وذلك في زمن الإسلام الكلاسيكي. الشكل الأول يعترف بكرامة متساوية لجميع البشر (كونية دينية)؛ والثاني يضع أسساً لكونية العقل (كونية علمية)؛ وعبر الثالث، يتم قبول تعددية وتنوع الإنسان والمجتمعات والحضارات (كونية جغرافية واثنوغرافية). وقد احتاجت أوروبا ثلاثة قرون على الأغلب لكي تصيغ، حسب مسار معين ومع تولونات متنوعة، أشكال الكونية نفسها التي ستكون الأساس لعلم الأنتروبولوجيا الذي كان في طور التشكل لديها.

الأفق التاريخي الذي ظهر فيه «علم الاجتماع الإنساني» الذي صاغه ابن خلدون يختلف على الأخص عن ذلك الذي تشكلت فيه الأنتروبولوجيا الحديثة: فمن جهة كانت تلك مرحلة مسار تاريخي

1 كلمة حضارة «civilisation» هي أيضاً ابتكار جديد فرنسي من القرن الثامن عشر. وقد ظهرت للمرة الأولى في 1752 بمعنى «الانتقال إلى حالة الحضرة» في نص لتورغو Turgot. انظر: Fernand BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1993, pp. 33-34

هام؛ ففي ما أسميته قبل الآن مرحلة الانتظار ما بين القرن الثالث عشر والخامس عشر، لم تكن الأسس الاجتماعية والسياسية للعالم الإسلامي ولعلاقته مع الخارج قد خضعت في جوهرها للمراجعة، رغم اضطرابات كانت في بعض الأحيان هامة⁽¹⁾. من جهة أخرى، كانت أوروبا قد بدأت تنخرط دون شعور منها في مسار أدى في نهاية القرن الثامن عشر إلى زعزعة بُناها الاجتماعية والسياسية، في حين كان صعودها بقوة لا تُقاوم قد غيّر من علاقاتها مع بقية العالم.

هذه الفروق في السياق الاستيمولوجي وفي المنظور التاريخي قد تُفسّر التوجهات المتعاكسة للمقاربتين: ففي حين كان «علم العمران البشري» لابن خلدون يتمحور حول دراسة «المماثل»، مع التركيز على الحضارة الإنسانية منذ الخليقة، كانت الأنتروبولوجيا الأوروبية - وبشكل عملي حتى النصف الثاني من القرن العشرين - تعطي الأولوية لدراسة «الاختلاف» وال«غيرية» حين حددت موضوعها في دراسة المجتمعات المسماة «متوحشة» أو «بدائية». ولهذا نتائجه الحاسمة على مستوى المنهج: فحتى لو كانت دراسة المجتمع في الحالتين يتم تصورها من وجهة نظر تجريبية، فإن ابن خلدون كان يستند بشكل أساسي على تحليل أمثلة تاريخية، وبإهماله مساهمات الجغرافيا الكلاسيكية العربية، لم يولِ المعارف «الأثنوغرافية» التي تراكمت حول مجتمعات الماضي، ومراقبة المجتمعات المعاصرة سوى دور ثانوي؛ في حين كانت الأنتروبولوجيا الأوروبية تقوم بالعكس تماماً. فبالرغم من الطابع «التطوري» الذي كرّسه القرن التاسع عشر، وبالرغم من شكل

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، الصفحات XV-XIV.

العودة إلى التاريخ في النصف الثاني من القرن العشرين، فإن منهج المراقبة المباشرة والمقارنة قد بدء يبرز كشيء مطلق في أوروبا، منذ أعمال الرحالة في القرن السادس عشر وحتى الأتروبولوجيا الميدانية في النصف الأول من القرن العشرين.

مع ذلك، هناك نقاط التقاء هامة يجب أن نشير إليها، مع بقائنا حذرين فيما يتعلق بالمعنى الذي يجدر أن نعطيه لنقاط الالتقاء هذه. الأهم فيها هو جعل الإنسان والمجتمع موضوعاً للعلم. هناك أربع نقاط أخرى على الأقل يجب أن يتم إبرازها: التماثل في مفهوم وحدة وكونية الإنسان، وهو ما لن يتم تجاوزه في أوروبا إلا بعد القرن الثامن عشر؛ والملامح الأولية للتمييز بين الفلسفة والعلوم، وهو ما سينتظر القرن التاسع عشر في أوروبا لكي يصل إلى اكتماله؛ وأخيراً «تحييد» التاريخ، وشكل من أشكال القطيعة مع الخطاب اللاهوتي، وهي نقاط حاسمة بالنسبة لمصير العلوم الحديثة عن الإنسان بشكل عام.

II

المفاهيم الأساسية

سنحاول أن نتابع خطوة خطوة وبأكبر قدر من الدقة العرض الذي يقوم به ابن خلدون لـ «علم العمران البشري» في المقدمة. وسيُتاح لنا لاحقاً أن نلاحظ كم كان عمل المفكر المغربي واسعاً ومعقداً. ففي نصّ على قدر كبير من التماسك والانسجام، حقق ابن خلدون إنجازاً بتقديمه نظرية حول الحضارة الإنسانية كاشفاً ما فيها من تفصلات عديدة ومستويات وملامح متنوعة، وجامعاً بين مقاربات يمكن أن نطلق عليها اليوم اسم انتروبولوجية وسوسيولوجية، وبين المقاربة التاريخية.

إننا سنجهد في كتابنا هذا لأن نقدّم عرضاً يستخلص أهم ما في مؤلّف ابن خلدون، ولأن نبرز ما فيه من إيجاز عام ومنطق عميق. إنها محاولة محفوفة بالمخاطر، ونحن نعي ذلك، لأن السحر الفكري الذي ينبع من المقدمة يكمن في المفاجآت العديدة التي تحملها لنا في كل واحدة من زواياها وأركانها، والتي تبدو بطبيعتها عصية على أي شكل من أشكال العرض الاستخلاصي.

يعرض ابن خلدون علمه كما رأينا بطريقة محض فلسفية⁽¹⁾ من خلال الإجابة على سؤالين: ممّ يتألف جوهر المجتمع الإنساني والحضارة؟ وما هي السمات التي تنجم عن هذا الجوهر؟ إننا سنحاول من خلال متابعة عرضه أن نقدم صياغة حديثة للإشكالية التي تتبع منه، ويسهل علينا ذلك كون ابن خلدون يستخدم لغة مفاهيمية لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن لغتنا. في مرحلة أولى، سنتفحص المفاهيم الأساسية التي تشكل ركائز علمه، وفي المرحلة الثانية النظريات الأساسية التي يحتوي عليها. كما سنناقش بالتدرج وكلما وجب ذلك كل ما يمكن أن نجد فيه قرابة مع علم الأنثروبولوجيا الحديث؛ وسنكتشف أن ابن خلدون، مثله مثل علماء الأنثروبولوجيا اليوم يعالج في المقدمة بمصطلحات مختلفة كل ما يشكل في نظرنا مجتمعاً ما - أي الاقتصاد والتكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي والمنظومة السياسية والحقوقية والمعتقدات الدينية واللغة - مع استثناء ما نسميه «الإبداعات الفنية» التي يتحدث عنها ابن خلدون في إطار التقنيات.

1 انظر في كتابنا هذا الصفحات 259-262.

المجتمع، السلطة، الحضارة

الموضوع الذي يتصدى ابن خلدون لدراسته في علمه الجديد على درجة كبيرة من التعقيد. فمن أية جهة يمكن تناول المجتمع والحضارة؟ وما هي المظاهر التي يجب إبرازها فيهما، وبأي ترتيب؟ يجيب ابن خلدون على هذه الأسئلة الصعبة مستخدمًا الإطار الاستمولوجي الموروث من التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية، لكن دون أن يحد نفسه فيه. وهكذا، إن كان يعطي الأولوية للطابع السياسي، فإنه يتمايز عن سبقه من الإغريق والعرب حين يقرّر أن يدرس المجتمع بحد ذاته في إطار «علم العمران البشري» الذي لا يمكن حصره لا بالفلسفة السياسية ولا بالتاريخ. بالإضافة إلى ذلك، ومن خلال إضفاء طابع منهجي على توجهه كان موجوداً من قبل لدى الفارابي، لا يرمي ابن خلدون إلى دراسة المجتمع وحده في إطار المدينة Polis، وإنما يوسّع هذا المفهوم ليشمل الإنسانية جمعاء التي يتم النظر إليها في الزمان بكل أعماقه، وفي المكان

بكل امتداداته⁽¹⁾. وهذه الخلفية الجديدة هي التي تفسّر المخطط المتّبع في عرض المقدمة: فقبل أن يدرس في تطور منطقي وتراتبى السمات الأساسية للحضارة، يعرض ابن خلدون العوامل التي تشكّل شروط وجودها: العالم الفيزيائي، والوسط الطبيعي الذي يمكن لها أن تزدهر فيه، والإنسان الذي هو الفاعل الأساسي فيها، وموقعه في الكون.

*

لكنه قبل ذلك يبدأ بطرح فكرة أن المجتمع هو بحد ذاته ضروري⁽²⁾. ولو لم يكن كذلك ما كان له أن يكون موضوعاً لعلم نظري حسب نظرية المعرفة الأرسططالية.

إن أول ما يقترحه «علم الاجتماع الإنساني وال عمران البشري» يتجلى بهذه المقولة: «الاجتماع للإنسان ضروري»⁽³⁾. وهذه المقولة التي تشكل الأساس لكل بناء المقدمة تأتي متبوعة بتعليق مزدوج. الأول يؤكد التماثل بين هذه الفرضية وبين ما صار نوعاً من الأقوال الماثورة في التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية: «الإنسان سياسي بطبعه»، وهذا ما يعني، كما يوضح لنا ابن خلدون أنه «لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم»⁽⁴⁾. الفرضية الثانية تطرح تماثلاً آخر بين مفهوم المجتمع الذي يُفهم بهذا المعنى، وبين

1 حول علاقات ابن خلدون مع تقاليد الفلسفة السياسية الإغريقية - العربية، انظر في كتابنا هذا ص 258.

2 انظر المقدمة، الجزء الأول، المقدمة الأولى الصفحات 67-68، الجزء الأول، تحقيق شداي.

3 المرجع نفسه، ص 67، الجزء الأول، تحقيق شداي.

4 كتاب العبر، ص 67، الجزء الأول، تحقيق شداي.

مفهوم «العمران» الذي نترجمه في الفرنسية لعدم وجود مصطلح افضل بكلمة «civilisation». لكن، إن كانت هناك إمكانية للتقريب ما بين مفهوم الاجتماع (المجتمع) ومفهوم المدينة (Polis, cité)، فإننا لا نجد في التقاليد الفلسفية الاغريقية - العربية شيئاً يُذكر بمفهوم العمران. والواقع أن هذا التماثل المحير بين مصطلحات ثلاثة (الاجتماع = Polis = العمران)، هو الذي يبيّن الصلة ما بين فكر ابن خلدون والتقاليد الفلسفية، كما يحدد في الوقت ذاته البعد الذي يأخذه تجاهها.

لم يكن ابن خلدون - كما الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه - يعرف كتاب «السياسة»، وهو المؤلف الأهم لأرسطو وتحدث فيه عن المسائل الاجتماعية والسياسية. والغريب، أنه، لو نحّينا جانباً كل الأجزاء التمهيدية، فإن المقدمة تبدأ بمشكلة من نمط تلك المطروحة في الكتاب الأول من «السياسة»، ونقصد بها التعريف بما يشكل أساس النظام السياسي والاجتماعي⁽¹⁾، مع وجود فرق أن هناك من جهة كياناً ملموساً وتاريخياً هو Polis، ومن جهة أخرى أن هناك مفهوماً نظرياً ومجرداً هو «الاجتماع». والأهم من ذلك أن المقارنة بين المؤلفين تكشف تماثلاً في الموضوع والقيمات. وفي الحالتين، يتم تقديم النظام الاجتماعي والسياسي وتحليله حسب عناصره المكوّنة وحسب وظائفه الثلاث الأساسية: اقتصادية وسياسية وتعليمية. والفروق تكمن بشكل أساسي في مستويين: نظام العرض، والمنظور العام.

Aristote, *La Politique*, éd. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, I, 1

1 et 2, notamment 1253a3-5.

إن كتاب السياسة لأرسطو كما نعلم لم يكن فيه شيء من المنهجية. فهو يتألف من مواضيع مكتوبة تم جمعها لاحقاً من قبل المؤلف، والوحدة التي تربط بينها مصطنعة، خاصة وأن نظام عرض الكتب الثمانية التي تشكل كتاب السياسة، والترتيب التسلسلي لتأليفها يظل إشكاليًا. كذلك فإن تطور الأفكار فيه لا ينتظم في ترتيب كاف⁽¹⁾. لكن الفرق الأساسي بين كتاب السياسة لأرسطو وبين مقدمة ابن خلدون يكمن في المنظور العام الذي يندرج كتاب السياسة فيه، والذي يتجلى في الأهمية القصوى التي تولي فيه للطابع المؤسساتي على حساب المظاهر الاجتماعية والاقتصادية. وفي حين يتوجه كتاب السياسة نحو البحث عن أفضل دستور، وعن نموذج الدولة الأمثل، فإن طموح المقدمة لا يتجاوز وصف وتحليل الأشكال المتنوعة للمجتمع، والعمليات السياسية والاقتصادية

1 في الكتاب الأول يتم الانتقال من المدينة وعناصرها المكوّنة (العائلة، القرية، المدينة) إلى نظرية عن العبودية وإلى أشكال اكتساب الثروات ووسائل العيش (الملكية، وسيلة التملك، الاقتصاد المنزلي، العملة، إلخ) وإلى السلطة (سلطة الملك على العبد والأب على أولاده والزوج على زوجته)؛ بعدها، وقبل دراسة أشكال الجماعة السياسية الأكمل، يستعرض أرسطو في الكتاب الثاني عددًا من الدساتير التي هي إما مشاريع نظرية (مثل مشروع أفلاطون في الجمهورية وفي القوانين، ودساتير فالياس وهيوداموس)، وإما أنظمة وُجدت فعليًا (دستور لاسيديمونا، وكريت وقرطاجه)؛ أما الكتابان الثالث والرابع فمخصصان من جهة للمواطن، ومن جهة أخرى للأشكال المتنوعة من الدساتير، وأشكال انحرافها، ومزايا ومساوئ كل منها، وإلى مسائل أخرى مرتبطة بها؛ أما الكتاب الخامس فيطال بشكل خاص أسباب التغييرات التي تحصل في الدساتير، وأنماط الثورات وأسباب خراب الدساتير ووسائل الحفاظ عليها وحمايتها؛ ثم يعود الكتاب السادس إلى تفحص الأنظمة الديمقراطية والأوليغارشية بشكل عملي أكثر، من خلال تحليل المشاكل المرتبطة بتنظيمها وبتأسيسها؛ وفي النهاية، بعد دراسة مسألة الحاكم الجيد بالنسبة للأفراد وللدول، ينكبّ الكتابان السابع والثامن على التقديم التفصيلي للدولة المثالية، في حين أن التطوير الأطول يُخصص لنظام التربية (الكتاب السابع، 13-17 والكتاب الثامن بأكمله).

والثقافية التي تتم فيه⁽¹⁾. ولأن المقدمة لا تنحو باتجاه هدف عملي فيما عدا «المعرفة الحقيقية» للمجتمع وللحضارة التي يجب أن تكون الأساس لتبيان حقيقة التاريخ، فإنها تولي اهتمامًا متعادلاً للمظاهر المختلفة للنظام الاجتماعي والسياسي الذي يشكل موضوع الدراسة فيها.

لكن ما يجب أن نشير إليه هنا، هو أن المفهوم الذي تطرحه المقدمة بشكل أساسي عن هذا النظام لا يتعد إطلاً عن الرؤية الأرسططالية التي تنظر إلى المجتمع البشري من وجهة نظر سياسية قبل أي شيء آخر. ويساعدنا ذلك أن نفهم لماذا كان ابن خلدون في تعدادده للسمات الأساسية للمجتمع البشري ينطلق من المظاهر السياسية المرتبطة بتشكّل وتطوّر وأقول السلطة.

ويمكن لنا أن نتساءل إن كان الفرق في المنظور الذي أشرنا إليه أعلاه هو الذي جعل مفهوم المجتمع يتشكّل لدى ابن خلدون بطريقة أكثر تجريدية وعمومية منه لدى أرسطو. فلأن هدف هذا الأخير كان تحديد ما هي الدولة المثالية، نراه ينطلق بشكل طبيعي من شكل المجموعة السياسية التي تبدو في نظره الأكثر اكتمالاً، أي المدينة Polis. أما ابن خلدون الذي كان هدفه أن يشرح ما هي الحضارة بشكل عام⁽²⁾ من خلال وصف وتحليل صفاتها الأساسية، فقد احتاج لأن يبدأ بطرح المفهوم المجرد للمجتمع «اجتماع» بكل ما فيه من عمومية.

1 لكننا سنرى في الواقع أن المقدمة تحتوي أيضًا على عرض لملامح الفلسفة السياسية.

2 كما يدل عليه عنوان الفصل الأول من الجزء الأول من المقدمة «في العمران البشري على الحملة».

لكن ما يلفت النظر هو أن مفهوم Polis يدل على منطقة سكنية مدنية، وعلى موطن وشعب يشكل دولة في هذا الموطن؛ وعلى شكل من الجماعة البشرية والتنظيم الاجتماعي، وتحقق هذا الأخير على المستوى المادي والسياسي. فالكلمة تجمع إذن بين المظهرين اللذين يقوم ابن خلدون بالفصل ما بينهما مفهوميًا، ونعني بهما «الاجتماع»، و«العمران»، أي المجتمع والحضارة.

كذلك لا نجد في التقاليد الفلسفية العربية ما يعادل التمييز الذي يجريه ابن خلدون ما بين «الاجتماع» و«العمران». فكلمة «عمران» لا تظهر عادة لدى الفلاسفة، والجغرافيون لم يستخدموها قط كمفهوم مجرد، وإنما بمعنى ملموس للدلالة على الأراضي المسكونة أو المزروعة. بالمقابل فإن كلمة «اجتماع» لم تكن معهولة من الفلاسفة؛ لكن لها عندهم معنى «المجموعة المترابطة» وليس «المجتمع». ومن الأمثلة الجيدة عن هذا الاستخدام ما نجده لدى الفارابي. فهو، مثل أرسطو، يفسر ظهور المجموعات الإنسانية المترابطة باضطرار الإنسان لأن يعيش ضمن مجموعة إن كان يريد الوصول إلى اكتماله. لكن الفارابي يتعد عن الفيلسوف الإغريقي من حيث أنه يوضع تفكيره حول هذه المسألة في مستوى كوني يأخذ بعين الاعتبار محمل المجموعات الإنسانية المترابطة التي تشكلت على الأرض المسكونة (المعمورة من الأرض). وهذه المجموعات الإنسانية يمكن أن تكون بلغت حد الكمال أو لم تبلغه. الأولى منها، أي التي بلغت حد الكمال تنقسم إلى ثلاث فئات: الأكبر بينها هي الجماعة البشرية الكونية التي تنضم تحت لوائها كل الجماعات؛ والثانية التي تشغل مرتبة وسيطة هي الأمة

(nation ethnos) التي تمتد على جزء من الأرض المعمورة؛ والثالثة، وهي الأصغر، هي جماعة المدينة (cité, polis) التي تمتد على جزء من أرض الأمة. أما المجموعات التي لم تصل حد الكمال فهي «القرية» والحي «المحلة»، والشارع «السكة»، والبيت «المنزلة»، وكلها معًا تشكل المدينة⁽¹⁾. ولا يمكن الوصول إلى الخير الأعظم والكمال الأكبر إلا على مستوى المدينة، وليس على مستوى جماعة أقل كمالًا.

ومن الهام أن نشير إلى النقاط التي يميز بها ابن خلدون عن المفاهيم الأرسططالية. فهو إذ كان يظن أنه يترجم بأمانة ما كان «الفلاسفة» يرغبون بقوله عندما عرفوا الإنسان بأنه «حيوان سياسي»، إنما كان في الواقع ينهج نهجًا جديدًا تمامًا فرضه عليه منظور الأنثروبولوجيا العامة الخاص به. ففي حين كان أرسطو يطرح مسألة أصل المدينة بمنظور سياسي من أجل أن يبيّن طابعها الطبيعي من حيث أنها تشكل «الغاية» و«التطور الكامل» للجماعات البشرية المترابطة الأولى التي هي العائلة والقرية⁽²⁾، فإن السؤال الذي يطرحه ابن خلدون على نفسه هو عن شروط إمكانية وجود الإنسان والحضارة. وهو يميّز بين مظهرين في الطبيعة الإنسانية: الأول يتعلق باستحالة البقاء الفيزيائي للإنسان على قيد الحياة إذا ما عاش بشكل إفرادي، مما يتطلب التشارك والتعاون بين البشر من أجل الحصول على الغذاء ومن أجل الدفاع عن أنفسهم، بعد ذلك تأتي استحالة البقاء على قيد الحياة في حالة الفوضى التي تدبّ بين بشر اجتمعوا

1 التشابه مع كتاب السياسة الأول 1-2 يلفت النظر، في حين أنه من المفترض أنّ الفارابي لم يكن يعرف هذا الكتاب.

معاً، مما يتطلب وجود السيطرة والسلطة. وهكذا يبدو المجتمع والسلطة كشرطين مسبقين لوجود الحضارة.

ها هي طريقة التفكير التي يعتمدها ابن خلدون: إن الإنسان، لكي يبقى على قيد الحياة يجب أن يلبي على الأقل اثنتين من حاجاته الطبيعية الأولية: أن يتغذى وأن يحمي نفسه من الحيوانات البرية. لكن، كما يتابع ابن خلدون، نظراً للنشاطات المتعددة والمعقدة التي تتطلبها تلبية كل واحدة من هاتين الحاجتين، لا يمكن للفرد وحده أن يكفي لتحقيق ذلك.

ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير، من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفخّار. هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدرس الذي يُخرج الحبّ من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة، أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد»⁽¹⁾.

والأمر نفسه يتعلق بالأسلحة التي يجب أن يتوفر عليها الفرد من أجل حماية نفسه ضد عدوان حيوان أقوى منه.

ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 67، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

عضواً يختص بمدافعة ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعدّة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائية عن المخالب الجارحة، والتراس النائية عن البشرات الحاسية، إلى غير ذلك وغيره مما ذكر جالينوس في كتاب منافع الأعضاء.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم، سيما المفترسة. فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المُعدّة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المُعدّة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه /.../»⁽¹⁾.

ولكون الإنسان غير قادر على الحصول على غذائه وأن يدافع عن نفسه بوسائله وحدها، فإنه لا يستطيع البقاء على قيد الحياة كفرد معزول. ينجم عن ذلك حسب النتيجة التي يخلص إليها ابن خلدون أن المجتمع أمر ضروري⁽²⁾.

ويجب أن نذكر أن ابن خلدون كي يعرض طريقته في التفكير ينطلق من مجتمع «متحضر» يعرف أصلاً تقسيم العمل والتعاون، ويتمتع بمنتجات مصنّعة بشكل رفيع. وفرضية الفرد المعزول الذي يضطر لتلبية احتياجاته الخاصة بمفرده لا تَرِدُ إلا من أجل تبيان عبثتها. ففي أساس السلوك الجمعي الخالص، والفعل الاجتماعي

1 المرجع نفسه، ص 68، الجزء الأول، تحقيق شاددي.

2 المرجع نفسه.

بعد ذاته، هناك إذن الحاجتان الطبيعيتان للغذاء والدفاع عن النفس من أجل البقاء، ولا يستطيع الفرد أن يليهما بمفرده. وضرورة المجتمع تُستخلص من نظام يفترض أصلاً وجود المجتمع والحضارة. والطريقة هنا ليست تاريخية ولا توليديّة، وإنما افتراضية - استنتاجية. وابن خلدون لا يحاول أن يجد أصول الحضارة ولا أن يعيد تشكيل مراحلها على عكس ما يؤكده محسن مهدي⁽¹⁾.

ثم هناك عنصر آخر يدخل في اللعبة ولا غنى عنه هذه المرة من أجل بقاء المجتمع بعد أن يتشكل: إنه السلطة (المُلْك). ويتابع ابن خلدون تفكيره قائلاً أن البشر في الواقع، إذ تدفعهم نزعة أنانية طبيعية يعتقدون على بعضهم البعض. وحدها سلطة تقع فوقهم (الوازع) يمكن أن تمنعهم من إيذاء بعضهم، لأنه من غير ذلك، يمكن أن يشكلوا تهديداً بزوال الجنس البشري. وهذا هو جوهر السلطة التي يتم تعريفها من جذرها على أنها «الغلبة والسلطان واليد القاهرة» لأحد أعضاء المجتمع على الآخرين كلهم⁽²⁾.

بالنسبة لابن خلدون، السلطة والمجتمع متلازمان إذن. من جانب آخر، كما سنرى بتفصيل أكبر فيما بعد، كان يعتبر أنه لا يمكن فصل السلطة والدولة التي تجسدها عن الحضارة: «فالدولة دون العمران لا تُتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر»⁽³⁾.

*

1 انظر M. MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, op. cit., p. 187

2 كتاب العبر، المقدمة، ص 69، الجزء الأول، تحقيق شداي.

3 المرجع نفسه، ص 233؛ انظر أيضاً الصفحات 61 و234 في الجزء الثاني، تحقيق شداي.

إن مفهوم الاجتماع، بكونه مفهوم مجرد وليس فيه بعد زمني أو مكاني، يدل على النزعة الاجتماعية الصرف، أي ما يجعل الناس يرتبطون ببعضهم أو يعيشون معًا. والنزعة الاجتماعية تتأتى من الطبيعة البشرية، لكنها ليست معطى طبيعي. فالاجتماع لا يتعلق إلا بمظهر واحد من حياة الإنسان، وهو المظهر الذي يؤمن من خلاله بقاءه الفيزيائي (الغذاء والدفاع ضد الحيوانات المفترسة). لم يكن مفهوم الاجتماع يدل بعد على المجتمع المدني أو السياسي. ولا يأتي المجتمع السياسي إلا حين يتحقق شكل معين من المجتمع، ويكون العالم قد سكنه البشر (تم عمران العالم بهم)⁽¹⁾. في تلك اللحظة فقط تظهر الضرورة لوجود سلطة لمنع البشر بالقوة من أن يعتدوا على بعضهم بعضًا.

لنؤكد هنا على نقطتين: في البداية، لا يصف ابن خلدون طورين متتاليين زمنيًا من تطور الإنسان، وإنما مرحلتين من التفكير المنطقي؛ كذلك فإنه لا يصف عملية تشكّل أو تكوين، لا في المرحلة الأولى ولا في الثانية. فالنزعة الاجتماعية (الاجتماع) مثلها كمثل السلطة (الملك) تُصوران كضرورتين مفروضتين على البشر بحكم طبيعتهم. وبالنسبة لابن خلدون تأتي المرحلة الاجتماعية قبل المرحلة السياسية منطقيًا، لكن لا تسبق أيًا منهما «حالة طبيعية». ومع ذلك لم نعد في نطاق النزعة الطبيعية التي تحدث عنها أرسطو، والمرحلة السياسية تتأتى على الأقل مما يهدف إليه الإنسان:

وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية، لا بد لهم

1 قام روزنتال هنا بترجمة كلمة عمران إلى حضارة civilisation ونظن بأن الكلمة في هذا الاستخدام لها قيمة الفعل وليس الاسم وهي تأخذ معنى سكن واستعمار.

منها. وقد توجد في بعض الحيوانات العجم، على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والتباع لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه. إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة⁽¹⁾.

وحسب ابن خلدون، فإن حياة الإنسان والحضارة البشرية تدرجان ضمن مخطط إلهي. فلقد خلق الله الإنسان بحيث تكون لديه الحاجة لأن يأكل كي يبقى على قيد الحياة. وقد منحه غريزة للبحث عن غذائه. لكنه لم يعطه ما يكفي من الوسائل لكي يكتفي بذاته. وكذلك خلقه شديد الضعف مقارنةً مع بقية الحيوانات بحيث لا يستطيع أن يدافع عن نفسه بنفسه. ويتعاونهم، يستطيع البشر أن يحصلوا على غذائهم وأن يؤمنوا حماية أنفسهم، وهكذا «تمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه»⁽²⁾.

وبعد أن يضع الشروط المسبقة لوجود الحضارة، أي الشروط التي لا تكون الحضارة بدونها ممكنة منطقيًا، ينتقل ابن خلدون دون تمهيد إلى وصف أشكالها الملموسة والتاريخية. وللحديث عن ذلك يستخدم كلمات مثل «توحش»، وهي حالة البشر الذين يعيشون في أماكن معزولة بعيدين عن بعضهم بعضًا في الجبال أو الصحراء، وبعيداً عن مؤثرات الحضارة العمرانية، كما يستخدم كلمة «تأنس»، وهي حالة البشر الذين يعيشون في الأماكن التي تحقّز علاقات وثيقة مع الجماعات البشرية الأخرى داخل التجمعات السكنية العمرانية أو

1 كتاب العبر، ص 69، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 68، الجزء الأول، تحقيق شداي.

بالقرب منها. كما يستخدم تعبيرى البدو والحضر اللذين يدلان على أهل المدن وأهل الأرياف، أو يستخدم تسميات إثنية مثل العرب والبربر والفرنجة والترك، أو كيانات اجتماعية سياسية مثل السلالات الملكية، أو دول، كدولة العرب والبربر والفرس والروم والفرنجة؛ كما أنه يستعمل أيضاً كلمات مثل جيل أو طبقة للدلالة على أجيال البشر والشعوب، وأجيال الأمم والبشر.

أما مفهوم «العمران» فيستخدم بمعنيين: من جهة هناك المعنى الملموس، ويدل على القدرة على الإقامة في موطن، وعلى الشعوب التي تقوم بذلك، وكذلك على مجمل النشاطات التي تقوم بها هذه الشعوب من أجل تأمين حياتها، والآثار التي تتركها خلفها. وهناك المعنى الأوسع، ويدلّ بمعناه المطلق على النشاطات والتجليات التي تأخذها حياة البشر في المجتمع، أو النظام البشري بشكل عام.

ضمن هذا المعنى الأخير الذي يدلّ على ظاهرة لها بطبيعتها صفة عالمية، صار مفهوم العمران موضوع «العلم الجديد» الذي طرحه ابن خلدون. وهذا ما نستخلصه من العنوان الذي يعطيه للجزء الأول من المقدمة: الحضارة البشرية بشكل عام «في العمران البشري على الجملة». والعرض الجغرافي والبيئي للأرض المسكونة، والذي يشكل موضوع المقدمة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة لذلك الجزء الأول، يؤكد هذا الأمر بشكل كبير. وسنعود إلى ذلك لاحقاً.

إن ابن خلدون يعتبر الحضارة كظاهرة طبيعية لها صفات أساسية (أحوال أو خصائص ذاتية) يعددها بهذا الشكل في تمهيد المقدمة: أشكال الحياة ضمن مجموعات معزولة أو ضمن تجمعات بشرية (توحش وتأنس)، أشكال التضامن (العصبيات)، أنماط السيطرة

(التغالبات)، السلطة والدول (المُلك والدول)، أشكال اكتساب الثروات، وسائل العيش (الكسب والمعاش)، التقنيات والعلوم (الصناعي والعلوم)⁽¹⁾. هذه الصفات الأساسية هي التي تشكل موضوع علم العمران. وبلغة حديثة يعني ذلك أنه ضمن دراسته الحضارة، كان ابن خلدون يبرز البعد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتقني والعلمي. وهذه النقاط تغطي تقريباً مفهومنا اليوم عن «الأنثروبولوجيا الاجتماعية».

الارض المسكونة

حتى هنا، كان يتم النظر إلى المجتمع والحضارة من الداخل، في ما يشكل ضرورتهما ويجعل وجودهما في جوهره ممكناً. فلكي تكون هناك إمكانية لوجود حياة انسانية منتجة للحضارة، لا بد من وجود مجتمع، ولكي يكون هناك مجتمع وحضارة، لا بد من وجود سلطة. لكن في التحقيق الملموس للمجتمع الإنساني وللحضارة، هناك عوامل ثلاثة تتدخل كما رأينا، وهي تسمح بتحديد شروط وجود الحضارة ضمن المكان، أي الأرض المسكونة (المعمور من الأرض)، وكذلك الإنسان، وموقعه في الكون. ولنبدأ بتقديم العامل الأول.

حسب ابن خلدون تندرج الحضارة قبل كل شيء في إطار طبيعي هو الأرض المسكونة (L'écoumène)، التي تفرض عليه عدداً من القيود المرتبطة بالجغرافيا بما فيها من مناطق متنوعة المناخ قد تكون ملائمة أو غير ملائمة، لازدهار الحضارة، والبيئة بما فيها من مؤثرات فيزيائية وبسيكولوجية وثقافية مختلفة؛ تطال البشر.

الجغرافيا

يذكر ابن خلدون بالنتائج الأساسية للبحث الجغرافي الذي قام به العرب والإغريق حول الكرة الأرضية مستقيماً معلوماته بشكل أساسي من أعمال بطليموس والإدريسي⁽¹⁾. في البداية يقدم عرضاً حول تشكيلة الأرض: توزيع الأراضي التي انحسر الماء عنها، وأجزاء الكرة الأرضية المغمورة بالمحيطات والبحار؛ والأنهار الأربعة الكبيرة التي تجتاز المناطق المأهولة من الأرض. بعد ذلك يصف توسع الحضارة على الأرض حسب موقعها على خطوط العرض أو (المناخ). والعنصر الحاسم بالنسبة لتطور الحضارة في كل مناخ هو درجة الحرّ أو البرد، فالمبالغة في هذا أو ذاك تمنع توالد الأجيال. بعد ذلك يقدم حسب الإدريسي وغيره من المؤلفين وصفاً تفصيلياً للأرض حسب الاقاليم المناخية المختلفة فيها. في هذا الوصف، يتم التأكيد على البحار والتضاريس ومجري المياه من جهة، ومن جهة أخرى على السكان والمدن. أما المعطيات حول المظاهر الاقتصادية (الزراعات والصناعات والتجارة والموارد المعدنية)، والمظاهر الأثنية، والدينية أو السياسية فتبدو أكثر ندرة ولا تظهر بانتظام.

يأتي هذا الوصف بلهجة حيادية خالية من الزخرفة. وحتى فيما يتعلق بجغرافيا الحدود، التي غالباً ما تؤثر عليها الخرافات، فإن الأسلوب يحافظ على طابعه الواقعي، عدا بعض الاستثناءات، كما عند الحديث عن الجدار الذي يمكن أن يكون، قد بناه الاسكندر، ليحتوي فيه أقوام ياجوج وماجوج. لكن ابن خلدون لا يطيل الوقوف عند هذه القصة لأنها كما يقول «حكاية طويلة مكانها ليست من مقاصد كتابنا»⁽²⁾.

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 71-129، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 126، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

والجغرافيا تلعب هنا دورًا مساعدًا وثانويًا: فوظيفتها الوحيدة أن تشكّل ديكورًا للعرض الذي يليها ويتناول علم العمران البشري. والعناصر التي تُذكر هي تلك التي تؤثر على حياة الإنسان وعلى مصير الحضارة، وهي العناصر الضرورية سوسولوجيًا. ومع ذلك، يتم اختيار وانتقاء واستثمار ما يلزم من الحصاد الغني الذي تركه لنا الجغرافيون والرحالة في عصر الإسلام الكلاسيكي حول العادات والتقاليد والتنظيم الاجتماعي والسياسي والدين والتكنولوجيا والعلوم والفنون واللغات والخرافات والعجائب؛ ولذلك لا نجد أو نكاد أي تفصيل إثني دقيق حول الهند والصين. فابن خلدون يعرف مصادره، وهو لا يستخدمها إلا بحذر شديد وبشكل موجز كما نرى على سبيل المثال في وصفه لجزر المحيط الهندي:

وبهذه الجزائر من أحوال العمران عجائب ذكرها أهل الجغرافيا⁽¹⁾.

والملاحظات حول المجتمعات التي تقع فيما وراء مناطق الحضارة نادرة، ولا تظهر إلا حين يريد ابن خلدون إبراز حدود تلك الحضارة:

وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر، إلا أناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الغياض والكهوف ويأكلون العشب والحبوب غير مهية، وربما يأكل بعضهم بعضاً وليسوا في عداد البشر⁽²⁾.

والحكاية الأكثر إثارة للاهتمام في هذا المنحى هي تلك

1 المرجع نفسه، ص 94، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 91، الجزء الأول، تحقيق شداي.

التي تتعلق بجزر الكناري، وذلك من خلال المعلومات التي تعود لمنتصف القرن الرابع عشر. فقد كان يتم تخيّل أن هذه الجزر كانت تقع في مكان بعيد جداً داخل المحيط، فيما وراء الأبخرة الضبابية التي لا يمكن تجاوزها، وأنه لا يمكن الوصول إليها إلا بالصدفة المحضة. ولقد حصل أن تم أسرُّ رجال يعودون بأصلهم إلى تلك الجزر حيث قبض عليهم بحارة من الفرنجة وباعوهم على سواحل المغرب فدخلوا في خدمة السلطان. وبعد أن تعلموا العربية، أعطوا معلومات عن بلادهم. وما هو جدير بالملاحظة هي الأشياء التي استخلصها ابن خلدون من ذلك:

/.../ وأنهم يحتفرون الأرض للزراعة بالقرون، وأن الحديد مفقود بأرضهم، وعيشهم من الشعير، وماشيتهم المعز، وقتالهم بالحجارة يلوحونها إلى خلف، وعبادتهم السجود للشمس إذا طلعت، ولا يعرفون ديناً ولم تبلغهم دعوة⁽¹⁾.

ولابن خلدون فكرة قاطعة جازمة عن الخط الفاصل بين مناطق الحضارة والمناطق التي تختفي هذه الأخيرة فيها. فالأقاليم السبعة أو «مناخات» الأرض تنوزع إلى مناطق يهيمن عليها البرد أو الحر الشديد، وإلى مناطق معتدلة. وفي هذه الأخيرة فقط، وفي المناطق الأقرب إلى «الاعتدال»، تستطيع الحضارة أن تزدهر. فالبشر فيها «معتدلون» ويحترمون «الحد الوسط» في كل شيء. وهم ينتجون لتلبية احتياجاتهم الأشياء الأكثر جمالاً، ولديهم بذلك شكل الحضارة الأكثر اكتمالاً.

1 المرجع نفسه، ص 89-90، الجزء الأول، تحقيق شداددي.

فلهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأحوالاً. فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والعراقين، والسند، والصين وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها، لأنها وسط من جميع الجهات.⁽¹⁾

لنلاحظ المكونات التي يؤكّد عليها ابن خلدون بالمقام الأول وهي العمارة، فنون البيت، الملابس، المنتجات الغذائية، المعادن (ذهب وفضة وحديد ونحاس والرصاص والقصدير)، واستخدام المعادن الثمينة في المضاربات. ويمكن أن نضيف إلى هذه العناصر الأساسية العلوم والدين (مع الإشارة إلى أن الدين الوحيد الذي كان يُعتبر حقيقياً هو دين التوحيد)، والدولة والقوانين والحياة المدنية.

1 المرجع نفسه، ص 133، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

وفي مناطق الحر أو البرد الشديد، تكون ظروف البشر أبعد ما يكون عن الاعتدال. وهنا نجد المكوّنات نفسها، لكنها موسومة بالسلبية:

فأهلها /هذه المناطق/ أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود. وأكثرهم عرايا من اللباس. وفواكه بلادهم وآدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير النقدين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود، يقدرونها للمعاملات. وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن كثير من السودان، أهل الإقليم الأول، أنهم يسكنون في الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين، وأنهم يأكل بعضهم بعضاً. وكذا الصقالبة. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. وكذا أحوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قُربَ منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر /.../ والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناسي، قريبة من أحوال البهائم⁽¹⁾.

وهكذا إذ يتصلب ابن خلدون في عرضه لنظرية المناخ، وتغيب عن ذهنه آلاف التلونات الموجودة في المعلومات الاثنية التي راكمها الجغرافيون والرحالة المسلمون في العصر الكلاسيكي، فإنه

يضع خطأً فاصلاً بين صنفين من البشر: أولئك الذين يعيشون في المناطق المعتدلة ويشغلون منتصف الأرض، وأولئك الذين يسكنون مناطق الجنوب والشمال حيث يسود الحر الشديد أو البرد القارص. والفرق على مستوى الحضارة يكمن في مناخ الإقليم الذي يقع فيه الإنسان، وبالتالي ليس له طابع أساسي. كذلك يتم افتراض أن الطبيعة البشرية هي نفسها في كل مكان، والسماوات المحددة تتأني من الجانب الجغرافي والمناخي. فالمجموعات البشرية التي تقع في الوسط غير الملائم تتراجع نحو حالة من الحيوانية ويزداد ابتعادها تدريجياً عن التصرفات البشرية الصرف بمقدار ابتعادها عن الأقاليم المعتدلة. ويفترض ابن خلدون أنه لو فيما لو تم نقل هؤلاء إلى الظروف الأفضل التي توفرها «الأقاليم المعتدلة» فإنهم يستعيدون تدريجياً إنسانيتهم الأساسية. وكذلك لا يلعب التاريخ هنا أي دور. فمن كانوا «غير متحضرين» بالنسبة لابن خلدون ليسوا بدائيين، إذ لا توجد لديه «مجتمعات بدائية» ولا «حالة طبيعية».

ويمكن أن نعود هنا إلى التوازي بين مفاهيم ابن خلدون والأفكار الأنثروبولوجية التي تطوّرت في الغرب من عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر. ولنلاحظ في البداية تشابهاً ملفتاً للنظر، هو التعارض ما بين الحضارة واللاحضارة. فللمرة الأولى في الثقافة الإسلامية يتم الانتقال من التدرج البسيط بين ما هو طبيعي ومألوف إلى ما هو غريب وعجيب، وصولاً إلى تعارض حاد وقاطع ما بين الحضارة واللاحضارة. والمعايير التي يستخدمها ابن خلدون لكي يحكم فيما لو كان سكان «الأقاليم المتطرفة» هم من البشر أو لا فيها كثير من النقاط المشتركة مع تلك التي طبّقها الأوروبيون على الهنود اعتباراً

من القرن السادس عشر: الدين والقوانين والمظهر الفيزيائي والسلوك الغذائي ودرجة الذكاء والفهم⁽¹⁾. كما أن طريقة استيعاب النتائج متشابهة أيضاً: تقليص البشر إلى حالة الحيوانية، أو إلى حالة من الإنسانية يتم النظر إليها بشكل سلبي.

ومع ذلك هناك ما بين المقاربتين فارق هام: ففي حين تكون السمة المحددة هي الجغرافيا والاقليم المناخي بالنسبة لابن خلدون، نجد أن المؤلفين الأوربيين يولون أهمية متزايدة للتاريخ. والتعارض لدى ابن خلدون ليس بين عالم «تحضّر» تدريجيًا عبر التاريخ وعالم بقي بالحالة «المتوحشة» أو «الطبيعية»، وإنما بين عالم تستطيع فيه الحياة البشرية أن تتطور وتزدهر (وهذا هو العمران)، وعالم لا يمكن لها فيه أن تتطور إلا في مستوى تحت - البشري، أقرب إلى الحالة البهيمية منه إلى البشرية.

هذا المفهوم لا يتعد كثيراً عن مفهوم كورنيليوس دويو⁽²⁾ أو هيغيل⁽³⁾. فبالنسبة للأول هناك تأثير سلبي يحدد الطبيعة السائدة لدى عرق الهنود ويحكم عليها أن تبقى للأبد خارج حركة التاريخ⁽⁴⁾ بسبب حالتها «المتدهورة». وبالنسبة لهيغيل، فإن شعوب أمريكا

1 انظر Fr. LAPLANTINE, *L'Anthropologie*, op. cit., p. 36.

2 انظر Cornelius De PAW, *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, 1774. Sur de Paw, voir Michèle DUCHET, *Le Partage des savoirs*, Paris, La Découverte, 1985, notamment pp. 82-104.

3 انظر HEGEL, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, U.G.E., coll. «10/18»p et *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Librairie J. Vrin, 1946.

4 انظر Fr. LAPLANTINE, *L'Anthropologie*, op. cit., p. 40; M. DUCHET, *Le partage des savoirs*, op. cit., chap. IV.

وكذا شعوب آسيا، وعلى الأخص شعوب افريقيا العميقة «المغلقة بلون سواد الليل» تشكل حالة من تحت - الإنسانية لن تصل أبداً إلى حالة «التاريخ ووعي الذات»⁽¹⁾. لكن دويو وهيغيل أيضاً يجدان على العكس من ابن خلدون أن البعد التاريخي يبقى أساسياً، وأن التعارض ما بين «حضري»/متوحش يعود إلى التعارض ما بين «تاريخي» و«لا تاريخي».

ومفهوم ابن خلدون يتعد في نقطة أخرى عن الأنثروبولوجيا الحديثة كما تطورت في أوروبا. فابن خلدون الذي يستند على حتمية جغرافية صارمة من جهة وعلى نظرية الحقب التاريخية من جهة أخرى يظل أميناً (رغم ضياع المعلومة) لرؤية الجغرافيين المسلمين في العصر الكلاسيكي، والتي تقول بأن الحضارة المتعددة والمتنوعة، تتوزع هي أيضاً بين كل الأمم الكبيرة في الأرض، ولا تبرع واحدة من هذه الأمم ولا تتجاوز مثيلاتها إلا في مظهر ما محدد. وإن كان المسلمون قد تفوقوا على الآخرين، فقد كان ذلك على مستوى العقيدة فقط، وليس على مستوى الحضارة بشكل عام. من جهتها، كانت الأنثروبولوجيا الغربية، حتى القرن التاسع عشر على الأقل، تتأسس على نظرية تطورية كانت بذورها موجودة منذ القرن السادس عشر، فجعلت من أوروبا نقطة اكتمال التطور التاريخي واكتمال الحضارة. هذه النظرة، التي نظر لها هيغيل بشكل خاص على المستوى الفلسفي، وطرحها بأسس أنثروبولوجية مورغان (المجتمع البائد) وفرانزر (الغصن الذهبي) كانت تضع أوروبا في موقع تعاكس مع العالم بأكمله.

البيئة

إلى جانب العامل الجغرافي، يهتم ابن خلدون بعاملٍ آخر طبيعي هو الوسط الذي يمارس تأثيره على الجسم الإنساني وعلى طباع وتصرفات البشر.

ونظرية الحتمية البيئية، كما نظرية الحتمية الجغرافية تعود بأصولها إلى الإغريق، وتم استثمارها بشكل كبير من قِبَلِ مؤلفي الأدب مثل الجاحظ، ومن قِبَلِ الجغرافيين العرب. ففي دراسته حول تأثير الهواء والماء والأمكنة، يلفت هيبوقريطس النظر إلى تأثيرات الفصول والهواء والحرارة والموقع الجغرافي على الكائنات البشرية. وهو يؤكد أن البيئة المناخية التي يعيش فيها شعب ما تؤثر على شكل الأجسام، وعلى العمليات الفيزيولوجية بما فيها الأمراض ومقاومتها وكذلك السلوك⁽¹⁾. وبتطبيق هذه الأفكار على الوضع في بلاد الإغريق، يفسّر أرسطو تميّز المؤسسات الإغريقية التي تتصف باعتدالها، بأن بلاد اليونان لها موقع وسيط بين المنطقة الباردة في أوروبا والمنطقة الحارة في آسيا⁽²⁾.

ويأخذ ابن خلدون كمثال في البداية تأثير الوسط الجغرافي على لون البشرة التي تكون بيضاء في بلاد الشمال عند خط العرض الذي يقع فيه الإقليم السابع والسادس، وسوداء في بلاد الجنوب، عند موقع الإقليم الأول والثاني. وهو ينتقد الأسطورة التي يُفترض أن أصلها توراتي، وتقول أن سود البشرة يدينون بلونهم إلى اللعنة التي أطلقها نوح ضد ابنه شام الذي ينحدر من صلبه كل السود.

1 انظر J. J. HONIGMANN, *The Development of Anthropological Ideas, op. cit.*, p 29

2 انظر ARISTOTE, *Politique*, VII, 7, 22-32

وبمقارنته لون البشرة الأسود لسكان المنطقة التي تقع في أقصى جنوب الأرض باللون الأبيض لسكان المناطق التي تقع في أقصى الشمال، يستخلص بأنه في الحالتين، يكون ذلك بتأثير الحر أو البرد، وتأثير تركيب الهواء. وسكان المناطق الوسيطة الذين يخضعون لحرارة وتركيب هواء معتدلة، تكون لهم بالتناقض مع هؤلاء بنية فيزيائية معتدلة. وإننا لنلاحظ في هذا المجال، كما يقول ابن خلدون، بأن لون البشرة يتغير تدريجياً عندما نتقل من منطقة مناخية إلى منطقة أخرى، فيصير السود بيضاً والعكس صحيح.

ويرفض ابن خلدون في هذا المجال نظرية الأنساب في توزيع البشر على الأرض. فهو يجد أن علماء الأنساب، إذ يستندون على ملاحظة الفروق المتعلقة بلون البشرة، وعلى الممارسات وسمات الحضارة، فإنهم يعيدون هذه الفروق إلى أصل مشترك. وهكذا يجعلون من سكان الجنوب سلالة تنحدر من شام، ومن سكان الشمال سلالة تنحدر من يافث، ومن معظم سكان المناطق المركزية أبناءً لسام. ويؤكد ابن خلدون وجود مبالغة في هذا التعميم. لأنه بالإضافة لوجود معايير أخرى عديدة غير السلالة تؤخذ بعين الاعتبار في التمييز بين البشر، فإن صفات الشعوب تخضع هي أيضاً للتغيير حسب الأماكن والحقب.

الوسط حسب ابن خلدون يمارس أشكالاً أخرى ثابتة من التأثير على البشر والشعوب. وبعض الأمم، مثل السود وسكان مصر والحريد في افريقية، يكونون بشكل عام مرحين لا يحملون همًا. فالسود فرحون «فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع»⁽¹⁾

والمصريون «غلب الفرخ عليهم» و«الغفلة عن العواقب»⁽¹⁾.
 بالاتجاه المعاكس، فإن سكان فاس في المغرب يمشون «مطرقين
 إطراق الحزن وأفرطوا في نظر العواقب»⁽²⁾. هذه الفروق في الطباع
 والتصرفات يجب أن تُعزى، حسب ابن خلدون، إلى تأثير الهواء
 والحرارة والبرد، وليس إلى حالة فيزيولوجية للدماغ،⁽³⁾ كما يؤكد
 المسعودي ومن قبله جالينوس والكندي.

من جانب آخر، وبسبب الدرجات المتنوعة من خصب الارض
 وغير ذلك من الشروط الملائمة للزراعة حسب المناطق، فإن
 مختلف بلدان العالم، كما يلاحظ ابن خلدون، لديها موارد غذائية
 متنوعة، وقد تكون غزيرة أحياناً أو لا. وأشكال الغذاء المختلفة
 التي تنجم عن ذلك تخلق تأثيرات خاصة على الجسم والطباع.
 وبشكل عام فإن السكان الذين يعانون من القحط في مواردهم
 من الحبوب والتوابل يعتمدون لهذا السبب طريقة غذائية تقوم على
 الحليب، وبشكل نادر على اللحم كما هو الحال بالنسبة لسكان
 البلاد الصحراوية وشبه الصحراوية مثل عرب الحجاز واليمن والبربر
 الصنهاجة، فتكون أجسامهم وطباعهم أكثر صحة من السكان الذين
 تتوفر لديهم بغزارة الحبوب والتوابل والثمار. والمقارنة ما بينهم مثل
 المقارنة بين حيوانات الصحراء كالظبي والغزال وحمار الوحش
 وغيرها، وبين أنماط أخرى من الحيوانات التي تعيش في المناطق
 الغنية في التلال والسهول المزروعة كالماعز والحمير والبقر إلخ.

1 المرجع نفسه، ص 139، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه.

وعلى مستوى مختلف، تنطبق الملاحظة نفسها على سكان المدن من جهة، وسكان الأرياف من جهة أخرى كما في المغرب:

وكذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر والأمصار. فإن أهل الأمصار، وإن كانوا أكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش، إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها. وعامة ماكلهم لحوم الضأن والدجاج لا يغبطون السمن من بين الأدم لتفاهته فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ويخف ما تؤديه لأجسامهم من الفضلات الرديئة فلذلك نجد جسم أهل الأمصار ألطف من جسم أهل البادية المخشنين في العيش⁽¹⁾.

إن تأثير شكل التغذية يتجلى بشكل خاص أثناء المواسم سيئة الجنى أو المجاعات. ويتابع ابن خلدون بأن طبيعة وكمية الطعام المستهلك يمكن أن تؤثر على درجة التدبّن. فبشكل عام، يؤكد أن حياة الزهد تلائم الورع، على العكس من الوفرة والغنى. ويمكن أيضاً أن نلاحظ، كما يضيف، بأن درجة الإيمان تختلف بين مدينة وأخرى، وبين شخص وآخر حسب مستوى الترف والخصب⁽²⁾.

إن ابن خلدون ينظر إلى المجتمع الإنساني (الاجتماع الإنساني) والحضارة (العمران البشري) في عموميتهما، وبكل اتساع امتدادهما الجغرافي، وبكل عمق استمرارهما الزمني. والعالم الذي يدرسه

1 المرجع نفسه، ص 142، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

2 المرجع نفسه، ص 142، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

يتأسس على فرضيات مسبقة دينية وجغرافية وتاريخية استمدتها من عصره ومن ثقافته: الخلفية التوراتية والقرآنية لقصة الخليفة؛ التوسع في الأراضي، الإنجازات التكنولوجية، التقسيمات السياسية والإدارية للجغرافيا الفيزيائية والبشرية كما طورها مارينوس الصوري Marinus de Tyr وبطليموس، وتابعتها من بعدهم الجغرافيون العرب؛ والتاريخ البشري بكل ما فيه من تقلبات سياسية ودينية ومن ممالك وامبراطوريات وشعوب وقبائل وديانات وشيع كما تم تصنيفها من قبل علماء الأنساب والمؤرخين العرب المسلمين. هذا العالم في نظر ابن خلدون مستقرّ ومنسجم بشكل أساسي، واستطاع أن يحقق ما لدى البشر من إمكانيات على الصعيد الديني والروحاني والتكنولوجي والعلمي. وإن كان بالإمكان أن نلاحظ فيه تغييرات، فإن هذه التغييرات تخضع لقواعد وأشكال من الانتظام الطبيعي التي تتأتى من النظام الكوني ومن الطبيعة البشرية والرغبة الإلهية في آن معاً. ويستثني ابن خلدون من هذا العالم المجتمعات التي لم تستطع أن تطور قدراتها البشرية ولا أن تساهم في الشروط العامة للحضارة بسبب وقوعها في الأقاليم الجغرافية غير الملائمة لذلك.

الإنسان وموقعه في الكون

يرى ابن خلدون أن شرط وجود المجتمع والحضارة مرتبط بالجغرافيا؛ وكذا الإنسان الذي يتأثر بشكل كبير فيزيائياً وفي طباعه وتصرفاته بالوسط الطبيعي الذي يعيش فيه، وبالموارد التي تتوفر عليها، وبشكل غذائه. بعد ذلك ينظر ابن خلدون في عاملين آخرين أساسيين بالمنحى نفسه هما طبيعة الإنسان وموقعه في الكون. وهذان العنصران يحددان علاقته مع الخارق أو مع اللامرئي (الغيب). وعبر هذا المدخل يعالج مسألة الدين كقدرة ناظمة للحياة الاجتماعية والسياسية.

لا يتفحص ابن خلدون الدين في تحليلاته الملموسة. فهو لا يحاول أن يعطيه تعريفاً ولا أن يصف وظائفه كما يمكن أن تفعل الأنتروبولوجيا الحديثة. إنه يطرح بشكل ضمني سؤالين: (1) ما الذي يجعل الدين ممكناً؟ (2) هل الدين ضروري للحياة داخل المجتمع؟ في جوابه على السؤال الأول يعتقد ابن خلدون التصور السائد عن الدين في الثقافة الإسلامية، وعلى الأخص أن وجود الكائنات

الخارقة (الله والملائكة وغيرها من الأرواح والروح البشرية) حقيقة غير ملموسة؛ وأن الإسلام هو قانون أخلاقي وسياسي في آن معاً يسيّر الحياة الفردية وحياة المجموعة؛ وأن الدين الإسلامي بانتمائه إلى عائلة الأديان التوحيدية التي أُوحى بها يظل الدين الوحيد الحق. ونظرًا لأن القوانين الموحى بها حسب هذا الدين حقيقة تؤكدتها الوقائع، فإن ما يتطلب شرحًا هو المسار الذي تم فيه إيصال هذه القوانين إلى البشر. وابن خلدون يخصص لهذا التفسير المقدمة السادسة للجزء الأول من المقدمة، موضّعًا هذه المسألة في الإطار العام لعلاقات الإنسان بالغيب.

وهو في عرضه يجمع بين طريقتين: فمن جهة يقوم بعرض أنماط من البشر امتازوا بالقدرة على أن يتواصلوا مع عالم الغيب وأن يتلقوا منه معرفة وسلطة معينة تم وصفها في الأدب الإسلامي، ويمكن ملاحظتها في بعض الحالات في المجتمعات التي كانت معاصرة له؛ ومن جهة أخرى يحاول تقديم شرح نظري لهذه الظواهر.

والمخطط الذي يقدمه عن أنماط البشر الذين يمتلكون قدرة التواصل مع الغيب والغامض يجهد لأن يكون شاملاً، فهو ينتقل من النبي والعراف إلى الساحر والمتصوف مرورًا بالحالم والنائم حين يلج عبثة النوم، والمحتضر في اللحظات الأخيرة التي تسبق مغادرته الحياة.

تقع النبوة في المستوى الأول من أشكال الولوج إلى الغيب. ولئن كانت نية ابن خلدون أن يصف ويشرح ظاهرة النبوة بشكل عام، فإنه في الواقع يعتمد على مثال النبي محمد، أقلّه بالنسبة للجزء الوصفي من عرضه. وإن التكرار والتردد اللذين نجدهما لديه

في مواقع عديدة⁽¹⁾ من هذا الوصف يبيّن بشكل بديهي أنه يشعر بنفسه يسير على أرض زلقة، ويمكن أن تكون خطيرة. ففي الصورة الأولى التي يرسم خطوطها يعرض لوظيفة النبوة ويصف العلامات التي نتعرف بها على نبي ما. وهو يشرح أن الأنبياء يتمتعون باستعداد طبيعي وهبهم إياه الله، ولذا تكون لديهم القدرة على معرفة الله وأن يقوموا بمهمة الرّسل بينه وبين البشر. والنبى وحده يستطيع بذلك أن يكشف للبشر بعض الحقائق والوقائع التي تدرج في عالم الغيب. علامات النبوة التي يعرضها بعد ذلك هي تلك التي نجدها عامة في الأدب المرتبط بسيرة النبي محمد وتقاليد النبوة المتعارف عليها: علامات فيزيائية عن لحظة التماس بين الأنبياء والملاك، السلوك الأخلاقي قبل هبوط الوحي، الورع النموذجي، الحضّ على الدين، الاحترام الذي تفرده لهم شعوبهم، والقيام بمعجزات. وبما يتعلق بهذه العلامة الأخيرة، يقوم ابن خلدون بمناقشة فرضيات الفلاسفة وعلماء الكلام.

بعد هذه المقاربة التي تستند إلى معطيات من التقاليد، يقوم ابن خلدون بعرضٍ ثانٍ له طابع نظري وممنهج. فهو يبدأ بتوضيح الإنسان ضمن الفضاء الكوّني مستنداً في ذلك إلى تقاليد الفلاسفة، وعلى الأخص الفارابي وإخوان الصفا. وفي هذا الموضوع يأتي عرضه لتطور الأنواع الذي رأى فيه البعض بسداجة نوعاً من التفكير المسبق

1 كما يمكن أن نرى من فحص المخطوطات التي تمثل المراحل المتتالية لصياغة المقدمة، قام ابن خلدون بكتابة ثلاث نسخ على الأقل من الفصل حول العلاقة بالخارق. النسخة الأولى تحلى عنها بكل بساطة. النسخة الثانية تمت مغالحتها في مخططها العام وفي التفاصيل العديدة وفي الاعتبار التي قام بالإضافة عليها. انظر كتاب العبر، مقدمة المحقق حول النص والملاحق.

بالنظرية التطورية⁽¹⁾. ففي عالم العناصر حسب قوله، نجد تدرجاً صاعداً من الأرض إلى الماء وإلى الهواء والنار، وهكذا وصولاً إلى الطبقات السماوية. وهذا التطور الصاعد يتم من جهة عبر الانتقال من العناصر الأقل اتقناً نحو أكثرها اتقناً، ومن جهة أخرى عبر تحقيق «استمرارية» ما بين المستوى الأدنى والمستوى الأعلى الذي يليه مباشرة، وهما مستويان يمكن أن يتحول الواحد منهما داخل الآخر. ويتابع أنه يمكن ملاحظة الشيء نفسه في عالم الأجيال. وهنا أيضاً نجد في الوقت ذاته اكتمالاً واستمرارية بين مستوى ومستوى آخر. وهذا ما يحصل بين المستوى الأخير للمعادن والمستوى الأول للنباتات، وبين المستوى الأخير للنباتات والمستوى الأول للحيوانات. أما الإنسان، «صاحب الفكر والروية» فهو يتوضع في المستوى الأكثر علوً في عالم الحيوانات ما بين عالم القرود الذي يليه نزولاً بشكل مباشر، وعالم الملائكة الذي يليه صعوداً بشكل مباشر. ولا يؤكد ابن خلدون أن الإنسان «ينحدر من القرد»، لأنه إن تم ذلك يجب القبول بأن الملائكة ينحدرون من البشر، وهو غير معقول. وفي الواقع لا يتعلق الأمر عنده بـ «تطور» جيني، وإنما بـ «تراتبية» الكائنات، مع إمكانية المرور من مستوى إلى مستوى آخر. فمن خلال الجسد تكون الروح البشرية في استمرارية مع المستوى الحيواني، ومن خلال الفكر تكون باستمرارية مع المستوى الروحاني. ولذلك، إذا ما تحققت بعض الشروط، هناك أنماط معينة

1 الواقع أن ابن خلدون يستعيد الأفكار التي كانت معروفة تمامًا قبله (مثلًا لدى الفارابي وإخوان الصفا) ولا يترك أرضية التخمينات الفلسفية، على العكس من النظرية التطورية التي أتى بها لامارك وداروين، والتي تدّعي أنها تتأسس على ملاحظة الأنثروبولوجيا وعلم الأحافير.

من البشر يستطيعون الولوج إلى عالم الغيب كما يستخلص في النهاية.

وبفضل هذه النظرية، يستطيع ابن خلدون أن يشرح بشكل عقلاني كل أشكال العلاقة مع الخارق. وهو يبدأ بتصنيف النفوس البشرية في ثلاث فئات: (1) هناك في البداية النفوس التي تصل إلى المبادئ الأولى لكنها تظل غير قادرة على تجاوز حدود «الإدراك البشري في الجسماني»، وتلك هي فئة العلماء. (2) بعد ذلك هناك الصنف الذي، فيما يتجاوز المبادئ الأولى، يتحرك بحرية في فضاء المشاهدات الباطنية، وتلك هي فئة المتصوفين. (3) هناك في النهاية النفوس التي لديها القدرة الطبيعية أن تتجاوز المستوى البشري الجسماني والروحاني، وأن تصل في بعض الشروط إلى المستوى الأعلى الذي هو مستوى الملائكة. فهي قادرة في لمحة أن تفهم «الكلام النفساني والخطاب الإلهي»⁽¹⁾ وتلك هي فئة الأنبياء.

يستطيع ابن خلدون من خلال ذلك أن يشرح كل مسار عملية الوحي: فبعض الناس إذ يحملون صفات النزاهة والاستقامة التي وضعها الله فيهم يتوجهون بشكل طبيعي نحو الانسلاخ عن الطبيعة البشرية ليصلوا إلى عالم الملائكة. وهكذا يتلقون الرسالة الإلهية «وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد»⁽²⁾. وشكل الرسالة - دويّ كأنه رمز من الكلام، صورة الملاك - هو الذي يحدّد مرتبة النبي (بالمعنى الصرف للكلمة) أو الرسول (الأنبياء المرسلين). والانتقال من مستوى لآخر، ومن الإدراك بالمستوى الروحاني للملائكة إلى الإدراك البشري يفسّر

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 156، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 156، الجزء الأول، تحقيق شداي.

التجليات الخارجية للوحي - توتر وحشرجة وتعرق - . ويضيف ابن خلدون شارحاً بأن حصول العملية بأكملها خارج نطاق الزمن يجعلها تبدو سريعة، وهذا ما يفسّر حسب شرحه، المعنى الأول لكلمة «وحي» التي تتضمن بالعربية معنى السرعة.

وانطلاقاً من ذلك التقديم للنبوة التي تشكّل كما رأينا الحالة الأكثر اكتمالاً من العلاقة مع الغيب، يتم استنباط الحالات الثانية منها بشكل منطقي: فإما أنها تُمثّل بدرجات مختلفة أشكالاً أقل اكتمالاً منها⁽¹⁾ عندما تتعلق باستعداد فطري، كما هو حال النبوءات وبعض أنواع السحر والحلم وارتفاع حجاب الحواس بسبب النوم أو الموت والكلام بالغيب والرؤى الصوفية؛ أو أنها تكون مغلوطة خادعة عندما تدّعي الاستناد على بعض الأساليب المصطنعة كما هو حال التنجيم، وبعض أساليب معرفة الغيب الشعبية أو تقنية الزايرجة، وهي نوع من ألعاب الجماعة يبدو أن ابن خلدون كان قد أولع بها في شبابه⁽²⁾.

وفي تفحصه لهذه الأشكال الثانوية للولوج في عالم الغيب يعتمد

1 ابن خلدون الذي يعفي نفسه من تقديم أدلة على وجود النبوة يعطي حجة منطقية لكي يثبت وجود الكهانة، وهي حجة تذكر بتلك التي قدمها ابن سينا لكي يثبت النبوة، لكن بشكل معاكس. فبالنسبة لابن سينا، إحدى البراهين على النبوة تستند على التأكيد بأن هناك صفة يجب أن توجد بشكل مكتمل طالما أنها توجد بشكل غير مكتمل. وابن خلدون ينطلق لإثبات الكهانة من الاقتراح المعاكس: فالصفة يجب أن توجد بشكل أدنى أو أقل اكتمالاً طالما أنها توجد بشكل أعلى ومكتمل. انظر المرجع نفسه، الصفحات 159-160 الجزء الأول تحقيق شداي. بالنسبة لبراهين ابن سينا، انظر: *Avicenna's De anima*, éd. Fazlur Rahman, Londres, 1959, pp. 171-178, 248-250; *IBN SINA (?), Fi ithbât al-nubuwwa*, éd. Michael E. Marmura, Beyrouth, 1991, pp. 42-45.

2 انظر كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 182-186، والملاحظة 166 في الصفحة 182، الجزء الأول، تحقيق شداي.

ابن خلدون أيضاً طريقة مزدوجة تجريبية ووصفية من جهة، ونظرية من جهة أخرى. وهو يستقي أمثلته من الأدب ومن تدوين التاريخ، لكنه ينهل أيضاً من تجربته وملاحظاته الشخصية. وهو يبنى نظرية عامة تحاول أن تحيط بكل أنواع الظواهر الطبيعية والممارسات وأنماط البشر التي تتطلبها، والوظائف التي تؤديها في المجتمع كما لدى الأفراد. ولأجل ذلك يعرض عناصر علم الأكوان والبيسيكولوجيا ونظرية المعرفة⁽¹⁾، وكلها تسمح له أن يبين الطابع المزدوج البشري والخارق لهذه الظواهر. وهو يؤكد على أن ظاهرة النبوة كما ظواهر الحلم والكهانة والسحر، تعود إلى استعداد طبيعي لدى الإنسان، ويمكن تبريرها بشكل عقلائي. ومع ذلك فإننا نلاحظ أن هذا التنظير المتين والفريد يتأسس بشكل حصري تقريباً على معطيات الثقافة الإسلامية، حتى ولو كان ابن خلدون يذكر بعض الأمثلة من السحر الهندي أو الأفريقي، ولم يكن بجاهل لا في مجال التصوف المسيحي ولا بممارسات اليوغا⁽²⁾. في الوقت ذاته ينحّي هذا التنظير جانباً أجزاء كاملة من المعتقدات الدينية والسحرية الدارجة في المجتمعات الإسلامية نفسها: كل ما له علاقة بالمعتقدات الشعبية التي تحيط بالحياة المنزلية وبنشاطات الإنتاج، وعلى الأخص في العالم الزراعي، وفن المعالّجين بغاية الشفاء - وكلها مجالات أدانها القانون الإسلامي والثقافة العالمة أو لم يسمعا بها.

ونضيف أيضاً أن ابن خلدون عندما قام بجهد التنظيري هذا وخرج عن الإطار الوصفي الصرف قد تخلى بشكل ما عن دوره

1 حول العلاقة بين علم الأكوان والبيسيكولوجيا ونظرية المعرفة لدى ابن خلدون، انظر ما سيأتي في كتابنا هذا في الصفحات 511-525.

2 انظر كتاب العبر، المقدمة، ص 175، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

المفترض كمراقب موضوعي وكعالمٍ يدرس موضوعاً خارجياً عنه. لكنه يفعل ذلك باسم «العلمية» أو «البحث عن الحقيقة». وأمر المسافة الواجب تركها تجاه موضوع البحث، وهي أساسية بالنسبة للأنتروبولوجيا الحديثة، لا يُطرح بشكل واضح، وإن طُرح، فذلك في إطار مختلف تماماً ستكون لنا فرصة تحليله في بقية هذا العمل. ومع ذلك، تبقى مقارنة ابن خلدون كما وردت ذات دلالة: فالخلاصة التي تجربها فريدة من نوعها بسبب غنى موادها سواء على مستوى تجميع المعطيات التقليدية أو على مستوى الملاحظة الشخصية، وفي الوقت نفسه، تمثل هذه المقارنة المحاولة الأكثر تقدماً باتجاه عقلنة المجالات الأساسية للخارق وللغامض في الثقافة الإسلامية.

*

والآن، إن كانت العلاقات مع الخارق تشكل مجالاً للملاحظة، وإن كانت تتعلق بطبيعة الإنسان نفسها وبالمكان الذي يشغله في تراتبية الكائنات، فهل تكون الديانة ضرورية؟ الحقيقة أن ابن خلدون لا يطرح هذه السؤال بتلك الطريقة أبداً. بل إنه لا يطرح مسألة الدين نفسها في كل عموميتها، وإنما يذكرها بشكل أساسي في علاقتها مع وظيفتها السياسية من جهة، وفي معرض تقديمه للمؤسسات الدينية الإسلامية واليهودية أو المسيحية، والمعابد الكبيرة المقدسة من جهة أخرى⁽¹⁾.

1 حول الوظيفة السياسية للدين، انظر المرجع نفسه، الصفحات 69، 267، 326، 327، الجزء الأول، تحقيق شدادي؛ 64، 111، 240، 341. وبالنسبة لوصف المؤسسات الدينية الإسلامية أنظر المرجع نفسه، المقدمة، الجزء الثالث، الفصول XXX-XXXIII؛ وبالنسبة للمؤسسات اليهودية والمسيحية، انظر المرجع نفسه، الجزء الثالث، الفصل XXXI. وبالنسبة للمساجد والمعابد المعظمة، انظر المرجع نفسه، الجزء الرابع، الفصل VI.

ويمكن أن نستخلص النقاط الثلاثة التالية من المقاطع المختلفة في المقدمة حيث يتم التطرق إلى مسألة الدين.

في المقام الأول، يعتقد ابن خلدون بأن الديانات التوحيدية هي وحدها حقيقية. وهو يُعيد العبادة التي كانت تُمارس في الكعبة قبل الإسلام إلى عبادة توحيدية آخذاً على عاتقه التقاليد الإسلامية التي تعتبر أن هذا المعبد قد تأسس على يد ابراهيم من أجل أن يُعبد فيه الإله الواحد. ولا يأتِ ولا مرة على ذكر الأوثان العربية. مرة واحدة يقوم بذكر عبادة وثنية قديمة هي عبادة فينوس بعلاقتها بمعبد القدس⁽¹⁾. كذلك يعتبر الديانات غير التوحيدية التي يصفها بالتعددية أو الوثنية (مشركون، مجوس)، إما كتعبير عن مستوى ما تحت البشري من حياة المجتمعات، وفي هذه الحالة تنتفي عنها صفة الدين، وإما كتعبير عن الخطأ. وهو لا يذكر بهذا الصدد إلا عددًا محدودًا من الأمثلة. يبيّن مثلاً أن سكان «الجزر الخالدة» (الكاناري) لديهم عبادة «تقوم على السجود أمام الشمس حين شروقها» لكنه يحدد في موضع آخر بعد ذلك أنهم «لا يعرفون دينًا ولم تبلغهم دعوة»⁽²⁾. كذلك يذكر أن الأتراك في آسيا الوسطى وسكان جزر المحيط الهندي هم وثنيون (مجوس)⁽³⁾؛ كما يذكر في عجالة الوثن الكبير ملتان في الهند⁽⁴⁾.

في المقام الثاني، يبيّن أن الديانات التوحيدية تشغل حيزًا ضئيلاً

1 كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 192 و196، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 90، الجزء الأول، تحقيق شداي.

3 المرجع نفسه، الصفحات 94 و106، الجزء الأول، تحقيق شداي.

4 المرجع نفسه، ص 97، الجزء الأول، تحقيق شداي.

في تاريخ المجتمعات البشرية. وعلى هذه القاعدة ينتقد الفلاسفة الذين يدعمون فكرة أن القوانين الدينية والنبوة يجب أن تُعتبر صفة ضرورية للمجتمعات الإنسانية. وبالنسبة لهذه المجتمعات، أو لنقل حسب فهمه هو لها، فإن النبوة التي وظيفتها أن تنقل إلى البشر القوانين الدينية الضرورية للنظام السياسي والاجتماعي هي «خاصة طبيعية للإنسان»⁽¹⁾.

وهكذا يعيب ابن خلدون على الفلاسفة أنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار في تفكيرهم الواقع التاريخي الذي يبيّن أن «الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك /النبوة/، بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته»⁽²⁾. وفي نظره السلطة والدين ليسا بالضرورة مترابطين.

لكن ذلك لا يعني، وتلك هي النقطة الثالثة التي نقف عندها، أن ابن خلدون يعتبر أن الدين لا يلعب دورًا هامًا في الحياة الاجتماعية والسياسية. بل هو على العكس يقول أن دوره أساسي. وهو يشير إلى ذلك منذ التمهيد للمقدمة عندما يذكر بالقول المأثور الفارسي الذي يفيد بأن القانون الديني وطاعة الله وتعاليمه يشكلان عنصرًا أساسيًا في السلطة السياسية «لملُك لا يتم عزّه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه»⁽³⁾. ويعود إلى هذه الفكرة عدة مرات في معرض تطويره لنظريته حول السلطة. وعلى صعيد عام، يعتبر بأن الدين هو ما ينظم بشكل حقيقي المجتمع والسلطة.

1 المرجع نفسه، ص 69، الجزء الأول، تحقيق شداي.

2 المرجع نفسه، ص 70، الجزء الأول، تحقيق شداي.

3 المرجع نفسه، ص 58، الجزء الأول، تحقيق شداي.

«فالدين» من حيث هو إيمان وجماعة، يُعتبر بالنسبة للوجود والسلطة كمثل الشكل للمادة، لا بل أنه يؤكد على كون جميع الامبراطوريات الكبرى لديها أسس دينية.

III

النظريات الأساسية

عالم ابن خلدون

ينظر ابن خلدون إلى السياسة على أنها محرّك الحضارة، وبمعنى ما محرّك التاريخ. وإن كان المجتمع في الأساس يستطيع أن يفلت من الفوضى، وبالتالي يؤمن بقاء الجنس البشري بفضل السلطة، فإنه في مدار السلطة أيضاً يتم تنظيم المجتمع وتحديد مصير نموذجي الحضارة، الزراعي والعمراني. وهكذا تبدو السلطة على أنها المفهوم الأهم في علم العمران، والمحور الذي تتمفصل حوله التحليلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المقدمة، وكذلك الرواية التاريخية في كتاب العبر. يتم التعبير عن ذلك بوضوح في هذه الصيغة ذات النَّفس الأرسططالي في ظاهرها: «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة»⁽¹⁾.

ذلك يعني أن مقارنة ابن خلدون للحضارة هي مقارنة شمولية. فالملاحم التي يفصلها - إنتاج وسائل العيش، السلطة والدولة،

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 233، الجزء الثاني، تحقيق شداي.

التقنيات والصناعة - تشكل في نظره واقعاً فريداً تسيطر عليه إحدى هذه الملامح، وهي السلطة. ولأنه يتعرف في السلطة على دور أساسي منظم، فإنه يجعل منها محور مقدمته، وعلى الأخص الأجزاء الثلاثة الأولى التي تُعالج تشكل السلطة ضمن الحضارة الزراعية (العمران البدوي)، ثم تطورها وانحدارها ضمن الحضارة المدنية (العمران الحضري). ولمزيد من الوضوح في العرض فإننا سنتبعه في مساره هذا، ونقدم بشكل موجز في البداية قطبي الحضارة اللذين يميّزهما. قبل ذلك سنرسم صورة شمولية لعالمه الاجتماعي والسياسي.

لندكر أولاً بالحدود الجغرافية والعمق الزمني الذي يعطيه ابن خلدون للحضارة. فهو يعتمد مفهوم الجغرافيين عن الأقاليم التي تزدهر فيها الحضارة، والتي تتميز بـ«اعتدالها» و«توسطها». هذه الأقاليم هي «الإقليم» الرابع، و«الإقليم» الخامس الذي يحده جهة الشمال، و«الإقليم» الثالث الذي يشغل موقعاً متوسطاً على خارطة الأرض. والبلاد التي يذكر أنها تقع في هذه الأقاليم هي المغرب وسورية والعراقين والهند الغربية والصين وكذلك إسبانيا والمناطق المجاورة. وتشغل سورية والعراق، وهما مركز المملكة العربية الإسلامية الموقع الأكثر توسطاً فيها حسب قوله (وسط من جميع الجهات)⁽¹⁾. ويجب أن نكمل هذه القائمة بإضافة البلاد الأخرى المشاطئة لحوض المتوسط، وكذلك الجزيرة العربية والجزء الإيراني من آسيا الوسطى. في شمال إسبانيا وفرنسا وإيطاليا، وفيما وراء الهند الغربية والصين، يصبح الحد الفاصل الذي وضعه الجغرافيون

1 المرجع نفسه، ص 133، الجزء الأول، تحقيق شداوي.

ما بين الحضارة واللاحضارة مبهمًا، وكذلك فإن الوصف التفصيلي لخارطة الأرض، والذي يُفترض أن يقدم تفاصيل أكثر دقة، يكتبها بتلميحات غائمة.

لا توجد إشارات صريحة في المقدمة حول الإطار الزمني للحضارة. والأمثلة التاريخية التي تُذكر فيها توحى بأن مجال بحث ابن خلدون يمتد على تاريخ العالم منذ الخليقة، وهي نظرة يؤكدتها الجزآن الآخران من كتاب العبر اللذان يأخذان شكل تاريخ كوني منذ الخليقة وحتى عصر الكاتب.

وهكذا، من ناحية المبدأ على الأقل، ينوي ابن خلدون دراسة الحضارة في كل امتدادها المكاني وعمقها الزمني. وهو لا يناقش شرعية طموحه هذا ولا وسائله، رغم الحدود العديدة والبدئية التي كان يلاقيها مثل هذا المشروع في عصره. يُفسر ذلك بالأفق التاريخي الذي يضع ابن خلدون نفسه فيه. فتقاليد التاريخ الكوني التي يندرج كتاب العبر ضمنها، تنطلق من حقيقة غير ملموسة هي الإطار الكوني الموروث عن التوراة، وهو ما لم تشكك فيه أبدًا أو تدنيه كتابة التاريخ المسيحية ولا كتابة التاريخ الإسلامية في القرون الوسطى.

يمكن إدراك العالم الاجتماعي لابن خلدون على عدة مستويات تتداخل فيما بينها: مستوى البشرية بشكل عام؛ مستوى المجموعة الإسلامية (أمة)؛ ومستوى شكلي المجتمع اللذين يكوّنان الحضارة: المجتمع الريفي (بدو) والمجتمع المدني (حضر).

في المستوى الأول، وباستناده إلى المفهومين القرآنيين عن «الخلق» وعن نيابة الخالق (خلافة)، يرى ابن خلدون أن البشرية

تشكل من أفراد أحرار مستقلين ومتساوين. وهو يتوضع في هذا المستوى عندما يتفحص الشروط المسبقة والموضعية لوجود الحضارة ووسائل العيش (المعاش)، وكذلك شروط تحقق الإمكانيات التقنية والعلمية للفكر الإنساني. وهذا هو بالذات المستوى الكامن وراء صياغة نظرياته عن الكون، وعن البسيكولوجيا وعن المعرفة.

المستوى الثاني، وهو مستوى الأمة الإسلامية، يفترض وجود المستوى الأول مضافاً إليه البعد الروحي حيث تتمايز العلاقة ما بين المؤمن وربّه وعلاقات المسلمين ببعضهم. هذا المستوى موجود في المقدمة بشكل ضمني فقط، وابن خلدون لا يُرجع إليه في أية مرحلة من مراحل صياغة نظريته عن الحضارة.

وهكذا، لا يتناول ابن خلدون الواقع الاجتماعي سوى في المستوى الثالث، وهو مستوى الشكّلين الملموسين اللذين تتمظهر فيهما الحضارة، ونعني بهما المجتمع البدوي والمجتمع الحضري. لقد تشكلت الحضارة منذ بدايتها حسب رأيه كظاهرة ثنائية الأقطاب. فمن جهة هناك نموذج المجتمع الذي يكتفي بالحد الأدنى من الشروط المادية الضرورية للبقاء على قيد الحياة؛ ومن جهة أخرى نموذج مجتمع يبحث عن الترف والرفاهية. الأول يحدد المجتمعات البدوية، سواء كانت مستقرة في المكان أو متنقلة، وسواء عاشت من الزراعة أو تربية المواشي في السهول والهضاب والجبال، في الأقاليم الصحراوية أو الخصبة. الثاني يحدد المجتمعات الحضرية التي تعيش من نشاطات حرفية وتجارية، والتي ترعى الفنون والعلوم. في داخل هذين النموذجين من المجتمع عدة

درجات من التطور؛ وكذلك يوجد ما بينهما تدرجات واسعة من الأشكال الانتقالية.

يعتبر ابن خلدون أن الحضارة تدوم وتستمر بفضل التكامل الوظيفي بين القطبين البدوي والحضري. ذلك أن الحضارة من حيث كونها ظاهرة طبيعية، تعيش وتتطور وتموت. وهي إذ تتطور انطلاقاً من المجتمعات البدوية، فإنها تزدهر وتذبل وتموت في المجتمعات الحضرية. ولكي تستطيع العودة إلى الحياة، يجب أن تجد الفرصة لانطلاقة ثانية في المجتمع الريفي.

لا يقوم ابن خلدون بفحص الواقع الاجتماعي بشكل مستقل وإنما في علاقته مع انبثاق السلطة. بالإضافة لذلك لا يقدم بشكل ممنهج لا بُنى المجتمع البدوي ولا بنى المجتمع الحضري. وبالتالي فإن الخلاصة التي ستلي هي إعادة تشكيل قننا بها بأنفسنا.

يتم النظر إلى المجتمعات التي تشكل عالم ابن خلدون على المقياس الأوسع ككيانات إثنية (أمم، مفردها أمة)، وهو ما يمكن أن يُترجم إلى الفرنسية بـ *nations*، بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة في التوراة، أو بالمعنى الذي تحمله كلمة *ethnos* الإغريقية. وهؤلاء هم العرب والبربر والعبرانيون والروم والفرنجة والأتراك والأكراد إلخ. وكما يمكن أن نستخلص من الجزء التاريخي لكتاب العبر، يمكن التعرف على أمة من إسمها ومن نسبها، وكذلك من لغتها ومن عدد معين من العلامات المميزة (شعائر). وهي تتحقق تاريخياً عبر امتلاك أو شغل أراضٍ (مواطن) معينة، وعبر تشكّل سلطة تتراوح سعة امتدادها (مُلْك). على المستوى التطوري *diachronique*، يميّز ابن خلدون في تاريخ أمة ما عدة مراحل يعرفها بكلمة أجيال (مفردها

جيل) التي تتوافق مع الكلمات الفرنسية époques و générations و âges. وكلمة طبقات التي يمكن ترجمتها بالفرنسية إلى strates أو catégories. وهكذا ينقسم تاريخ العرب منذ الخليقة إلى أربعة أجيال على أساس المعيار اللساني: العرب العاربة، العرب المستعربة، العرب التابعة للعرب، والعرب المستعجمة. وكلمة جيل قد استخدمها ابن خلدون أيضاً لكي يدل على جيل جميع الأمم التي تعيش في عصر محدد، أو على جيل أمة معينة في لحظة محددة من الاستمرارية الزمنية.

في الثقافة الإسلامية في القرن الرابع عشر، كان ما يزال يسود الاعتقاد بأن أمم العالم كانت مربوطة ببعضها بنسبٍ مشترك يعود إلى آدم. يعبر ابن خلدون عن تشكيكه بهذه النظرية. وهو يتساءل إن لم يكن جعل البشرية كلها تنحدر من أبناء نوح الثلاثة سام وشام ويافث يشكل نوعاً من التوافق مع التقسيمات الجغرافية للعالم: ففي الجنوب نجد سلالة سام، وفي الغرب السلالة المنحدرة من شام، وفي الشمال سلالة يافث. وفائدة الأنساب بالنسبة له اجتماعية وسياسية بحتة.

يعتبر ابن خلدون، على خطى الجغرافيين المؤرخين المسلمين، أن الفروق ما بين الأمم معطيات إيجابية. والتنوع الذي يتوضع في المقام الأول على الصعيد الإثني واللساني يلامس أشكال الحياة ومنتجات الأرض والأغراض المصنّعة والعلوم والتقنيات والأخلاق كما الدين، وهو حاسم بالنسبة للعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين الأمم⁽¹⁾.

1 انظر كتاب شداوي، *Peuples et nations du monde*, op. cit., I, pp. 115-116.

وباستناده بشكل أساسي على مثال المجتمع العربي، يحتفظ ابن خلدون بتقسيم الأمة إلى فروع (شُعَب)، وقبائل، وأسر (عشائر) وذلك حسب تشعب يزداد دقة انطلاقاً من الجد المشترك الذي يعطي إسمه للجماعة. وما بين هذه الكيانات المختلفة، تبدو العلاقات الاجتماعية الوحيدة التي يأخذها بعين الاعتبار علاقات (النسب)، سواء كانت حقيقية أو متخيلة، وسواء قامت على التبني أو على المحسوية (الولاء)، وهي ظواهر ثانوية نسبياً. كذلك يؤكد على الأهمية الأساسية لعلاقات النسب في انبثاق التضامن أو «العصبية» التي تلعب دوراً اجتماعياً وسياسياً في آن معاً. ولنلاحظ على هذا المستوى أن دور التنظيم الاجتماعي للعصبية هو دور مزدوج: فمن جهة تُدخل العصبية فصلاً أساسياً ودائماً ما بين «نحن» و«الآخرون»؛ ومن جهة أخرى تكون نتيحتها تشكل التحالفات والكتل أو الأجسام المتضامنة لفترات مؤقتة، والتي يشار إليها بكلمة عصبية وعصبيات، وفي بعض الأحيان عصابة وعصائب. وسنعود بمزيد من التفاصيل إلى تحليل العصبية عندما نعالج مظهرها السياسي.

حسب ابن خلدون يمكن لأمة أن تعرف تاريخياً حالات متلاحقة من الحضارة الزراعية (بداوة) ومن الحضارة المدنية (حضارة) وأن تحتوي بشكل مترام فروعاً (شُعَب) بدوية وشعباً حضرية. في المجتمع الحضري، يمكن للبنى القبلية أن تبقى قائمة بشكل من الأشكال، لكنها تخضع بالضرورة لمؤثرات مدمرة لشكل الحياة الحضرية. وبتحضرها، تفقد أمة أو قبيلة أو عائلة سماتها السياسية وترى صرامة وفعالية عصبيتها تتدهور وتختفي. وحتى لو ظلت

علاقات الدم حاضرة فيها، فإنها لا تعود تلعب فعلياً أي دور سياسي. وكتلة المجتمع الحضري تكتسب شكلاً مفتتاً يتألف من نويات عائلية صغيرة أو من أفراد معزولين قدموا من مدن أخرى أو من الأرياف القريبة. والبنية الاجتماعية الحضرية الوحيدة ذات الدلالة، لكنها تتحدد بشكل سيء ولا تتمتع بأي استقرار، هي بنية التعارض ما بين النخبة وبين كتلة الجماعة (الخاصة والعامة). لا يتوقف ابن خلدون أمام الملمح الاجتماعي للتنظيم المهني الحضري، وهو يعيد التراتبية الاجتماعية المرتبطة بالتميز (الجاه) إلى أصلها السياسي، كما سنرى في الفصل المخصص للظاهرة الحضرية.

*

في عالم ابن خلدون السياسي، تكون الكيانات السياسية في الحقيقة ذات طابع اجتماعي وسياسي متلاحم بشكل لا يمكن تفكيكه. وهي تتحدد بداية بإطار الانتماء الإثني أي الأمم، وبتقسيماتها الزمنية (أجيال، طبقات)، وبمختلف تقسيماتها الفرعية الإثنية (شُعَب، قبائل، بطون). بعد ذلك يتدخل العاملان الآخريان العائمان جوهرياً ونعني بهما الموقع (موطن، مواطن) وإطار ممارسة السلطة السياسية (رئاسة أو «قيادة»، إمارة أو «سيادة محدودة» مُلْك أو سيادة كاملة).

التاريخ الاجتماعي - السياسي الذي يعرضه ابن خلدون في كتاب العبر هو تاريخ العرب والبربر، وأيضاً تاريخ الأمم التي كانت معاصرة لهم. وتم دراسة الأمة العربية، كما رأينا منذ جذورها حسب المحور التطوري diachronique لحقها الأربع (أجيال)، وحسب المحور التوافقي synchronique لفروعها المتنوعة وقبائلها

التي كانت لها مساهمة في السلطة في كل واحدة من هذه الأجيال. أما تقديم البربر فيتم بطريقة مختلفة نوعاً ما: ففي البداية يتم تقسيمهم إلى عائلتين كبيرتين هما البرانس والبترا؛ ثم في داخل كل واحدة من هاتين العائلتين، هناك طبقات مختلفة يتم تمييزها على المستوى الزمني. أما بالنسبة للأمم الأخرى، فإن ابن خلدون يجهد لتطبيق الخطاطة نفسها حسب المعلومات التي تتوفر له.

الكيانات الاجتماعية - السياسية التي يدرسها ابن خلدون تضم المدن والأرياف التي تسيطر عليها هذه المدن، مع وجود دائم في الهامش لتشكيلات محلية أو قبلية معزولة عن العالم الحضري (أمم وقبائل متوحشة). وهكذا يبدو التنظيم السياسي والاجتماعي للعالم كانعكاس للتقسيم ثنائي الأقطاب للحضارة ما بين حضارة عمرانية وحضارة بدوية.

جغرافياً، ينظم العالم السياسي لابن خلدون حسب التقسيم ما بين شرق وغرب، وهما العالمان الجغرافيان السياسيان والثقافيان المؤلفان أكثر من غيرهما بالنسبة للمؤرخ. يضم الغرب الأندلس (اسبانيا) والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى وإفريقية (التي تمتد حتى الحدود المصرية)، مع وجود الصحراء التي تحف بهم فعلياً في الجنوب وحتى حدود إفريقيا السوداء. يبدأ الشرق مع مصر ويمتد حتى حدود الهند والصين. وفيما يتجاوز هذين الأفقين اللذين يعرفهما ابن خلدون بشكل مباشر من خلال قراءاته، تأتي حسب ترتيب الغرابة والاختلاف المتدرج بلاد الفرنجة على الضفة الشمالية للبحر المتوسط، والهند والصين، وبلاد الصقالبة (الجلالقة) في الشمال، وبلاد السود في الجنوب. ولا يأخذ ابن خلدون بعين

الاعتبار في نموذجه الجغرافي، التمييز الحقوقي والديني بين العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي (دار الإسلام/دار الحرب أو دار الكفر).

ولدعم تحليلاته وصياغة نظريته الاجتماعية والسياسية، يستمد ابن خلدون أمثله من العوالم التي تبدو له مألوفة أكثر من غيرها، وضمنها بشكل خاص عالم العرب والبربر. لكنه يستفيد أيضاً من المعلومات التي يجدها في تاريخ الامبراطوريات والممالك المتنوعة التي وُجدت على الأرض منذ الخليفة وحتى عصره، من العبرانيين إلى البابليين والمصريين، ومن الفرس إلى الإغريق، ومن الرومان إلى البيزنطيين، ومن الترك إلى الفرنجة.

وتشكيل السلطة التي يصيغ ابن خلدون نظريتها يندرج هكذا في عالم جيوبوليتيكي ملموس، هو عالم الشرق أو الغرب الذي ينتظم في أمم وشعوب وقبائل، وتحركة القطبية ما بين حضارة بدوية وحضارة حضرية. والسلطة (المُلك) عنده تأخذ معنيين: الأول كمفهوم عام يدل على ممارسة السلطة بالقهر والهيمنة، والثاني كشكل ملموس من ممارسة السيادة في سياق اجتماعي وسياسي محدد. لا يذكر ابن خلدون أبداً التصنيف الأرسططالي للنظم السياسية، وهو ما كان يعرفه بشكل جيد الفلاسفة المسلمون وصولاً إلى ابن رشد. والنظام السياسي الذي ينظر فيه هو غالباً من النوع الملكي الذي تكمن السلطة السياسية فيه في يد فرد واحد. والعالم السياسي ليس متراتباً. ففي داخل الكيانات الأكثر اتساعاً كامبراطورية كونية أو امبراطورية إقليمية، تبدو العلاقات المؤسسة على الولاء هشة، خاصة عندما يتم الابتعاد عن مراكز السلطة. وما بين الممالك في إطار جغرافي محدد

مثل الغرب، تكون العلاقات محكومة بالتنافس إن لم نقل بالحرب. وعلى هامشها، تكون العلاقات مع العالم القبلي الذي بقي مستقلاً محكومة بالحذر المتبادل وتتطلب انتباهًا مستمرًا.

كلمة «دولة» بلفظها العربي لديه، والتي تدل على الهيئة التي تجسد السلطة، تعبّر عن فكرة التداول والحقب التي تتمتع حسبها الأمم في مختلف شعوبها وقبائلها بتناوب السلطة، وتخضع للتغييرات التي يستدعيها هذا التناوب. ومجمل هذه العملية، مع مختلف مكوناتها الاجتماعية والسياسية والثقافية هي التي يدرسها ابن خلدون ويحاول أن يعطي فكرة عنها.

الفرضية العامة لابن خلدون هي أنه، نظرًا للضعف السياسي الطبيعي للمجتمع الحضري، أية سلطة جديدة مؤهلة لأن تصبح امبراطورية تنبثق بالضرورة ضمن مجتمع بدوي، وبعد ذلك تتطور وتذبل وتموت ضمن المجتمع الحضري.

الحضارة، ظاهرة ثنائية الأقطاب

يسمح عرض الحضارة بشكلها العام لابن خلدون أن يحدد من جهة الشرطين المُسبقين a priori لوجود هذه الحضارة، وهما المجتمع والسلطة، ومن جهة أخرى الشروط الموضوعية in situ التي تحدّد تطورها بشكل مطلق، وهي الجغرافيا، أو بشكل نسبي، وهي الوسط الطبيعي والموارد الغذائية والعلاقة بالخارق. والعامل الجغرافي الذي يلعب دورًا حاسمًا في ظهور وازدهار الحضارة لن يُذكر أبدًا، لكون «علم العمران البشري» لا يُعنى سوى بالأقاليم «المعتدلة» من الأرض، حيث يكون وجود الحضارة ممكنًا. نحن إذن أمام ما هو عكس مفهوم الأنتروبولوجيا الحديثة التي، في لحظة تشكلها الحقيقي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد جعلت من دراسة المجتمعات المسماة «بدائية» موضوعها الأساسي. وبسبب تأثيره المحدود على تطور الحضارة، فإن العامل البيئي لا يؤخذ هو أيضًا إلا بشكل ثانوي. في حين تبدو أكثر حضورًا وذات تأثير أقوى العلاقة بالخارق التي تتجلى من خلال

شكل التعبير الديني عنها. لكن الجزء الأهم في المقدمة يُكرّس لما يوجد المجتمع من أجله، أي إنتاج الثروات - المادية أو الروحية - التي تسمح بتلبية حاجات الإنسان؛ ولما يسمح للمجتمع أن يبقى على قيد الحياة، أي السلطة والدولة.

من هذا العمران ما يكون بدويًا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة للقفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضريًا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمداشر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها⁽¹⁾.

ويرى ابن خلدون في الحضارة واقعًا وحيدًا يمكن التمييز فيه بين قطبين، حضري وبدوي، ولهما كلاهما حسب قوله طابع طبيعي وضروري. وأهل البدو الذين يمارسون الزراعة أو تربية المواشي «بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه»⁽²⁾ يكونون إما مقيمين أو رُحَّل، ولذلك وجب أن يعيشوا في البوادي. من جانبهم يقوم الحضرة بالبحث عن الترف والكماليات ويمارسون الصناعة والتجارة ويقيمون في المدن والأمصار الملائمة لنشاطاتهم.

والمجتمع البدوي والمجتمع الحضري كلاهما ضروري، وهما يشكلان معًا منظومة فريدة من الحضارة يشغلون فيها مواقع متعارضة ومتكاملة في آن معًا. لا بل وأكثر من ذلك، يسير المجتمع البدوي

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 62.

2 المرجع نفسه، ص 191.

والمجتمع الحضري حسب ابن خلدون كمنظومة لا يمكن فيها لواحدهما أن يعيش بدون الآخر.

وحتى لو كان القطب البدوي سابقاً للقطب الحضري حسب التاريخ والمنطق، وحتى لو كان القطبان يتعارضان تعارض البسيط مع المعقد، أو حسب مفردات أرسطو، تعارض الكائن في حالة كمون مع الكائن في حالة الفعل، فإن ابن خلدون ينظر إليهما دائماً في تعايشهما وتكاملهما. فالحضارة البدوية سابقة للحضارة الحضرية، والحضارة الحضرية تشكل هدفاً للحضارة البدوية. ولا يعني ذلك أن الحضارة الحضرية تُبطل مفعول الحضارة البدوية، فكناهما تعودان إلى سالف العصور، وكانتا تتعايشان منذ الأزل وتتقاسمان الآفاق السياسية والاقتصادية والتقنية والعلمية والدينية نفسها، ولذلك لا تشكّلان في نظر ابن خلدون مرحلتين من مراحل تطور البشرية، وإنما خيارين أو نموذجين من الحضارة. وحلقة التطور لا تطال النماذج التي تكمن وراء هاتين الحضارتين، وإنما فقط الأشكال التي تتحقق بها هذه النماذج تاريخياً. لهذا السبب لا يمكن أن نصف المجتمع البدوي كما ينظر إليه ابن خلدون بأنه «بدائي» بالمعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة اليوم؛ وسيكون نوعاً من الخطأ أن نجعل من المجتمع أو العمران البدوي مرحلة بدائية من الحضارة⁽¹⁾.

لا ينظر ابن خلدون إلى المجتمعات البدوية والحضرية ككيانات جامدة من حيث خصوصياتها، ومغلقة على التأثيرات المتبادلة فيما بينها. فالمجتمع البدوي الملموس بما فيه من انفتاح على

1 انظر M. MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, op. Cit., pp. 187 et suivante

شكل الحياة الحضريّة يمكن في أية لحظة أن يجد نفسه معرضاً لديناميكيّة تحوّل تجعله يفقد تدريجيّاً صفاته البدوية، وبذلك تقذفه قذفاً نحو نموذج المجتمع الحضري. لكن هذا المجتمع البدوي قادر في الوقت ذاته أن يحفظ بعناية هويته بحيث لا يقبل إلا الحد الأدنى من المؤثرات المتأتية من المجتمع الحضري. والواقع أن ابن خلدون يتصور حلقة تطور يمكن أن تؤدي من هذا المجتمع إلى ذاك وبالأتجاهين. وهذا ما يتبدى في حالة العرب، حيث يمكن أن نرى مجتمعاً من البدو الرحل يعود إلى حالة البداوة بعد أن مرّ بمرحلة من التحضّر.

يوضّع ابن خلدون علاقات تكامل البداوة والحضارة واعتماد كلٍّ منها على الأخرى في المستويات الديموغرافية والتقنية العلمية، والدينية والسياسية. وهذا المستوى الأخير الذي يُعتبر حاسماً بالنسبة لمصير الحضارة الحضريّة هو الذي يلفت نظره بشكل خاص.

المستوى الديموغرافي

على المستوى الديموغرافي أولاً، يؤكد ابن خلدون على حركة الهجرة أحادية الاتجاه من الأرياف نحو المدن:

(...) نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها (...) ومتى حصل على الرياش الذي تحصل به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه من قياد المدينة (...). والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته (...).

إذا ففتحنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بضاحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضرة.⁽¹⁾

مع ذلك يبين ابن خلدون أن هذه الحركة لا يمكن أن تكون كثيفة جداً لأن سكان البوادي يجدون صعوبة كبيرة في الإقامة بالمدن:

«والبدوي لم يكن دخله كثيراً، إذا كان ساكناً بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثر كسباً ولا مالاً. فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لأجل مرافقه وعزة حاجاته. وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر مؤنه فلا يضطر إلى المال»⁽²⁾.

وبشكل عام يمكن أن نستخلص من هذه الملاحظات أن الحركات الديموغرافية من الريف إلى المدينة هي ضعيفة وثابتة في آن معاً. لكن الهجرات الأهم تحصل عند انبثاق سلطة جديدة، حين تقوم القبيلة التي تؤسس أسرة حاكمة بغزو المدن التي كانت موجودة، أو تؤسس مدناً جديدة تقيم فيها مع أنصارها. ويقول لنا ابن خلدون أن هذه المدن غالباً ما تختفي مع سقوط هذه الأسرة الحاكمة فيما عدا استثناءات قليلة: «وأما بعد انقراض الدولة المشيدة للمدينة، (فإما أن) يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 195.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، الصفحات 214-215.

من الجبال والبساتط بادية تمتد العمران دائماً، فيكون ذلك حافظاً لوجودها، ويستمر عمرها بعد الدولة»⁽¹⁾.

المستوى الاقتصادي

المبادلات الاقتصادية بين البادية والمدينة هامة للطرفين. لكن ابن خلدون يشير إلى نوع من عدم التوازن بينهما يعود إلى التفوق التقني لحضارة الحضرة، ولاستخدامها للعملة.

عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجوداً لأهل البدو. وإنما يوجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة، ومعظمها الصنائع. فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضرورات معاشهم في الفلح وغيره. وكذا الدراهم والدنانير مفقودة لديهم. وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم. إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري، وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي⁽²⁾.

واعتماد البوادي على المدينة فيما يتعلق بالعلوم، وعلى الأخص العلوم الدينية أمر بديهي:

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 174.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 253.

ومن تشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو، كما قدمناه. ولا بد له من الرحلة في طلبه في الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو.⁽¹⁾

المستوى السياسي

لكن ضمن العلاقات بين البادية والمدينة، يبدو التكامل السياسي على الأخص أساسياً لمجمل منظومة الحضارة. ويجب أن نميز هنا بين مستويين: مستوى نظري وعام حيث يتم النظر إلى النظامين البدوي والحضري في جوهرهما؛ ومستوى تاريخي وملموس. على المستوى التاريخي، طالما أن أهل البوادي «ما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار، فهم محتاجون إلى أهلها، ومتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به»⁽²⁾.

وإذا ما ذهبنا إلى ما هو أعمق، فإن العلاقات السياسية بين البادية والحضر تندرج ضمن عملية شمولية وبنوية تتأتى من ظروف كل منهما المادية والبيسيكو - اجتماعية. لكن مثل هذه الظروف تعطي إمكانات سياسية غير متكافئة. بالنسبة للمميزات السياسية الأصيلة الثلاث التي يميّزها ابن خلدون - وهي الاستعداد لفعل الخير والشجاعة والعصبية - يبدو المجتمع البدوي أكثر حظاً من المجتمع الحضري.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 356.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 253.

(١) الاستعداد لفعل الخير

لأن البدو أقرب إلى «الطبيعة الأصلية» للإنسان، فإنهم أكثر ميلاً إلى الخير من أهل المدن الذين يجنحون نحو المتع والترف:

«وأهل الحضرة لكثرة ما يعانونه من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوّت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعُدت عليهم طُرُق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم (...)

وأهل البدو، وإن كانوا مُقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة^(١).

(٢) الشجاعة

من جانب آخر فإن الوسط الذي يعيش به البدو يؤهلهم للشجاعة، في حين أن الحضرة على العكس ينجذبون إلى التراخي. فحياة البدو المنعزلة، وغياب القوى التي تحميهم والأبواب والأسوار

في الأماكن التي يعيشون فيها، يجبرهم على ألا يعتمدوا سوى على أنفسهم للدفاع، وأن يكونوا مسلّحين بشكل دائم ومستعدين دائماً. وهكذا تشكلت لديهم صفات الشجاعة والجسارة. أما الحضرة الذين اعتادوا على الدعة والرخاء، والذين يثقون بحاميتهم وبتحصينات مدنهم فلا يحملون سلاحاً، ويكتسبون بذلك على مدى الأجيال صفة التعلق بغيرهم والرخاوة والسلبية. بالمقابل، فإن خضوعهم للقوانين، وخضوع المتعلمين منهم لسلطة معلمهم، يجعل شجاعتهم مثلومة.

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب، فمذهبة للبأس بالكلية. لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عند الصبا، أثرت في ذلك بعض الشيء، لمرباه على المخافة والانقياد، فلا يكون مدلاً بيأسه⁽¹⁾.

(٣) العصبية

لا يعتبر ابن خلدون الشجاعة فضيلة أخلاقية صرف، حين يتم النظر إليها بهذا الشكل. فهي مشروطة بالوسط المادي والاجتماعي فيما يتعلق بأسبابها العميقة؛ لا بل أن ممارستها مرتبطة بنيوياً بالعصبية، وهي ظاهرة معقدة تتوضع على مفترق الطرق بين ما هو بسيكولوجي واجتماعي وسياسي.

نحن نعلم أن مفهوم العصبية يقع في مركز النظرية الاجتماعية

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 203.

والسياسية لابن خلدون. وسنقوم بتفحصه هنا فقط على مستوى العلاقات التي تعقدها المجتمعات البدوية والحضرية مع هذا المفهوم. وسنعود فيما بعد إلى تقديم أكثر تفصيلاً لوظيفته السياسية. قبل كل شيء، لنؤكد أن العصبية بالنسبة لابن خلدون هي ظاهرة بدوية في جوهرها، ومن هذا المنطلق تتبدى أهميتها لمجمل الحضارة. وفي الدراسة التي يقوم بها ابن خلدون عن العصبية، يُبرز أساسها البسيكولوجي والاجتماعي، وشكل عملها في المجتمعات البدوية والحضرية، وعلاقتها بالسلطة.

إن وجود العصبية في المجتمع البدوي أمر حيوي: فإن كان أهل الحضر يستطيعون أن يحافظوا على أنفسهم بفضل السلطات الحاكمة والدولة ضد مؤثرات العدوانية الطبيعية للبشر تجاه بعضهم، سواء كانوا مواطنين من المدينة نفسها أو تجاه الأعداء الخارجيين، فإن القادة في أوساط القبائل وفي البوادي، لا يستطيعون أن يمارسوا أي ضغط على أبناء قبيلتهم، وتتم حماية المخيمات من قبل الناس أنفسهم. ولا يتم ذلك «إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد»⁽¹⁾. وفي الواقع، كما يذكر ابن خلدون، تكون العصبية ضرورية «في كل أمر يُحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة»⁽²⁾.

تجد العصبية في البداية أساسها في حاجة البشر الطبيعية لأن يدعموا «صلة الرحم». وفي علاقات القرى كما في الجيرة أو المحسوبية أو الحماية، يتطور موقف بسيكولوجي يسميه ابن خلدون «نُعارة» أو «نعرة»، وهو شعور الذل أو الكرامة المجروحة الذي يحصل عندما يعاني أحد الأقرباء من ظلم أو عدوان. انطلاقاً من

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 206.

2 المرجع نفسه.

ذلك تتشكل العصبية، وهي فكرة الجسد الواحد أو التضامن. وتم هذه العصبية على مستوى الأفراد. لكن كما لاحظ علماء الأنتروبولوجيا الحديثون، يمكن لها أن تمتد من قريب لآخر إلى العائلة والعشيرة والقبيلة، ولمجموعة من القبائل تتسع باضطراد. وأهمية النسب ومعرفة الأنساب التي تبدو أساسية في المجتمعات العربية والبربرية وغيرها من المجتمعات المتنقلة، كما يشرح ابن خلدون، لا يمكن فهمها إلا بالعلاقة التي يلعبها النسب في ميكانيكيات تحقيق العصبية. وبالحفاظ على علاقات الدم (الحقيقية أو المتخيلة) حيّة بين أعضاء الجماعة أو بين جماعات متميزة، فإنّ ذاكرة النسب هي وحدها التي تسمح عندئذٍ بممارسة العصبية.

هناك عاملان يتدخلان حسب ابن خلدون في قوة العصبية، وهما نقاء السلالة، والنبالة (الشرف، الحسب). ونقاء السلالة يتحدّد بابتعاد عناصر الإفساد. وهكذا فإن المجتمعات التي كانت تعيش في الفترة التي سبقت الإسلام، مثل عرب بني مُضر الذين كانوا يعيشون معزولين في الصحراء (متوحشين) بعيداً عن المدن والمناطق المناسبة للاختلاط بين الشعوب، هذه المجتمعات حافظت على نقاء سلالاتها، وبالتالي حافظت على قوتها وسلطتها:

واعتبر ذلك في مضر من قريش، وكنانة، وثقيف، وبني أسد، وهذيل، ومن جاورهم من خزاعة، لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعثوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عُرف فيها شوب⁽¹⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 209.

يتم اختلاط النسب بشكل عام من خلال التَّبَيُّ. وقد كان من الممكن لأفراد، وأيضاً لجماعات، وأحياناً لقبائل بكاملها أن تطلب أن يتبناها أشخاص أو شعوب أو قبائل من سلالات مختلفة:

فما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية والإسلام، والعرب والعجم. وانظر خلاف الناس في نسب آل المنذر وغيرهم تبيين شيئاً من ذلك⁽¹⁾.

لكن عندما يتم ذلك فإنهم يفقدون نبالتهم الأصلية وقدرتهم على القيادة.

ومعنى «النبالة» أو البيت «أن يعد الرجل في آبائه اشرافاً المذكورين» وهذا ما يدعم المزاي المرتبطة بنقاء النسب، وبشكل خاص العصبية. بالمقابل، فإن العصبية تزيد من النبالة.

فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى. وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصيلاً في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب. وتتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرّها⁽²⁾.

وأما في المدن، فيوجد بلا شك نوع من العصبية:

وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحمًا لحمًا وقرابة قرابة وتجد بينهم من

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 211.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 216.

الصداقة والعداوة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله فيفترون شيعاً وعصائب⁽¹⁾.

لكن الروابط التي تُنسج هكذا بين أهل الحضرة تكون أقل قوة من روابط الدم والعصبية التي تنجم عنها، وهي بالتالي أقل قوة. لا بل أن العصبية صارت خالية من المعنى بسبب شروط الأمن التي تؤمنها التحصينات والدولة والحاميات التي في المدينة. من جانب آخر لا تجد العصبية في الأوساط الحضرية عوامل مشابهة لتلك التي تقوّيها في العالم البدوي. فالمدينة كمكان تختلط فيه الإثنيات بامتياز لا تسمح بالحفاظ على نقاء السلالات. وإن كان يتم الحديث فيها عن «البيت» وعن «الشرف»، فإن هذه الكلمات يجب أن تؤخذ بالمعنى المجازي وكاستعارة⁽²⁾. فبدلاً عن التمازج الذي ينتج عن الانتماء إلى نسب مشترك، فإن المدينة تجنح بالأحرى إلى نوع من بعثرة سكانها. ويعيب ابن خلدون على ابن رشد كونه قد خلط الشرف والحسب مع مجرد وجود عدد من الأجداد في العائلة. فهو قد تربى في مجتمع وفي بلد لا توجد فيها تجربة العصبية ولم تتألف مع الشروط التي تميّزها: «إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها»⁽³⁾، وبالتالي فإن الفيلسوف الأندلسي حسب تعليق ابن خلدون لم ير أن الذي يهّم في الحسب هو الانتماء إلى عشيرة قوية.

*

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 237.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 217.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 218.

وهكذا فإن المكونات الأساسية للحضارة تتوزع بشكل غير متساوٍ بين هذين القطبين البدوي والحضري. فالمجتمع البدوي تنقصه التقنيات المتطورة والعلوم، وهي ما يؤمن الراحة والترف والرفاهية. لكن هذا المجتمع، بسبب بساطته وقرب أفراده من الطبيعة البشرية الفطرية، لديه السمات السياسية بامتياز، والتي هي الميل إلى الخير والشجاعة والعصية. ولأن العادات فيه سليمة بشكل أساسي، ولأن البشر فيه يعيشون في وسط صحي ويحملون السلاح بشكل دائم، مما يجعلهم يؤمنون حمايتهم بأنفسهم، وبسبب ما يسود فيه من تضامن طبيعي يتأسس على علاقات الدم ويسمح لهم أن يشكّلوا جبهة موحدة ضد أي عدو خارجي، فإن هذا المجتمع مستقل سياسياً.

بالمقابل، فإن المجتمع الحضري الذي يشكّل هدف العمران ووضعه الأكثر اكتمالاً، يحقق تطلعات الإنسان إلى «الهدوء والراحة»، وإلى «الترف»، ويسمح لأهله بفضل الفكر أن يصلوا إلى الكمال في الفنون والعلوم. لكن هذا المجتمع بسبب كون العادات فيه متراخية وفاسدة، وتراجعت فيه شجاعة البشر من خلال السلطة التي يمارسها حكامهم ومدراؤهم ومعلمو مدارسهم وأساتذتهم عليه، وحيث يتم التخلي عن الدفاع الشخصي والجماعي لحماية أمن الدولة وأسوار المدينة، فإنه يبدو غير قادر على أن يقوم بالتزاماته السياسية بنفسه، وبذلك يكون على هذا المستوى متعلقاً تماماً بالقوى التي تأتيه من المجتمع البدوي. ينتج عن ذلك أنه لا المجتمع البدوي ولا المجتمع الحضري يمكن لهما أن يحققا الاكتفاء الذاتي. وهذا الملمح الأساسي لمنظومة الحضارة هو ما

يفحصه ابن خلدون وينظر إليه كأحد الصفات المميّزة الكونية للمجتمع البشري. والديناميكية التي يجهد لوصفها لها علاقة بهذا الارتباط المتبادل ما بين القطبين.

*

يجب أن نذكر الأهمية النظرية والتاريخية لمفهوم الحضارة هذا. فمن خلال الدمج بين الفلاح والبدوي المتنقل في العالم نفسه، ومن خلال جعل العالم البدوي بشكل عام، بما فيه من فلاحين ورعيان، متنقلين أو مقيمين، أحد قطبي الحضارة، فإن هذا المفهوم يذهب في الاتجاه المعاكس لتقليد يعود إلى أكثر من ألف سنة يعارض ما بين المزارع وبين البدوي المتنقل (والجبلي) كتعارض المتحضر مع البربري أو مع غير المتحضر. ومن الملاحظ أن وجهة نظر ابن خلدون تتوافق تمامًا مع وجهات النظر التي عبّر عنها في يومنا هذا علماء الأنثروبولوجيا والمؤرّخون الذين درسوا الشرق الأدنى القديم.

في أدبيات علم الاثنولوجيا والجغرافيا في العصر القديم الإغريقي - الروماني؛ وفي وقت أقدم، في ما يسمى اثنوغرافيا الشرق الأدنى القديمة،⁽¹⁾ كانت النظرة إلى البدوي المتنقل (و غالبًا ما يتم الربط بينه وبين الجبلي) تعيد بشكل أساسي إلى شكل حياة يقع في الموقع المناقض لعالم الاقتصاد الزراعي. فالبدوي إذ يعيش تحت الخيمة (أو في عربة مثل بدو آسيا السكيت)، ويتغذى من الحليب واللحم، فإنه يتعارض في جميع النواحي مع الفلاح الذي لديه بيت ويتغذى

1 حول هذه المسألة نشر إلى الخلاصة التي توصل إليها بيير بريان. انظر: Pierre BRIANT, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1982.

من الخبز. وكانت العدوانية وقطع الطرق تُعتبر من ملامحه الأساسية التي تنجم عن فقر الأرض (بلاد قفر لا مياه فيها، وجبال)، وعن قسوة المناخ، وحياة التيه البائسة التي حُكم بها عليه. هذه النظرة كانت في بعض الأحيان تُعدل بالرؤية الإيهامية التي تجعل من المتنقل ومن بدو السكيت مثلاً ممتازاً عن «المتوحش الطيب»، وفيها كان يُنسب إلى الثاني حس العدالة، وللأول الاستقامة وغياب الخبث.

هناك دراسات صدرت مؤخراً مثل دراسة ج. ت. لوك⁽¹⁾ قد بينت أن النظرة إلى التعارض ما بين المزارع - المقيم / الراعي - المتنقل لم تكن أبداً على تلك الدرجة من القطعية التي يوحى بها الأدب الأثنوغرافي والجغرافي القديم، والذي ظل تأثيره قوياً جداً على المؤرخين الحدائين حتى منتصف القرن العشرين. غالباً، كما في بلاد الرافدين، كنا نجد أنفسنا بمواجهة الجمع ما بين حياة الرعي المتنقلة والزراعة القروية. ولكي يتم التأقلم مع الوسط الطبيعي، كان هناك اعتماد متبادل بين القرية الزراعية والمجموعات المتنقلة. يصحّ ذلك بشكل خاص فيما يتعلق بالمنطقة التي تحدّها خطوط التماطر 200 و400 مم، والتي يسميها م. ب. توتون⁽²⁾ «المناطق ثنائية الشكل أو الديمورفية»، التي يعيش داخلها العالم الحضري والبدو الرحل في حالة يسميها هذا المؤلف حالة «تكافل». أما ج. ب. ديغار الذي يحكم على هذه الصيغة بكونها مبالغ بها، فإنه

1. J. T. LUKE, *Pastoralism and Politics in the Mari Period*, Ph.D, Chicago, 1965. انظر:

2. M. B. TOWTON, «Dimorphic Structure and the Tribal Elite», *Studi Instituti*: انظر: *Anthropos*, n 28, pp. 219-257; «Dimorphic Structure and Topology», *Oriens*

Antiquus, n 15, pp. 17-31

يؤكد مع ذلك بأن «المتنقلين والمقيمين هما من ناحية البيئة ومن ناحية الاقتصاد متكاملين»⁽¹⁾.

وسوف نفحص في الفصل التالي النتائج السياسية لهذه النظرية.

*

إن هذه النظرية عن التمايز والتكامل الأساسي بين قطبي الحضارة هي التي تشكّل أساس المفهوم الخلدوني عن السلطة وعن الحضارة. وهنا تكمن المساهمة الأقوى والأكثر أصالة لابن خلدون في فلسفة التاريخ وفي الأنتروبولوجيا، كما سنحاول أن نبين في ما تبقى من الكتاب. فمنذ الانقلاب النيوليتيكي، كانت العلاقات بين ما يمكن أن نسميه «النظام الزراعي» و«النظام العمراني» حاسمة بالنسبة لتطور البشرية. ولا نشك على الإطلاق بأن ابن خلدون قد أخطأ حين جعل من التكامل الشكل الوحيد الممكن لها، لكنّه مع ذلك يمتاز بكونه وضع إصبعه على أحد أكثر مظاهر تشكّل الحضارات أهمية، وبكونه قد حلّل ذلك المظهر ببراعة في حالة المجتمعات الإسلامية.

1 انظر: J. P. DIGARD, «A propos des aspects économiques de la symbiose nomades-sédentaires dans la Mésopotamie ancienne: le point de vue d'un anthropologue sur le Moyen-Orient ancien», *XXe congrès international des sciences humaines en Asie et en Afrique du Nord*, Mexico, 1976. Citation reproduite d'après P. Briant, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, op. cit., p. 48

السلطة، محرك تطور المجتمعات والحضارة ضمن حقبة

يدل مصطلح «مُلْك» لدى ابن خلدون في البداية كما رأينا على السلطة بشكل عام، أي على سلطة استفادت من موقع الهيمنة «عُلبَة» الذي حصلت عليه، فاستندت على «القهر» والقوة لكي تمنع البشر من أن يعتقدوا على بعضهم بعضاً.

ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرناه وتمّ عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم (...) وهذا هو معنى الملك⁽¹⁾.

وبدون السلطة كما يتم تعريفها بهذه الطريقة، يدخل المجتمع في حالة فوضى ويتهدد الجنس البشري بالانقراض. بالنسبة لابن

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 69.

خلدون تلك هي القاعدة العامة التي تستقل تماماً عن الزمان والمكان. وبهذا المعنى أيضاً تشكّل السلطة شرطاً مسبقاً لوجود الحضارة.

ولنعد الآن إلى المكوّنين الأساسيين في تعريف السلطة بشكل عام وهما «الغلبة» أي السيطرة، و«القهر» أي الإجبار بالقوة. وصعوبة تشكيل مجتمع بشري قابل للحياة، كما يقول لنا ابن خلدون، تتأتى من أن البشر جميعهم يمتلكون بشكل طبيعي الأسلحة نفسها والقدرات نفسها، ولذلك لا يمكن أن يتفوق أحدهم على الآخر؛ والحرب يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية حتى انقراض الجنس. ولا يستطيع أن يوقف البشر حروبهم المستمرة إلا إن سيطر أحدهم عليهم، وأجبروا على الرضوخ بالقوة.

لا يفكر ابن خلدون هنا، كما سيفعل الفلاسفة الأوروبيين السياسيّين اعتباراً من عصر النهضة، بمسألة تأسيس المجتمع السياسي. وهو لا يحاول أيضاً أن يتابع ولادة وظيفة السلطة منذ أصولها. بالنسبة له، السلطة بحكم وظيفتها في تنظيم النزاعات الاجتماعية هي أمر كونيّ يمكن ملاحظته في جميع أشكال المجتمعات:

فأما المدن والأمصار، فعدوان بعضهم على بعض يدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم إلى بعض أو يعدو عليه. (...)

وأما أحياء البدو، فيزَع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبائرهم بما وُقِر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة.

(...) ولا يصدّق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد⁽¹⁾.

ويُبرز ابن خلدون مظهرًا آخر للسلطة: كونها تشكّل في ذاتها بالنسبة للبشر القيمة العليا، وبهذا المعنى يتم التشوّق إليها من قبل الجميع، وتصير بالضرورة موضع منافسة:

ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذ النفسية. فيقع فيه التنافس غالبًا⁽²⁾.

بالنسبة لابن خلدون إذن، يبدو أن السلطة في هذا المستوى من التجريد والتعميم لديها أساس مزدوج: فمن جهة تلبية حاجة موضوعية وحيوية للمجتمع، ومن جهة أخرى تلبية رغبة ذاتية وأنانية. هذا التناقض في الأصول يجعل السلطة دائمًا منقسمة في ذاتها، وتنوس ما بين المصلحة العامة ومصلحة الحاكم الخاصة؛ وفي الوقت ذاته، تظل دائمًا غير مستقرة وزائلة.

بعد ذلك يقوم ابن خلدون بفحص السلطة بشكلها الملموس كسيادة «دولة» (وهي كلمة تعادل بالفرنسية كلمة État، لكن يجدر أن نؤكد على اختلافها عن مفهوم الدولة بالمعنى الحديث) حين تُمارس على أمة nation، أو مجموعة من الأمم لا تكون حدود أراضيها مرسومة بشكل واضح دائمًا. وهو يقترح في البداية سوسيولوجيا عامة للدولة. وفي مرحلة تالية، وبعد أن يقدم بشكل موجز مبادئ فلسفته السياسية، يقوم بتقديم عرض سوسيولوجي

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، الصفحات 205-206.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 259.

وتاريخي حول النظامين السياسيين اللذين عرفتهما المجتمعات الإسلامية: النظام الملكي ونظام الخلافة. وسنقدم هذين المظهرين بشكل متتالي:

سوسيولوجيا الدولة بشكل عام

يطرح ابن خلدون فرضيتين يستند عليهما لكي يشرح شروط انبثاق وتأسيس وعمل الدول: أ) السيادة (المُلك) هي غاية العصبية⁽¹⁾، ب) لا يمكن التوصل للملك إن لم يكن مدعومًا بالعصبية⁽²⁾.

وبسبب الأهمية المركزية للعصبية في سوسيولوجيا الدولة لدى ابن خلدون، علينا أن نعود إلى هذا المفهوم من خلال ربط التحليلات المتنوعة والملاحظات التي يمكن أن نجعلها داخل المقدمة.

مفهوم العصبية

قبل كل شيء يقول لنا ابن خلدون أن «العصبية» موجودة في جميع الأزمنة ولدى جميع البشر وأنها تتأسس على روابط الدم، سواء كانت حقيقية أو متخيلة (أو الروابط التي تعادلها مثل رابطة المحسوبة). وبسبب هذه الروابط، وبدافع من شعور الضيم الذي يطالهم، يقوم الأفراد بالدفاع عن ذويهم عندما يقع عليهم الظلم أو العدوان⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 226.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 259.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 207.

هذه الملاحظات الأولى تفترض أن العصبية لها طابع شبه آلي وقسري يسري مفعوله على الأفراد والجماعات التي تنتمي إلى السلالة نفسها (عائلات، قبائل، فروع أمة تعود إلى الجذ نفسه). وفي حال طالهم عدوان من غريب أو انتقص شرفهم، تحرض العصبية ردة فعل تأخذ شكل تضامن كامل وغير مشروط يتضمن آلية تماهي على مستويين: كل فرد ينتمي إلى جماعة يتماهى مع كل عضو من جماعته، ومع الجماعة في مجملها؛ وكل جماعة تنتمي إلى مجموعة أوسع تتماهى مع الجماعات التي تؤلف هذه المجموعة الأوسع ومع المجموعات الأخرى التي تنتمي إلى نفس السلالة، شريطة أن تكون علاقات القربى ما تزال حية في الذاكرة الجماعية. ودور «النسب» هو تمامًا دور حفظ ذاكرة حية عن روابط القربى مما يؤدي بشكل آلي إلى تفعيل العصبية.

العصبية تفترض إذن حسب ابن خلدون مجتمعًا لا يتألف من أفراد معزولين وإنما تتشكل بنيته حسب خط يجمع بين «نحن» و«الآخرون» على أساس علاقات القربى. وبفضل هذا التنظيم البنيوي، لا يجابه الفرد وحده عدوانية الآخر؛ فهو مدعوم من قبل أعضاء مجموعة أقربائه. وكذلك الأمر على مستوى الجماعات نفسها التي تدعمها جماعات أوسع تندرج هي ضمنها. وابن خلدون يؤكد بأن هذا التنظيم يتجذر في تصرفات ومشاعر طبيعية: صون العلاقات العائلية (صلة الرحم)، والشعور بالود والتضامن (النصرة) وهما ما يشعر به الفرد تجاه أهله وأقربائه، وشعور الضيم والشرف المحجوج (الغضاضة) الذي يمكن أن يشعر به. ودون أن تختفي تمامًا هذه النزعة الطبيعية التي تدفع الأفراد لأن تكون لديهم ردة

فعل على العدوان الخارجي، فإنها تصبح في المرتبة الثانية طالما أن المجموعة هي التي تحل محل الفرد في دفاعه ضد أي عدوان فيزيائي أو مسّ بالكرامة. وبهذه الطريقة تتشكل عصبية، وهي هيئات أو مجموعات اجتماعية متضامنة تشكّل قوى قادرة على أن تتعباً لصالح الأفراد أو الجماعات.

تتجلى العصبية إذن حسب ابن خلدون في مجتمع ينتظم على أساس النسب على شكل عائلات وقبائل أو مجموعة قبائل تعود بنسبها إلى جد مشترك ضمن «الأمة» الواحدة. وهي تدل على مبدأ تنظيم اجتماعي يهدف إلى الدفاع عن الأفراد والمجموعات التي تشكل المجتمع، وعلى القوة الاجتماعية التي تنجم عن تحقيق هذا المبدأ. ويُفترض بالمجتمع الشمولي أن يشكل أمة تكون علاقاتها منظمة بالمبدأ نفسه. ولنذكر في النهاية أن التفسير الذي يعطيه ابن خلدون لأصل العصبية يستند على الدوافع البسيكولوجية، ويقى دون وضوح فيما يتعلق بالمظاهر الاجتماعية والسياسية.

ونموذج العصبية كما يشرحه ابن خلدون هو «مثال - نمطي» idéal-typique بالمعنى الذي أطلقه فيبير. وهو يقبل بلا شك وجود تنوعات وانزياحات في تنفيذه الملموس. لا بل أن ابن خلدون لا يأخذها أبداً في نقائه الأصلي. ففي المنظومة الاجتماعية التي يقوم بفحصها، يتم تضخيم الوظيفة الاصلية للعصبية: للعصبية التي تنتقل من كونها دفاعية بشكل أساسي لتصبح هجومية، كما تتحول من أداة في خدمة الأمن الداخلي وحماية المجموعة لتصير أداة يستخدمها زعيم العشيرة أو القبيلة أو حاكم دولة (في حدود سنقوم بتحديددها فيما بعد) لكي يُخضع القوى المنافسة داخل المجموعة

أو الدولة، ولكي يهاجم القوى الخارجية أو يدافع عن نفسه ضدها. وفي الواقع يقوم ابن خلدون بتعميم مفهوم العصبية بحيث يشمل أي مشروع يتطلب تحقيقه دعم قوة اجتماعية⁽¹⁾.

من جانب آخر يدمج ابن خلدون في مفهومه عن العصبية سياقات اجتماعية مختلفة عن السياق القبلي مثل سياق عشيرة المماليك كما كانت موجودة في عصره في مصر وفي سورية، ومثل السياق الحضري. ففي عشيرة المماليك، تستند السلطة على قوة اجتماعية تتألف من عبيد شباب نالوا تربية خاصة على المستويات السياسية والعسكرية لكي يمارسوا السلطة. لا يتعلق الأمر هنا بجيش من المرتزقة كما نجد في تلك الفترة، وإنما بجسم اجتماعي يهدف إلى ممارسة السلطة، تمت تنمية حس الشجاعة والتضامن لدى أعضائه، وعزلوا عن بقية المجتمع. وهكذا تم اختراع عصبية مصطنعة ذات طبيعة مختلفة تمامًا عن طبيعة القبيلة، لكنها تمارس نفس وظيفتها⁽²⁾.

من جانب آخر يلاحظ ابن خلدون وجود عصبية في السياق الحضري. لكنها أضعف منها في السياق البدوي⁽³⁾. فهي إذ تتأسس، ليس على النسب وإنما على روابط الزواج «الصهر»، تؤدي في

1 يقول ابن خلدون: «وفي هذا أوضح دليل على شأن العصبية، وأنها التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدتها عجز عن جميع ذلك» (المرجع نفسه، ص 231 في الجزء الأول، من تحقيق شداددي).

2 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية، الصفحات 200-201، كتاب العبر، بولاق، 1848، الجزء الخامس، الصفحات 369-373. وفي تحقيق ابن تاويت الطنجي للسيرة الذاتية الصفحات 246-247.

3 حول العصبية والسلطة في الوسط الحضري، انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداددي، الصفحات 237-238.

جميع الأحوال إلى نوع من التنظيم في وحدات قري «لَحَم»، وفي عائلات «قرايات»، وإلى تشكيل شيع وعصائب أو مجموعات متضامنة تشبه تلك التي نجدها في الوسط البدوي. لكن بسبب تبعثر العائلات، وفي كثير من الأحيان وجود أفراد أو نوى عائلية صغيرة معزولة ومبعثرة تشكل الشعب البسيط من العمال والحرفيين وبعض فئات الأعمال اليدوية، تبدو المدينة غير قادرة على حشد قوى سياسية على ما يكفي من الاتساع والثبات.

وفي معرض تفكيره حول العصبية في الوسط الحضري، يوسّع ابن خلدون بشكل كبير المفهوم من خلال توضع في السياق الأوسع لتشكّل الروابط بين البشر بشكل عام.

من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد. إلا أنه (...) أضعف ما يكون بالنسب، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب⁽¹⁾.

وكلمة التحام، وجذرها لَحَم تعني ما هو منسوج وملتحم؛ أما كلمة اتصال وجذرها وَصَل، فتوحي بفكرة الربط والاتحاد. العصبية تعيد إذن حسب ابن خلدون إلى شكل عام من الحس الاجتماعي يعرفه بأنه الميل الفطري للبشر لأن يتوحدوا (التحام)، ولأن يراعوا الروابط (اتصال). ويمكن فهمها في تحليل أخير بمعنى التماسك والتضامن أو الوحدة بين أعضاء المجموعة نفسها دون أية محددات. وإلى جانب العصبية بالمعنى الحقيقي للكلمة، سواء كانت بدوية أو حضرية، مبنية على روابط الدم أو المحسوبة، أو كانت مخترعة

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 237.

بشكل مصطنع بفعل التربية، يقوم ابن خلدون بفحص ظاهرة قريبة منها قادرة على أن تنتج تأثيراً سياسياً مشابهاً أو أعلى مرتبة، ألا وهي التضامن الديني، أو «الاجتماع الديني»⁽¹⁾. ولقد رأينا أن ابن خلدون يعتبر أن العصبية لكونها تدعم السلطة تسمح لها أن تضع حداً للنزاعات بين البشر والتمتية من طبيعتهم العدوانية أو الأنانية، وذلك من خلال القهر والسيطرة. في هذا السياق فإن الملامح السلبية للطبيعة البشرية - العدوانية، الحسد، الغيرة، الأنانية - وهي من عوامل التفرّق والحرب لا تُلغى أو يتم التغلب عليها أو تصحيحها، وإنما تُقمع بالقوة. وحده الدين، حسب ابن خلدون، قادرٌ على جعلها تختفي.

واتفاق الأهل على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: «لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما آلت بين قلوبهم» (القرآن، VIII سورة الأنفال، الآية 63)⁽²⁾.

ويشرح ابن خلدون قائلاً أن الدين يُحدث تغييراً جذرياً لدى البشر حين يجعلهم يستبدلون تركيزهم على أهداف أنانية بتوجه نحو الله أو نحو «الحق»، أي نحو واقع وقيم تتجاوز البشر ومصالحهم الضيقة. والدين يسمح لهم بهذا الشكل بالتعاون والتعاقد والتجمع حول رؤية واضحة وأهداف مشتركة يكونون مستعدين لتحقيقها، وأن يضحوا بحياتهم لأجلها⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 266 وما يليها.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 266.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 266 وما يليها.

لكن التضامن الديني لا يمكن أن يحلّ محلّ التضامن القائم على العلاقات الاجتماعية. على العكس لا يكون فعّالاً إلا بشرط استناده عليها. وابن خلدون حاسم في هذا المجال: فالدين عند ولادته، وأيّة حركة دينية إصلاحية لا يمكن أن يؤديا إلى نتائجهما بدون العصبية. وإن اجتمعت العصبية والدين، فإن تأثيرهما يُضاف إلى بعضهما. وعندما يدعم الدين العصبية، فإن القوة الاجتماعية والسياسية التي تحصل من ذلك لا يمكن قهرها تقريباً، وهذا ما أدى إلى تشكل أكبر الامبراطوريات. وعندما تدعم العصبية الدين، فإن حظوظه في النجاح تزداد، وتلك هي حالة الإسلام. وهكذا يصيغ ابن خلدون قانوناً سوسولوجياً عاماً: للوصول إلى النجاح في أي مشروع كان، سواء كان دينياً أو سياسياً، فإن المهم قبل أي شيء آخر هو الدعم الذي تقدمه قوة اجتماعية قائمة على التضامن.

شروط انبثاق السيادة (الملك)

لقد لاحظنا وجود فرضيتين تقوم عليهما سوسولوجيا الدولة لدى ابن خلدون. الفرضية الأولى التي تقول بأن «المُلك هو غاية العصبية» تطرح قانوناً عاماً ينطبق على جميع أشكال العصبية التي حللناها للتو، سواء كانت العصبية في الوسط البدوي أو في الوسط الحضري، وسواء كانت عصبية «طبيعية» أو «مصطنعة»، وكذلك أشكال التضامن الديني. لكن لا يمكن لجميع أشكال العصبية بالطبع أن تحقق هذه الغاية، أو لا تحققها بالدرجة نفسها. وبالتالي علينا أن نحقّق من صياغة القانون بقولنا: من المُحتمل أن المُلك هو غاية العصبية. وما يريده ابن خلدون هو تحليل الشروط التي

تتحقق فيها تلك الاحتمالية بشكل فعلي في حالة تشكّل الدول الاستعمارية الكبرى انطلاقاً من العصبية ذات الأصل البدوي. الفرضية الثانية التي تقول بأنه لا يمكن الوصول إلى السلطة بدون العصبية تدل أيضاً على قانون عام ينطبق على جميع أشكال ودرجات السلطة. لكن ابن خلدون يستهدف بشكل خاص السلطة بالمعنى الكامل، أي السيادة على أمة أو مجموعة أمم حين تُمارس في إطار دولة امبريالية. وإحدى النتائج الأكثر أهمية لذلك القانون هي أن عصبية المدن أضعف من أن تؤدي إلى تشكيل دولة استعمارية.

لا يفحص ابن خلدون على الإطلاق عملية تشكّل السلطة في مجتمع العصبية الخالصة، أي المجتمع الذي لا تحكمه سوى آلية الدفاع (أو الهجوم) التي تستند على تضامن شبه آلي، مثل ذلك الذي يذكره علماء الأنثروبولوجيا الحديثة فيما يتعلق بالمجتمعات التي يصفونها بكونها «مجزأة»⁽¹⁾. والمجتمعات التي يأخذها بعين الاعتبار كما رأينا سابقاً تنظم بنيوياً حسب مبدأ التنظيم القائم على السلالات ضمن عائلات أو عشائر (بطون)، وقبائل وفروع (شعب) من الأمة نفسها؛ وهي تتمفصل فيما بينها كعائلات ضمن القبيلة نفسها، وكقبائل ضمن الشعب نفسها، وكشعب ضمن الأمة نفسها، أو كأمم تندرج في المجموعة الجغرافية نفسها كالغرب أو الشرق.

1 انظر: E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940 (trad. fr. *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968); *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1959 et, d'Ernest Gellner, un article de synthèse intitulé «Tribalism and the State in the Middle East», in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (éd.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, University of California Press, 1990, pp. 109-126.

ويجب أن نشير إلى أن هذا التنظيم له طابع نظري بالأحرى. وكما نرى في الجزء التاريخي من كتاب العبر، في كل مستوى نجد عناصر متنافرة أو مكوّنات لا يحكمها مبدأ النسب نفسه؛ ولا يتفعل مبدأ النسب إلا في ملاسبات معينة.

في هذه المجتمعات يوجد دائماً وعلى مستويات مختلفة شكل من أشكال السلطة: سواء كانت قيادة محدودة (رئاسة)، أو سيادة مرتبطة بغيرها (إمارة)، أو سيادة مستقلة (مُلْك). تُمارس الرئاسة، وهي نقطة انطلاق تشكيل المُلْك، في الإطار المحدد للعائلة أو العشيرة بدايةً. وابن خلدون لا يدرسها في حدّ ذاتها، وإنما فقط في منظور تشييد سلطة أوسع. وهو يعرفها في تعارضها مع السيادة بالشكل التالي:

الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما المُلْك، فهو التغلب والحكم بالقهر⁽¹⁾.

وزعيم العائلة أو العشيرة (رئيس أو شيخ) هو في أفضل الأحوال Primus inter pares (الأول بين أقرانه، أي الزعيم الأفضل)، يدين بموقعه إلى نبالته (شرف) أو قيمته الفردية (حَسَب)، وتكون سلطته معنوية بشكل أساسي.

ومع الشعور البسيط بالانتماء والهوية الذي يتأسس على علاقات الدم، القرية أو البعيدة، الحقيقية أو المتخيلة، تتراب، أو بالأحرى تندمج بشكل حميمي مشاعر الفخر والتميز والشرف التي ترتبط بذلك الانتماء، وبكلمة واحدة بذلك «الحَسَب». وابن خلدون يشرح لنا أين يكمن ذلك الحَسَب:

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 226.

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال. ومعنى «البيت» أن يعد الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليه تجلّة في أهل جلدته لما قر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بخلالهم⁽¹⁾.

فالنبالة ترتبط من جهة بالنسب ومن جهة أخرى بالقيم الاجتماعية كما تتجلى لدى أبناء هذا النسب. وهي تدور بشكل أساسي حول الشجاعة والشرف والكرم. وهذه القيم تسمح لمن يجسدها بأعلى أشكالها أن يشغل موقع القيادة. وعندما تُضاف درجة عالية من الحسب إلى النسب، تزداد مزايا القائد، وتصبح العصبية التي تتشكل حوله أكثر قوة. بالمقابل، فإن العصبية القوية تزيد من شرف النسب. وهذا المنطق لا يصح فقط بالنسبة للعشائر أو القبائل المسيطرة، وإنما لجميع العشائر وجميع القبائل. ومقابل مبدأ المساواة الذي يحكم العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات على جميع مستويات المجتمع، نجد بالتعاكس مبدأً لا يعتمد المساواة، ويحرّكه التنافس حول قيم النسب والحسب. وما يعطي للعصبية قوتها وتأثيرها هو المنافسات العمياء واليومية التي تنبثق في أية مناسبة وتظهر. وهكذا تتشكل «بيوتات» النبالة التي تزداد قوتها بمقدار محافظتها على نقاء نسبها، وبعدها ما يوجد فيها من أجداد نبلاء.

تزداد هذه الديناميكية قوة حين لا يميل الحسب والنسب إلى التصلب والثبات، كما في المنظومة الإقطاعية أو منظومة الطبقات المغلقة castes، وإنما يكون لهما نسبيًا طابع الهشاشة المحفوفة

بالمخاطر. ويؤكد ابن خلدون أن الحسب، مثله مثل أي شيء طبيعي، يخضع لقانون الأجيال والفساد: «(...) كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه». «ثم إن نهايته في أربعة أبناء من عقبه». و«إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب»⁽¹⁾.

ولنؤكد هنا أن تأسيس القيادة أو (الرئاسة) يبدو لدى ابن خلدون في الدرجة الأدنى من التنظيم الاجتماعي، وهو العائلة أو القبيلة، وأنه يكتسب طابعًا اجتماعيًا وسياسيًا في آن معًا. ويصنّف ابن خلدون في الإطار النظري نفسه جميع فئات «البيوت»، سواء كانت «كبيرة» أو «صغيرة»، وسواء كانت موجودة في الوسط البدوي أو في المدن، وسواء كان على رأسها مجرد زعماء عائلة أو قبيلة أو أمراء أو ملوك. والمجد ينتقل من الأب إلى الابن في سلالة مؤسس البيت الذي يكتسب بذلك نوعًا من التميّز بالنسبة لبقية فروع العائلة. وفي جميع الأحوال، فإن التطور يتبع نفس الخطاطة مع أفول متدرج، ومع زيادة التطاحن بين الفروع المسيطرة وبقية الفروع، وفي النهاية، مع الانتقال من زعامة فرع إلى زعامة فرع آخر من العائلة نفسها⁽²⁾. هذه الإيديولوجيا السياسية التي تتمركز حول مفهومي النسب والحسب تستمد جزءًا كبيرًا من فعاليتها من بساطتها ومن قدرتها على أن تُطبق على جميع مستويات المجتمع، ومن مرونتها وشفافيتها.

هناك ملاحظتان أخريتان لابن خلدون تكملان هذه اللوحة عن الأسس الاجتماعية للسيادة. هناك قبل كل شيء السلطة، والتي

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، الصفحات 221-222.

2 انظر المرجع نفسه.

كقاعدة عامة لا يمكن أن يمارسها شخص غريب عن سلالة القبيلة المسيطرة. وإن كانت علاقات المحسوبية تساوي فعليًا علاقات الدم؛ وإن كان الأشخاص الذين تتبناهم عائلة أو قبيلة يستطيعون في النهاية أن يندمجوا فيها تمامًا، يظل هناك تمييز له معنى اجتماعي وسياسي يبقى لفترة طويلة قائمًا بين أعضاء القبيلة ذوي النسب الكامل والعائلات القديمة من جهة، ومن جهة أخرى بين الأعضاء الذين تبنتهم القبيلة (لزيق) والمجموعات التي انضمت إليها من وقت قريب. لا بل أن ابن خلدون يؤكد على أنه لا يمكن الحديث عن «حسب البيت بالمعنى الحقيقي» إلا فيما يتعلق بأولئك الذين ينتمون إلى قبيلة قوية، وأن النسب الأكثر نقاءً، وبالتالي العصبية الأكثر شدة لا يمكن أن يتواجدا بين الشعوب الأكثر ابتعادًا عن رخاوة الحضارة الحضرية. وهذا يعني أن النسب والحسب، حين يشكلان قيمًا مشتركة لمجمل العالم المتحضر يجريان نوعًا من التمييز المزدوج: تمييز اجتماعي يسمح بانبثاق «بيوت» مهيئة لشغل موقع مسيطر، وفي بعض الأحيان تأمين زعماء لكافة مستويات المجتمع؛ وتمييز جغرافي يسمح بتجديد حلقة السلطة والحضارة على المقياس الشمولي.

في النظام الاجتماعي الذي يتناوله ابن خلدون بالبحث، تبدو الإيديولوجيا الواعدة في المسار الطبيعي للتاريخ، تلك التي تتعلق بالنسب وبالحسب. أما الإيديولوجيا الدينية فتلعب دورًا سياسيًا ثانويًا، أو لنقل استثنائيًا. وابن خلدون يتفحص حالتين: حالة تأسيس الامبراطوريات الكبيرة، وحالة الحركات الدينية الإصلاحية أو التبشيرية، وعلى الأخص في الأوساط الحضرية. في الأولى

كما على سبيل المثال لدى تشكيل الامبراطورية العربية الإسلامية، وامبراطوريتي المرابطين والموحّدين في المغرب، كان الدين يلعب دورًا أساسيًا ولو لم يكن حصريًا، وكان يؤدي في كل مرة إلى نجاح. والدين بحد ذاته يقوم بوظيفة الاسمنت الذي يشكّل لُحمة تجمع السكان القبليين والحضرين بدون تمييز، وليس حول زعيم له جاذبية بقدر مع هو حول القيم المُنزلة. وابن خلدون يذكر بالكاد دور الزعماء الدينيين الذين كانوا على رأس الحركات السياسية الدينية في أمثلة تاريخية معروفة. ما يأخذه بعين الاعتبار هو «القوة الإضافية» التي يضيفها الدين إلى قوة العصبية. وفي الموقف الثاني بالمقابل، يكون التفوق لجاذبية الزعماء. لكن في جميع الأمثلة التي يسوقها ابن خلدون يؤدي ذلك إلى الفشل⁽¹⁾. فبالنسبة له، لا تكون جاذبية القائد الديني حين ينقصها دعم العصبية غير فعالة وحسب، وإنما أيضًا خطيرة. ويجب في النهاية أن نكتفي بالإشارة هنا إلى أهمية الدين كمكوّن سياسي، على أن نرجع إليه فيما بعد⁽²⁾.

هناك نتيجتان هامتان تنجمان عن هذا التحليل للأسس الاجتماعية للسيادة. الأولى هي أن السيادة تكون محمّلة في كل جوانبها وخلال تشكيلها بتصورات إيديولوجية داخلية مثل تلك التي ترتبط بالنسب والشرف، أو خارجية مثل تلك التي تنتمي إلى الدين. الثانية هي أن هذه العملية ليست من فعل رجل واحد أو عدد محدد من الرجال، وإنما من فعل مجموعات اجتماعية كاملة. ونحن هنا

1 بالنسبة للمقدمة، انظر بشكل خاص المرجع نفسه الجزء الأول، تحقيق شدادى، الصفحات 267-268؛ وبالنسبة للقسم التاريخي من كتاب العبر، انظر، Ibn Khaldūn،

Peuples et nations du monde, op. cit., t. II, pp. 448-453

2 انظر لاحقًا في كتابنا هذا الصفحات 441-451.

بعيدون عن النموذج الذي يقوم فيه رجل واحد بفرض نفسه كقائد لجيش أو لحزب، ويستخدمهما كأدوات من أجل اغتنام السيادة. فمن جهة لدينا قوى اجتماعية تشارك في العملية وتتشكل أثناء تطور هذه العملية، ومن جهة أخرى، فإن الاستيلاء على السيادة يتم باسم هذه القوى، حتى ولو كانت هناك قبيلة أو عائلة مهيمنة. التغييرات السياسية التي تؤدي إلى تشكل امبراطوريات عظمى هي إذن، وفي الوقت ذاته، تغييرات في المجتمع وفي الحضارة.

لنعد مرة أخرى ومن جديد إلى الفرضيتين اللتين يضعهما ابن خلدون كأسس لسوسيولوجيا الدولة: (1) غاية العصبية هي السيادة؛ (2) السيادة لا يمكن الحصول عليها إلا بالاستناد إلى العصبية. ويجب أن نتذكر أن منظومة الحضارة التي يندرج داخلها تحليل ابن خلدون عن السيادة، رغم كونها حضارة موحدة، إلا أنها تشمل على قطبين: قطب بدوي وقطب حضري. والقول بأن العصبية غايتها السيادة يعني افتراض وجود إمكانية داخل المجتمع البدوي للاستيلاء على السيادة، وتطلع ضمني لاعتناق شكل الحياة الحضرية؛ وهذا يعني أن هذه العملية بمحملها تكتسب طابعاً شمولياً يطال المجتمع بأكمله. فمن يقوم بالاستيلاء على السيادة ليس رجلاً واحداً أو عائلة أو قبيلة، وإنما المجتمع بأكمله. وعندما يفكر ابن خلدون بالامبراطوريات الكبرى مثل امبراطوريات العرب والبربر أو الأتراك، فإنه ينظر إليها أولاً ككيانات تتشكل من أمم nations، أيًا كان عدم التجانس الإثني في تشكيلها الحقيقي. وما يبرز في الصعيد الأول ليس أسماء الملوك أو العائلات الحاكمة، وإنما الأمم التي حملت هؤلاء إلى السلطة.

من جانب آخر، القول بأن السيادة لا يمكن الحصول عليها دون العصبية يعني بالضرورة تطابقاً بين الأفعال والمثل والقيم لدى قائد أو عائلة حصلت على موقع مسيطر، ولدى مجموعات اجتماعية تقوم بدعمه. هذا التطابق يتجلى إما حصرياً عبر إيديولوجيا النسب والشرف، وإما من خلال دعم هذه الإيديولوجيا بأخرى لها طابع ديني.

يقدم النسب الإطار الإيديولوجي الأوسع لتشكّل شعور الانتماء، وهو إطار الأمة؛ وأيضاً الإطار الأضيق الذي هو إطار العائلة. ولا شك على الإطلاق في أن ما يجعل إيديولوجيا النسب شيئاً غاية في القوة هو القدرة على الانتقال من الإطار الأكثر مباشرة والأكثر وضوحاً، والذي تزدهر فيه علاقات التضامن بين أفراد مجموعة ما - أي الإطار العائلي، - إلى مستويات تزداد اتساعاً وبعداً مثل مستويات القبيلة والعشيرة، أو تجمّع قبائل في بعض الأحيان، لتصل في النهاية إلى مستوى الأمة. والمستويات البنيوية المختلفة للمجتمع تتوظف بالطريقة نفسها، ويتم فيها الضرب على الأوتار الحساسة نفسها. وابن خلدون يبيّن أنه يعي بشكل كامل هذه الميكانيكية حين يؤكّد على كون «النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام» وأنه بدون ذلك، يكون النسب «أمرًا وهميًا لا حقيقة له»⁽¹⁾.

أما الدين فيسمح من جانبه بتجاوز إطار القبيلة والأمة ليتوضع على صعيد الكونية. والدين لا يؤثر فقط كعامل إيديولوجي قوي له قدرة على التوحيد السياسي، وبالتالي تشكيل قوة تستطيع أن تقيس

1 كتاب العبر، المقدمة الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 208.

نفسها بالامبراطوريات الكبيرة القائمة، وإنما يؤمن أيضاً الأرضية الإيديولوجية الوحيدة الممكنة من أجل التطلع لتشكيل الامبراطورية. ينظر ابن خلدون إلى عملية تشكيل السيادة على الصعيد المحلي أو القبلي، أو على صعيد الأمة (بالمعنى الذي حددناه سابقاً) أو على الصعيد الكوني على أنها كلّ متمفصل؛ كلّ يتشكل من منظومة الحضارة الإنسانية (ال عمران البشري) في شموليتها. وكل مستوى أو درجة من السيادة مثل رئاسة عشيرة أو قبيلة، مروراً بالسيادة المحدودة في ظل امبراطورية (إمارة)، ووصولاً إلى السيادة على مملكة مستقلة تماماً (مُلك)، كل واحدة من هذه الدرجات تتمفصل مع محيطها الاجتماعي والسياسي المباشر، وأيضاً مع الدوائر المختلفة للسلطة.

يقوم ابن خلدون بتفحص منهجي لمختلف حالات تشكل السيادة انطلاقاً من الدرجة الأدنى، أي درجة الهيمنة على «بيت» على مستوى القبيلة. وهو يؤكد في البداية قانوناً أساسياً يُظهر بأن نمط المجتمع الذي يتخيله لا يتماشى مع النموذج المسمى «النموذج التجزيئي» segmentaire في شكله الأنقى: ففي كل قبيلة حسب قوله «لا بد من وجود عصبية أقوى من جميعها تغلبها وتستبعبها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»⁽¹⁾. هذا الوضع من السيطرة لمجموعة خاصة (عصبية) على حلقة العائلات أو العشائر الأقرب، يفتح الاحتمال على سيطرتها على حلقة من العائلات أو العشائر الأبعد. مع ذلك فإن هذه الإمكانية لا تتحقق

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، الصفحات 226-227.

دائمًا. ففي معظم الحالات، حسب ما يؤكد ابن خلدون، تتوازن المجموعات الموجودة، و«لكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم»⁽¹⁾. لكن يحصل أحيانًا أن تتفوق مجموعة على غيرها، وتصل لأن تشكل تدريجيًا قوة (عصبية) قادرة على أن تكافئ بقوتها قوة الدولة القائمة:

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها (...). وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد.

هناك حالتان يمكن أن تحصلا عندها: إما أن تكون الدولة الحاكمة قد وصلت إلى الشيخوخة ولم تعد قادرة على أن تدافع عن نفسها، وفي هذه الحالة تُخلى المكان للقوة الصاعدة؛ أو تكون الدولة الحاكمة ما تزال على درجة كافية من القوة التي تسمح لها بأن تواجه منافسة القادم الجديد، وبالتالي تستوعبه في داخلها كموالٍ لها.

عملية تشكيل الملك هي إذن في ظاهرها بسيطة: تشكيل قوة تضامن على مستوى العائلة والعشيرة، ثم على مستوى القبيلة، ومن ثم الحلقات الأوسع من القبائل التي تنتمي إلى نفس السلالة أو القبائل الحليفة. لكن ابن خلدون يبيّن أن الأمور في الواقع تكون أكثر تعقيدًا. فتقدم الرئاسة نحو الملك ليس مضمونًا. إنه طريق محفوف بالمزالق يتطلب اجتيازه كثيرًا من الدقة والمثابرة. قبل

كل شيء يجب أن يكون المسار السابق خاليًا من الأغلط، أي ألا تكون القوى التي تهدف إلى ممارسة السيادة قد عرفت في تاريخها الهزيمة، أو انتابها ضيم الخضوع إلى سلطة أعلى، أو أن تكون أُجبرت على دفع الجزية. والأكثر من ذلك، يجب أن تقاوم إغراء الترف وحياة اليسر والدعة التي يمكن أن تحصل خلال تقدمها نحو السيادة، وتمنعها من أن تذهب حتى النهاية في أطماعها. مثل هذه المزايا تكون نادرة ولا يمكن العثور عليها كلها إلا لدى الأمم التي تعيش في عزلة، بعيداً عن مؤثرات وإغراءات الحضارة الحضرية (الأمم المتوحشة).

وهناك عامل هام يدخل على الخط هو امتلاك الفضائل.

وإذا كان الملك غاية العصبية، فهو غاية لفروعها وتمماتها، وهي الخلال. لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عرياناً بين الناس⁽¹⁾.

هذه الخلال يعددها ابن خلدون في فوضى ظاهرية:

فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وُجدت له العصبية. فإذا نظرنا إلى أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم ينافسون في الخير وخالله من الكرم، والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكّل، وكسب المُعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 233.

والوقوف عند ما يحدونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد للحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد، وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خُلِقَ السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم⁽¹⁾.

ضمن تلك القائمة، هناك فئتان تميزان. الأولى والأكثر أهمية لها علاقة بالدين. وهي تحتوي في ذاتها على مظهرين: احترام الشريعة بشكل عام، وفي الحياة الشخصية على وجه الخصوص، واحترام العلماء والمشايخ. وفي هذا يعيد ابن خلدون طرح الاهتمام المزدوج الذي عرفه عصره بما هو شرعي وما هو تقي⁽²⁾. في الفئة الثانية، يمكن أن نجمع الفضائل التي تمس ممارسة السلطة وتقع في استمرارية لتقاليد تعود إلى العصر القديم وهي قيم ذات طابع اجتماعي مثل الكرم وحسن الضيافة وحفظ الشرف؛ وفضائل ذات طابع سياسي أكثر مثل العفو عن الأغلاط والإلتزام بالعهد، والاستماع لشكوى المستغيثين. وهناك فضيلة تفاعلي أكثر وتتعلق ربما بشيء شخصي لدى ابن خلدون وهي «الانقياد للحق مع

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 234.

2 انظر أعلاه في كتابنا هذا ص 72 وما يليها.

الداعي إليه»⁽¹⁾. هذه الفضائل جميعها ليست سياسية في حد ذاتها، لكن التحلي بها هو السياسي. وعندما تُضاف إلى العصبية كما يؤكد ابن خلدون، فإنها تضيف على السلطة غلالة من الشرعية، أو حسب الاستعارة الموحية التي ذكرناها سابقاً، تسمح بإخفاء العري.

إن إنسانية الإنسان حسب ابن خلدون لها طابع روحاني. فهي تتعلق بقدراته العقلية والفكرية «قوته الناطقة العاقلة»⁽²⁾. لكن في الحكم أمر خاص بالإنسان، وبالتالي يجب أن تتوافق طريقة الحكم مع مميزات الطبيعة. وهكذا، فإن دور الفضائل لا يبرر اجتماعياً فقط، وإنما دينياً وفلسفياً أيضاً:

فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة (...). فالسياسة والملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد في الأحكام. وأحكام الله في خلقه وعباده، إنما هي بالخير ومراعاة المصالح، كما تشهد به الشرائع. وأحكام الشر إنما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدره سبحانه وقدرته⁽³⁾.

والسيادة، أو المُلْك بالمعنى الكامل تفترض إذن بعدين: أولهما سيطرة عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو أمة على بقية البنى الاجتماعية المشابهة في أوسع ما يمكن من الآفاق السياسية، مما يعني أنه لا توجد حدود مسبقة للكيان السياسي الذي تغطيه السيادة؛ والبعد الثاني هو فكرة الحكم الجيد، وهو حكم يقوده البحث عن خير

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 234.

2 المرجع نفسه ص 233.

3 المرجع نفسه، الصفحات 233 - 234.

الناس. وإن كان المجد المرتبط بالملك يتأسس على سلطة العصبية، فإنه لا يكتمل حسب تأكيد ابن خلدون إلا إذا ترافق مع الصفات الحميدة الأخلاقية العليا (الخيال). والحاكم (الملك) ليس فقط رمزاً للقوة، وإنما يجب عليه أن يكون أيضاً تجسيدا لأعلى القيم الأخلاقية والدينية لشعبه، وأن يدافع عنها. وبهذه الطريقة وحدها يتأهل الملك لأن يشغل وظيفة السيادة.

من جانب آخر، وفي عملية بداية تشكلها، تكون السيادة من فعل الجماعة (عائلة، عشيرة، قبيلة، أمة) الملتحمة بالعصبية. بمعنى آخر، العصبية التي تحققها الجماعة (كلمة عصبية كما رأينا يستخدمها ابن خلدون بمعنى فكرة الانتماء إلى جسم واحد، وبمعنى المجموعة التي تتحقق فيها هذه الفكرة). وبعد الاستيلاء على السلطة وتشكل الدولة، تتحوّل السيادة تدريجياً من الجماعة التي استولت على السلطة إلى قائد الجماعة (رئيس أو شيخ)، وعندها فقط ينتقل هذا الأخير من مرتبة الزعيم الأفضل *primus inter pares* إلى مرتبة الحاكم الذي يتمتع بالسلطة المطلقة.

حالة العرب الخاصة

قبل أن ينتقل ابن خلدون لفحص شروط تأسيس السلطة وعملها في مراحل تطورها وانحدارها المختلفة، يقوم بتقديم الحالة الخاصة للعرب ضمن ملخص قصير جداً. ولا شك في أن ذلك يعود لكون هؤلاء يشكلون المثال الأكثر أهمية عن الاستيلاء على السلطة انطلاقاً من الصحراء، وعن تأسيس امبراطورية كونية وحضارة عظيمة. وتدهشنا الواقعية واللهجة الموضوعية التي يعتمدها

ابن خلدون: فبدلاً من تمجيد شعب ينحدر منه، ومن وسطه انبثق الإسلام، نجد ابن خلدون يسلّط إضاءة فجحة على معاييه السياسية وعدم «لياقته» و«عدم توافقه» مع الحضارة. ونحن نعرف كم أزعج هذا الموقف العرب الحديثين⁽¹⁾.

يستند ابن خلدون على الأغلب من أجل وصف نموذج عن المجتمع العربي على ملاحظته ومراقبته للقبائل العربية في المغرب والتي كان له ما يكفي من الوقت لمعرفة بشكل مباشر وحميمي. وإن كان يذكر الشعوب العربية الهامة في الماضي - قوم عاد وثمود، وحمير، والتبّع ومضر- فإنه لا يذكر هنا شواهد ملموسة مأخوذة من الأدب التاريخي. ولهجة المعادة العامة لديه، والتي تضخّم صفة العدوانية لدى العرب وعدم صلاحيتهم السياسية يمكن أن تكون صدى مخففاً للأحكام المسبقة التي كانت تحيط منذ العصور الموغلة في القدم بالـ «البدو الرحل» الذين كانوا يوصفون طوعاً بـ «قطاع الطرق».

إن الموقف السياسي للعرب يتأتى من طريقة حياتهم ومن العادات والطباع التي تنجم عنها. قبل كل شيء حسب ما يقوله ابن خلدون، هم من بين جميع شعوب الأرض أكثرها تعلقاً بالجدور وأكثرها ارتباطاً بالصحراء. ولكونهم يعيشون بعيداً ومنعزلين (متوحشة)، فإنهم أقل هذه الشعوب ارتباطاً بالحبوب وبقية

1 انظر على الأخص: Taha HUSAYN, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn*, thèse soutenue à la Sorbonne. Paris, 1917؛ وأحمد أمين، *ظهر الإسلام*، القاهرة، 1953، الجزء الثالث، الصفحات 225-228؛ وساطع الحصري، *العرب في مقدمة ابن خلدون*، في الأمالي، بيروت، رقم 51 (1939) ص 2؛ وأ. كرو، *العرب وابن خلدون*، تونس، 1956.

المنتجات الزراعية في المناطق الغنية. كما أنهم معتادون على الفقر ولذلك يمكن أن يستغنوا عن الآخرين. مع ذلك، - وهنا يكمن التناقض، فإنهم يلجؤون إلى النهب بشكل أساسي. انطلاقاً من هذه الصفات الأساسية يقوم ابن خلدون بوصف موقفين: الأول عادي، يكون فيه العرب منقادين بطبيعتهم وحدها، والثاني استثنائي، يتصرفون فيه تحت قيادة زعيم ديني، هو نبيّ أو ولي.

ينقاد العرب بطبيعتهم البسيطة، فهم يعيشون من منتجات الصيد⁽¹⁾. لكنهم صيادون حذرون لا يدخلون في معركة سوى للدفاع عن أنفسهم، ويتجنبون أي مشروع صعب. ولذلك فإن سكان السهول الذين لا دفاع لديهم يشكّلون الضحية المفضلة بالنسبة لهم. وبما أنهم يمضون حياتهم في السفر والتنقل، فإن عدم فهمهم للحضارة التي تتطلب شكل حياة مستقرة ومقيمة يبدو كاملاً.

فالحجر مثلاً، حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدور، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدّونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمّدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليها لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران⁽²⁾.

ليس لدى العرب أي احترام لعمل الحرفيين والعمال. ولكثرة ما يستغلونهم دون أن يعطوهم أجرًا، جعلوهم يهربون من البلاد التي

1 أحكام الادريسي حول عدوانية البدو الرحل من البربر أو العرب تبدو أكثر اعتدالاً انظر: IDRISI, *La Première Géographie de l'Occident*, Paris, GF Flammarion, 1999.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 247.

تقع تحت سيطرتهم. والأخطر من ذلك أنهم لا يهتمون بإقامة أية منظومة للقوانين من أجل حماية الممتلكات وقمع التجاوزات والاعتداءات. ولكونهم يرمون إلى الحصول على الحد الأقصى من العائدات الضريبية، فإنهم يعددون الغرامات ويستولون على كل ما يقع تحت أيديهم، وبذلك يقدمون مثلاً عن الظلم ويتركون البلاد في حالة من شبه الفوضى.

وأيضاً فهم متنافسون في الرئاسة. وقل أن يُسَلِّم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، وعلى كره من أجل الحياء. فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام⁽¹⁾.

ويؤكد ابن خلدون أن هذه التصرفات جميعها منافية للحضارة. ولا يتعلق الأمر بيدو المغرب فقط، والذين لا يذكرهم بالإسم. فهذه التصرفات لصيقة بالعرب منذ الأبد حسب قوله:

وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه وأقفر ساكنه وبدلت الأرض فيه غير الأرض. فاليمن، قرارهم، خراب إلا قليلاً من الأمصار. وعراق العرب كذلك، قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع. والشام لهذا العهد كذلك. وإفريقية والمغرب، لما أجاز إليهما بنو هلال وبنو سليم منذ عهد المائة الخامسة وتمرسوا بها ثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 248.

عمراناً، يشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتمائيل البناء وشواهد القرى والمدائر⁽¹⁾.

كل ذلك يناقض على ما يبدو الفرضية التي ذكرناها من قبل، والتي تكون السلطة فيها حين تصل إلى اكتمالها نهاية العصبية. لا شك في أن العرب قد استطاعوا أن يفتحوا بلاداً متاخمة لمنطقة ترحالهم، وأن يخضعوها. لكنهم بسبب عدم قدرتهم على حكمها، كانت السلطة التي حققوها بتلك الطريقة غير مستقرة وواهية. والحقيقة أن ابن خلدون لا ينظر إليها كسلطة حقيقية. فالعرب كما يؤكد لم تكن لهم قدرة على أن ينالوا سلطة فعلية إلا بعد أن تحولت طبيعتهم بفعل الدين. والمثال الأكثر شهرة هو طبعاً مثال الامبراطورية العربية المسلمة، رغم أنه توجد أمثلة أخرى ذات طابع أكثر تحديداً قد ظهرت هنا وهناك في تاريخ المغرب.

تأسيس الدولة وعملها: مفهوم (الدولة)

غالبًا ما يستخدم ابن خلدون مفهوم المُلْك بربطه مع مفهوم «الدولة». والتقارب بين المصطلحين ليس محض صدفة: فإن كانت الضرورة السوسولوجية للدولة (بلفظها الفرنسي Etat) قد تم التعبير عنها بشكل مجرد بمفهوم المُلْك، فإن هذه الدولة (Etat) تتحقق بشكلها الملموس والمؤسساتي عبر المفهوم الذي يغطيه المصطلح العربي (الدولة). فالدولة (باللفظ العربي)، هي الجهاز والبشر والمؤسسات التي تضطلع بوظيفة السيادة في المجتمع لكي لا يقع هذا المجتمع في الفوضى.

1 المرجع نفسه.

ومفهوم الدولة (باللفظ العربي) الذي يستخدمه ابن خلدون في نظريته عن الحضارة بعيداً جداً عن المفهوم الحديث للدولة Etat كما صاغته وفعلته أوروبا الحديثة بعد خروجها من القرون الوسطى. ولكي نحيط بغنى وتعقيد المفهوم الذي يغطيه المصطلح العربي لدى ابن خلدون، يجب أن نتوضع في منظور فهم شامل للحضارة، وللزمان والمكان. بدايةً، ننظر إلى الحضارة في وحدتها وفي توزعها الثنائي بين قطب بدوي وقطب حضري. بعد ذلك، على المستوى المتواتر synchronique نتصور فضاءً موحدًا تتعايش فيه وتتمفصل كيانات سياسية تبدأ من مستوى قيادة قبيلة أو عدة قبائل (الرئاسة)، مروراً بالسيادة المحدودة - تحت لواء سلطة - على مجموعة ضيقة من القبائل والأمم (إمارة)، وصولاً إلى السيادة المطلقة والمستقلة على ممالك كونية (مُلْك)؛ وعلى المستوى التطوري diachronique ننظر إلى عالم مستقر خصوصاً من وجهة النظر التكنولوجية والاقتصادية، مع وجود أمم يتم النظر إلى وجودها ضمن الاستمرارية الزمنية الطويلة، وتتخللها مراحل وأزمنة مختلفة. في هذا العالم الذي ننظر إليه بهذه الطريقة تأخذ معناها الكامل فكرة التداول والتغير التي هي في مركز مفهوم الدولة (بلفظها العربي): أي الانتقال من سيادة بل ومن سيطرة أمة على أخرى، ومجموعة على أخرى، مع كل ما يستدعيه ذلك من تحولات على مستوى المجتمع والحضارة. وما يندرج ضمن مفهوم الدولة (باللفظ العربي) كما صاغه ابن خلدون، ليس فقط الاستيلاء على السلطة وتشكيل جهاز ضريبي وإداري وعسكري، وإنما أيضاً حركات اجتماعية واقتصادية وثقافية عميقة، وهي تحولات جذرية شاملة ومحلية وإقليمية وفي بعض الأحيان كونية.

ولهذا المعنى الأساسي لمفهوم الدولة (باللفظ العربي) كما يستخدمه ابن خلدون تُضاف معانٍ ثلاثة دارجة في الثقافة التاريخية السياسية العربية: الدولة (باللفظ العربي) إذ يتم النظر إليها كأحد مكونات السلطة تتضمن الجهاز الضريبي والعسكري والإداري، وأيضاً الناس الذين يجسدونها (أهل الدولة)؛ والدولة إذ يتم النظر إليها بمعنى الأسرة الحاكمة، وتوالي الحكام من العائلة نفسها؛ وأخيراً الدولة إذ يتم النظر إليها كحكمٍ فردي لحاكم. بالإضافة إلى ذلك يجب أن نشير إلى التمييز الذي يقوم به ابن خلدون بين الدول الصغيرة التي تمتد سلطتها على أراضٍ محدودة أو تتعلق بسلطة أعلى لامبراطورية كبيرة، والدول الكونية (الدول العامة) التي، في عصرٍ محدد، تتقاسم المناطق المختلفة للعالم المتحضر⁽¹⁾. وعندما نستخدم، لعدم وجود مصطلح أفضل، كلمة Etat لنعبّر عن معنى كلمة دولة العربية، يجب أن يكون في ذهننا هذه المجموعة من المعاني.

*

ويشرح ابن خلدون عملية تشكيل الدولة بالطريقة التالية:

أما الانفراد بالمجد، فلأن المجد كما قدمناه، إنما هو بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الآخر كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تُصيّرُها جميعها في ضمنها. وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول⁽²⁾.

1 انظر كتاب العبر، السيرة الذاتية، تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 278-286.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداددي، ص 281.

هي إذن عملية طويلة تقوم فيها العائلات والعشائر والقبائل من خلال صراعها على التفوق بالترابط فيما بينها لتشكل في عصبية، أي في قوة موحدة⁽¹⁾. هذا التوحد يتم بالضرورة في إطار الصراعات وعلاقات القوى.

العصبية (...) العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكوّن، والمزاج إنما يكون عن العناصر. وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن يكون واحد منها غالباً على الآخر، وبغلبته عليها يقع الامتزاج. وكذلك العصبيات، لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة، شاملة لجميع العصبيات، 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⁽²⁾.

هذه الصراعات القبلية يمكن أن تنحصر في المستوى المحلي، لكنها يمكن أن تدور أيضاً على مقياس أوسع ويكون مسرحها مناطق واسعة مثل المغرب أو الشرق الأوسط. وفي هذا المستوى الأخير يوضع ابن خلدون الضرورة الفائقة للسيادة، أي للملك بالمعنى

1 لنلاحظ بشكل عابر أن الديناميكية السياسية التي يصفها هنا ابن خلدون تناقض نظرية التجزؤ segmentarité التي تتم حسبها التحالفات بين القبائل بشكل ميكانيكي، ولهدف وحيد هو إنقاذ توازن القوى في المجتمع، مما يستبعد أي شكل من السيطرة وأي أفق لتشكيل سلطة عليا ودولة.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 281.

الكامل. فالمجموعات القبلية على هذا المقياس تكون غالبًا غير متكافئة ولا تستطيع جميعها الوصول إلى المُلْك. ويتم تعريف المُلْك بشكل واضح هكذا:

وإنما المُلْك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة⁽¹⁾.

يستطيع ابن خلدون بهذه الطريقة أن يضع تراتبية للسيادات وللدول. فالسيادة التي تحمل مجمل هذه الملامح هي سيادة الامبراطوريات الكبيرة مثل فارس وبيزنطة والامبراطورية العربية في زمن الأمويين والعباسيين، وامبراطوريتي البربر المرابطين والموحدين إلخ. وعندما لا تتم ممارسة إحدى أو بعض هذه الصلاحيات مثل الدفاع عن الحدود أو جبي الضرائب، يكون لدينا مستوى أدنى من السيادة. ويعطي ابن خلدون أمثلة على ذلك الإمارات البربرية في زمن أغالبة القيروان أو الإمارات غير العربية في فترة العباسيين الأوائل. كذلك، عندما لا يكون لدى السيادة استقلالية كاملة، وتجد نفسها خاضعة إلى سلطة أعلى، كما هو حال حكام المناطق في الدولة نفسها، يكون لدينا أيضًا سيادة أدنى. والأمثلة التي قدمها ابن خلدون لكي يوضح هذه الحالة تم اختيارها ضمن التاريخ الإسلامي كما خارجه: الأمراء غير العرب في فترة العباسيين مثل ملوك صنهاجة في زمن الفاطميين، والأمراء البربر في زمن البيزنطيين

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 322.

قبل الإسلام، وملوك الطوائف من الفرس في زمن الاسكندر ومن خلفه من الإغريق⁽¹⁾.

وهكذا ينظر ابن خلدون إلى مسألة تأسيس الدولة في سياق تاريخي ملموس هو العالم المنظم سياسيًا في امبراطوريات وممالك وإمارات وقبائل تفلت من أية سلطة مركزية. وانبثاق دولة جديدة لا يمكن أن يتم سوى ضد أو على حساب دولة موجودة.

وهناك نموذجان من التأسيس يخضعان للتحليل. في الأول تتشكل دولة أو عدة دول من خلال عملية انشطار دولة موجودة، حيث يقوم حكام المناطق البعيدة بتحدي سطوة السلطة المركزية التي كانوا يخضعون لها حتى تلك الفترة، ويعلنون استقلالهم ويؤسسون دولاً جديدة. وفي كثير من الأحيان يدخلون في منافسة، ويتغلب أحدهم على الآخرين. وهنا يفكر ابن خلدون بشكل خاص بالدولة العباسية التي أدى انقسامها إلى ظهور ثلاثة كيانات سياسية مستقلة: دولة بني سامان وراء النهر، ودولة الحمدانيين في الموصل وسورية، ودولة الطولونيين في مصر؛ كما يذكر أيضاً حالة دولة الأمويين في اسبانيا التي كان رؤساء الطوائف، وهم حكامها القدماء يتوازعون السلطة فيها.

في النموذج الثاني، تقوم قوة خارجية بالهجوم على الدولة القائمة. وبعد عملية طويلة ينتهي الأمر بالقضاء على هذه الدولة ووراثة سلطتها. وهذا هو النموذج الذي تمثله بأفضل شكل نظرية الأصل القبلي للسلطة. ويعرض ابن خلدون بمهارة كبيرة عملية

1 المرجع نفسه.

الصراع بين السلطة القائمة والسلطة الجديدة. في البداية تكون للسلطة القائمة شرعية تتجلى لدى الرعايا بجعل واجب الطاعة داخلًا «والدولة المستقرة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة (...)»⁽¹⁾. بالإضافة لذلك فإن الثروات التي حصلت عليها هذه السلطة ونتائج الضرائب التي تصير لها حصريًا تعطيها ميزة حاسمة على منافسيها: فهي تؤمن تفوقها العسكري بشراء الأحصنة والأسلحة، ويمكن لها أن تبدو كريمة تجاه حلفائها وقوتها. والقوة التي تستعرضها هذه السلطة توحى بالرعب لكل أولئك الذين لديهم رغبة بالتمرد عليها. أمام هذه الشروط فإن الاستيلاء على السلطة من قبل الطامعين الجدد، وهو أمر طويل بالضرورة، يتطلب صبرًا ومكرًا كما تبيّنه أمثلة العباسيين الذين خاضوا حرب استنزاف ضد الأمويين دامت أكثر من عشر سنوات، أو حروب الفاطميين ضد العباسيين، والتي دامت أكثر من أربعين سنة⁽²⁾.

تلك هي الشروط العامة لتأسيس الدول. لكن الواقع التاريخي أكثر تعقيدًا بالطبع، وابن خلدون يقدم لهذا المخطط المبدئي تلونات وإضافات. قبل كل شيء، هناك القوة القبلية الخاصة بالحاكم، والتي تكون ضرورية وقت تأسيس الدولة، لكنها سرعان ما تصبح بلا جدوى بل ومزعجة حين تصبح سلطة الدولة بعد عدد من الأجيال راسخة قوية: «بل كان طاعتها كتاب من الله لا يُبدّل ولا يُعلم خلافه»⁽³⁾. والحاكم عندما يستغني عن العصبية التي رفعته إلى السلطة يستند على «الموالي» والمحميين (مصطنعين)، وهم أفراد

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 106.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 107.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 261.

معزولون أو عائلات أو مجموعات قبلية. وهذا ما فعله العباسيون حين أحاطوا أنفسهم منذ حكم المعتصم بموالين من الفرس والأتراك والديم والسلجوقيين إلخ، قبل أن يفقد الخلفاء كل سلطة فعلية. وقد حصل الشيء نفسه لدول أخرى كثيرة مثل صنهاجة في المغرب أو الأمويين في الأندلس.

وتميّز الدولة القائمة وقوتها يسمحان أيضاً بتفسير سبب قدرة متمرّد ينتمي إلى العائلة أو السلطة في أن يؤسس دولة منشقة دون أن تكون لديه حاجة للاستناد على قوة قبلية خاصة كما يشهد بذلك عدد من الأمثلة التاريخية، وخاصة لدى الأدارسة في المغرب والفاطميين في إفريقية وفي مصر.

ويجب أن نتوقف هنا عند ملاحظات ثلاث أخرى هامة يقدمها ابن خلدون وتنجم عن طبيعة العصبية. قبل كل شيء: توسع الدولة محدود بالضرورة. وإن كان ابن خلدون يتحدث عن دولة كونية (دولة عامة)، فإنه لا يفكر بإمكانية مجيء امبراطورية تضم مجمل الأرض المسكونة. والسبب هو أن القوى القبلية التي تستند عليها الدولة يجب أن تكون موزّعة على المناطق والأراضي الخاضعة، وبالتالي، لا بد أن تنتهي بالضرورة إلى حالة من التلاشي. والدولة تنجح بشكل طبيعي نحو درجة قصوى من التوسع تتماشى مع القوى الأصلية التي كانت تتمتع بها. فيما يتجاوز ذلك، فإن الدولة حين تغزو أراضٍ لا قدرة لها على الدفاع عنها إنما تعرّض نفسها إلى وضع تفقد فيه هيبتها «ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة»⁽¹⁾، مما يمكن أن يستجر أسوأ

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 273.

النتائج على وجودها. وابن خلدون يعطي عن هذا الأمر أمثلة من الامبراطورية العربية ومختلف الدول الإسلامية التي تشكلت فيما بعد. وهو يستخلص نتيجة مباشرة من القاعدة التي تقول بأن توسع الدولة لا يمكن أن يتجاوز حدوداً معلومة: قوة الدولة تضعف كلما تم الابعاد عن مركزها. فالدولة تكون إذن أكثر قوة في مركزها منها في الحدود التي يصل إليها توسعها، وطالما يكون مركزها محفوظاً يمكن لها أن تستمر في البقاء رغم الهجمات التي تطال حدودها. بالمقابل، إن ضُرب المركز، لا تلبث الدولة أن تنهار بأكملها. وهو يعطي مثالين يوضّحان هذه القاعدة هما الامبراطورية البيزنطية من جهة، والامبراطورية الفارسية الساسانية من جهة أخرى.

بعد ذلك فإن القوى القبلية الأصلية تحدد حجم ودوام الدولة، ويعطي مثلاً عن ذلك الدولة الإسلامية. فالقوى الإسلامية التي وحّدها الإيمان، وزاد من عددها المتحوّلون إلى الإسلام، استطاعت أن تغزو الجزء الأكبر من العالم المعروف وقتها. والمقارنة بين القوى الأصلية لدول مثل صنهاجة والفاطميين الذين دعمهم بنو قدامة والزيناتيون والموحدون وبنو مرين وبنو عبد الواد قدمت لابن خلدون حججاً أكثر إقناعاً لأنها تقوم على أرقام⁽¹⁾.

وأخيراً فإن قوة واستقرار الدولة على الأخص يتعلقان كثيراً حسب ملاحظة ابن خلدون بحال تنظيم المجتمع. فالأراضي التي تهيمن عليها البنى القبلية يصعب فيها تشكل سلطة للدولة التي لا تدوم لفترة طويلة: «فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 275.

تظن في نفسها منعة وقوة»⁽¹⁾. وهنا أيضاً يعتمد ابن خلدون المذهب المقارن لكي يثبت صحة هذه الفرضية. فأراضي إفريقية والمغرب التي كان ساكنوها «أهل قبائل وعصبيات» جابهت بمقاومة شرسة الفتح العربي في بداية الإسلام، في حين أنه في العصر نفسه، وفي العراق وسورية حيث، فيما عدا الجيش، كان «الكافة دهماً، أهل مدن وأمصار»، قد تم انتزاع السلطة من الفرس والبيزنطيين دون مقاومة بعد أن هُزمت جحافلهم. وهناك مثال آخر يُفسر فيه عدم استقرار وهشاشة مملكة اسرائيل القديمة بكون بلاد الشام في تلك الفترة كانت تحتوي على «ما لا يحصى كثرة وتنوعاً في العصبية»، في حين أنه في مصر والشام اللتين خلتا في عصر ابن خلدون من العصبية، كان من السهل على المماليك من الأتراك أن يؤسسوا دولتهم وأن يحكموها بشكل مستمر.

كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلوة من القبائل والعصبيات، كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه. فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلعة الخوارج وأهل العصابات، إنما هو سلطان ورعية⁽²⁾.

ولا يمكن أن نفسّر بشكل آخر حالة مملكة بني الأحمر في الأندلس، وعلى الرغم من بداياتها الصعبة وتاريخها المعقد. ويذكر ابن خلدون إلى جانب العصبية الصرف عاملاً أساسياً آخر يتدخل في تأسيس واستقرار واستمرارية دولة ما. ولقد رأينا في

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 277، وص 278 بالنسبة للشواهد التالية في المقطع نفسه.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 278.

حالة العرب أنهم لم يستطيعوا أن يؤسسوا امبراطورية منيعة ومستمرة إلا بعد أن تغيّرت طبيعتهم الأصلية بفضل الدين⁽¹⁾. فإن كانت حاجات الدفاع والأمن المشترك قد دفعت القبائل لأن تتوحد وتشكّل بذلك قوة قبلية (عصبية) تنال السلطة في بعض الشروط، وفي نهاية عملية طويلة، فإن هذه السلطة كان يمكن أن تظل في كثير من الحالات محدودة لو لم تُضف فيها إلى القوة القبلية الصرف قوة توحيدية أتى بها الدين: «واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»⁽²⁾. ويعطي ابن خلدون لحالة العرب بعداً عاماً حين يقول أن «الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»⁽³⁾.

وكما يظهر من أمثلة أخرى تاريخية - وعلى الأخص مثال المرابطين والموحّدين - تكون اللحمة الدينية ذات فعالية وامتانة أكبر من التضامن الذي يتأسس على روابط الدم والموالاة، أو على المصالح المادية المشتركة. فالدين يقدم توجهات وأهداف يكون معتنقوه مستعدين لأن يضحوا بحياتهم من أجل تحقيقها، وبذلك يلغون كل المصالح الأنانية والغيرة والتنافس. وقوة العصبية تزيد بفعل ذلك عشرات المرات، مما يفسر قدرة القوى التي تعتبر ضعيفة نسبياً على أن تهزم القوى التي تفوقها عدداً بعشرات المرات.

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، ص 414.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 266.

3 المرجع نفسه، ص 267.

وهذه النظرية لها نتيجة يوضحها بشكل جيد مثال العلاقات بين الموحدين والزناة : فعندما يتراجع الدين، تنهار السلطة⁽¹⁾:

واعتبر هذا في الموحدين مع زناة لما كان زناة أبدأ من المصامدة وأشد توحشاً، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها، وتضاعفت قوة عصبيتهم بها. فغلبوا على زناة أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبداءة أشد منهم. فلما حالوا عن تلك الصبغة الدينية، انتقضت عليهم زناة من كل جانب، وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم⁽²⁾.

مع ذلك يحذر ابن خلدون من الغلظة القائلة التي يقع فيها غالباً المصلحون الدينيون، سواء كانوا صادقين أو لا، والتي تقوم على رغبة الوصول إلى السلطة السياسية بالاستناد على الدين فقط. يؤكد ابن خلدون بقوة أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»⁽³⁾. وهذه القاعدة حسب رأيه تستطيع أن تُطبق بشكل مطلق، سواء تعلق الأمر بتأسيس الأديان والدعوات النبوية، أو الحركات مثل المهديّة، أو الإصلاحات الدينية مثل تلك التي ازدهرت طيلة تاريخ الإسلام بأعداد كبيرة. ويذكر ابن خلدون لكي يوضح رأيه أمثلة عديدة مثل خالد الدريوش الذي ظهر في بغداد في زمن المؤمن، وصولاً إلى ابن قسي في الأندلس والذي عرفت حركته نجاحاً نسبياً قبل أن تطيح

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 268.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 268.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 269.

بها حركة الموحدين، وغيرهم من المصلحين الأكثر شعبية الذين ظهروا في المغرب في بداية القرن الرابع عشر.

وهكذا فإن تشكّل الدولة يخضع لديناميكيتين مختلفتين: في الأولى تكون الحركات داخلية ناجمة عن علاقات القوة داخل المنظومة السياسية القائمة دون أن تسعى لزعزعتها، وتلك هي حالة الصراعات حول السلطة بين مختلف فروع الأمة والقبيلة أو العائلة الحاكمة، والتي تدور داخل امبراطورية ما أو مملكة مستقلة أو إمارة صغيرة. تؤدي هذه الحركات إلى تشكّل دول جديدة عبر استبدال الفرع والقبيلة أو العائلة الحاكمة بفرع آخر من الأمة نفسها، أو بعائلة ثانية من القبيلة نفسها، أو عبر تقسيم الدولة القائمة بين زعماء المناطق القديمة التي كانت فيها. هذه التغيرات تتم بشكل عام بإيقاع سريع يمتد على ثلاثة أو أربعة أجيال، وهو ما يتفسر بتحقيق المساواة المستمرة كما سنرى فيما بعد عندما نتفحص طريقة عمل الدولة.

في الديناميكية الثانية، تأتي قوة جديدة لتزعزع أساسات المنظومة السياسية القائمة أو تطيح بها من الخارج. وفي هذا المستوى يلعب دوره توزع الحضارة الثنائي إلى حضارة بدوية وحضارة حضرية. فمن جهة تنطلق الحركة في المجتمعات البدوية التي تقع في أقصى الأمكنة. ولكونها الأكثر بعداً والأكثر انعزاًلاً عن مراكز الحضارة العمرانية - الأكثر توحشاً - كما يقول ابن خلدون، فإنها تحافظ على مميزات الشجاعة العسكرية والتضامن الاجتماعي (عصبية) الخاص بالحضارة البدوية. من جانب آخر، يُفترض أن يكون هدف هذه الحركة مجتمع حضري قد وصل إلى المرحلة النهائية من عملية

تطوره. وابن خلدون يصف بدقة الطريق الطويل الذي على القوة الصاعدة أن تسلكه لكي تستولي على السلطة: فأمام قوة الخصم الذي يتمتع بالشرعية والغنى والتفوق العسكري، يبدو مشروع هذه الأخيرة مليئًا بالمغامرة غير المأمونة. ولأن ابن خلدون يعي هذه الصعوبة، فإنه يقول أنه لا بد من الصبر والحيلة والزمن. مع ذلك هناك شيء يبقى غامضًا: كيف يتم الربط ما بين امبراطورية طالها الهرم، وأمم تعيش في عزلة داخل الصحراء أو في المناطق الجبلية أو البوادي؟ أي خيط غير مرئي يربطها ببعضها رغم المسافة وتبعثر الظروف؟ جواب ابن خلدون على هذه الأسئلة لا يمكن أن يكون إلا عامًا، وهو كون هذه الامبراطورية وتلك الأمم تنتمي إلى منظومة الحضارة نفسها التي تخضع لحلقة تطور حتمي تحكمها فيه قوانين موضوعية. فكل عصبية غايتها النهائية هي السلطة؛ والحضارة البدوية غايتها النهائية الحضارة الحضرية؛ أما الحضارة ذات القطبين البدوي والحضري فتمر بحلقة طبيعية من الولادة والتطور والنضج ثم الانحدار والموت. مع ذلك يشير ابن خلدون أن لكل حالة تاريخية ملموسة، هناك شروط مختلفة يمكن أن تكون ملائمة بشكل أو بآخر: درجة قوة العصبية في نقطة الانطلاق، وأهمية التنظيم القبلي في المجتمعات التي تم غزوها، والاستناد على إيديولوجية دينية. والعرب الذين شكّلوا إحدى أوسع الامبراطوريات في التاريخ قد تمتعوا بتلك الشروط الثلاثة معًا: عصبية قوية، دين جديد، وبلاد ضعفت فيها البنى البدوية (سورية، فلسطين، العراق، مصر).

وهاتان الديناميكيتان لتشكّل الدول كما قمنا بوصفهما لتونا تظهرا نمطين من التطور المرتبط بحقب على مستويات مختلفة:

الأول يتعلق بالمنظومة السياسية للأمم التي في السلطة مع انتقال السيادة من فرع لآخر ومن قبيلة لأخرى، ومع حصول مجابهات بين الأمم التي تعيش في نفس الفترة. هذه الحلقة تقع في مستوى الصراعات على السلطة أكثر من غيرها. والثاني يخص منظومة الحضارة كما هي، وانتقال السيادة من «أمة» إلى أخرى. وهو يتجلى بشكل أكبر على مستوى التغيرات الكاملة والشاملة للسلطة وللمجتمع وللحضارة في آن معاً. هذان النمطان من التطور في حقب يتداخلان فيما بينهما ويتراكبان، وابن خلدون لا يميز دائماً بشكل قاطع بينهما.

ينظر ابن خلدون إلى الدولة ككائن طبيعي، مما يعني من جهة أن الدولة تحتوي في داخلها على مبدأ نمو وتطور ونهاية؛ ومن الأخرى أنها ككائن حي تخضع للقوانين البيولوجية التي يجب بموجبها على الدولة أن تمر بعد ولادتها بمراحل نمو ونضج ثم شيخوخة وموت. دراسة طريقة عمل الدولة تتضمن إذن كشف مبدأ النمو والحركة اللذين يثان الحياة فيها، ومن ثم وصف منحنى التطور البيولوجي الذي تمر فيه، ومختلف الظواهر التي ترافقه.

تحنح السيادة بطبيعتها نحو تشكيل مونوبول مزدوج: قطب الهيمنة والمجد الذي يزينها، وقطب الغنى والترف الذي تسمح السيادة بالتمتع به. وبعد مرحلة التأسيس، لا يعود زعيم العائلة أو العشيرة الذي أصبح ملكاً يرغب بالتخلي عن أي شيء لأعضاء عصبته الذين رافقوه في استيلائه على السلطة. وهذا التوجه حسب تفسير ابن خلدون يعود إلى الكبرياء والأنفة الخاصة بالطبيعة الحيوانية، ويدعمه حب الذات الذي هو فطري لدى الإنسان.

وإذا تعين له (لزعيم العشيرة) ذلك (صار ملكاً)، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استباعتهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التأله (حب الذات) الذي في طباع البشر⁽¹⁾.

لكن هذا التوجه يتوافق أيضاً وعلى الأخص مع متطلبات فن الحكم:

«مع ما تقتضية السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام»⁽²⁾.

من جانب آخر فإن الاستيلاء على السلطة يتمشى مع تملك ثروات الدولة السابقة. في مرحلة أولى يكون للعصبية بمجملها (القبيلة المسيطرة مع مختلف فروعها، العائلات والقبائل الحليفة) التي ساهمت في تأسيس الدولة الجديدة أن تستفيد من هذه الثروات. لكن الثروة، وعلى الأخص الترف الذي تسمح باستعراضه لا يتوقفان عند المتعة التي يثيرانها في حد ذاتها، بل يكتسبان أيضاً وظيفة سياسية أكيدة. فإن كان القادمون الجدد يقلدون سابقهم في كل ما يتعلق بالفخامة والأبهة في جميع المظاهر الخارجية من حياتهم، فإن ذلك لا يحصل فقط أو بشكل رئيسي بدافع الذائقة الشخصية، وإنما بدافع الضرورة: «ويصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها»⁽³⁾. وهكذا تصبح السيادة بالتدرج مرادفاً للغنى والترف. أما الملك الذي لم يعد مجرد الزعيم الأهم، والأفضل

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 282.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 282.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 282.

من بين الجميع، فيجد نفسه ملزماً بأن يحتل دائماً المركز الأول في المنافسة التي يتواجد فيها أهل الدولة، أي أعضاء الدولة الحاكمة، وأيضاً الحكام السابقون والمعاصرون.

والتمتع بالمجد والترف يفترض عنصرًا ثالثًا يدخل في تركيبة السيادة هو البحث عن «الدعة والسكون»: وكلما كان الطريق للوصول إلى السيادة صعبًا ومتعبًا كلما كان التطلع إلى الهدوء الذي يسمح بقطف ثمار هذه الصعوبة أكبر. وفترة السلم هذه - ولو كانت نسبية - تكون مخصصة لبناء أشكال التعبير المادية عن القوة، والتي تلعب دورها كعلامات عن النجاح ومكافأة الجهود:

فإذا حصل الملك، أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس⁽¹⁾.

وكما تدل عليه كلمة دولة، فإن السيادة تدرج في حلقة لها بداية، ونقطة ذروة ونهاية، وفي آخرها تنتقل بشكل قطعي إلى آخرين. وكذلك فإن التميز والمجد من جهة، والثروة والترف والدعة والسكون من جهة أخرى تسير صعودًا في البداية نحو أقصى درجة يمكن لها أن تصل إليها بحسب قوة الدفع التي تعطيها إياها العصبية عند الانطلاق، وبعد ذلك، تبدأ عملية انحدار قد تكون طويلة أو قصيرة حسب امتداد وقوة الدولة، وحسب نوعية الحكام، وظروف المكان والزمان، وصولاً إلى الاختفاء الكامل.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 282.

وتطور الدولة هو نتيجة الترابط بين ثلاثة أشكال من المنطق: المنطق الذي يتحكم بنموها الطبيعي، ومنطق انتقالها من الحضارة البدوية إلى الحضارة الحضرية، وذلك الذي يتبع الديناميكية الخاصة بممارسة السيادة.

والدولة حسب ما يؤكد ابن خلدون لها مدة بقاء طبيعية، تمامًا مثل الكائنات البشرية، وهي تُقدر عامة بمائة وعشرين سنة، وتوزع بين أجيال ثلاث. فحركة الصعود التي تتوافق مع الجيلين الأولين ترافق الانتقال من الحضارة البدوية إلى الحضارة الحضرية. والديناميكية الخاصة بممارسة السلطة تنتقل بالدولة عبر مراحل خمسة: في الأولى، يتقاسم الحاكم السلطة والسيادة مع أعضاء عشيرته وعائلته، من أجل أن يحافظ على العصبية التي تم بفضلها التوصل إلى نصر القبيلة؛ وفي الثانية، يقوم الحاكم بتنحية أفراد عائلته وعشيرته، ويحاول أن يشيد دولة شخصية، ويجهد لتركيز السلطة بين يديه وفي «بيته» الخاص؛ في الثالثة، ومن حيث أنه يبدأ من وقتها بممارسة حكم مطلق، فإنه يحيط نفسه بالموالي والمحميين، ويقطف ثمار السلطة من خلال تملك الثروات وتشيد الأبنية التي تمجده، كما يعبر عن قوته بسعة عطاياه وبالبريق الذي يعطيه لجيشه؛ أما المرحلة الرابعة، فهي تلك التي يصل فيها إلى قمة النضج والاستقرار والسلام قبل أن تبدأ الحركة الحتمية نحو السقوط والتي تشكل المرحلة الخامسة.

يؤكد ابن خلدون في الوقت ذاته على السمات التي تجعل من الدولة ظاهرة حضارة شاملة، اجتماعية وسياسية واقتصادية، وفي كثير من الأحيان أيضًا دينية، والمنطق الحتمي الذي يواكب

تطورها. فبحث الحاكم عن السلطة المطلقة وعن الثروات والترف أمر ضروري لتطور الدولة، لكنه يحمل في داخله بذور الخراب. والقوة القبلية التي أدت إلى ولادة الدولة تنكسر عبر الصراع ضد المنافسين الحقيقيين أو المحتملين داخل العائلة والعشيرة أو قبيلة الحاكم. ودعم الموالين والمحامين كذلك يكون عنصراً مساعداً ينتهي في غالبية الأوقات بالسيطرة على الحاكم والاستيلاء على سلطته. والغنى والترف يساعدان في البداية على نمو قوى القبيلة الغازية ويكونان تعبيراً عن قوة الدولة، لكنهما سرعان ما يصبحان عاملاً للانفصال ما بين الدولة والمجتمع. ومن جهة تستجر النفقات التي يفترضها الترف ضرائب تزداد ثقلاً وتصبح غير محتملة، وكذلك الأمر بالنسبة للممارسات التجارية الظالمة من قبل الدولة، وفي كثير من الأحيان الابتزاز ومصادرة ثروات الأغنياء والموظفين أو سكان المدن العاديين؛ ومن جهة أخرى يكون فساد الأخلاق نتيجة لحب الترف والبحث عن المتع سواء لدى أعضاء الدولة أو بين سكان المدن بشكل عام. كل ذلك يكون بمثابة إعلان عن خراب الحضارة. وهكذا فإنّ الطابع الهش والدوري للمنظومة السياسية يتعرّى ويبدو على حقيقته.

تناقض بنيوي

إن نموذج الدولة الذي يتبدى من تحليلات ابن خلدون يكشف تناقضات بنيوية لا يمكن تجاوزها بين طبيعة العصبية وبين المُلْك كتمارسه للسيادة عبر الغلبة والقهر. وابن خلدون لا ينظر إلى هذا التناقض في حد ذاته، وإنما في نتائجه. ولكي نلتقط الآليات الأكثر

عمقًا لتشكيل السيادة ولعمل الدولة في عالم ابن خلدون، ولكي نفهم في الواقع العقدة الأساسية في النظرية السياسية الخلدونية، يجب أن ننكبّ على تفحص معمق لهذا التناقض.

لقد رأينا أن العصبية لها في أصولها وقبل أي شيء آخر وظيفة الدفاع الجماعي ضد الاعتداءات أو الضيم الذي يمكن أن يخضع له أفراد الجماعة على المستوى الفردي أو على مستوى الجماعة. كما رأينا أنه بالمقابل، في بعض الظروف، يمكن أن تكون العصبية موجّهة نحو سياسية هجومية ونحو سلطة سيادية (مُلك). ومجتمع العصبية الذي يقوم في ماهيته على المساواة بسبب مبدأ تنظيم الدفاع الذاتي والأمن، يمكن أن يسمح مع ذلك بتفاوت اجتماعي محدود ومرن. إذ يمكن للمنظومة الاجتماعية أن تتحمل لدرجة معينة بعض أشكال التمييز والهيمنة التي تمارسها «بيوت» تفرد بأهمية وعراق سلالاتها (النسب) ونبالتها (الشرف)، أو بأعمال باهرة في الحاضر (الحسب)، لكن هذا التميّز والهيمنة يعبران عن شكل من التغني بالقيم الاجتماعية والأخلاقية والدينية المشتركة أكثر من تعبيرهما عن تأسيس لتراتبية ثابتة. وفي إطار المسؤولية والمراقبة الجماعية هذين، يكتمل الدور الذي يضطلع به في البداية الزعيم، وهو الرئيس أو الشيخ.

لا يتوسع ابن خلدون كثيرًا في الحديث عن الامتيازات الداخلية والخارجية لهذا الزعيم، ولا عن آليات الحكم الداخلي للقبيلة، لكنه يعطينا ملاحظة دقيقة هامة: لا يمكن للزعيم أن يمارس القهر على أفراد قبيلته⁽¹⁾. وهذا يعني أن طريقة التصرف الجيدة لديه هي أن

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 226.

يخلق توافقاً حوله من خلال تجسيده للقيم الدائمة لمجموعته، أو من خلال تحوُّله إلى حامل للواء هذه الجماعة من أجل تحقيق هدف يعيِّنه لنفسه في ظروف خاصة مثل الدفاع ضد عدو خارجي أو في عمليات النهب.

في سياق يتجلى فيه بشكل كامل منطق العصبية هذا، مثل سياق المجتمع العربي البدوي الذي خصص له ابن خلدون دراسة سياسية هامة⁽¹⁾، يبدو تأسيس سلطة رئاسية أو تشكيل امبراطورية حدثاً استثنائياً⁽²⁾. ويذكر ابن خلدون نظامين من الأسباب لكي يفسر عدم قدرة العرب البدو على الحكم: من جهة المساواة وغياب التراتبية - فهم يريدون جميعاً أن يقودوا «وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته»⁽³⁾، ومن جهة أخرى الميل إلى النهب «فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس»، «وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدّ ينتهون إليه»⁽⁴⁾. لا شك في أن هذه الرؤية تبسيطية ومشوبة بأحكام مسبقة سيئة تجاه العرب البدو، وربما كان ذلك صدى لتقاليد قديمة جداً في احتقار البدو الرحل. بالمقابل، لا يقول لنا ابن خلدون شيئاً عن الطريقة التي تسير فيها طريقة حكمهم الداخلي، ولا كيف يتم تقاسم الثروات المنهوبة. لكن هذه النظرة توضح على الأقل نقطة معينة هي أن العصبية لا تفيد في الحكم الداخلي، والقوة التي تسمح ببلورتها موجهة دائماً نحو الخارج،

1 انظر في كتابنا هذا، الصفحات 410-414.

2 انظر كتاب العبر والمقدمة، الجزء الثاني، الفصول الرابع عشر - السابع عشر، الجزء الأول، تحقيق شداددي، الصفحات 246-252.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداددي، ص 248.

4 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداددي، ص 247.

سواء من أجل الدفاع، أو من أجل الهجوم بهدف النهب (المدافعة والمطالبة). والعصية هي قوة للمجموعة وفي خدمة المجموعة من أجل تحقيق أهداف مقنونة ومحددة.

مع ذلك فإن ابن خلدون يبيّن أن السلطة السيادية ضرورية نظريًا؛ ومن جهة أخرى، فإنه كمؤرخ لا يجد صعوبة في أن يجد ضمن مسار التاريخ أمثلة عديدة عن تحقيق السلطة السيادية. ودون أن يتوقف عند التناقض ما بين العصية والملك، وبين التضامن القبلي والسيادة، يمر إلى تفسير العملية التي تسمح بتشكيل الملك: توحيد قبيلة ثم أمة تحت لواء العصية الأكثر قوة.

ما الذي يحصل في عملية تشكيل الملك هذه؟ من هو سيد اللعبة؟ أهو الجماعة - القبيلة والأمة - أم الزعيم؟ يتردد ابن خلدون. فمن جهة يؤكد بأن زعيم «بيت» أو قبيلة، بعد أن يصل إلى موقعه كزعيم يرمي لأن يمارس الهيمنة والقهر، إن كانت لديه الوسائل لفعل ذلك. لكن من جهة أخرى، عندما يصف عملية توسيع العصية والهيمنة التدريجية لعائلة أو لقبيلة على العائلات الأخرى والقبائل الأخرى، ينتقل الزعيم لديه إلى الخلفية تاركًا الدور الأول للعصية، وبالتالي إلى مجموعة عائلية أو قبلية.

فقد ظهر أن الملك هو غاية العصية، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيل الملك⁽¹⁾.

والاستيلاء على الهيمنة، وبعدها السلطة السيادية هو من فعل عصية الجماعة، القبيلة والأمة. وفي الواقع فإن إلحاح ابن خلدون

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 227.

خلال هذه العملية من التشكل ينصبّ على فكرة هيمنة وسيطرة الجماعة أكثر من فكرة سيطرة الزعماء، أو زعيم معين:

ثم إن القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع⁽¹⁾.

ولا يفسر ابن خلدون كيف تتم السيطرة سوسولوجياً وتاريخياً. فالشرح الذي يقدمه عنها هو شرح لاحق؛ شرح يترك أرضية المراقبة السوسولوجية والتاريخية ويلجأ إلى نظرية السلم الاجتماعي الذي يدعمه قانون بيولوجي عام. فهيمنة وسيطرة مجموعة على أخرى أمر ضروري، وإلا تم الوقوع في الاختلاف والنزاع، أي في الفوضى التكوينية. وهما، أي الهيمنة والسيطرة، تطيعان القانون الطبيعي نفسه الذي يتحكم بالمزاج انطلاقاً من عناصر تنجم عن سيطرة واحدة منها على الأخرى.

وهكذا فإن ابن خلدون يحدّد هيمنة وسيطرة مجموعة على المجموعات الأخرى، وينسب لهما صفة الضرورة التي لا تملكها في الواقع الاجتماعي. لأنه إن كان مجتمع العصبية يتسامح مع درجة معينة من الاختلافات الاجتماعية عبر التنافس حول قيم النسب والحسب، فإن كل التفوق الذي يتم الحصول عليه في هذا السياق هو تفوق غير مستقر وعرضي. فمجتمع العصبية هو ضد أية هيمنة وسيطرة مستمرتين.

1 المرجع نفسه.

من جانب آخر يفسر ابن خلدون انبثاق زعيم انطلاقاً من تأسيس سيطرة مجموعة على المجموعات الأخرى:

وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورتاسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم، غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته بجمعها⁽¹⁾.

والزعيم الذي هو نتاج لسيطرة المجموعة يظل يتحرك بدافع من تطلعاته ومشاعره الشخصية. فمن جهة يرغب بشكل طبيعي أن يمارس السيطرة والقهر⁽²⁾ ومن جهة أخرى يكون لديه «من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة» ما يدفعه لأن يقف في وجه أية مشاركة لسلطته ولقيادته⁽³⁾. ويحدّد ابن خلدون هيمنة الزعيم ويضفي عليها طابع الضرورة الذي لا تملكه في الواقع. وانبثاق سيطرة زعيم يُفسر لاحقاً على أساس بسلوكي (طبيعة الإنسان) وسياسي (طبيعة فن الحكم) لكنه لا يُفسر بشكل سوسولوجي. وفي الواقع فإن المساواة في مجتمع العصبية تظل قائمة (كل العرب البدو يريدون القيادة)، وسيطرة زعيم، عندما تحصل، تكون محدودة ومحفوفة بالمخاطر.

يبقى أن تشكل السيادة وظهور نمط من السلطة التي تتجاوز مستوى الرئاسة البسيطة هو واقع تاريخي. وانطلاقاً من هذا الواقع يبنى ابن خلدون نظريته السياسية. فإن كان تشكّل السيادة يمكن أن ينال كتحليل أخير تفسيراً عاماً في النظرية التي تشكّل فيها الحضارة

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 281-282.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 226.

3 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 282.

منظومة موحدة، فإن السياق التاريخي الذي يتم فيه انبثاق السيادة والدولة في كل حالة خاصة هو وحده ما يسمح بالإحاطة بآلياتها الحقيقية. لكن ذلك لا يعني في جميع الأحوال أنه يمكن تجاوز التناقض الذي تفحصناه للتو، والمرتبط بتشكّل السيطرة على مستوى جماعات العصبية داخل أمة، أو على مستوى الأفراد داخل مجموعة. على العكس تمامًا، فإنّ استمراريته هي التي تفسّر عمل الدولة من مرحلة تشكيلها وحتى انحدارها وانمحاءها.

والحلان الممكنان للتناقض ما بين المساواة في مجتمع العصبية، والسيطرة الضرورية لتشكّل المُلْك كسلطة سيادية وتشكّل الدولة، هما إما العقد أو الإجماع بالقوة. ومفهوم العقد لا يغيب ضمن الثقافة الدينية والسياسية الإسلامية، لكن لا مكان له في المنظومة السياسية التي يصفها ابن خلدون. فالدين، على الرغم من فعاليته السياسية المُعترف بها لا يشكّل في ذاته حلاً. وهو لا يستطيع أن يلعب كما يبيّن ابن خلدون سوى دور المساعد. وحده الإجماع بالقوة يبقى. وهذا الإجماع هو الذي يحتفظ به ابن خلدون، رغم طابعه الإشكالي والمحفوف بالمخاطر في آن معاً، وذلك عندما يحدد معنى السيادة على المستوى العام، أو عندما يحلل عملية ظهورها. وهو يظن أن السيطرة بقوة القهر تتوافق مع طبيعة السلطة ومع طبيعة الإنسان، وأنها قد فُرضت تاريخياً في المجتمع الإسلامي بعد فشل الخلافة.

وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية

الغالبية⁽¹⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شدادى، ص 337. ونص النسخة البدائية من المقدمة أكثر صراحة: انظر في كتابنا هذا ص 218.

إنه واع للأخطار التي تمثلها هذه السيطرة بالقهر، وهو يذكر الوسائل للتخفيف من آثارها السلبية، وعلى الأخص من خلال اعتناق الفضائل (الخصال). لكنه يعرف أيضاً أنه في نهاية الأمر، وأياً كانت الاحتياطات المتخذة، فإن المبالغة في السلطة تتضافر مع عوامل أخرى لتساهم في تفكيك لحمة السيادة، وفي انحدار الدولة وفي سقوطها الحتمي، وذلك في إطار دورة طبيعية للسيادة وللحضارة في آن معاً.

بين هذه العوامل الأخرى هناك التناقض الذي أشرنا إليه من قبل، أو لنقل الغموض الأساسي في السلطة التي هي بطبيعتها موزعة بين البحث عن المصلحة العامة، والبحث عن المصلحة الخاصة للحاكم. ما الذي يُرمى إليه من خلال تشكل سلطة مجموعة على أخرى ومن خلال تشكيل السلطة السيادية؟ هل هي المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة؟ وكيف نُعرّف هذه المصالح؟ وما هي الصفات المميزة للجماعات التي تتجلى فيها المصلحة العامة، وما هي أبعادها؟ على هذه الأسئلة يكون من الصعب عموماً الإتيان بأجوبة واضحة فيما يتعلق بالفترة التاريخية التي ينظر فيها ابن خلدون. والأجوبة التي تعطيها المقدمة تظل مبهمة في أساسها. يكرر ابن خلدون عدة مرات أن الغاية الأخيرة للسلطة هي بقاء الجنس البشري على قيد الحياة. وهو يؤكد بأن فن الحكم (السياسة) يتوافق مع العقل لدى الإنسان، وبالتالي مع البحث عن الخير⁽¹⁾، وأن المصلحة العامة هي ما تستهدفه العناية الإلهية في ممارسة السيادة، وليس

المصلحة الخاصة التي لا تشارك فيها إلا عرضياً⁽¹⁾. ومع ذلك، استناداً إلى وجهة النظر السوسولوجية، يبين ابن خلدون أن شكل عمل السلطة يتوافق مع «طبيعتها». والتناقض بين المصلحة العامة والمصلحة الأنانية للحاكم يظل موجوداً ويحمل دائماً الكثير من المخاطر. وهو يُضاف إلى التناقض الآخر الذي فحصناه للتو ما بين طابع المساواة الجوهري في مجتمع العصبية وبين السيادة التي تتأسس حكماً على السيطرة بقوة القهر. وهذا يساهم في شرح الطابع المحفوف بالمخاطر للسلطة وللدولة واندراجهما في دورة طبيعية من الولادة والتطور والازدهار وصولاً إلى الانحدار والموت.

حتى هذا الموضوع يكتفي ابن خلدون بوصف اللعبة الطبيعية للقوى الاجتماعية والسياسية: العصبية وتأثيرها، السلطة والمتطلبات التي تنجم عن طبيعتها، الإنسان وميله الطبيعي للسيطرة، وللمجد والتمتع المرتبطة بالسيطرة. والدولة تتألف من الأمة والقبائل التي استولت على السيادة بقوة السلاح، وكذلك الأمم والقبائل والأفراد الذين تحالفوا معها في عملية الاستيلاء هذه. أما الرعايا فيتألفون من الأمم والقبائل التي تم تطويعها والمدن التي تم الاستيلاء عليها. والعلاقات بين الدولة والمجتمع تبدو كعلاقات إخضاع تتأسس على السيطرة بالقوة والقهر. والدولة والسيادة لا تتبعان من الأفراد وإنما تُفرضان عليهم من الخارج بالقوة. ويعتبر ابن خلدون أنه إن تركنا لعبة قوانين السلطة والطبيعة الإنسانية بشكلها الصافي، فإن ذلك يؤدي إلى الظلم والقمع، وفي النهاية إلى العودة إلى انعدام النظام والفوضى. وهكذا، كما يختم، يكون من الضروري الرجوع إلى

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 262.

قواعد الحكم (قوانين سياسية) ذات الأصول البشرية، والتي توضع بحكم العقل، أو تكون من أصول دينية وإلهية. وفي الواقع، حسب ابن خلدون، تندرج اللعبة الطبيعية للقوى الاجتماعية والسياسية دائماً في المجتمعات التاريخية ضمن إطار مؤسساتي يضع قواعد الحكم. هذا الإطار هو ما سنتفحصه الآن.

الدولة في المجتمعات الإسلامية

من الأمور ذات الدلالة أن التحليل الطويل الذي يخصّصه ابن خلدون لمفهوم الدولة ومؤسساتها في المجتمعات الإسلامية يشغل موقعاً مركزياً في الجزء الثالث من المقدمة الذي يعالج السلطة والدولة. فهو يميّز مظهرين في تحليله لمؤسسات الدولة: الأول ينبع من «طبيعة العمران والوجود البشري»، والثاني من «القوانين الدينية». والشكل النموذجي يمكن أن يكون عندها التوافق ما بين هذين المظهرين، أو على الأقل، خضوع الأول للثاني؛ لكن في الممارسة التاريخية، جرت الأمور بشكل مختلف. وابن خلدون إذ يعي فرادة نهجه، فإنه يقوم بالتأكيد على الفرق بينه وبين نهج الحقوقيين:

إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا، كما علمت، فلا يُحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية. مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء. فإن أردت استيعابها فعليك بمطالعتها

هنالك. وإنما تكلمنا على الوظائف الخلافية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعية. فليس من غرض كتابنا وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني.⁽¹⁾

من جانب آخر، وهذا مثال وحيد من نوعه في الأدب التاريخي والحقوقي والسياسي الإسلامي، يوسّع ابن خلدون تحليله للمؤسسات السياسية والدينية، ليطال الوضع لدى اليهود والمسيحيين، وإن تم ذلك بشكل موجز. وسنعود إلى ذلك فيما بعد.

الأنظمة السياسية المختلفة

ينطلق ابن خلدون من واقع أن القهر الذي يمارسه كل صاحب سلطة على الآخرين ليطيعوه يجعله يقع في مخاطرة أن يتعد عن الحق، وأن يسبب إساءات وظلم. ولذلك يؤكد أنه بالإضافة إلى العصبية والجلال، هناك أساس ثالث ضروري تستند عليه أرضية المنظومة السياسية، هو وجود «قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها»⁽²⁾. والسلطة التي تُمارس بدون قواعد وتترك العنان لمصالح من يمسك بمقاليدها ورغباته الأنانية هي «ظلم وقهر»؛ ومن يفعل ذلك لا يمكن أن ينجح، كما يشير ابن خلدون، لا في تأكيد سلطته ولا في بسط سيادته.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 5.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، شداي، ص 326.

بالنسبة لابن خلدون يوجد أساسان فقط من أجل إقامة قواعد الحكم هما العقل والدين:

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرهما كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله سبحانه وتعالى بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة⁽¹⁾.

والنظام الذي يتأسس على العقل، والذي تمثله بشكل خاص دولة الفرس، هو ما يسميه ابن خلدون «المُلك السياسي»؛ في حين أن النظام القائم على الدين يتوافق مع فكرة «الخلافة»:

«(المُلك) السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، (...). فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»⁽²⁾.

والسلطة التي لا تتأسس إلا على القهر والسيطرة والتي تترك العنان لسرعة الغضب فتوصف بأنها «المُلك الطبيعي».

ونلاحظ أنه في هذا الموضوع أيضاً لا يبقى ابن خلدون في حدود حيادية عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا: فالموقف الذي يتخذه لصالح الخلافة واضح: «السلطة الطبيعية» مدانه بنظره لسببين،

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، شداوي، الصفحات 327-328.

الأول لأنها سلطة ظالمة وقامعة، وأيضًا وعلى الأخص لأنها إذ تتأسس على مصالح أنانية، لا يمكن أن تؤمن دوام الدولة، وبهذا المعنى ليست شكل حكم حقيقي. أما «السلطة السياسية»، فرغم أنها تتأسس على قواعد، فإنها لا تنال هي أيضًا كل موافقته لأنها «نظر بغير نور الله». وحده إذن نظام الخلافة قابل للمديح في نظره وعلى الأقل بشكل مثالي:

وإحكام السياسة إنما تُطْلِعُ على مصالح الدنيا فقط. «يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا» ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء، ومن قام مقامهم، وهم الخلفاء»⁽¹⁾.

ويوضح ابن خلدون أن الجماعة الإسلامية ليست مجبرة على أن تتبع القواعد السياسية التي تقوم على العقل فقط كما نجد لدى الفرس:

وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن أحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن تراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذا تبعًا. وهذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يحجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب

1 المرجع نفسه.

جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية⁽¹⁾.

المشكلة التاريخية التي تطرح نفسها على المجتمع الإنساني ليست بحسب ابن خلدون مشكلة الخيار بين النظام العقلائي أو «السلطة السياسية» وبين النظام الديني أو «الخلافة»، وإنما في درجة التطبيق الفعلي لنظام الخلافة. وما يمكن ملاحظته تاريخياً هو التعارض الشديد الموجود بين «السلطة الدينية» و «السلطة الطبيعية»، وبين سلطة تتأسس على احترام القانون المنزل الذي يأخذ بعين الاعتبار مصالح الحياة الدنيا ومصالح الآخرة، وبين سياسة لا يؤخذ فيها بعين الاعتبار إلا مصالح الحاكم وإدارة سلطته. وابن خلدون مجبر على ملاحظة أنه في الواقع، ما تتم ممارسته هو هذا الشكل الثاني من السياسة التي «هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر»⁽²⁾. وفي عرضه لمؤسسات الدولة في المجتمعات الإسلامية، يبدو مشغولاً بتسجيل التطور التي عرفته تلك المجتمعات بدءاً من الأشكال الدينية البدائية لديها وحتى الأشكال السياسية التي اكتسبتها بعد فترة قصيرة أُطلق عليها اسم فترة «الخلفاء الراشدين».

الخلافة

في تحليله للخلافة السنية والإمامة الشيعية يأخذ ابن خلدون فيما عدا بعض التفاصيل، جانب المذهب السني كما تمت صياغته

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، شداي، ص 112.

2 المرجع نفسه.

بشكل نهائي في القرن الرابع هـ / العاشر م⁽¹⁾. والطريقة القاطعة التي يرفض فيها المفهوم الفارسي عن الدولة، ويحكم عليه بأنه «بائد» تبدو كصدى بعيد للسجلات حول ما استعارته الامبراطورية الإسلامية الجديدة من العادات السياسية الفارسية، والتي تعود على الأقل إلى زمن ابن المقفع، في النصف الأول من القرن الثاني هـ / الثامن م. لكن ما يدهشنا على وجه الخصوص هو أن ابن خلدون يعالج المؤسسات السياسية والدينية اليهودية والمسيحية في نفس الإطار الذي تندرج فيه الخلافة الإسلامية، واستناداً إلى مفهوم خلافة النبوة، وهو مفهوم يمكن أن تشترك فيه الأديان الثلاثة التوحيدية.

اعلم أن الملة لا بد من قائم بها عند غيبة النبي، يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاءهم به من التكليف⁽²⁾.

ونحن نعلم أن مفهوم خلافة النبوة قد تم نحتة من قبل فقهاء السنة من أجل أن يفعلوا التمييز بين الخلفاء الراشدين والخلافة اللاحقة التي يصفونها بـ «مُلك زمني». وهذا المفهوم يجب أن يُربط بشكل من الأشكال بالمفاهيم المسيحية عن النيابة - أطلق على البابا لقب «النائب الرسولي أي نائب بيير» منذ عهد ليون الكبير

1 تاريخ مؤسسة الخلافة ما زال يجب أن يُدرس، إلا إذا أخذنا بحرفيتها الستة الإسلامية كما يتم التعبير عنها في أدبيات كتابة التاريخ والفقه وعلم الكلام. من أجل تقديم كلاسيكي لنظام الخلافة انظر: *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., les articles de W. Madelung sur l'imamat («*imāma*», t. III, pp. 1192-1198), et de D. Sourdel et

A. K. S. Lambton sur le califat («*khalifa*», t. IV, pp. 970-987).

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شدادى، ص 388.

(440-461)، وبعدها «الحبر، أي نائب المسيح» منذ عام 495؟. والتقارب الذي يجريه ابن خلدون يترك الباب مفتوحًا أمام مثل هذه الفرضية. وفي كل الأحوال يزداد موقف كاتبنا أهمية لكوننا لا نعرف اليوم الشيء الكثير عن عملية تشكّل العلاقات العميقة بين المفاهيم الأولى للدولة الإسلامية وتلك التي كانت سائدة من قبل في الأوساط الفارسية والبيزنطية.

ويستعيد ابن خلدون استنادًا إلى الماوردي المراحل الهامة في تشكّل المفهوم السني عن الخلافة ويلخصه بالشكل التالي:

- تنصيب إمام أمر واجب على الجماعة الإسلامية التي تستند في أصولها على تعاليم الشرع وليس على العقل كما يروج له الفلاسفة وتيارات أخرى في بداية الإسلام.

- لا يمكن أن يكون هناك أكثر من إمام في الوقت نفسه.

- الشروط المطلوبة لكي يسمى شخص ما خليفة هي العلم، أي معرفة القانون ضمن المعايير التي يتطلبها الوصول إلى منصب الحاكم؛ والنزاهة ضرورية من أجل الشهادة في مجال العدالة؛ والكفاءة أو أن يكون قادرًا على إنجاز الواجبات السياسية والعسكرية لهذا المنصب، والنزاهة والصحة الفيزيائية والعقلية (سلامة الحواس والأعضاء)؛ وفي النهاية النسب القرشي.

- يمكن الاضطلاع بمنصب الإمام إما بالتعيين (عهد) أو بالانتخاب.

وعندما يقوم باستخراج نقاط الاختلاف بين التيارات المختلفة داخل السنة، يؤكد ابن خلدون بشكل خاص على أن لقب «خليفة الله» الذي قبله البعض كإرجاع إلى النيابة التي أعطاها الله للبشر

على الأرض قد رُفض من غالبية الفقهاء السنة. ونحن نعلم في الواقع من خلال التقاليد أن أبا بكر قد رفضه باستنكار، ولكن حسان بن ثابت قد استخدمه في الرثاء الذي مدح فيه الخليفة عثمان، وأن استعماله كان شائعاً في بداية العصر الأموي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن العباسيين، بدءاً من المنصور لم يترددوا في أن يعتنقوه، إما بتعبير خليفة الله أو بتعبير سلطان الله في أرضه، وهو لقب يوحى بنوع من التقديس للسلطة. وهذا التوجه قد لاقى معارضة كبيرة من قبل العلماء والحقوقيين والفقهاء الذين لفتوا الأنظار إلى ما يتضمنه هذا اللقب من استبداد بالسلطة.

ويخصّص ابن خلدون تحليلاً طويلاً للنقاش حول النسب القرشي الذي اعتُبر كما رأينا واحداً من الشروط المطلوبة لمن يتطلع إلى الخلافة. ولكي يحسم هذه المسألة التي أثارت الكثير من الجدل، والتي أسالت كثيراً من الحبر خلال عدة قرون دون أن يتم التوصل إلى رؤية واضحة ومبررة، فإنه يقترح على طريقة أصول الفقه أن يتم التنقيب عن الأسباب العميقة (الحكمة) في مثل هذا الشرط. فهو، أي شرط النسب القرشي لا يمكن أن يكمن فقط في البحث عن «التبرك بالصلة مع النبي»، لأنه حتى ولو كان هذا التبرك مطلوباً في حد ذاته، فإنه «ليس من المقاصد الشرعية» حيث أن هذا المقصد الشرعي يتطلب التطلع إلى المصلحة العامة.

والمسألة ليست شكلية فقط، مثل اختيار اللقب للحاكم، وإنما تلامس أيضاً أساس شرعية السلطة. في زمن ابن خلدون، سواء كان ذلك في مصر أو في الغرب، ظلت هذه المسألة راهنة نوعاً ما كما تبينته من جهة المحافظة على خلافة شكلية بحثة في مصر مع

المماليك، ومن جهة أخرى اعتناق لقب أمير المؤمنين في المغرب من قبل السلاطين الحفصيين أو السلطان المريني أبو عنان. وهنا يضرب ابن خلدون عصفورين بحجر. فأتثناء محاولته شرح أحكام القانون الديني من خلال أسباب ذات طابع سوسولوجي، يجد في هذه الأحكام ما يثبت نظريته الاجتماعية.

وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا في اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب⁽¹⁾.

إنه يرغب في حمل معاصريه على أن يكونوا أكثر واقعية: فإن كانت العصية القريشية قد اختفت منذ زمن طويل، ومع انطفائها، اختفى السبب العميق الذي جعل منها في الماضي أحد شروط الوصول إلى الخلافة، - وذلك في الفترة التي كانت رسالة الإسلام بزعامة قريش ذات طابع كوني - فإن ذلك يعني حسب ما يقول أن يكون في يومنا هذا «كل قطر بمن تكون له فيه العصية الغالبة». وفي النسخة الأولى من المقدمة يشير ابن خلدون بالإسم إلى القوى الشرعية الثلاث في إفريقية وفي المغرب وفي مصر⁽²⁾.

لقد رأينا أن ابن خلدون بتوافقه بهذا الموقف مع التيار السني الذي يشكل أغلبية، يرفض المذهب الذي يجعل من الخليفة «خليفة الله» بسبب ما فيه من إichاءات بحكم استبدادي. لكن، ولا ندري إن كان ذلك ينبع من تناقض أو من غموض، في عدة مقاطع من

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، الصفحات 335-336.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 218 و366.

المقدمة يؤكد ابن خلدون أن الخليفة يضطلع بوظيفة الخلافة أو «النيابة» عن الخالق⁽¹⁾، ولسنا بقادرين على معرفة أين يكمن الفرق بين الخلافة والنيابة.

فإن كانت النيابة مثل خلافة الله تفترض فكرة السلطة المطلقة التي تتوضع فوق البشر وتتبع مباشرة من الله، فإنه لا يبدو من الممكن على الإطلاق الربط بينها وبين مفهوم «الحق الإلهي» كما تطور لدى مفكري الغرب الحديث، تمامًا كما يبدو من الصعب أن نرى فيها تبريرًا للحكم المطلق.

وقد حدد ابن خلدون بشكل واضح المهام المنوطة بالخليفة وهي: «حماية الدين، وجهاد العدو وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدير المصالح»⁽²⁾. وفي هذا التحديد لا يتعلق الأمر بـ «الفقه» وإنما بالواجبات والفروض؛ ولا يتعلق الأمر بالسلطة المطلقة وإنما بالخضوع لله ولقوانينه. وإن كان تعيين الخليفة فرضًا دينيًا على الجماعة الإسلامية فإنه لا يعطي بفعل ذلك للخليفة طابعًا مقدسًا. فالخليفة مسؤول أمام الله ويظل خاضعًا للمحاسبة فيما يتعلق بسلوكه أمام المسلمين. وفي حالة الكفر الواضح، وإن قام بأفعال ممنوعة أو حصلت له إعاقة فيزيائية أو عقلية تمنعه من ممارسة وظائفه بشكل دائم، يمكن خلعه.

لا ينشغل ابن خلدون كثيرًا في هذا الأمر بالتوجه نحو تقديس السلطة وإقامة الحكم الاستبدادي - وهو ما هاجمه أهل السنة بشكل واضح في معارضتهم للتوجه الشيعي - وإنما بنقطة أخرى

1 انظر على الأخص كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 337.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 333.

تبدو له أساسية: الطابع المزدوج الديني والزمني الذي تضيفه نيابة الله على وظيفة الخلافة.

«لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين، فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا، فبمقتضى رعايته مصالحهم في العمران البشري⁽¹⁾.

وبهذه السمة بالذات، تتميز السلطة في المجتمعات الإسلامية حسب رأيه عن الشكل الذي تأخذه في المجتمعات الأخرى:

فقد صار المُلْك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة⁽²⁾.

كذلك على ضوء العلاقات بين ما هو ديني وما هو سياسي، يقوم ابن خلدون بتفسير المؤسسات السياسية الدينية لليهود وللمسيحيين، وبالنظر في تاريخ المؤسسات السياسية الإسلامية نفسها بمجملها.

المؤسسات الدينية اليهودية والمسيحية

يشكل الفصل الذي يعالج فيه ابن خلدون في المقدمة المؤسسات الدينية اليهودية والمسيحية، بالإضافة إلى الفصل المخصص للمعابد الكبرى في العالم⁽³⁾، المحاولة الأكثر جدية التي قام بها المؤرخ

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 370.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 370.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، الصفحات 177-181.

من أجل التفكير بالمنظومة الدينية والسياسية لزمه في إطار كوني. ومعلوماته ليست بالطبع دقيقة ولا كافية من حيث التفاصيل؛ وهي في معظم الأحيان مضطربة ومستقاة إما من التوراة، أو من مؤرخين مثل ابن العميد المكين أو جوزيف ب. غوريون. وأهمية هذا الفصل الذي يخصصه للمؤسسات اليهودية والمسيحية تكمن في كونه يحاول أن يصيغ قاعدة مشتركة بين المجتمعات الثلاثة التوحيدية تتعلق بالتعامل مع ما هو ديني وإدارة شؤونه، بالعلاقة مع السلطة السياسية. ففي حين تكون إدارة الشؤون الدينية، كما يكتب نتيجة لظاهرة النبوة، فإن إدارة شؤون البشر ترتبط بالحياة داخل المجتمع. وفي غياب نبي ما، لا بد من مسؤول عن الشؤون الدينية؛ ولكي تتم معالجة الشؤون الزمنية للبشر، لا بد من حاكم.

والتناقض الذي يرسمه ابن خلدون بين الإسلام والديانتين الأخرتين، على الرغم من كونه تقريبي، فإنه يوضح أشياء كثيرة: فمن جهة تستدعي المهمة الكونية للإسلام إقامة «الحرب المقدسة» كواجب ديني، ولهذا نتائجه على مستوى توحيد الديني مع السياسي، والربط بين الخلافة وبين السلطة الزمنية (المُلك)؛ ومن جهة أخرى يؤدي غياب المهمة الكونية وعدم القيام «بالحرب المقدسة» كواجب ديني إلى الفصل ما بين الديني والسياسي⁽¹⁾.

هذه الرؤية، وهي غاية في التبسيطة وعدم الدقة تمتاز مع ذلك في أنها تشير إلى مسألة شكّلت منذ ولادة المسيحية قبل الحدائة في

1 في نسخة أولى من هذا الفصل، يقوم ابن خلدون بتفسير الفصل ما بين السياسي والديني لدى المسيحيين بأسباب ذات طابع تاريخي. انظر المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 388-394، والملاحظة في الصفحة 337.

الغرب بقليل وحتى أيامنا هذه في العالم الإسلامي، الشاغل الأعظم في دراسة التطور الاجتماعي والسياسي.

وإعادة رواية التاريخ المعقد للعلاقات لدى اليهود ما بين الكهانة والسلطة السياسية تأتي لدى ابن خلدون على شكل خطاطة مبسّطة فقط. فبعد موسى ويوشع كما كتب، استقلت إدارة الشؤون الدينية التي كانت من مسؤولية «كوهن» تم انتقاؤه من بين المنحدرين من سلالة هارون. أما ولادة الملكية في زمن شاوول ثم داوود وسليمان، وبعد ذلك انقسام اسرائيل إلى دولتين، وهي نتيجة كما يؤكد للعصية في سياق الدول، فلم تؤدّ إلى إعادة النظر بشكل جذري باستقلالية الكهنوت. كما يلاحظ أيضاً، وهو مصيب في ذلك، أنه قد «قام بملكهم الكهنوتية الذين كانوا فيهم من بني حشمناي»، لكنه لا يستخلص أية نتيجة من ذلك فيما يتعلق بالخلط الذي حصل عندها ما بين السياسي والديني. ونحن نعلم في الواقع أنه في زمن الحشمونيين، لم يكن الكاهن الكبير قائداً دينياً فقط ومرشداً روحياً وإنما كان أيضاً ملكاً. وعلى العكس، لا يذكر ابن خلدون أن صعود هيرودوتوس للعرش قد حدد بشكل واضح الفصل ما بين السلطة السياسية والكهانة.

أما فيما يتعلق بالمؤسسات المسيحية، فيبين ابن خلدون بوضوح الفصل الجذري بين الروحي والزمني، كما يصف مراحل العلاقات بين الكنيسة في بداياتها وبين السلطة السياسية، وكذلك الانقسامات الداخلية بين المسيحيين وتنظيمهم في فرق وكنائس متعددة. ومعلوماته جيدة حول موضوع عقد المجالس والسنودسات، والطابع الانتخابي للبطاركة والأساقفة، والأهمية التي اكتسبها بابا روما عبر الزمن. لكنه

إذ يأتي بالفكرة المعروفة عن سياسة توحيد المسيحية من قبل البابا، فإنه يغفل وجود صراعات حول السيطرة السياسية بين البابوية والامبراطورية وبقية الممالك والإمارات، كما يغفل توجه البابوية اعتباراً من القرن الثامن عشر إلى تشكيل دولة زمنية تأخذ طابع «الملكية» (على الأخص بعد عام 1050) لتعلن نفسها في نهاية القرن السابع عشر على «رأس المسيحية في الأمور الروحية والزمنية». الأكثر من ذلك، يبدو أنه لا يملك أية معرفة حول ما أُطلق عليه إسم «القيصرية البابوية» وهي اتجاه معاكس، تجلى بشكل واضح في بيزنطة اعتباراً من ليو الثالث الإيسوري (717-741) واعتبر الملوك كهنة وأباطرة في الوقت ذاته.

ويجب أن نشير إلى أنه على العكس مما يؤكد ابن خلدون، لم تكن «الحرب المقدسة» غائبة لدى اليهود ولدى المسيحيين، وأنه قد تم النظر إليها في بعض العصور، وفي بعض الظروف كواجب ديني. فحروب إسرائيل قد تم تشبيهها بحروب الله، وخاصة كما فيما بعد لدى المسلمين عندما كان يتعلق الأمر بالحرب ضد الأوثان الكنعانية أو الاسرائيلية. وفي المسيحية، هناك نظرية كاملة عن «الحرب المقدسة» تمت صياغتها في نهاية القرون الوسطى من أجل تبرير الحرب ضد الكفار. والقرار في ذلك كان يعود إلى الكنيسة وحدها، ولمصلحة المسيحيين. وكان الهدف استعادة أراض تعود إليها بالحق (القدس والأرض المقدسة)، ودعم المسيحيين الذين يضطهدهم الكفار أو طرد هؤلاء من الأراضي التي فتحوها على حساب امبراطورية روما (التي كان الغرب يدعي أنه وريثها)⁽¹⁾.

انظر: 1 *Dictionnaire du Moyen Age*, sous la direction de Claude Guavard, Alain de Libéra, Michel Zink, Paris, P.U.F., coll. «Quadrige», 2002, pp. 618-619.

الانتقال من الخلافة إلى السلطة الزمنية (ملك)

هكذا كان الجمع ما بين السياسي والديني حسب ابن خلدون ذو معنى إيجابي. والخلافة التي تحقّقه تتعارض مع «الحكم العقلاني» المستقل عن الدين للفرس، ومع الفصل بين الديني والسياسي الذي ساد لدى اليهود والمسيحيين. ولقد اعتُبر حكم الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل عصرًا ذهبيًا من وقت مبكر لأنه يجسّد في حالته الأفضل التطبيق الكامل والصارم لقوانين الله، وفي الوقت نفسه الإدارة الجيدة للشؤون البشرية من خلال مراعاة الطيبة تجاه الرعايا والتنزّه عن المصالح الأنانية، والعدالة بشكل خاص. والدليل على ذلك الحديث الذي يُنسب إلى محمد والذي يذكره ابن خلدون جاعلاً من الخلافة فترة استثنائية ضمن التاريخ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يعود ملكًا عضوًا»⁽¹⁾.

يقترح ابن خلدون تفسيرًا سوسولوجيًا وخطًا للتطور التاريخي الذي يذهب من هذا المذهب السني الذي يميّز بين عصر الخلافة الصافية السريع الذي هو عصر خلافة النبوة، وبين عصر الخلافة الذي تلاه وله صفات المُلْك الموقت. وهو يستند على نظريته حول طبيعة السلطة وحول ولادة وتطور الدولة لبيّن أن الانتقال إلى السلطة الزمنية في السياق الإسلامي كان أمرًا لا مفر منه. وأنه يجب

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 221. بالنسبة للحديث النبوي المذكور، انظر أحمد ابن حنبل، مسند 89؛ صحيح مسلم 194 II؛ وترجمته إلى الفرنسية انظر: A. J. WENSINCK, J. P. MENSING et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936-، I, 306b, II, 7; II, 70b, II.1 تحريفه بلا شك عن معناه الأصلي في سياق أدبيات يوم القيامة ذات المؤثرات المسيحية التي ظهرت في القرن الأول للهجرة.

النظر إلى زمن النبي والخلفاء الأربعة الأوائل كفترة استثنائية وخارجة عما هو عادي بالمعنى الحقيقي للكلمة:

وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار. لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة يُتلى عليهم. فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة والملائكة المترددة التي وجموا لها ودهشوا من تتابعها. فكان أمر الخلافة والملك، والعهد والعصبية، وسائر هذه الأنواع مندرجًا في ذلك العُباب كما وقع.

فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدها فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت آثار الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان. فاعتُبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبحت الخلافة والملك والعهد بهما من المهمات الأكيدة، كما زعموه، ولم يكن ذلك من قبل»⁽¹⁾.

هذا الانحراف في قيم الخلافة قد تم بشكل متدرج. وابن خلدون يروي طرفة تبين أنه منذ زمن خلافة عمر، فُرِضت الملكية

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 362.

الزمنية بما فيها من فخامة في سورية التي كانت تحت حكم معاوية دون أن يستطيع الخليفة تجاه ذلك شيئاً:

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبيه الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: «أكسروية يا معاوية؟» قال: «يا أمير المؤمنين، أنا في ثغر تجاه العدو، وبنا إلى مباحاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة». فسكت ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين⁽¹⁾.

لكن في المحمل، كما يؤكد ابن خلدون، وبسبب «غضاضة الإسلام وبدعوة العرب» ظل الخلفاء الراشدون «متبرؤون من الملك، منكبون عن طريقه»⁽²⁾. وإن كان من الصحيح أن الفتوحات قد سمحت للمسلمين أن يشكلوا امبراطورية كبيرة وأن يكدسوا ثروات هائلة، فإن ابن خلدون في هذه النقطة يجد للمسلمين أعذاراً: ما كان لهم أن يستخدموا سيطرتهم لأهداف سيئة، والثروات التي جمعوها كانت شرعية طالما أنها أخذت شكل الغنائم، وكانوا يستعملونها باعتدال. وأحداث «الفتنة الكبرى» وعلى الأخص تلك التي وضعت علي ومعاوية وجهًا لوجه، تظل بالنسبة له خاضعة للتبرير، وتفسر بيسر بطبيعة السلطة:

وإن كان المصيبُ عليًّا، فلم يكن معاوية قائمًا فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقاصدهم

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 348.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 348.

على حق. ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستيثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها.⁽¹⁾

من بين الخلفاء الأمويين الذين أتوا بعد ذلك، كان معظمهم من مروان إلى عمر بن عبد العزيز، يعتمدون أشكال السلطة الملكية لكن «لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي» كما يؤكد ابن خلدون. وكان تعيين معاوية لابنه يزيد في خلافته يُبرر بكونه لم يكن من الممكن تسمية شخص غريب عن العائلة الحاكمة، بسبب قوة العصبية لدى جماعة الأمويين. لكن الأشياء تغيرت مع آخر الأمويين الذين «استعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم». أما الخلفاء العباسيين الأوائل الذين خلعوا الأمويين فقد أعادوا السلطة للدين لفترة، لكن التطور نحو إعطاء الملك والترف حقه ما كان يمكن أن يتوقف:

«حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين. فكانت همتهم قصد الشهوات وركوب اللذات من معاصي الله»⁽²⁾.

ويلخص ابن خلدون العملية بمجملها بهذه الطريقة:

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبية وسيقًا. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية، ومروان، وابنه عبد

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 351.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 353.

الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا إسمها، وصار الأمر ملكًا بحثًا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ⁽¹⁾.

المؤسسات الدينية والسياسية للخلافة

في عرضه التفصيلي لتاريخ المؤسسات السياسية الإسلامية، يحافظ ابن خلدون على التمييز الذي يبدو له أساسيًا كما رأينا بين المظاهر الدينية والمظاهر السياسية الصرف. وفي البداية، كانت من المسؤولية الشخصية المباشرة أو غير المباشرة للخليفة وظائف مثل إدارة الشعائر - وعلى الأخص الصلاة الجماعية -، والقضاء والشرطة والرقابة على الأخلاق وسك النقود أو تطوير الحق والفقہ والتعليم الديني. والتطور الذي يؤكد عليه ابن خلدون قد اتخذ منحنيين: تفويض صلاحيات الخليفة في بعض من هذه المواد إلى من ينوبون عنه مثل الأئمة والقضاة والوزراء أو غيرهم من الموظفين الكبار الذين يتصرفون بإسمه، وكذلك ضم بعض الصلاحيات الأخرى بكل بساطة (مثل رقابة الأخلاق والشرطة والعملة) إلى الملكية الزمنية. مع اختفاء الخلافة حسب ما يلاحظ ابن خلدون، فقدت الوظائف الدينية هيبتها وصار من يمسكون بمقاليدها موظفين مقيدون لا تأثير لهم. وهكذا بدأت سيطرة السياسي على الديني تفرض نفسها بالتدريج، ولم يعد المسؤولون الدينيون، حتى ولو كانوا

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 354-355.

من المستويات الأكثر أهمية مثل القاضي أو المفتي، يلعبون أي دور سياسي. ويوصف هذا المسار بالشكل التالي:

ولما انقضى شأن الخلافة وظهورها وصار الأمر كله ملكاً وسلطاناً (...) وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين من أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقدهم الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة. فلحقهم من الاحتقار ما يلحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة، البُعداء عن عصبية الملك الذين هم عيال على الحامية. وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة لما أنهم الحاملون للأحكام، المُقْتنون بها. ولم يكن إثارةهم في الدولة حينئذ إكراماً لذواتهم وإنما هو لما يُتَمَلَّح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية. ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه. إذ حقيقة الحل والعقد إنما هو لأهل القدرة عليه. فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه⁽¹⁾.

ويرى ابن خلدون عدم وجود أساس لردة فعل الأوساط الدينية التي تستند إلى تقاليد تجعل من العلماء ورثة الأنبياء، فتنتقد الملوك لأنهم يستبعدونهم من مجالسهم:

(...) فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، الصفحات 376-377.

السياسة (الجيدة). وطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم (القضاة والفقهاء) بشيء من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد إنما يكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد، أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ (...) وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم بحميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب⁽¹⁾.

ويستعيد ابن خلدون الجدل الذي اندلع حول مكانة الفقهاء ورجال الدين في بلاد المغرب في زمنه، وعلى الأخص في المغرب. والموقف الذي يدافع عنه هو موقف النخبة السياسية الذي اعتنقه، وزاد من تصلبه حين أعطاه مبررات سوسولوجية وعقائدية في آن معاً. فبالإضافة لكون العلماء في موقف ضعيف سياسياً حسب شرحه، فإنه لا يمكن لهم أن يتجحوا بأية سلطة دينية حقيقية. وهو يقرّ أنه إن كانوا يمكن اعتبارهم بشكل من الأشكال «ورثة النبي»، فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق إطلاقاً على الفقهاء المعاصرين الذين لا يزيد فعلهم عن إعلان القواعد والقوانين دون أن يطبقوها هم أنفسهم. فالورثة الحقيقيون للأنبياء ينتمون إلى الماضي: «وهي «فقهاء التابعين، والسلف، والأئمة الأربعة، ومن اقتفى طريقهم وجاء على أثرهم». أو هم على الأقل التقاة الذين ورثوا ميزات التقى في حين أن «الفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً»⁽²⁾.

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 378.

وهكذا يبدو أن ابن خلدون يقلل من شأن التيار الديني القوي الذي تنظّم كما رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب⁽¹⁾ كردة فعل على الفوضى السياسية والحروب الدائمة واستغلال السلطة، وعلى الأخص في مجال الضرائب، وذلك في نهاية حكم الموحدّين وخلال الجزء الأكبر من عصر المرينيين. وهذه الحركة التي تبلورت حول قيم ممارسة الحق والورع المتشدد والربط ما بين الصوفي والفقهاء، قد انتقدت الشكلانية الحقوقية للفقهاء، علماً بأن تأثيرها قد ازداد في منتصف القرن الرابع عشر وفي نهايته داخل المدن الكبيرة كما في الأرياف.

مع هذا، لا يقلل ذلك من نجاعة الملاحظات التي قدمها المؤرخ فيما يتعلق بضعف التنظيم السياسي في المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى وهيمنة الملك. أما تبجيل الأولياء والأشراف الذي كان تاريخياً نقطة الأوج لذلك الفوران الديني في القرن الرابع عشر فلن يظهر إلا بعد قرنين من الزمن.

المؤسسات السياسية للملكية الزمنية

يحدد ابن خلدون مهام الحاكم الذي يمسك بمقاليد السلطة الزمنية بالشكل التالي:

وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كفّ عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بامضاء الأحكام الوازنة فيهم، وكفّ عدوانهم عليهم في أموالهم حتى بإصلاح سابلتهم، وإلى حملهم على مصالحهم وما تعمهم به

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات. 59-132.

البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعايير والمكاييل والموازن حذرًا من التطفيف، وإلى النظر في السكة لحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضى بمقاصده فيهم وانفراده بالمجد دونهم.⁽¹⁾

ويذكر ابن خلدون بأن هذه المهام المتنوعة تكون عادة محكمة بالفقه الديني: «فالأحكام الشرعية متعلقة بجمعها، وموجودة في كل واحدة منها في سائر وجوهها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد»⁽²⁾. لكنه هنا لا يهتم سوى بالمظهر السياسي. وهو يعرف أنه في هذا المستوى تغطي المشاغل المتعلقة بالمصلحة الخاصة للحاكم ولتصريف أمور حكمه في معظم الأحوال على تلك التي تتعلق «بغير ذلك من معاني الملك والسلطان»، والتي يحكمها قانون عقلي أو قانون ديني، سواء لدى الأمراء المسلمين أو غير المسلمين. ونظرًا لأن الخلافة هي مثل أعلى لا يمكن الوصول إليه بعد عصر الخلفاء الراشدين، فإن ما يُطلب من الأمراء المسلمين هو أن «يجروا» منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم». وهكذا كانت «قوانينها (مؤسسات الممالك الإسلامية) إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والصبية ضرورية. والافتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»⁽³⁾.

1 كتاب العبر، المقدمة، ص 3، الجزء الثاني، تحقيق شدادى.

2 المرجع نفسه، ص 4، الجزء الثاني، تحقيق شدادى.

3 المرجع نفسه، ص 112، الجزء الثاني، تحقيق شدادى.

بالنسبة لابن خلدون، السلطة في المجتمعات الإسلامية زمنية بحتة حُكماً، استطاعت أن تتحرر من الدين والسلطات الدينية، لكنها دينية في الوقت ذاته. مع ذلك، هي ليست سلطة علمانية بالمعنى الحديث، أولاً لأنها لا تتعارض مع التنظيم ذي النمط الإكليريكي، وأيضاً لأنها تمثل على الأخص هذا الخليط بين ما هو ديني وما هو زمني.

وبالنظر من هذه الزاوية، تبدو وظائف الدولة كأنها صُمّمت كأشكال خاصة من الدعم للحاكم الذي يتوضع في مركز السلطة ويملك سلطة مطلقة. والتقسيم الرئيسي هو ذلك الذي يميّز بين وظائف «القلم» (المراسلات الرسمية والسكرتاريا والشهادات والهبات العقارية والمحاسبة والضرائب والرواتب ومكتب الجيش) وبين وظائف «السيف» (الجيش والشرطة والبريد ومراقبة الحدود). بهذه الطريقة تبدو الحكومة مجرد امتداد لجسم السلطان، أي أنها بالمعنى الحرفي «سيفه» و«قلمه».

لدى ابن خلدون رؤية مثالية ونوعاً ما تبسيطية لفترة النبي محمد والخلفاء الراشدين الأربعة. فهؤلاء الخلفاء الذين تجنبوا السلطة الزمنية وعاشوا وسط الأعراب الذين كانوا ما يزالون أميين، استطاعوا أن يقلّصوا الحكم إلى أبسط أشكاله. لم تكن لديهم حجابة للمراسلة، ولا مستشارية ولا وظائف الحاجب والوزير، وإنما أحاطوا أنفسهم بمستشارين فقط. بهذه الطريقة يستطيع ابن خلدون أن يحدّد تناقضاً ما بين الخلافة التي لا تخضع إلا للقانون الديني، وبين ملكية زمنية تماشى مع القوانين الطبيعية للمجتمع وللحضارة. ولم تدخل الوظائف الحكومية التي كانت تسود في بلاد فارس وبيزنطة

إلا بشكل تدريجي مع تشكل الامبراطورية الإسلامية وانتقالها من «الحضارة البدوية» إلى «الحضارة الحضرية»، واغتنائها وانفتاحها على التقنيات المعقدة للحضارات التي سبقتها في الشرق الأوسط. ولا بد من أن نتوقف بشكل مطول أمام الوصف الغني جداً الذي يقوم به ابن خلدون للمؤسسات السياسية الإسلامية من العصر الأموي وحتى عصره هو، والذي يُبرز داخله التطور الحاصل في الشرق الأوسط كما في مصر والأندلس والمغرب، ويعطي فيه ملاحظات ذات قيمة عالية حول تعريف الوظائف المختلفة، والإجراءات الإدارية والمفردات التقنية. لكن لكي لا نثقل عرضنا هذا، فإننا لن ندخل في مزيد من التفاصيل⁽¹⁾.

يجب أن نذكر أيضاً الدراسة الهامة التي يخصصها ابن خلدون لشارات الملك. فلقد رأينا أن السلطان يتحكم وحده بالمقاييد المزدوجة للمجد والثروة، مما يعطيه موقع التفوق المطلق الذي يتجلى بمظاهر من المباهاة. ويعدد ابن خلدون الواحدة بعد الأخرى الشارات التي تقتضيها الأبهة والبذخ، والتي يتميز بها الحاكم عن رعيته وبطانته وسائر أعيان الدولة. وهو يقدمها في تنوعها، ويحدد استخدام كل منها. وفيما يتعلق بالعدد الأكبر منها مثل الموكب

1 حول أهمية كل واحدة من وظائف «القلم» و«السيف»، انظر دراستنا: «Le système du pouvoir d'après Ibn Khaldûn», *Annales économies, sociétés, civilisations*, n 34, mai-août 1980, pp. 534-550 وفيما يتعلق بحالة هامة للغاية رغم أنها هامشية، ونعني بها حالة قيادة الأسطول، والتي يبدو مؤلفنا عارفاً بعمق بموضوعها، ويظهر حذاقة كبيرة على مستوى التحليل التاريخي فيها، انظر كتاب العبر، الصفحات 27-33 الجزء الثاني، تحقيق شدادى، وتحليلنا لهذا النص في: «Les musulmans et la Méditerranée», *Qantara*, IMA, Paris, 1992, texte repris dans Abdesselam CHEDDADI, *Ibn Khaldûn revisité*, Casablanca, Éditions Toubkal, 1999, pp. 69-74

والعرش (السريز) والخاتم والطرز الملكية، يعود إلى العصور الغابرة، ويصف الأشكال المتعددة التي اكتسبتها خلال العصور في المجتمعات الإسلامية، ويقدم عنها أمثلة استقاها من المجتمعات غير الإسلامية مثل الغاليسيين (الجلالقة).

المهدية والنبوءات السياسية

المهدية والنبوءات السياسية التي على ما يبدو قد طبعت المجتمع الإسلامي في القرن الرابع عشر في المغرب وفي الشرق الأوسط هي ظواهر عاشها ابن خلدون نفسه. ويجب أن نوضّعها في علاقتها مع تطوّر واسع للممارسات والعلوم الخفية⁽¹⁾، وفي علاقتها أيضاً مع كل جو التدين الذي حاولنا أن ننقله في الجزء الأول من هذا الكتاب⁽²⁾. يجب أن نربط المهدية بالمعتقدات المتعلقة بيوم القيامة المسيحية واليهودية التي ازدهرت في الشرق الأوسط اعتباراً من القرن الخامس. فهي قد ظهرت في الإسلام منذ القرن الأول للهجرة، وظلت حية طيلة التاريخ الإسلامي دون أن تصير أبداً من المكوّنات الهامة للمذهب السني. ويُعرفها ابن خلدون على الشكل التالي:

إن من المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على مر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويُظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية، ويسمّى «المهدي»، ويكون خروج

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، الفصل الأول، المقدمة السادسة، الجزء الأول، من تحقيق شداي؛ والفصل السادس، الجزء الثاني، من تحقيق شداي.

2 انظر الصفحات 59-132 في كتابنا هذا.

الدجال وما بعده من شرائط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره، وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله، ويأتى بالمهدي في صلته⁽¹⁾.

ومع ذلك، وفي حين يحتفظ ابن خلدون بجوهر المضمون العقائدي للمهدية، فإنه يلتزم الصمت فيما يتعلق بمعناها التاريخي والدور الهام الذي لعبته في الصراعات السياسية في القرون الأولى من تاريخ الإسلام، وعلى الأخص بين الأمويين والفروع المختلفة للعلويين⁽²⁾. أما فيما يتعلق بعصره هو فإنه يركز بشكل مطول على المظهر الشكلائي والمُمل لنقد التقاليد المتعلقة بالمهدي، ويعود هذا بدون شك لرغبته في أن يبرر بشكل أفضل موقفه المعادي لهذه الظاهرة التي، على الرغم من كونها تبلور الآمال بالعدالة في عصر مزقته الفوضى والحروب المتواصلة، فإنها تحتوي حسب قوله على أخطار كثيرة. فانتظار رجل العناية الإلهية الذي يعيد لحمة الدين ويحل العدالة كان مشتركاً بين جميع الأوساط، ويبدو أن ابن خلدون في شبابه قد تأثر بها. ودون أن يعيد النظر بشكل أساسي في هذا المعتقد، فإنه يهدف هو أيضاً أن يُظهر أن المهدية، كظاهرة تستدعي نتائج سياسية واستيلاء على السلطة، تخضع بالضرورة إلى القاعدة العامة التي تقول بأن أي استيلاء على السلطة يجب أن يستند على العصبية. وإذا ما نظرنا إليه من هذه الزاوية فإن انتظار المهدي الذي تعطيه التقاليد

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، ص 124.

2 W. MADELUNG, article «al-Mahdi» dans *Encyclopédie de l'islam*, 2ème éd. انظر t. V, pp. 1221-1228

أصولاً علوية أو قریشية كان حسب رأيه محض وهَم، نظرًا لأن «عصية الفاطميين والطالبيين بل وقریش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق»⁽¹⁾. وإن كان هناك مُصلح كبير يجب أن يظهر، فإنه يجب أن يتوضع كما يؤكد ابن خلدون، في المجرى الطبيعي للتاريخ، وأن ينتمي إلى أمة قوية.

هذه النظرة هي التي كان لابن خلدون فرصة أن يقدمها أمام الفاتح الكبير تيمورلنك في الظروف الدرامية للاستيلاء على دمشق. فقد دعاه تيمورلنك إلى معسكره؛ ولأنه خاف على حياته، روى له لكي يتملقه وينال حظوته النبوءات التي كانت تسري في المغرب حول موضوع مجيء مُصلح. وقد كانت لديه الجرأة أن يوحى له بأن هذا الرجل الذي ترسله العناية الإلهية لا يمكن أن يكون أحدًا غيره. ولكي يعطي وزنًا أكبر لتأكيد هذا، يسبقه بعرض موجز لنظريته حول السلطة والعصية، مبرزًا أن الأتراك، بعد العرب، كانوا أمة العالم التي تتمتع بالعصية الأقوى⁽²⁾.

هذه الحكاية لها دلالتها الكبيرة حول أهمية النبوءات في الحياة السياسية في ذلك العصر. وقد كانت النبوءات في كثير من الأحيان تُعاد كتابتها وتُعدل أو تصنع برمتها في وقت لاحق، وتتوظف كبرهان على الطابع الحتمي لقدر سياسي، وللاتتصارات أو الهزائم، كما للمصائب الاجتماعية أو الكوارث الطبيعية. فالأحداث أو الوقائع التي تبشر بها كانت مكتوبة في النجوم وفي

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، ص 145.

2 كتاب العبر، السيرة الذاتية تحقيق ابن تاويت الطنجي، الصفحات 291-292، والجزء الأول، من كتابنا هذا، ص 192.

طيران الطيور وفي أحشاء الحيوانات، أو تخضع لإرادة الله على الدوام، وكانت الأحداث التي تعلن عنها مسبقًا تبرر بتلك الطريقة، وتكرّس وتدعم.

وفي المغرب والشرق الأوسط في القرن الرابع عشر، يبدو أنه لم يكن هناك قطاع من قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا وسط أو جزء من الحياة الفردية أو الجماعية يُفلت من الرغبة في معرفة الأشياء مسبقًا، والتعرّف على المستقبل، أو على الأقل ادعاء معرفته، أو القيام بالحركات التي يمكن أن تسمح بالمعرفة. وعندما تحدث هذه الوقائع، كان يتم إدراجها ضمن هذه المعرفة الخيالية لقدر لا فرار منه. ولتحقيق هذه الغاية كانت تُستخدم تقنيات مختلفة (النذير، الحلم، علوم الأحرف وغيرها من الممارسات التي لها علاقة بالتنبؤ والتنجيم والأولياء وكشف المستور بالتصوف إلخ)؛ كما كان الناس يتداولون أدبًا كاملاً له طابع علمي أو شعبي. وبالتالي لم يكن ابن خلدون يستطيع كشاهد على عصره أن يتهرب من الموضوع.

ومثل العادة، يتناول ابن خلدون هذا الموضوع بشكل منهجي فيقوم بتذكير تاريخي بممارسات وبأدبيات التنبؤ بالمستقبل منذ عصر ما قبل الإسلام وحتى زمنه. وهو يؤكد الأهمية التي اكتسبتها النبوءات التي تتأسس على علم الفلك منذ زمن العباسيين، بعد فترة أولى كانت تهيمن فيها نبوءات النبي وبعض من صحابته. وكانت هذه النبوءات تتعلق بمدة دوام العالم بشكل عام، ودوام الدول والسلالات الحاكمة والملوك أو ظهور المتمردين السياسيين. وبعد تلخيص موجز لطرق حسابات الفلك التي تتم بعد مراقبة توافق الكواكب، يقدم ابن خلدون المؤلفات

الأكثر أهمية التي تعالج الموضوع وكذلك نبوءاتها المتعلقة بدوام العالم والإسلام، وعلى الأخص تلك التي أطلقها جراش بن أحمد الحاسب وأبو معشر والكندي أو البيزنطي تيوفيل. وهو يأسف لأنه لم يتم إثبات أصالة كتب الجفر، وهو المؤلف الذي يجمع النبوءات التي تُنسب إلى أبي جعفر الصديق وغيره من المنحدرين من سلالة النبي، وإلا لكان مؤلف هذا الكتاب قد استحق برأيه الثقة الكاملة.

لكن ما يؤكد عليه مؤلفنا على الأخص هو أدب النبوءات المتعلق بزمنه. فبالنسبة للمغرب وحده، لا يذكر أقل من ستة كتب. هناك أولاً الجفر الصغير الذي يتم تقديمه كجزء من كتاب الكندي. ويؤكد ابن خلدون أنه قد تم تأليفه من أجل بني عبد المؤمن المنحدر من سلالة الموحدين، «لذكر الأولين من ملوك الموحدين فيه على التفصيل ومطابقة ما تقدم من ذلك من حدّثانه (وصول الموحدين إلى السلطة) وكذب ما بعده»⁽¹⁾. وهو يذكر بعده خمس دراسات منظومة شعراً، ثلاث منها أتت من المغرب من بينها نص كتبه يهودي من فاس، واثنان من تونس. والأدب في هذا المجال ليس أقل ثراءً، وقد كان لابن خلدون فرصة الاطلاع عليه في الشرق الأوسط. فهناك كتابان يُنسب أحدهما إلى المتصوف ابن العربي؛ والثاني للفيلسوف ابن سينا؛ أما الثالث فينسب لشخصية مخترعة إسمها ابن أبي العقب؛ والكتاب الأخير يعالج سلالة المماليك والأحداث المعاصرة لهم في مصر ويُنسب إلى متصوف يدعى الباجريقي.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداددي، ص 160.

وابن خلدون، مثل أغلب العلماء المسلمين المعاصرين له أو السابقين يظهر بالطبع تشكيكاً تجاه هذا الأدب ويورد عدة أمثلة عن التلاعب والتزييف فيه. مع ذلك فهو لا يستبعد إمكانية حصول مثل هذه النبوءات، وعلى الأخص تلك التي تستند على الأحلام أو على ما يكشفه الأولياء والمتصوفون.

العمران الحضري: ظاهرة تتعلق بالدولة

يقدم لنا ابن خلدون في الجزء الرابع من المقدمة سوسولوجيا عمرانية يعرض فيها ظروف تأسيس وبناء وتوظيف المدن، ومخططاً لتاريخ العمران في المجتمعات الإسلامية وفي العالم بشكل عام. ونظريته الأساسية هي أن الحضارة العمرانية التي تشكل القطب الثاني من الحضارة البشرية، والتي تهتم بما هو «فائض» وبـ «الترف» هي ظاهرة تتعلق بالدولة بشكل أساسي.

وفي الواقع أن هناك حسب ما يقول ثلاثة شروط لا بد منها لكي تظهر الحضارة العمرانية وتزدهر: (1) تنوع كبير جداً لأغراض الاستهلاك بما في ذلك منتجات الكماليات، والوصول إلى درجة الكمال في تقنيات إنتاج هذه الأغراض. (2) تقسيم العمل بشكل يتماشى مع تنوع المنتجات وتقنيات الإنتاج؛ (3) سكان عديدون يتمتعون بعائدات كافية. لكن، كما يؤكد، هذه الشروط الثلاثة لا

يمكن أن تجتمع إلا بفضل وجود دولة تضطلع بوظيفة جامع وموزع الثروات، وتلعب دورًا ثلاثيًا كعنصر تشغيل وكمحفز وكمستهلك.

والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتًا غير منحصر. ويقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فيكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه المهرة فيه. ويقدر ما يتميز من أصنافها يتزيد أهل صناعتها ويتلوّن ذلك الجيل بها (...). وأكثر ما يكون ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها. وذلك كله إما يجيء من قبَل الدول، لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه. وهذه هي الحضارة⁽¹⁾.

أصل وشروط تأسيس وبناء المدن

ولكي يوضّح أصل المدن، يعتبر ابن خلدون طبيعة هذه المدن وما هي عليه في الوقائع، ومن جهة أخرى طبيعة ومتطلبات السلطة. فالمدن كما يقول تتوافق مع مرحلة متطورة من الحضارة يتم فيها البحث عن «الدعة» وال«ترف». وهي تتصف بوجود منشآت

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، الصفحات 222-223.

عامة كبيرة يتطلب بناؤها مساهمة عدد كبير من العمال، وكفاءات عالية وتقنيات متطورة. لكن لا شيء من هذا كما يؤكد يمكن أن يتحقق من خلال المبادرات الخاصة؛ لأن أعمالاً من هذا النوع لا يمكن أن تتم إلا حين يكون الناس مجبرين بقوة السلطة، أو عندما يجذبهم وعد بمكافأة أو راتب، وأي شيء من هذا القبيل تكون الدولة وحدها قادرة على تأمينه. الأكثر من ذلك أن دوام وتوسع المدينة يتعلقان بدوام وقوة الدولة التي أسستها وبالذين يقيمون فيها بعد ذلك. ويسوق ابن خلدون أمثلة من العواصم الكبيرة الإسلامية مثل بغداد التي كانت في زمن الخليفة المأمون تضم حسب المؤرخ ابن الخطيب البغدادي ست وخمسين ألفاً من مؤسسات الحمامات. ولأنها تضم أربعين مدينة، ما كان يمكن أن تُحصر خلف خط مستمر من الأسوار.

وسقوط الدولة التي شيدت مدينة، كما يتابع ابن خلدون، يستدعي حالتين: إما تكون المدينة لديها من الضواحي ما يقدم لها دماء جديدة تكفي للحفاظ عليها ومن أجل ديمومتها، وبهذه الحالة يتأمن بقاؤها على قيد الحياة؛ أو لا تكون لديها مثل هذا المورد الذي يسمح لها بالتجدد، ويكون سقوط الدولة مؤشراً على تدهورها، وفي النهاية على خرابها. والحالة الأولى يمكن أن تجد مثلاً لها في مدينة فاس التي كانت في القرن الرابع عشر، أي بعد تأسيسها بقرون خمسة إحدى المدن الأكثر ازدهاراً في المغرب؛ والمثال الثاني هو بغداد التي لم يستمر ازدهارها بعد سقوط العباسيين.

والمدن ضرورية للسلطة وللدولة بشكل مزدوج. فأولاً، كما يشرح ابن خلدون، المدن هي وحدها التي تسمح لسكانها بأن يتمتعوا

بشكل كامل بالـ «الدعة» وبـ «مزايا الحضارة» بعد مرحلة الاستيلاء على السلطة المحفوفة بالمخاطر والآلام. والأهم من ذلك أنه لا يمكن ضمان أمن الدولة وحفظها في أن تستمر إلا من خلال التحكم بالمدن التي توجد ضمن أراضي الدولة، أو من خلال خلق مدن جديدة. فالمدينة تمثل قوة عسكرية يُخشى منها؛ وإن بقيت في أيدي المنافسين أو أعداء الدولة، فإنها تشكل تهديداً مميتاً بالنسبة للسلطة الجديدة.

وبعد أن يوضح ابن خلدون الصفة المتعلقة بوجود الدولة ضمن الظاهرة العمرانية، يلاحظ أيضاً أن الدول الكبيرة وحدها يمكن أن تبني مدناً كبيرة، وأنه في كثير من الأحيان يتطلب تشييد أبنية صروحية فترة طويلة من الزمن ومساهمة عدة حكام. فمشيّدات مثل أهرامات مصر، والأقنية الرومانية في المغرب أو بوابة خسرو في فارس، هي حسب قوله، شواهد عن قوة وغنى الدول التي شيّدها باستخدام أيدي عاملة كثيرة وآليات متطورة جداً مثل الرافعة. كما يوضح أن قوة الدول وأساليبها التقنية المتطورة تكفي لتفسير الحجم العملاقة لبعض الصروح القديمة التي تنسبها المعتقدات الشعبية بسنداجة إلى أقوام أسطورية مثل عاد وثمود والعمالق.

عمل المدن

بالنسبة لابن خلدون، إن كان مصير المدن يرتبط بشكل أساسي بمصير الدول، فإن الطريقة التي تسير بها تتعلق بشكل كبير بطبيعة الحضارة العمرانية بحد ذاتها. وهو يحلل هذه الحضارة العمرانية على مستوى عام فيقدم في البداية القواعد التي يجب أن تتحكم بتأسيس

أية مؤسسة عمرانية. بعد ذلك يقوم بسلسلة من التحليلات التي تطال المجالات الأساسية للحياة العمرانية. ويولي ابن خلدون اهتمامًا خاصًا للمظاهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مثل الثروات وأسبابها، ورخاء الأسواق، والأسعار، وتنوع نشاطات الصناعات اليدوية، وتباين مستويات التطور العمراني في العالم، وأشكال التضامن العمرانية، وتشكّل السلطات السياسية في المدن. وهناك فصل يخصص للغات أهل المدن، وآخر للأماكن المقدسة المدنية.

قواعد تأسيس المدن

القواعد التي يدعو إليها ابن خلدون من أجل تأسيس المدن تأخذ بعين الاعتبار واقعًا مزدوجًا: فمن جهة هناك عدم الأمان المستمر والذي يتأتى من عدم القدرة على تجنب الهجمات عن طريق البر أو البحر عندما تكون المدينة بالقرب من ساحل، ومن هنا ضرورة وجود سور وموقع جغرافي يصعب الدخول إليها ويسمح بالدفاع بشكل جيد (أن تكون على المرتفعات، أو شبه الجزر أو على نهر)؛ ومن جانب آخر، أن تكون هناك استقلالية نسبية للمراكز العمرانية، ومن هنا الحاجة لأن يكون في المناطق المحيطة مباشرة بالمدينة مراعي جيدة من أجل تربية الحيوانات الداجنة، وموارد للتزود بماء الشرب وبالخشب من أجل التدفئة والبناء، واحتياطي جيد من الأراضي الصالحة للزراعة. يضاف إلى ذلك نقاء الهواء من أجل تجنب الأمراض، والقرب من البحر من أجل تسهيل التجارة البعيدة.

وينبّه ابن خلدون إلى أن العرب في بداية الإسلام، بدلاً من أن يحترموا هذه القواعد لم يأخذوا بعين الاعتبار عند تأسيس مدنهم

الأولى في العراق والحجاز وإفريقية سوى متطلبات كانت خاصة بهم كمرين للجمال؛ وكان ذلك سبباً جعل هذه المدن تضعف بعدها.

المظاهر الاقتصادية

يشير ابن خلدون بالدرجة الأولى إلى ملمح رئيسي يميّز الحياة الاقتصادية في الحضارة العمرانية، وهو إنتاج ما يزيد عن الحاجة، أو كما نقول في يومنا هذا فائض إنتاج.

وأهل مدينة أو مصر، إذا وزعت عليهم أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفي فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتُصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمته. فيكون لهم بذلك حظ من الغنى⁽¹⁾.

يعرف الاقتصاد الحضري في البداية حلقة إيجابية تولّد توسعاً كبيراً: ففي الأساس، توفر العمل بغزارة يؤمن الثروة، والثروة تحث على الإنفاق وعلى الترف؛ والبحث عن السعة والترف يستدعي توسع «أسواق العمل»؛ وزيادة العمل والسكان يولد مزيداً من الثروات.

فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة. ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس، واستجادة الآنية والماعون، واتخاذ الخدم والمراكب. وهذه كلها أعمال تُستدعى بقيمتها

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 207.

ويُختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتنفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قِبَل أعمالهم.⁽¹⁾

وعندما تستمر هذه الحلقة الإيجابية لفترة طويلة تتطور المدينة. وهكذا يمكن أن تتشكل مناطق سكنية واسعة ترشح منها ثروات كبيرة لدرجة تجعل الناس يبدأون بتأليف الأساطير من أجل أن يفسروا رخاءهم الهائل. وتلك كانت حالة القاهرة في عصرها كما يُسِرُّ لنا ابن خلدون:

وقد بلغنا لهذا العهد عن أحوال أهل القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى أن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك ولما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها. وتعتقد العامة من الناس أن ذلك لَطُمُو الأموال في تلك الآفاق، وأن الأموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار، وليس كذلك. وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم.⁽²⁾

لكن هذا التوسع لا يحصل بشكل متساو في جميع الأماكن. فهو يتم بداية في العواصم التي تقع فيها مقرات السلطة. لأن الدولة كما يقول ابن خلدون هي «سوق العالم»، فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بُعد عن السوق افتقدت البضائع

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 209.

جملة»⁽¹⁾. وكلما ابتعدنا عن المركز السياسي تصبح المدن أصغر ولها طابع بدوي أكثر. وفي الواقع يجب أن نذكر هنا أن ابن خلدون يصف نوعاً من الاستمرارية بين الريف والمدينة وليس تعارضاً فجاً، إلا في المناطق الصحراوية بالطبع.

والتوسع المدني ليس بلا حدود أيضاً. وابن خلدون يدعو لأن نفكر بذلك في الدورة الكاملة للحضارة البشرية التي لها مدة حياة محددة «كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً»⁽²⁾. فبعد مرحلة من التطور والنمو، تبدأ الحضارة العمرانية بالضرورة حركة أفول. وابن خلدون يحاول أن يعطي للخراب الحتمي للمدن الذي يمكن ملاحظته في التاريخ تفسيراً اجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً ودينياً. فبعد حلقة إيجابية من التوسع تبدأ حركة حتمية تسير نحو الأفول: فالتوسع الاقتصادي والديموغرافي يؤدي إلى تزايد حجم الطلب الذي يؤدي إلى ظاهرة التضخم إذا ما تضافر مع الضغط الضريبي. ويحصل التضخم بسبب أن الناس يظلون أسرى عاداتهم في الإسراف مما يؤدي إلى الفقر التدريجي والبؤس العام.

(...) مكاسبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت⁽³⁾.

وبالتوازي مع الصعوبات الاقتصادية، يجد أهل المدن أنفسهم

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 223.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 226.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 228.

متورطين في آلية تدهور أخلاقي وديني تمسّ جميع الفئات الاجتماعية، ولا توفر النخبة.

غاية العمران هي الحضارة والترّف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات. (...) وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته، وصار مسخاً على الحقيقة.⁽¹⁾

ومن بين المظاهر الأكثر أهمية من الحياة الاقتصادية الحضريّة التي يؤكّد عليها ابن خلدون، هناك مسألة الأسعار التي كما رأينا تحدد مصير مدينة، وتقلباتها هي غالباً وراء الثورات الشعبيّة والفوضى الاجتماعيّة، وأيضاً في بعض الأحيان وراء تشكل ثروات عظيمة تنجم عن المضاربات. وعلى المدى البعيد، يفسّر تطوراً الأسعار ازدهار أو أفول المدن. يحاول ابن خلدون أن يحلّل آليات هذه الظاهرة. ونظريته المركزيّة تأخذ بعين الاعتبار فئات المنتجات وحالة الرخاء الاقتصادي في الوقت ذاته.

فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه، كان الأمر بالعكس من ذلك.⁽²⁾

وفيما يلي ذلك ضمن تحليله، يبيّن أن الأسعار تتحدد بعلاقات العرض والطلب، وبالتالي بعلاقات السوق؛ وأن ازدهار السوق

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، 229-230.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 211.

يتأتى من تعداد السكان ومن مستوى التطور التكنولوجي. وبما أن سكان المدن بشكل عام يصرون على أن ينتجوا بأنفسهم منتجات الضرورة، وعلى الأخص القمح والشعير من أجل غذائهم الأساسي، ينتج عن ذلك أنه في المدينة الكبيرة يكون عرض هذا النوع من المنتجات الغذائية فائضاً عن الحاجة والطلب ضعيفاً، وبالتالي تصبح الأسعار منخفضة. أما منتجات الترف كالغذاء وغيره، فتتطلب حرفيين مختصين يكون عددهم في البداية قليلاً، ومن هنا حجم العرض الضعيف. من جانب آخر، كلما اغتنت المدينة، يزداد الطلب على هذه المنتجات، وهذا ما يفسر أسعارها المرتفعة. والعدد القليل من السكان في المدن الصغيرة والأكواخ يعطي فكرة عن وضع معاكس يسود في هذه المدن الصغيرة.

بعد ذلك يقوم ابن خلدون بتعديل طفيف على هذه الخطاطة. فهو يؤكد أن الأسعار من جهة أخرى تتأثر بالضرائب وما تفرضه الحكومة من مكوس؛ أما الأسعار الزراعية، فتتأثر بمدى خصب الأرض. ففي منطقة مثل الأندلس، تُضاف إلى قيمة العمل نفقات معالجة التربة الفقيرة جداً، مما يزيد بشكل كبير أسعار المنتجات الغذائية، على العكس مما يحصل في أراضي أهل المغرب الذين نجد لديهم «زكاء منابتهم وطيب أرضهم»⁽¹⁾.

هذا الوصف لآليات الأسعار والسوق يكشف عن نقطتين لهما دلالة في المنظومة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية: الانتقال الضعيف لبضائع الاستهلاك العادية، وبالتالي عدم وجود سوق يتوافق مع قيمة بلد أو منطقة واسعة؛ وضعف الحياة الاقتصادية التي تكون

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 213.

بذلك عرضه للاضطرابات الاجتماعية والسياسية والكوارث الطبيعية وعلى الأخص الجفاف.

هناك ملاحظتان يعطيها ابن خلدون تؤكدان على الطابع المحدود للاقتصاد الحضري، على الأقل في سياق الغرب المسلم في زمنه. الملاحظة الأولى تتعلق بالفقر المتدرج للضفة الجنوبية من البحر المتوسط باستثناء مصر. فهو ينطلق من فكرة أن أساس رخاء مناطق وبلاد ما هو في البداية وقبل أي شيء آخر العامل الديموغرافي. ويبيّن ابن خلدون أن هذه العلاقة تتجلى في وضع إفريقية وبرقة ومجمل المغرب. وبالمقارنة، فإن بلاد المشرق وأوروبا قد عرفتا ازدهارًا للحضارة:

واعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها وأقطارها وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم وعظمت دولهم وتعددت مدنهم وحواضرهم وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيطه الوصف. وكذا تجار أهل المشرق وما يبلغنا عن أحوالهم. وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى، من عراق العجم والهند والصين. فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه أحوال غرائب تسير الركاب بحديثها.⁽¹⁾

وفي المقدمة السابعة للفصل الأول من المقدمة، والتي لا ترد إلا

في النسخة الأولى، يرى ابن خلدون في ذلك ما يقلقه من توجه عام يظهر انزياح الحضارة والرخاء من الجنوب نحو الشمال⁽¹⁾

الملاحظة الثانية تتعلق بتشكيل الثروات الكبيرة في المدن. من المدهش بداية أن ابن خلدون لا يذكر سوى الأموال غير المنقولة، ولا يذكر إلا القليل عن الاغتناء بفضل التجارة. والاحتقار⁽²⁾ الذي يبدو أنه قد أحاط بمهنة التجار في المغرب لا يرير هذا الصمت، هذا إذا افترضنا أن الثروات المتأتية من التجارة قد وُجدت بالفعل. لكن ما يبدو ذو دلالة هو أن الأموال غير المنقولة نفسها تُعرض كأمر استثنائية لا تحصل إلا كنتيجة للمضاربات التي يقوم بها أشخاص مغامرون في فترات الاضطرابات التي تتوافق مع نهاية حكم السلالات الحاكمة. والواقع أن الدوافع التي وراء تكديسها، حسب الاستطلاع الذي يقول لنا المؤرخ أنه قام به، لها طابع اجتماعي أكثر منه اقتصادي. فامتلاك الثروات غير المنقولة ينظر إليه الناس عامة كنوع من التأمين على الحياة لصالح النساء والأطفال في سن مبكرة أو أعضاء العائلة المصابين بإعاقة بعد موت زعيم العائلة، وذلك حسب ما يؤكد ابن خلدون. ومن جانب آخر كما يضيف، عندما تكون هذه الأموال مكدّسة بهذا الشكل فإنها تجابه في أغلب الأحيان خطر أن تقوم السلطات المحلية أو الحاكم بمصادرتها.

وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تأثله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك،

1 انظر المرجع نفسه، الصفحات 1207-1208.

2 انظر الفصل التالي في كتابنا هذا، ص 506.

وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، تراحم عليه الأمراء والملوك وغصّوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه، ويتحيلون على ذلك بكل ممكن حتى يحصلونه في ربة حكم سلطاني وسبب من المواخذة ظاهر يُنتزع به ماله.⁽¹⁾

وهذا الضعف الاقتصادي البنيوي للمدن التي تبدو غير قادرة على تجميع رأسمال مناسب ومستمر يظهر مع هشاشتها الاجتماعية كواحد من مبدئين هما سبب خضوعها للسلطة السياسية ذات الأصل القبلي.

المدن والسلطة

كانت لدينا سابقاً فرصة أن نثير مسألة العصبية في المدن⁽²⁾. فالعصبية الحضرية إذ تتطور على قاعدة أقل صلابة منها في الوسط البدوي، وبانتقاص أهميتها من خلال وجود السلطة المركزية ذات الأصول القبلية، لا تعود هذه العصبية قادرة على لعب دور سياسي. وهي لا تظهر إلا عندما تكون الدولة في طور أفولها أو عندما تمر بصعوبات خاصة؛ كما أنها لا تظال عندئذ سوى المناطق البعيدة عن مقر الحكم.

ودون أن يقدم وصفاً دقيقاً للتنظيم الاجتماعي في المدن، يعطي ابن خلدون بعض المعلومات المبعثرة في هذا الموضوع، لها علاقة بتحليله لعملية تشكل السلطات الحضرية. فإلى جانب أهل الدولة،

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني تحقيق شداي، ص 221.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، ص 381.

أي العائلة الحاكمة، وموظفي الدولة وزعماء القبائل ذات النفوذ وغيرهم من الموالي والمحميين الذين يعيشون غالبًا في حي معين أو في قلعة مرتبطة بالمدينة، يشير ابن خلدون إلى وجود نخبة أو «خاصة»، وشعب أو «عامّة»، وهما من سمات الوسط الحضري. وفي الجزء الخامس من المقدمة المخصص للنشاطات الاقتصادية التي سندرستها في الفصل التالي، يعالج بتفاصيل أكبر البنية الاجتماعية الحضرية. وهنا، في معرض تحليله للسياق الخاص جدًا لحركات التمرد الحضرية في زمن ضعف السلطة المركزية، يشير إلى الطابع العارض والهش للتحالفات التي تتشكل في هذه المناسبة، والتي تتأسس بشكل أساسي على التأثير الشخصي وعلى المال. ويبيّن ابن خلدون أن الشخصيات التي تفرض نفسها عندئذ تنحدر في كثير من الأحيان من عائلات الموظفين الكبار والأعيان. لكن يحصل في بعض المرات حسب ملاحظته أن يتغلب «السفلة من الدهماء والغوغاء» فيسيطرون على «المشيخة والعليّة» الذين يدون غير قادرين في هذه الظروف على أن يظهروا العصبية⁽¹⁾.

ويستخدم ابن خلدون لهجة ساخرة للغاية حين يتحدث عن «الأوغاد والأوشاب (الذين يسمون) إلى منازع الملوك الأعظم، أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات». ⁽²⁾ فهو يرى فيهم منتحلين يشغلون موقعًا لا حق لهم به. وإزالتهم تبدو له شرعية وحتمية كما حصل في مدن مثل الجريد أثناء حكم آخر ملوك الحفصيين أو سبتة في فترة بني عبد المؤمن من الموحدين.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 239.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 238.

الدور الثقافي والتكنولوجي للمدن

حسب ابن خلدون تكون المدن بطبيعتها المكان الذي تفتتح فيه الفنون والتقنيات وكذلك الثقافة العالمية في ملامحها المتنوعة. وهذه الفرضية التي نجدها في مختلف أنحاء المقدمة يتم تطويرها بشكل خاص في الجزء الخامس والجزء السادس الذي يتناول ابن خلدون فيه نشاطات الإنتاج المادي والفكري، وسنعود إلى ذلك. أما هنا، ففي تقديمه للظاهرة الحضرية، لا يتطرق ابن خلدون إلى التكنولوجيا إلا بشكل عرضي، وبالعلاقة مع تبعث مستويات التطور الاقتصادي والتكنولوجي داخل المدن. أما الدور الثقافي للمدن، فلا يذكره إطلاقاً على هذا المستوى، اللهم إلا في العلاقة مع اللغات الحضرية والأماكن المقدسة.

والنشاطات البشرية ذات الطابع الاقتصادي كما يذكر ابن خلدون تستند من جهة على تقسيم العمل، ومن جهة أخرى على الطلب. وتلك التي لا تتوافق مع «اهتمام وحاجة المدينة» تُهمل. وهكذا فإنه يلاحظ أنه فقط في المدن الكبيرة، حيث يتم البحث عن الترف، يكون تقسيم العمل والتخصص والتنوع في مجال الفنون والحرف متطورين أكثر من غيرهم. بالمقابل، نجد في جميع المدن، سواء كانت كبيرة أو صغيرة نشاطات تتوافق مع احتياجات الضرورة فقط. فإذا ما نحينا جانباً المناطق ذات المناخ المتطرف في الجنوب وفي الشمال، والتي تكون ظروف الحياة فيها كما رأينا أقل بكثير من معايير البشرية الخالصة، فإن عالم «المتحضرين» يبدو في نظر ابن خلدون كعالم متجانس بشكل أساسي، ويمكن

إرجاع تباين مستويات التطور إلى حجم المدن وسلطة الدول التي أسستها⁽¹⁾.

أما فيما يخص اللغات⁽²⁾، فإن ابن خلدون يربط ما بين اللغات والسيطرة السياسية. فإن كانت اللغة العربية لغة الحديث في جميع المدن الإسلامية فإن «السبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم»⁽³⁾. وبالإضافة لذلك كما يشير، فإن الدين له تأثير منظم لا يُستهان به: «فالدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له»⁽⁴⁾. وقد سهّل ذلك بالتالي انتشار العربية، وهي لغة النبي. وعلى الرغم من أنها قد خربت بتماسها مع اللغات الأخرى، فإنها قد استطاعت أن تحافظ على نفسها خلال فترة طويلة ضمن شكل خاص أطلق عليه اسم «لغة المدن». وابن خلدون يؤرخ بهجوم المغول فترة انحدار العربية وغيابها الكامل في بلاد مثل خراسان وبلاد فارس والهند والسند وما وراء النهر والأناضول وبلاد الروم. كما يلاحظ أنه في تلك البلاد، كانت اللغات المحلية تُدرّس في المدارس بعد أن حلت محل العربية سواء في الاستخدام العادي أو في العلوم.

وبمعالجته للظاهرة الحضارية في حضارة يسود فيها الدين، لم يكن ابن خلدون يستطيع أن يتجنب الكلام عن الأماكن المقدسة. وخلال عرضه كعالم سوسولوجيا أو كمؤرخ لظاهرة

1 انظر المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، ص 237.

2 كما سنرى لاحقاً في كتابنا هذا، يدرس ابن خلدون بكثير من التفاصيل مسألة اللغة في الفصل الرابع من المقدمة.

3 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شدادى، ص 240.

4 المرجع نفسه.

المعاني الرمزية الهامة، كان يشيد بشكل خاص بالإسلام، وهو ما يمكن أن نستقرأه من المكانة المتميزة التي يوليها للأماكن المقدسة الإسلامية مثل المدينة ومكة والقدس. أما معابد الديانات الأخرى فيتم ذكرها عرضاً. وابن خلدون يعيد القارئ إلى المسعودي وغيره من المؤرخين المسلمين الذين عالجوا المسألة في مؤلفاتهم. وبعض التفاصيل التي يقدمها حول تاريخ المساجد التي شُيدت في القدس، وعلى الأخص قبة الصخرة هامة وفريدة من نوعها.

*

بالنسبة لابن خلدون تمثل الحضارة البشرية بقطبيها البدوي والحضري المنسجمين في الزمان والمكان اختلافاً بالدرجة لا بالطبيعة. فبعض المناطق أكثر رسوخاً في البداوة من غيرها مثل المغرب الذي كان يتمسك بنمط الحياة البدوية فيه منذ آلاف السنين⁽¹⁾. أما غيره من المناطق فقد تمتعت خلال فترات طويلة باستمرار الحضارة الحضرية مثل مصر وبلاد ما بين النهرين، وإسبانيا أيضاً⁽²⁾. والسبب الأساسي في هذه الاختلافات كما يؤكد ابن خلدون يكمن في «نمط» التنظيم الاجتماعي الذي اعتنقته هذه المناطق أو تلك: تنظيم قبلي في عشائر وسلالات كما لدى البربر والعرب وغيرهم من الأمم، وتنظيم مبعثر كما لدى سكان إسبانيا وسورية والعراق الفارسي.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 199.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 200.

(البربر) أهل عصبية وأنساب لا يخلو عن ذلك جمع منهم. والأنساب والعصبية أجنح إلى البدو (...). وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصارًا ورساتيق في بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها⁽¹⁾.

هناك عاملان آخران متعلقان ببعضهما يدخلان في اللعبة: المدة التي يتم فيها التشعب بالحضارة الحضرية وتنظيم الدولة للسلطة. ففي بلد مثل المغرب ما كان للحضارة الحضرية أية إمكانية لأن تتحذر بعمق لأن الدول الأجنبية التي احتلتها كما يؤكد ابن خلدون - وهي دول الروم والفرنجة (فيسيفوت ووندال وبيزنطيون) - قد دامت لفترة قصيرة نسبيًا. وموقع هذه الدول على الساحل لم يسمح لها أبدًا أن تُخضع البربر بشكل كامل، وكانت «على قلعة وأوفاز» (أي مستعدة دائمًا للرحيل). والحضارة العربية التي كانت بحد ذاتها هشة، كانت هي أيضًا قصيرة الأجل: فلقد استعاد البربر في المغرب بسرعة استقلالهم مع ميسرة المطغري، كما أن المملكة الإدريسية لا تُعدّ عربية وإنما بربرية حسب ابن خلدون. وإن كان من الصحيح أن حكم الأغالبة ثم بني كتامة وصنهاجة قد سمح بتطوير مستوى معين من الحضارة الحضرية، فإن ذلك لم يدم إلا لفترة وجيزة لم تتجاوز أربعمئة سنة، وسرعان ما كان لغزو العرب من بني هلال القادمين من مصر أن يمحوا آثارها. أما مساهمات الأندلس منذ فترة الموحدين، وهي أكثر عمقًا في إفريقية منها في المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، فقد سمحت للحضارة العمرانية أن تعرف بعض الازدهار، ثم انمحت بدورها.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، الصفحات 199-200.

على العكس منها، كما يتابع ابن خلدون، نجد في سورية الممالك اليهودية التي دامت «نحوًا من ألف وأربع مائة سنة» تلتها ستة قرون من الاحتلال الروماني؛ وفي مصر حيث «دامت السلطة ثلاثة آلاف سنة» بداية مع الفراعنة ثم مع الإغريق والرومان؛ واليمن حيث «رسخت الحضارة (باليمن) لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالقة والبايعة آلافًا من السنين»، والعراق مع ممالكه المتتالية مثل الأنباط والكلدانيين واللخمييين والساسانيين الذين استطاعوا أن يبنوا خلال تلك الفترات الزمنية الطويلة حضارة عمرانية راسخة. ويستخلص ابن خلدون من ذلك أنه «لم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر⁽¹⁾».

وهكذا فإن التاريخ يبيّن بشكل واضح أهمية دور الدولة في دوام الحضارة العمرانية. ونحن نرى ذلك بشكل خاص عندما ندرس التفكك الذي تلا انهيار الامبراطوريات الكبرى مثل امبراطورية الفرس والرومان أو العرب. ويمكن لابن خلدون بذلك أن يعمّم على مستوى مجمل التاريخ البشري فرضيته الأساسية حول الأصل المرتبط بالدولة للحضارة الحضارية.

فتفطن لهذا السر، فإنه خفي عن الناس. واعلم أنها أمور متناسبة، وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار. وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران. وكلها مادة له، من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال. وأموال الجباية عائدة

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 224.

عليهم، ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه، ثم إليهم منه. فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج، عائدة عليهم في العطاء. فعلى نسبة مال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا أيضاً وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته. فاعتبره وتأمله في الدول تجده.⁽¹⁾

تداخل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، أفق محدود للنمو

الجزء الخامس من المقدمة، والمخصص لوسائل المعاش ولتملك الثروات (كسب) وللنشاطات المختلفة من الإنتاج (صنائع) يبيّن أن ابن خلدون لا يملك فقط فكرة واضحة عن مدار النشاطات الإنسانية وعن الواقع الاجتماعي الذي نسميه اليوم «الاقتصاد»، وإنما ينظر إليه كشيء مستقل يمكن أن يكون موضع دراسة خاصة. ومن تحليلاته للنشاطات الاقتصادية وللنظريات الأساسية ينبثق بشكل خاص التداخل ما بين المدار الاقتصادي والمدارين السياسي والاجتماعي، والأفق المحدود للنمو الاقتصادي في إطار منظومة التوزيع.

وبالنسبة لابن خلدون تشكل وسائل العيش وامتلاك الثروات والفنون والتقنيات مع السلطة والعلوم «أحوال العمران»⁽¹⁾. ولا غنى عن دراسة هذه الشروط طالما أنها تشكل إحدى السمات الأساسية

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 62.

لها. والمكانة التي أوليت لها في مخطط عرض المقدمة بعد الأجزاء التي تعالج الحضارة البدوية والدولة والحضارة العمرانية لا يجب أن يوقعنا في الخطأ: فالحياة المادية للمجتمعات في نظر ابن خلدون تكتسب أهمية قصوى:

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي⁽¹⁾.

وإن كان ابن خلدون قد أحرّ تقديمه لهذه الشروط فذلك لأنها تخص مجمل الحضارة، وهو ما كان يجب عرضه في تطوره المنطقي والتاريخي.

وفي عرضه لشروط المعاش المادية، يبدأ ابن خلدون بذكر الأسس والمبادئ العامة. بعد ذلك، وبعد أن يقدم الفئات المختلفة لوسائل العيش (المعاش)، يحلّل العوامل الاجتماعية والسياسية التي تمارس بعض التأثير على هذه الوسائل، ثم يتفحص شروط التحكم بالتقنيات وتحسينها وتطويرها، وهو ما يسميه الصنائع (الفنون)، قبل أن يقوم في النهاية بتعداد طويل لهذه الصنائع.

أسس ومبادئ التنظيم في الاقتصاد

الأمر الأساسي الأول الذي يتوقف عنده ابن خلدون على أنه أساس ما نسميه اليوم الاقتصاد هو «الضرورة الطبيعية»، حيث يجد الإنسان نفسه مضطراً لأن يتغذى ويحضّر مؤنته.

1 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 191.

اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويموته في حالاته وأطواره من لدن نشوه إلى أشده وكبره⁽¹⁾.

ونحن نذكر أنه يقدم الأمر نفسه في تحليله للشروط المسبقة للحضارة على أنها أساس الاجتماع. لكن ما يأخذه هنا بعين الاعتبار هو نتائجها الاقتصادية وليس الاجتماعية أو السياسية؛ لا بل أن وحدة التحليل التي ينظر إليها في هذه المرحلة هي الفرد وليس الجماعة أو الدولة.

الأمر الثاني الهام هو أن الإنسان لكي يتغذى، لديه في تناول يده العالم وجميع مخلوقاته «والله سبحانه وتعالى خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه»⁽²⁾. وذلك هو الأساس الثاني للاقتصاد. من هذين الأساسين تنجم مبادئ تنظيم ثلاثة: المساواة بين جميع البشر في تصرفهم بالطبيعة، الملكية الفردية والتبادل «وأيدي البشر منتشرة، فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض»⁽³⁾. وانطلاقاً من ذلك يقوم ابن خلدون بتعريف الإنسان ككائن اقتصادي بالطريقة التالية:

فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله في تحصيل حاجياته وضروراته بدفع الأعواض عنها⁽⁴⁾.

وهكذا، وعلى الأقل نظرياً (سنرى فيما بعد أن القيم

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 245.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه.

4 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 246.

الاجتماعية والسياسية والدينية يمكن أن يكون لها وزنها الكبير)، لا توجد أية عوائق اجتماعية أو سياسية أو دينية تهيمن بثقلها على قدرة المبادرة لدى الفرد في بحثه عن وسائل العيش (المعاش)، وفي حصوله على الثروة (كسب)، أو كما يمكن أن نقول اليوم، في تحقيق حرته في القيام بمشاريع. لكنه لا يستطيع أن ينال أي شيء كما يؤكد ابن خلدون في هذا المستوى دون جهد يقوم به (سعي).

في المرحلة الثانية من معالجته للواقع الاقتصادي، ينتقل ابن خلدون إلى مستوى وصف ماكرو - اقتصادي يحلل فيه الأنماط المختلفة للتملك، ودور العمل والعملة. في البداية يقوم بالتمييز بين نمطين من التملك: ذلك الذي يتوافق مع الحاجات الأولى الضرورية ويسميه بالمعنى الحرفي للكلمة «معاش»، أو وسائل كسب الحياة؛ وذلك الذي يفرض عن مستوى الضروري ويسميه ريش أو مُمَوَّل، وهي الثروات والممتلكات المكدّسة. في هذه المرحلة لا يقول أي شيء عن النتائج الحاسمة التي تؤثر على تطور اقتصاد المجتمعات. والمفهوم القرآني لكلمة «رزق» (العطايا، ما يخصص له) تتم مناقشته لاحقًا من أجل تحديد معناه وتنحيته من المدار الاقتصادي البحث.

هناك مظهران للرزق: مظهر شخصي وديني يلامس العلاقات ما بين الفرد والله، ومظهر اقتصادي لا يتعلق سوى بالإنسان. على المستوى الديني، يجب على الإنسان في قرارة نفسه أن يعتبر أن كل الممتلكات التي يستهلكها هي عطاء من الله يرزقه به (ومنه كلمة الرزق، أي العطايا وما يخصص له). لكن هذه الممتلكات نفسها

تظهر أيضاً بمظهر آخر: فإن كان صحيحاً أن كل شيء يأتي من الله، وأن الإنسان لا يستطيع أن يتصرف إلا بالممتلكات التي يهبها الله له (ما أتاه الله منها)، فإن الأرزاق لا تسقط علينا من السماء. ولا بد دائماً من الإرادة والجهد الفردي (السعي). من جانب آخر، فإن التبادل وحده هو ما يجعل الفرد قادراً على تلبية محمل احتياجاته.

من هذه الزاوية تنتمي المقتنيات والمكاسب التي يحصل عليها الإنسان إلى مدار الاقتصاد الذي هو مستقل عن الدين. وحتى لو كان ابن خلدون لم يقيم بالتعبير عن ذلك بشكل صريح، فإن نقاشه للمفهوم القرآني للرزق يرمي على ما يبدو إلى فصل المدار الاقتصادي عن خلفيته الدينية.

وبرجوعه إلى مسألة أصل المكاسب، يعيد ابن خلدون تأكيد فكرة أن هذه المكاسب لا يمكن أن تكون سوى نتيجة «السعي في الاقتناء والقصود في التحصيل»⁽¹⁾. وفي هذا المستوى بالذات يعرض نظريته الشهيرة عن القيمة مؤكداً بأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية».

فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب و ممتوّل. لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مُقتنى من الحيوان أو النبات أو المعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني، كما تراه. وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع⁽²⁾.

والعملة سواء كانت من الفضة أو الذهب تلعب دور المعيار والاحتياطي الذي يحفظ القيمة:

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 246.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، الصفحات 246-247.

ثم إن الله سبحانه خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متموّل، وهي الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتني سواهما في بعض الأحيان، فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل. فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة⁽¹⁾.

لكن قيمة العمل بذاتها هي التي يتم البحث عنها عندما يتم كسب ثروة ما.

وإذا تقرر هذا كله، فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من الممتلكات، إن كان من الصنائع، فالمفاد المقتنى منه هو قيمة عمله، وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل، وليس مقصود بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياسة معها الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر، فقيمتها أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها⁽²⁾.

وحتى لو لم تكن قيمة العمل البشري مرئية، كما بالنسبة للمواد الغذائية الأساسية التي تُنتج في البلاد ذات التربة الخصبة، فإنها كما يستخلص ابن خلدون تشكّل بالمجمل أو جزئياً المكاسب والأرباح. يجب إذن ألا نخلط أسعار المنتجات التي يُعبر عنها بالنقود، وقيمتها التي تتعلق بنوعية العمل الذي يتبلور في داخلها.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 247.

2 المرجع نفسه.

فئات وسائل العيش

يُميّز ابن خلدون ست فئات أساسية لوسائل العيش، وهو يصنفها مثل أرسطو كطبيعية وغير طبيعية. هذه الفئات هي: ممارسة الحكم، الصيد البري والبحري، تربية الحيوانات الداجنة، الزراعة، الحرف اليدوية وغيرها من المهن المنتجة، والتجارة. وهو يستبعد من دراسته ممارسة الحكم (الإمارة)، إذ لا يعتبرها من وسائل كسب العيش لأنها غير طبيعية، ولأنه قد عاجها في موضع آخر بعلاقتها مع الضرائب والمكوس؛ كذلك لا يقول شيئاً عن الصيد البري والبحري وعن تربية المواشي. أما الزراعة والفنون (الحرف اليدوية وغيرها من المهن المنتجة) فيقدمها كوسائل العيش الأساسية الأهم: فكلتاها طبيعيتان ولا ترتبطان بالقطين البدوي والحضري في المجتمع البشري. الزراعة التي تتوافق مع النشاط الاقتصادي الأقدم للإنسان هي «بسيطة، طبيعية، وقريبة من الطابع الفطري للإنسان» ولا حاجة بها للعلم. وكذلك كما يضيف، تعود إلى آدم «أبو البشرية». أما الفنون التي لا تظهر إلا مع الحضارة الحضرية فهي «معقدة وعلمية». ويقال أن من اخترعها هو النبي ادريس (إنوخ) الذي يعتبر «الأب الثاني للبشرية».

النشاط الاقتصادي الأساسي الثالث هو التجارة التي يعتبرها ابن خلدون أيضاً كوسيلة عيش طبيعية، مبتعداً بذلك عن رأي أرسطو. وهو لا يعطي أية إشارات لا عن تاريخ ظهورها ولا عن المكانة التي تشغلها التجارة في مسار تطور البشرية، كما فعل بالنسبة للزراعة وللـفنون. لكنه يحاول أن يبرر هذه المكانة بلا شك، بسبب الأفكار

المسبقة السيئة التي كانت تُحيط بهذا النشاط منذ العصور القديمة. وابن خلدون يعتبر التجارة ك ممارسة شرعية، لأنه على الرغم من أن «الأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيُّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع (...). إلا أنه ليس أخذًا للمال من الغير مجانًا».⁽¹⁾

وهناك مظهران معيَّنان يرتبطان بالنشاطات التجارية يلفتان نظر ابن خلدون: الاستحواذ والأسعار. وهو يحلّل ممارسة الاستحواذ على الحبوب الذي يقال عنه أن يجلب المصائب، ويفسر الاستنكار العام الذي يحيط به من حيث أن الحبوب تشكل الغذاء الأساسي للناس. وهؤلاء يجدون من غير المحتمل أن تصبح هذه الحبوب موضع مضاربات تجارية. ولكي يتأمن الرخاء الاقتصادي والاستقرار السياسي والاجتماعي، يرى ابن خلدون أن أسعار الحبوب يجب أن تكون متدنية، في حين تتم المحافظة على أسعار بقية البضائع في مستوى متوسط، مع تقلبات سريعة في الأسعار لأنه إن ظلت الأسعار طويلًا منخفضة للغاية أو مرتفعة للغاية (وهو ما نطلق عليه إسم التضخم والانكماش) فإنها تصبح مدمرة للغالبية العظمى من السكان.

ويفحص ابن خلدون بعد ذلك وسيلتي عيش آخرين يصفهما بأنهما غير طبيعيتين: الخدمة والتنقيب عن الكنوز الدفينة. الخدمة تخص الدولة قبل كل شيء: الجيش، الحامية، الشرطة، الموظفون الكبار وغيرهم من عناصر الإدارة. في المقام الثاني، يهتم بالخدمة من كان مترفًا «يرتفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزًا عنها لما

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 250.

ربي عليه من خُلُق التَّعَمُّم والتَّرف»⁽¹⁾. ومن الواضح أن الأمر لا يتعلق هنا بالخدمة المنزلية التي ترتبط بالأمور الخاصة وتقع خارج نطاق الإنتاج. وابن خلدون على ما يبدو لا يتصور وجود قطاع منتج تتم فيه ممارسة الاستخدام المأجور. وفي كل الأحوال فإن الخدمة المنزلية تلاقي الاستهجان الكامل من قبله. ليس فقط لأسباب أخلاقية : «وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولة الطبيعية للإنسان، إذ الثقة بكل أحد عجز»، وإنما أيضاً لدوافع عملية بحتة، لأن «الخدِيم الذي يُستكفى به ويوثق بَعْنائه كالمفقود» - وهذا ما يأخذ ابن خلدون وقته لإثباته.

بالنسبة للبحث عن الكنوز المخفية، يشير ابن خلدون أن تلك ظاهرة انتشرت بشكل واسع في مدن المغرب وفي مصر: إذ هناك من يظن بأن كنوز الأمم الماضية كالفرنجة قبل الإسلام أو المصريين القدماء تم دفنها تحت الأرض وختمها بطلاسم، وأنه توجد وسائل سحرية لاكتشافها. وكما هو حال الكيمياء، أثارت هذه الظاهرة «علمًا» كاملاً وتنظيمًا معقدًا ولغة تقنية وأدبيات وشبكة من المختصين يتم البحث عنهم في أوساط «الطلبة» من البربر في المغرب. لكن على العكس من الكيمياء، ليس لهذه الخدمة أي بعد فكري أو روحي، ولا هدف لها سوى الاغتناء على حساب الآخرين (لم يشتهه ابن خلدون بإمكانية استخدام التنقيبات الأثرية كعلم مساعد للتاريخ).

وإن كان ابن خلدون لا ينفي وجود كنوز دفيئة، فإنه يرى في البحث عنها مجرد غموض وغرابة. ولا شك كما يقول في أنه

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 250.

يمكن العثور على هذه الكنوز، لكن ذلك نادر ويتم بمحض الصدفة. ومن الصحيح كما يضيف أن مسألة ما صارت عليه ثروات الأمم الماضية مطروحة. ويمكن الإجابة عليها بطريقتين: بداية مثل أي كسب، ترتبط الكنوز بالعمل البشري وبدرجة تطور الحضارات. ثم أنها مصنوعة من الذهب والفضة والحجارة الكريمة، وهي مواد تتعرض للنفاء وتراجع قيمتها مع الزمن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهي حسب حركات التاريخ تنتقل من بلد لآخر ومن دولة لأخرى. ومصر هي البلد الذي نجد فيه أكبر كمية من الكنوز لأن المصريين القدامى - على ما يشرح - قد دفنوا موتاهم خلال ما يزيد على ألفي سنة مع كل ما يمتلكونه من الذهب والفضة والحجارة الكريمة. ونهب القبور القديمة المصرية، وعلى الأخص الأهرامات يعود حسب ملاحظته إلى أيام الفرس والإغريق، وما زال يُمارس حتى يومنا هذا، لدرجة أن الدول الأخيرة صارت تفرض ضرائب ورسوم على الكنوز المكتشفة.

اقتصاد، مجتمع، سلطة

لقد رأينا أنه على مستوى عام ونظري، لا شيء بنظر ابن خلدون يحد من النشاط البشري الحر. وفي الواقع، وحتى هنا لم نجد أنه يُدخل في البحث السياق الاجتماعي والسياسي الذي تجري فيه النشاطات الاقتصادية: البحث عن الكسب، الإنتاج، التبادل. والأهمية الكبرى للتبادل سوف تظهر بالتدرج لديه عبر سلسلة من الملاحظات: من جانب حول التميز الاجتماعي (الجاه) والموالة (الاصطناع)، وشكل معين من تراتبية المجتمع تكون بعلاقة مع

توزيع الجاه؛ ومن جهة أخرى حول القيم الاجتماعية والإيديولوجيا المرتبطة بمختلف المهن والحرف.

وتداخل الاقتصادي مع الاجتماعي والسياسي أمر يشير إليه ابن خلدون بوضوح. فممارسة مهنة ما أو حرفة ما يولد الربح؛ لكن هذا الربح كما يلاحظ ابن خلدون يكون أكبر بكثير، والثروة تتزايد بشكل أسرع بكثير عندما يتمتع الإنسان بالجاه بالإضافة إلى المهنة.

وذلك أنا نجد صاحب الجاه والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارًا وثروة من فاقد الجاه⁽¹⁾.

والجاه يولد نوعين من الفوائد يمكن استخلاصها من المحميين والموالي: الأول له شكل فوائد وخدمات مجانية، والثاني له شكل عطايا وهدايا:

صاحب الجاه مخدوم بالأعمال، يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كاملة من كسبه وجميع ما شأنه أن يُبدل فيه الأَعْوَاض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عَوْض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه. فهو بين قِيمٍ للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة، فيفيد الغنى لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارًا وثروة⁽²⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 259.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 259.

ويرتبط الجاه أولاً وقبل كل شيء بالسلطة السياسية. فالحاكم يتمتع بالجاه كرمز لسلطته، وهو يوزعه على مواليه ومحبيه كأداة لها.

فقد تبين أن معنى الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط فيهم بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل وبأحكام الشرائع أو السياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك.⁽¹⁾

وحين يشمل الجاه المجتمع بأكمله فإنه يسمُّ هذا المجتمع بنوع من أنواع التراتبية.

ثم إن الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملك الذين ليس فوقهم يد غالبية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه. وبين ذلك طبقات متعددة.⁽²⁾

وهذه التراتبية سياسية واقتصادية في آن معاً:

والجاه مع ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً وقليلًا فمثله. وفاقد الجاه، ولو كان له مال، فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله وعلى نسبة سعيه ذهاباً وجائياً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب. وأهل الصنائع

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 262.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 261.

كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يسيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، إنما يرمقون العيش ترميقاً ويدفعون ضرورة الفقر مدافعة.⁽¹⁾

ويمكن أن يكون الجاه أيضاً وبشكل ثانوي من أصل ديني. وابن خلدون يؤكد ذلك من خلال ملاحظاته الشخصية، لكنه لا يعمق التحليل في هذا المجال. وكما رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب⁽²⁾، كانت بلاد شمال أفريقيا، وعلى الأخص المغرب، وهو البلد الذي كانت تسود فيه أقوى سلالة حاكمة في ذلك العصر قد عرفت في القرن الرابع عشر نشاطاً دينياً كثيفاً استطاع بتوجهه المزدوج الإصلاحى الحقوقى والتصوفى أن يشكّل معادلاً لعدم الاستقرار والاضطرابات السياسية. ولا يبدو أن ابن خلدون قد لاحظ أهمية هذه الحركة القوية ولا الآفاق الجديدة السياسية والاجتماعية التي كانت تمهد لها. ومع ذلك فإن شهادته تظل هامة:

ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهر حسن الظن بهم واعتقد الجمهور معاملته الله في إرفادهم فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم، أسرع إليهم الثروة، وأصبحوا مياسير من غير مال مُقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم. رأينا في ذلك أعداداً في الأمصار والمدن وفي البدو⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداى، 262-263.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 59-132.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداى، ص 269.

وإحدى النتائج للتأثير الحاسم للجاه في كسب وسائل العيش والثروة كما يلاحظ ابن خلدون ما يحصل من قلب للقيم الأخلاقية: فأولئك الذين ينجحون اجتماعيًا هم الخاضعون والمتملقون، في حين أن الكرامة والكبرياء لا تولدان سوى الفقر والعزلة والمرارة. وطالما أن هذا الوضع يدعم أسس السلطة والتماسك الاجتماعي فإن ابن خلدون لا يدينه. على العكس، ما يجب لومه هو موقف الناس الفخورين بعلمهم وبمهارتهم التقنية أو بنسبهم، والذين يعتقدون أنفسهم كاملين ولا غنى عنهم، فيرفضون أن ينحنوا أمام ذوي النفوذ ليمتلقوهم. وهكذا حسب ملاحظته، بسبب عدم فهمهم أبدًا للطابع القسري لمنظومة الجاه، يتركون أنفسهم عرضه للكرهية وللتهميش، وبذلك يرفضون على أنفسهم أن يعيشوا في الفقر والفاقة.

لكن هذه التراتبية الاجتماعية التي تأسست على توزيع الجاه، والتي تسمح بتغيرات دائمة في الأوضاع الاجتماعية تظل مع ذلك هشة:

«(...) ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك»⁽¹⁾.

ونظام حسم الفائض الاقتصادي وإعادة التوزيع الذي يشجعه، بل والاقتصاد بمجمله يظلون مرتبطين كلية بمصير الدولة ويتبعون مراحل تطورها وأفولها.

الملاحظات الأخرى لابن خلدون والتي تتعلق بتداخل الاقتصادي في الاجتماعي تطال القيم المرتبطة بالمهن والحرف.

والحالات التي يتفحصها بكثير من التفاصيل هي حالة الزراعة والتجارة. فهو يحلل الأفكار المسبقة السلبية التي تحيط بها ويحاول أن يفهم أسسها البسيكو - سوسولوجية.

فالزراعة مكروهة من قِبَل سَكَّانِ المدن والأغنياء، وهي كما يلاحظ موضع احتقار. وهناك تفسير مزدوج لهذا الموقف غير الموائم: فمن جهة زرع الأرض «أصل في الطبيعة وبسيط في منحاه»، ومن جهة أخرى، ولأن الفلاح يخضع للضرائب، فإنه يتحمل السيطرة ونير الآخرين، وهو ذليل بائس⁽¹⁾.

وأما التجار فمشهورون بابتعادهم عن الرجولة وعن حس الشرف، فيما عدا قلة نادرة تتمتع بحماية أهل السلطة. وهذا الطابع كما يقول ابن خلدون هو نتيجة لمتطلبات المهنة التي تجعلهم يتمسكون بشراسة بالربح مع ما يتطلبه ذلك من «المكايسة والمماحكة والتحدلق وممارسة الخصومات واللجاج»، وغيرها من الملكات التي «تغض من الزكاء والمروءة وتخدج فيها». ومن الصحيح كما يشير إلى أنه يمكن أن نميّز فئتين من التجار: التجار من «سافل الطور» الذين لا يمكن أن يفتتوا من الطابع السليبي الذي تفرضه عليهم نشاطاتهم، والتجار الذين يحتمون بالكبار، فلا يلجؤون إلى الوسائل المعتادة للتجارة ويستطيعون أن يعهدوا إلى ممثلين عنهم بعالجة أعمالهم. لكن يبقى كما يلاحظ ابن خلدون أن هذه الفئة الأخيرة لا تشكل سوى أقلية ضئيلة تستمر في الخضوع «من وراء الحجاب» لتأثيرات المهنة السيئة⁽²⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 268.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 279.

أما المهن الدينية مثل مهنة القاضي والمفتي والمعلم والإمام والداعية والمؤذن، على الرغم من كونها نبيلة من حيث المهام التي تسمح بالقيام بها، فإنها على العموم غير مربحة كما يلاحظ ابن خلدون. وهذا يُفسر أولاً بكون الطلب الاجتماعي المتعلق بها ضعيف؛ وأكثر من ذلك فإن الحاكم الذي هو أول من يكلف بها، يولي أصحاب هذه المهن مرتبة أقل أهمية من تلك التي يتمتع بها لديه أصحاب المهن العسكرية أو الإدارية، أو غيرها من المهن الأخرى الضرورية. لكن كما يستنتج، فإن رجال الدين على الأخص، وبسبب ما يحيط بهم من احترام اجتماعي، لديهم من الكبرياء ما يمنعهم أن ينحنوا أمام الرجال المتنفذين لكي يستفيدوا من امتيازاتهم. كما أنهم كثيرو الانشغال بمهامهم لدرجة لا تترك لهم معها الوقت للتفرغ لذلك.⁽¹⁾

الصنائع

يتفحص ابن خلدون الفنون والمهن (الصنائع) من ثلاث زوايا: أ) اختراعها وتطورها وتنوعها؛ ب) ترسخها في المدن؛ ج) تعلمها.

وهو يبدأ توضيحه قائلاً بأن الفنون تنقسم إلى بسيطة ومركبة. الفنون البسيطة التي تميز الحضارة البدوية لا تتعلق سوى باحتياجات الضرورة القصوى. وهي على سبيل المثال فنون النجارة والحدادة والنسيج والخياطة. وهي نوع من التقنيات بسيطة، محض وظيفية، وغير كاملة. والزراعة التي أدخلها إلى الأرض آدم بعد أن طُرد من

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 267.

الجنة لا تُذكر في هذا السياق. ويبدو أنها لم تخضع لأي تطور منذ أن ظهرت في الزمن القديم ولا تتطلب أي تعلم.

الفنون المركبة التي تميّز الحضارة الحضريّة هي التي تتطلب من ابن خلدون الاهتمام كله. وهي قد ظهرت مع ازدهار الحضارة والبحث عن الكماليات والنزعة إلى الترف والرفاهية. وتطورها - وهو ما يسميه ابن خلدون مستخدمًا تعابير أرسطو الانتقال من القوة إلى الفعل - يتحقق «شيئًا فشيئًا على التدرّج»⁽¹⁾، وذلك «حتى تكمل»، كما يوضّح ابن خلدون. ولا يمكن النظر إلى التطور التقني على أنه غير محدود. فابن خلدون يبيّن أن تنوع الفنون يتبع لتوسع الطلب الذي يستند هو نفسه على درجة تطور المدن. والفروق الهامة على المستوى التكنولوجي تتواجد، حسب تأكّيده، في المناطق الواقعة بين أقاليم الأرض، كما على سبيل المثال بين المغرب ومصر، وعلى الأخص القاهرة حيث نجد فنونًا رائعة تجهل وجودها تمامًا المدن المغربية.

ودرجة ترسخ الفنون في بلد ما أو مدينة ما يتناسب مع أهمية الحضارة ودوامها. في المدن، يكون ترسيخ الصنائع شبيهًا بما يحصل للعادات على المستوى الفردي: إذ لا بد من أجيال لكي تتواجد بصلابة، لكن بمجرد أن تُكتسب، فإنها لا تختفي إلا مع هدم المدينة. وهذا ما استطعنا أن نلاحظه حسب ما يقول ابن خلدون في الأندلس حيث كانت الفنون متنوعة جدًا وأكثر تطورًا رغم تراجع حضارته نسبة لما حصل في المغرب، في حين أن هذا البلد كان يعرف رخاء كبيرًا.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 280.

ويتابع ابن خلدون قائلاً أن تعلم الصنائع ضروري. وطابعها العملي يتطلب أن يتم تعلمها بـ «الملاحظة المباشرة»، وذلك لاكتساب ما يمكن أن نسميه «المَلَكة»، ومعناها «استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته».⁽¹⁾ ومهارة المتعلم تتعلق بنوعية تعليم المعلم ودرجة اكتمال «ملكته». وبشكل عام، يؤكد معتقداً فكرة قديمة تعود إلى أفلاطون «ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبه»⁽²⁾. ونلاحظ هنا أن ابن خلدون لا يأتي بأية ملاحظة حول الإطار المؤسساتي لتعلم الصنائع.

والصنائع التي يمارسها الإنسان أكثر عدداً من أن يتم تقديمها كلها، وابن خلدون يكتفي بتعداد تلك التي «تكون ضرورية في العمران» مثل الفلاحة والبناء وال عمران والحياسة، ومنها ما هو «شريف بالموضوع»⁽³⁾ كالكتابة والوراقة والغناء والطب. وهو يحدّد بالنسبة لكل منها الفائدة والوظيفة، الأصل والتطور، المواد المستعملة والتقنيات، وفي بعض الأحيان الإطار المؤسساتي. وهو بذلك يقدم لنا نوعاً من موسوعة المهن والحرف، قد تكون موجزة لكنها مليئة بالمعلومات، وهي الوحيدة من نوعها في الثقافة الإسلامية.

وفي النهاية يؤكد ابن خلدون على مؤثرات النشاطات التكنولوجية ومجمل النشاطات العمرانية على تصرف أبناء المدن،

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 290.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 291.

فيربط بذلك بين تطور الذهنيات وبين النشاطات الاقتصادية والاجتماعية:

فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً مزيداً. والصنائع أبدأً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علومًا فتحصل منها زيادة عقل⁽¹⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 332.

تحقيق الإمكانيات الفكرية للإنسان

بالنسبة لابن خلدون، ما يتميز به الإنسان عن بقية الحيوانات هو التفكير؛ وأعلى درجات يتجلى فيها التفكير هي منتجات الفكر، أي الفنون، وعلى الأخص العلوم التي لا تزدهر إلا عندما تصل الحضارة إلى مستوى كاف من التطور. وهكذا فإن الجزء السادس من المقدمة والذي يتوج العمل مخصص بأكمله للعلوم.

ومخطط هذا الجزء الذي يُعتبر الأطول في الكتاب مخطط مركّب يمكن أن نميّز فيه خطأً فاصلاً لم يتم التنظير له يرسم الحدود بين العلوم في شموليتها وبين الآداب، مع كل المواد المتعلقة باللغة وبالآداب. وهذه المجموعة تسبقها ملاحظات عن نظرية المعرفة.

وتقديم العلوم يعالج على التوالي شروط اكتسابها وتطويرها، وفتاتها المختلفة وشروط وقواعد الإنتاج العلمي والتعليم. وينتهي

بملاحظات تُكمل الخطاطة التي وضعها لسوسولوجيا العلماء، وهو ما نجد عناصر منه مبعثرة في الأجزاء الأولى من المقدمة.⁽¹⁾ فيما يتعلق بالجزء المخصص للعلوم المرتبطة باللغة، يبدأ ابن خلدون بعرض تفصيلي للدراسات اللسانية والأدبية عن اللغة العربية (القواعد وعلم المعاجم والبلاغة والأدب). بعد ذلك يقدم المناهج التي يتم من خلالها اكتساب اللغات بشكل عام، وحالة الألسن في البلاد الإسلامية في عصره، وتاريخ تطور اللغة العربية، وشروط تعلم ما يسميه «لغة مضر» التي كانت سائدة في زمن الرسول وخلال الفترة الكلاسيكية من الإسلام. بعد ذلك ينتقل إلى تقديم الأنواع الأدبية كالنثر والشعر، مطوراً بذلك نظرية فريدة من نوعها عن الإبداع الشعري. ويقدم اقتباسات عديدة من الشعر باللغة العامية التي كانت منتشرة في عصره في أوساط البدو العرب وفي أوساط أهل المدن. وكما في تقديمه للعلوم، يُدرج عددًا من الملاحظات السوسولوجية حول العلاقة بين اللغة والمجتمع، وبين الشعر والمجتمع.

ومخطط عرضه يبدو غير واضح بسبب كثرة المعايير المستخدمة لكي يحدد نظام أسبقية المواضيع التي يعالجها، ويمكن أن تكون دينية، منطقية، تاريخية أو معرفية. ولسنا نفهم بسبب ذلك لماذا يأتي هذا الفصل قبل أو بعد ذلك؛ لكن ما هو أكيد هو أن نظام العرض لا يتم بمحض الصدفة ويشي دائماً بسبب ما من الضروري أن نكشفه. هذا التقديم للعلوم وللآداب يكشف مظاهر ابستمولوجية وأدبية تستحق دراسة خاصة. لكننا لن نستطيع أن نعالجها هنا في إطار

1 انظر كتاب العبر، المقدمة، وعلى الأخص ص 377 الجزء الأول، تحقيق شدادى، والصفحات 263-267 الجزء الثاني، تحقيق شدادى.

عملنا هذا إلا بطريقة ثانوية، و فقط حين تساعدنا على الإحاطة بالمفاهيم التاريخية والسوسيولوجية لدى مؤلفنا.

نظرية حول المعرفة

تأسس نظرية المعرفة التي يقترحها ابن خلدون على اعتبارات أنثروبولوجية تتعلق بدور الفكر في حياة الإنسان وفي الحضارة البشرية، كما تتأسس على صياغة جديدة للمفاهيم الكونية والبسيكولوجية للتقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية، وعلى نقد للميتافيزيقيا. وهي بذلك ترمي إلى تقديم أساس نظري لـ «علم العمران البشري» لديه، ولتبرير مفهومه عن الدين ومكانته بالعلاقة مع الفلسفة. وهي تقدم جوابًا على السؤال الضمني التالي: ما هو الفكر، من حيث أنه يلي احتياجات المدارات المختلفة للإنسان من جهة، ومن كونه ينتج عن المكانة الخاصة التي يشغلها في سلسلة الكائنات من جهة أخرى.

يتميز ابن خلدون في نشاطات الإنسان مجالات ثلاثة: مجال التأثير على العالم الخارجي وصناعة الأغراض؛ مجال العلاقات ما بين الأفراد والعلاقات الاجتماعية؛ ومجال العلم. وكل واحد من هذه المجالات كما يؤكد، يتوافق مع «مرتبة» من مراتب الفكر.

في البداية يحدّد ما هو الفكر بشكل عام، وفي سمته البشرية الصرف. فبفضل إدراك الحواس، وهو ما يتقاسمه الإنسان مع بقية الحيوانات، «يشعر» بالعالم الخارجي. لكن على العكس من بقية الحيوانات، هو قادر بفضل الفكر أن يذهب إلى ما هو أبعد من الحواس، وأن يشكّل مفاهيم من خلال عملية تجريد واستخلاص

يقوم بها انطلاقاً من أشكال الأشياء المحسوسة. هذه القدرة، كما يؤكد ابن خلدون هي دماغية بحتة:

ويزيد الإنسان من بينها أنه يُدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه. وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيُجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحسّ وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب.⁽¹⁾

بعد ذلك يقدم ابن خلدون الدرجات المختلفة للفكر. ففي المقام الأول هناك دائرة نشاط الفعل الذي يقع على العالم الخارجي، وما يتكره من أشياء، وهو ما يتوافق مع «العقل التمييزي» الذي يتألف من مفاهيم «أكثرها تصورات»، وبفضله «يُحصّل (الإنسان) منافعه ومعاشه ويدفع مضاره»⁽²⁾

والأفعال الإنسانية كما يؤكد ابن خلدون، على العكس من أفعال الحيوانات تكون منظّمة «منتظمة، مترابطة».

فلكي يخترع شيئاً ما يجب «التفطن بسببه أو علته أو شرطه» أي «مبادئه» التي تنتظم بنظام ضروري. والفعل يتبع الترتيب المعاكس لذلك الذي يكتشفه الفكر في الأشياء:

فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله. ثم تابع ما بعد إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 338.

2 المرجع نفسه، ص 338.

مثلاً لو فكر في اتخاذ سقف يكتّه، انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكرة. ثم بدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم بالسقف، وهو آخر العمل. وهذا معنى قولهم: «أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل».⁽¹⁾

ما يميز الإنسان إذن حسب قول ابن خلدون هو قدرته على أن يضع بالفكر السلسلة المنظمة للأسباب. والواقع أن هذه القدرة كما يلاحظ تمثل درجات مختلفة حسب الأفراد البشريين، كما يمكن أن نلاحظ لدى لاعبي الشطرنج الذين منهم «من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون المرتبة أعلى».⁽²⁾

ثانياً، مع دائرة العلاقات ما بين الأفراد وبين المجتمعات يتوافق العقل التجريبي الذي «يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها»⁽³⁾.

ويربط ابن خلدون بشكل صريح هذا الشكل من الفكر بسياق الشرط الأول للإنسان، ألا وهو أن يعيش في المجتمع وأن يكون ملزماً لكي يبقى على قيد الحياة أن يتعاون ويتعاقد مع غيره.

وتلك المعاونة، لا بد فيها من المفاوضة أولاً ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأغراض إلى

1 المرجع نفسه، الصفحات 339-340.

2 المرجع نفسه، ص 340.

3 المرجع نفسه، ص 338.

المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المنافسة والمؤالفة، والصدائة والعداوة، وتؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل»⁽¹⁾.

هذه العلاقات المتنوعة والمركبة، كما يتابع ابن خلدون، ليست محض صدفة كما لدى الحيوانات، وإنما تخضع لقواعد ولنظام. والأفكار تحتوي على القواعد والنظام اللذين يحكمان الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا تبعد كثيراً عن الحواس؛ فهي «كلها تُدرك بالتجربة وبها تُستفاد». وهكذا تتشكل تقاليد ينقلها الأهل والمعلمون إلى الأجيال الشابة. لأنه، كما يؤكد ابن خلدون، إن كان يمكن للأشخاص أن يجدوا بشكل فردي مجمل العملية التي تؤدي إلى القواعد التي يجب اتباعها في التعامل مع البشر، فإنه يلزمهم وقت طويل. لكن يمكن القيام بكل هذا بوقت أقصر بكثير إن قاموا بتقليد آباءهم ومعلميهم ومن يكبرونهم سناً، وإن اتبعوا مدرستهم واستفادوا من دروسهم.⁽²⁾

وأخيراً، مع دائرة النشاطات العلمية يتوافق «الفكر النظري» الذي يتألف من «تصورات وتصديقات»، وبفضله يستطيع الإنسان أن يبني العلوم النظرية التي تسمح له بأن يصل إلى «تصوّر الوجود على ما هو عليه.

وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصوّر أو التصديق. ثم ينتظم (العقل النظري) مع غيره، فيفيد معلوماً آخر كذلك.

1 المرجع نفسه، ص 341.

2 المرجع نفسه، ص 342.

و غاية إفادته تصوّر الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله
وأسبابه وعمله⁽¹⁾.

و فقط مع هذه الدرجة من التفكير، كما يختم ابن خلدون،
يتم العقل النظري حقيقته، وفي الوقت نفسه يصل الواقع الإنساني
بالمعنى الدقيق للكلمة إلى معناه.

ومفهوم ابن خلدون عن طريقة عمل الفكر يستعيد مع تعديلات
هامة المفهوم الذي جاء به ابن سينا والذي يستند بشكل واسع
على معطيات طبية أساسية لدى جالينوس (انظر المخططات 1
و2 الصفحة ٤٠٠). فالجسم يُعتبر آلة للنفس ولقواها فيما يتعلق
بـ «ملكة القوة الفاعلة» و«ملكة القوة المدركة». وهذه الملكات
تتأسس على «قوى» الإدراك بالحواس التي تنتظم بشكل تراتبي
وترتفع لتصل إلى ملكة التفكير «القوة المفكرة» التي تسمى أيضاً
«ملكة التعقل». وما يتوافق مع قوى الحس الخارجية هو الملكات
الداخلية وأولها هو «الحس المشترك» الذي يتعرّف بأنه قوة تدرك
المحسوسات مُبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة». و
والمدرجات تنتقل بالحس المشترك إلى الخيال، والخيال يرتفع نحو
ملكة التقدير «الوهمية» والذاكرة «الحافظة». بعد ذلك، ترتفع كل
هذه الملكات معاً نحو قوة الفكر. والحس المشترك والخيال في
عملهما يقعان في «البطن الأول من الدماغ»، في حين أن الوهمية
والحافظة تقعان في «البطن المؤخر» من الدماغ، وقوة الفكر تقع في
التجويف المركزي (البطن الأوسط) من الدماغ.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 338.

1- الحواس الداخلية للروح حسب ابن خلدون

الحس المشترك	البطن الأول من الدماغ
الخيال	
الفكر	البطن الأوسط من الدماغ
التقديرية (الوهمية)	البطن المؤخر من الدماغ
الذاكرة (الحافظة)	

2- الحواس الداخلية للروح حسب ابن سينا

الحس المشترك	البطن الأول من الدماغ
الخيال أو القدرة الحاملة للأشكال (المصورة)	
الخيال (متخيلة)	البطن الأوسط من الدماغ
أو إدراكية، قادرة على المعرفة (المفكرة)	
التقدير (الوهم)	
التذكر (المتذكرة - الذاكرة)	البطن المؤخر من الدماغ
و الذاكرة (الحافظة)	

والوظيفة الأساسية للفكر هي السماح للتفكير «الروية» أن يرتقي إلى التعقل⁽¹⁾.

والقدرة الإنسانية على المعرفة لا تنتهي بالفكر كما يعمل بواسطة أعضاء الجسم، أي الحواس والدماغ. ففي بعض الشروط، يمكن للإنسان أن يصل إلى العالم العلوي للماهيات الروحية ويستقي منها معلومات من نوعية أخرى لا تتعلق بأعضاء جسمه، وتتشكل هذه المعلومات بفضل رؤية مباشرة لهذه الماهيات. ولكي يثبت ذلك يستند ابن خلدون على مفهوم تكويني يصيغه انطلاقاً من التقاليد الفلسفية⁽²⁾.

فهناك، على ما يقول ثلاثة عوالم: عالم الحواس الذي يتشارك به الإنسان مع الحيوانات؛ وعالم الفكر الذي هو إنساني بحت؛ والعالم العلوي للأرواح وللملائكة. والمعرفة التي لدينا عن هذه العوالم الثلاثة كما يؤكد، تأتينا من ملاحظة أنفسنا بفضل الحدس الأكيد (بالوجدان الصحيح)⁽³⁾.

ويشرح ابن خلدون الفكرة قائلاً أننا قبل كل شيء ندرك عالم الحواس بواسطة إدراكنا الحسي. أما مداركنا «العلمية» التي تقع ما فوق مداركنا الحسية، فتعلمنا بعد ذلك وبالضرورة عن وجود الروح. وفي النهاية نستنتج وجود عالم ثالث يقع فوقنا هو عالم

1 يقدم ابن خلدون شروحات حول موضوع عمل الفكر في المقدمة السادسة من الفصل الأول من المقدمة، انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي، الصفحات 154-155.

2 بالإضافة إلى الشروحات التي يخصصها له في المقطعين الرابع والخامس من الفصل السادس، كتاب العبر، المقدمة، الصفحات 342-345 الجزء الثاني، تحقيق شداي، انظر الجزء الأول، تحقيق شداي، المقدمة السادسة، الصفحات 153-154.

3 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 343.

الأرواح والملائكة وذلك انطلاقاً من التأثير الذي يمارسه هذا العالم علينا: أفعالنا الإرادية والدوافع التي تجعلنا نقوم بأفعالنا، وبشكل خاص الرؤى التي تحصل لدينا خلال نومنا. وعندما تكون هذه أصيلة، «وتتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق»⁽¹⁾.

يؤكد ابن خلدون أننا لا نملك من هذا العالم الروحاني سوى معرفة عامة «على الجملة»، وأننا لا نستطيع أن «ندرك له تفصيلاً». وبسبب عدم اكتمال طبيعتنا، لا نستطيع أن نعرف الماهيات الروحية (الذوات الروحية) في ماهيتها. ويضيف أن ما يقوله الفلاسفة الميتافيزيقيون في موضوع الوصف التفصيلي لنظام الذوات الروحية والتي يسمونها «عقول» ليس فيه شيء أكيد، لأن إحدى الشروط للبرهان النظري وهي أن «قضاياها (يجب أن تكون) أولية ذاتية» لا تُستوفى فيه بشكل صحيح، استناداً إلى منطق أرسطو. والتفاصيل الوحيدة عن العالم الروحي التي يمكن لنا الوصول إليها كما يختم، هي تلك التي نقتبسها من «الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها»⁽²⁾.

يتوضع الإنسان اذن حسب ابن خلدون ما بين عالم الحيوانات الذي يرتبط به بالحواس، وعالم الذوات الروحية، أي الملائكة أو «العقول»، الذي يرتبط به بالعقل والأرواح. والذات البشرية ذات طبيعة روحية، لكنها غير كاملة، لأنها لا تنجز ماهيتها إلا بفضل المعارف التي تأتيها من أعضاء الجسم. بالمقابل، إن كانت الذوات

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 343.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 343-344.

الروحية من نفس نوع الذات البشرية، فإنها «مجردة عن الجسمانية والمادة»: فهي «عقل صرف، يتحد فيها العقل والعامل والمعقول». إنها بشكل من الأشكال «ذاتٌ حقيقتها الإدراك والعقل»⁽¹⁾.

وعلوم الإنسان، على العكس من علوم الملائكة، كما يتابع ابن خلدون، هي علوم مكتسبة. فأشكال الأشياء تبدو بشكل متدرج في الروح، ولا تكون فيها من الأصل أو تستمر فيها إلى ما لانهاية. وفوق ذلك عندما تدرك الروح شكل غرض ما، يجب أن تثبت توافق هذا الشكل مع الغرض المعروف، ولا يمكن أن تفعل ذلك إلا ببرهان منطقي «لكنه من وراء الحجاب وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة»⁽²⁾. تلك هي حدود الفكر كما يقوم بممارسته العلماء في المستوى الأعلى. والرؤية المباشرة للغرض المعروف لا يمكن الحصول عليها، والحجاب لا يمكن أن يُرفع إلا «بالرياضة بالأذكار (...)»، وبالتنزه عن المتناولات المهمة (...). وبالوجهة إلى الله بجميع قواه»⁽³⁾. لكن كما أشار ابن خلدون في المقدمة السادسة من الفصل الأول من المقدمة، وحدهم الأولياء والمتصوفون يستطيعون الوصول إلى تحقيق ذلك.

ومع ذلك، يقول ابن خلدون، هناك إمكانية أخرى للبشر من أجل الولوج إلى العالم الروحي بوساطة الأعضاء الجسدية. هذه الإمكانية ترتبط بالمكانة التي يشغلها الإنسان في حلقة الكائنات، وهي محصورة بفتة معينة من البشر هم الأنبياء. فهؤلاء يفلتون بطبيعتهم من المصير البشري العادي ويكونون موجهين نحو معرفة الله.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 344.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 344.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 345.

إننا نجد هذا الصنف من البشر تعترتهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية⁽¹⁾.

وهم يصلون إلى هذه المعرفة بنزعتهم الطبيعية «للاصلاح من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملكية وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللحظات»⁽²⁾. وهكذا يصف ابن خلدون نمط المعرفة التي يتوصلون إليها:

وعلمومهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة. وعند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية لا يفارق علمهم الوضوح، استصحاباً له من تلك الحالة الأولى⁽³⁾.

ومعرفة الأمور الإلهية هذه، ويطلق عليها تقليدياً إسم «الكشف» هي التي تشكل الرسالة التي يكلفون بنقلها إلى البشر. وابن خلدون يشمل في النظرية نفسها المعرفة النبوية مع كل الأشكال الأخرى من معرفة الخارق - مثل تلك التي يصل إليها العرافون والسحرة، أو تلك التي يتم الحصول عليها في «الأحلام الجيدة» -، والتي هي مجرد درجات غير كاملة منها.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 346.

2 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداي، ص 347.

3 المرجع نفسه.

وهكذا ضمن نظريته عن المعرفة يضع ابن خلدون خطأ فاصلاً بين نوعين من المعارف لدى الإنسان: الأول يتأسس فقط على القدرات البشرية في المعرفة، ويتعلق بالأعضاء الفيزيائية للحواس وللدماغ، ويتوافق مع مستوى الفكر؛ والثاني يتأسس على رؤية مباشرة للماهيات الروحية، وينجم عن النفس التي تنتمي في الوقت ذاته إلى عالم البشر من خلال روابطها مع الجسم، وإلى العالم الخارق من خلال طبيعتها الروحية.

والنمط الأول من المعرفة، وهو الفكر، يتقاسمه جميع البشر. ومع ذلك فإننا نميّز فيه درجات ثلاث: الدرجتان الأولى والثانية لهما طابع عملي بشكل أساسي، وتتعلق كل واحدة منهما بالحياة المادية (الفعل الذي يُمارس على العالم الخارجي، التكنولوجيا)، وبالحياة القائمة على العلاقات الاجتماعية والسياسية (أخلاقية، سياسية)؛ الدرجة الثالثة تنظر إلى العلوم بشكل عام. والمعرفة الأكثر رفعة التي يمكن أن يطمح إليها الإنسان في هذه الدرجة الأخيرة بالوسائل المصطنعة لتشكيل المفاهيم والحجج المنطقية تبقى فوق الرؤية المباشرة للماهيات.

النوع الثاني من المعرفة الذي ينجم عن التأمل المباشر للماهيات هو نوع استثنائي، ويتضمن أيضاً درجات. وهو في مستواه الأكثر اكتمالاً يظهر لدى الأنبياء الذين لديهم استعداد طبيعي لأن يعتقدوا من مصيرهم البشري وينقذوا قذفاً خلال برهة قصيرة إلى الوضع الملائكي. أما المتصوفون والأولياء، فيمكن لهم أيضاً أن يتأملوا الماهيات، لكن فقط بفضل ممارسة تمارين روحية. وبفضل الورع،

جدول يبين التكوين ونظرية المعرفة لدى ابن خلدون

<p>سماع الشياطين</p> <p>رؤية الملاء الأعلى plérome</p>	(العالم الإلهي)	العالم الخارق
<p>رؤية الماهيات</p> <p>الروحانية</p>	الماهيات	الروح
<p>الأحلام</p> <p>بشر عاديون</p> <p>فكر</p> <p>الأنبياء</p> <p>العرفان</p> <p>القديسون والمتصوفون</p>		العالم الإنساني
الحواس	الحسد	

وليس باستعداد طبيعي⁽¹⁾. وفي النهاية هناك عدة فئات من العرّافين والسحرة يمكن لهم من خلال استعدادهم الفطري أن يصلوا إلى عالم الأرواح وينهلوا منه بعض المعارف، وكذلك البشر العاديين عندما يتواجدون في حالات خاصة مثل الحلم أو لحظة الدخول في النوم أو الموت أو الجنون. لكن في هذه الحالات جميعها، تكون المعارف التي يتم التوصل إليها في كثير من الأحيان غير صافية وتخلط ما بين الصحيح والمغلوط، وبالتالي هي غير أكيدة.

شروط نقل وتطوير العلوم

يولي ابن خلدون أهمية كبيرة للتعليم، وهي مسألة سيشرحها بالتفصيل فيما بعد كما سنرى⁽²⁾. وهنا يكفي بأن يطرح مبدأ ضرورة تعلم العلوم، لأن هذه لا يمكن اكتسابها إلا من خلال تشكيل ما يسميه «العادة». وهكذا يعترف بالطابع المهني للنشاط العملي.

وذلك أن الحذق في العلم واليقين فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن حاصلًا.⁽³⁾

وكما في حال تعلم الفنون المهنية، فإن تعلم العلوم - كما يضيف - يستدعي الأعضاء الجسدية والملكات التي ترتبط

1 لكن ابن خلدون في المقدمة السادسة للفصل الأول من المقدمة يؤكد على ما يبدو أن الأولياء والمتصوفين لديهم «استعداد» لأن يوجهوا أفكارهم نحو «التفكير الروحاني». انظر المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداوي، ص 155.

2 انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، الصفحات 209-225.

3 انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، شداوي، ص 350.

بالجسد. هو شيء ليس روحياً صرفاً إذن. من جانب آخر، كما يشرح، ما يبيّن أيضاً أن تعليم العلوم هو فن، هو تعددية المصطلحات العلمية حسب المعلمين والمدارس، في حين أن العلم في حد ذاته يظل واحداً. كذلك في أي علم من العلوم، تكون لدينا حاجة لمعلمين حاذقين ولتقاليد تعليم جيدة.

أما فيما يتعلق بتطور العلوم فيقول ابن خلدون أنه يرتبط بشكل أساسي بازدهار الحضارة العمرانية. فقط في المدن الكبيرة والغنية والتي فيها كثير من السكان تزدهر العلوم. لأنه فيها فقط فائض يمكن استعماله لتلبية الحاجات التي تتجاوز أمور العيش البسيطة مثل الفنون والعلوم. وسكان البوادي والقرى والمدن الصغيرة مضطرون حسب ملاحظته لأن يهاجروا إلى المدن الكبيرة لكي يدرسوا العلوم فيها.

ومثال البلاد الإسلامية يوضح بشكل جيد، حسب ابن خلدون، العلاقات بين تطور العلوم والتعليم ورخاء المدن.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زحرت فيها بحار العلوم، وتفتّنتوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابدع سكانها انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، وفُقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام⁽¹⁾.

ويلاحظ أنه في عصره صارت تقاليد التعليم في المغرب وفي الأندلس شبه ضائعة بعد أن عرفت فترة بريق في القيروان وفي قرطبة، وهما عاصمتا إفريقية والأندلس الكبيرتان وظلت تقاليدهما موجودة لفترة في مراكش، عاصمة الموحدّين. بالمقابل، فإن الوضع في القاهرة كان من أكثرها تألّقاً، ليس فقط بسبب كثرة سكانها ووجود الحضارة المصرية التي تعود لآلاف السنين، وإنما أيضاً لسياسة الدعم والتشجيع التي كان يمارسها السلاطين والأمراء الأتراك منذ عصر صلاح الدين.

ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين. فاستحكمت فيها الصنائع وتفنّنت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكّد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا⁽¹⁾.

ويدرج ابن خلدون هنا وفي هذا المعرض تحليلاً طويلاً لتأثير التربية والثقافة على التصرفات والذهنيات. وقد امتازت بلاد المشرق في مجال العلوم والتعليم كما يقول، «حتى أنه ليظن كثير من رحّالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية لما يروون من كَيْسهم في العلوم والصنائع».

وهو إذ يدحض هذه الفكرة، يحاول أن يشرح ما الذي يمكن أن يدفع إليها. فبالنسبة له لا يوجد فرق على مستوى «الحقيقة الإنسانية» بين المشرق والمغرب. ومثل هذا الفرق لا يوجد إلا ما بين المناطق التي تقع في الجهات المعتدلة حين يُنظر إليها في شموليتها، وبين المناطق الواقعة في الجهات ذات المناخ المتطرف في الشمال والجنوب. وإن كان هناك بالفعل من فرق بين سكان المشرق وسكان المغرب فيما يتعلق بمهاراتهم في الصنائع والعلوم، فإن ذلك يعود كما يشرح ابن خلدون لما «يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد»⁽¹⁾. وتحليله لآليات التأثير الثقافي لا يمكن إلا أن تذكرنا بالنظريات البسيكوسوسيولوجية الحديثة:

وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم من المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذلك سائر عاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويلتبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تُتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مترتبة فيرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً مزيداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، وتهيأ به العقل لسرعة الإدراك للمعارف⁽²⁾.

ونمط الاختلاف الموجود بين أهل المشرق وأهل المغرب كما يلاحظ أيضاً، هو نمط الاختلاف نفسه الذي نلاحظه بين أهل المدن وأهل البوادي:

1 المرجع نفسه، (وبالنسبة للمقبتسات في هذا المقطع وما سبقه، الجزء الثاني، تحقيق شاداي، الصفحات 354-355.

2 المرجع نفسه، ص 354.

ألا ترى إلى الحضر مع أهل البدو كيف تجد الحضري متحلّيًا بالذكاء، ممتلئًا من الكيس، حتى أن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذلك إلا لإجادته من ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي (...). فإننا نجد في أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته. وإنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك فهو رونق الصنائع والتعليم، فإن لهما آثارًا ترجع إلى النفس، كما قدمناه. وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدمًا وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة (...). ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح⁽¹⁾.

العلوم

أصناف العلوم المختلفة

إنّ تقسيم العلوم إلى صنفين كما يقترح ابن خلدون يتأتى في أساسه من نظريته عن المعرفة التي حللناها فيما سبق. ولنذكر أنه يميّز بين نوعين من المعارف: تلك التي تقوم فقط على أعضاء الجسد والقدرات الإنسانية على المعرفة، وتلك التي تقوم على الرؤية المباشرة للذوات الروحية. وعلى أساس هذا التمييز يقوم بتقسيم العلوم إلى مجموعتين أساسيتين:

اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول⁽¹⁾.

وانطلاقًا من ملكاته الطبيعية وحدها، وهي تلك التي تتعلق «بعالم الفكر» الذي هو متميز عن عالم الحواس وعن عالم الذوات الروحية في آن معًا، يبنى الإنسان هذه المجموعة الأولى من العلوم التي يكون وحده مسؤولاً عنها: وإليه ترجع مهمة أن يكتشف «موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها»، وأن يميّز «الصواب من الخطأ فيها». وهذه العلوم التي يسميها ابن خلدون «العلوم العقلية»، دون أن تتعارض مع الأديان، تندرج في حيّز مختلف وموازي. ولا يمكن لأية ديانة أن تدّعي سبق

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 358.

فيها، لكن معتنقو هذه الأديان كلها يمكن أن يدرسوها وأن يقوموا بأبحاث فيها. وتاريخيًا هي موجودة في العالم منذ ظهور الحضارة، وتتماهى مع «العلوم الحكيمة والفلسفية»⁽¹⁾، أو «علوم الفلسفة والحكمة»⁽²⁾.

والمجموعة الثانية من العلوم لا تتطلب إلا بشكل ثانوي تدخل الإنسان الذي «يأخذها (أ) عمّن وضعها (أ)». ونحن نعلم أن المؤسس لها هو بلا شك نبي يسميه ابن خلدون أيضًا «الواضع، الشارع» والذي بدوره يتلقى معرفته من الملاك عبر تماس مباشر يتجرد خلاله من إنسانيته لكي يكتسب لفترة وجيزة حالة ملائكية. وهذه المعرفة ذات الأصول الإلهية تشكل أساس «العلوم التقليدية». وعلى الرغم من أن دور العقل فيها محدود مقلّص، فإن اللجوء إليه في صياغة هذه العلوم أمر ضروري، لأنه يجب اعتماد طريقة تفكير قياسية من أجل الربط بين المسائل الجديدة التي تُطرح خلال الزمن والمبادئ المتضمنة في النصوص المؤسسة.

بالنسبة لابن خلدون، «العلوم النقلية الشرعية» أو «الشرعيات» في مبدئها، من حيث أنها «منزلة من عند الله على صاحب الشريعة المبلغ بها» هي أيضًا كونية طالما أنه «كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك». لكنه لا يأخذ بعين الاعتبار سوى العلوم النقلية الإسلامية لأنها «تلغي» جميع القوانين الأخرى التي تسبقها⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 358.

2 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 71.

3 المرجع نفسه، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 358.

العلوم التقليدية الإسلامية

قبل أن يبدأ ابن خلدون في عرض العلوم الشرعية النقلية الإسلامية واحدة واحدة، يقوم بإعطاء فكرة شمولية عنها تبرز طابعها المنهجي والتماسك. في الأساس هناك النصوص المؤسّسة، أي القرآن والحديث النبوي؛ ثم هناك العلوم المتعلقة بإسنادها وإثبات صحتها؛ وعلم أصول الفقه الذي يقدم القواعد التي تسمح باستنباط القوانين من النصوص المؤسّسة؛ وعلم الفقه الذي أخذت عنه القوانين؛ وعلم الكلام الذي موضوعه تقديم العقائد الإيمانية والدفاع عنها بالأدلة العقلية؛ وأخيراً العلوم اللسانية التي تشكل أساس دراسة النصوص المؤسّسة. ويلاحظ ابن خلدون أنه في عصره لم تكن هذه العلوم متطورة للغاية في المغرب «لتناقص العمران فيه»، لكنها كانت مزدهرة في المشرق حسب المعلومات التي كانت لديه عن تلك المنطقة، حين لم يكن قد ترك الغرب الإسلامي بعد. مع ذلك، وبشكل عام، كانت العلوم الدينية الإسلامية حسب ما يقول قد وصلت إلى مستوى تطور مكتمل:

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى التي لا فوقها، وهُذبت الاصطلاحات، ورُتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحُسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يُرجع إليهم فيه، وأوضاع يُستفاد منها التعليم. واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها (...)⁽¹⁾.

وفي عرضه التفصيلي للعلوم النقلية الشرعية، يتبع ابن خلدون ترتيباً دقيقاً: علوم القرآن مع التفسير و«القراءات القرآنية»؛ العلوم المتعلقة بالأحاديث النبوية؛ الفقه وقواعد الإرث (علم الفرائض)، أصول الفقه والاختصاصات المرتبطة به مثل (الجدل والخلافات)؛ علم الكلام، الصوفية، وأخيراً علم تفسير الأحلام. وهو يدرج بين علم الكلام والصوفية فصلاً حول «كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة والمدارس المختلفة التي نجمت عنها من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات»⁽¹⁾، وهي مسألة تنتمي إلى علم الكلام والتفسير القرآني، لكنه يعالجها بطريقة مستقلة بسبب الأهمية التي تكتسبها في نظره.

ويمكن تفسير أسباب هذا الترتيب في التعداد بسهولة: فالقرآن والسنة مع العلوم المتعلقة بهما يتم تقديمهما أولاً لأنهما مقدسان على المستوى الديني، وأيضاً لأنهما الأساس على مستوى القانون. وعلم الفقه، ويسبقه علم أصول الفقه، وفيه ترد القواعد التي أدت إلى تشكّله، وهو يشغل مركز هذا البناء من العلوم الدينية و«ثمرته». والموضع الذي أفرد لعلم الكلام أدنى من غيره، ويفسر ذلك بالدور الثانوي نسبياً الذي يلعبه هذا العلم كمجرد أداة تهدف لإثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها، ولأنه لم يعد بالأهمية التي كانت له في الماضي. وعلم الصوفية وتفسير الأحلام يأتيان في المرتبة الأخيرة لأسباب مختلفة: فعلم الصوفية، على الرغم من تشكّله القديم، لم يستطع أن يأخذ سمة رسمية ويدخل في مناهج العلوم الدينية إلا من فترة قريبة؛ أما علم تفسير الأحلام، فهو إن كان يقترب

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 37.

من العلوم الدينية فذلك ليس بسبب موضوعه، وإنما بسبب أن اللحم مثل الوحي النبوي - ولو أقل درجة - يشكل أحد السبل الأكيدة للولوج إلى الغيب، مما يعطيه في الحياة الدينية الجماعية والشخصية بعضاً من الأهمية.

والتطوير الذي يتفاوت حجمًا، والذي يخصّسه ابن خلدون لكل واحد من العلوم الدينية يتبع تقريبًا المخطط نفسه: التعريف بالموضوع وبتشكّله تاريخيًا، والمسائل الأساسية التي يعالجها؛ طرق نقله (السند)؛ العلماء والمؤلفون والكتب المرجعية حول العقيدة والتعليم في الشرق وفي الغرب؛ وفي بعض الأحيان هناك النقاش والخلافات والاختلافات حول الموضوع؛ وأخيرًا الوضع الحالي في المغرب وفي الأندلس. والقَطْع الأساسي الذي لا يتوانى ابن خلدون أبدًا عن الإشارة إليه هو ذلك الذي يوجد بين فترة الإسلام البدائي حيث لم تكن العلوم قد تشكلت بعد، والفترة التي تعلقت ببداية تحولها إلى تخصصات معترف بها صارت موضوع نشاطات مهنية (صنائع)، وهذا ما يتوافق مع فترة تأسيس الأباطورية الإسلامية والعواصم المركزية أو الإقليمية التي صارت بسرعة مراكز إشعاع للنشاطات العلمية.

واللمحة التاريخية التي يقدمها بهذا الشكل تسيطر عليها فكرة الاكتمال، وهي تعكس بشكل واضح وجهة نظر تم اعتناقها من قبل العرب المسلمين، خاصة عندما نصل إلى التطورات الأقرب.

فعندما يتحدث ابن خلدون عن العلوم القرآنية على سبيل المثال، يؤكد على كون النص القرآني قد وُضِع بشكل نهائي حسب مناهج ممتازة للتحقق من صحته، وأن نقله قد تم دون انقطاع، وبطرق

لا عيب فيها. كذلك تم تطوير العلوم القرآنية وقوننتها وتم الحضّ عليها في الكتب التعليمية التي صارت بالتدرّج أكثر اكتمالاً. أما علم التفسير القرآني بشكليه الأساسيين اللذين اكتسبهما فقد صار هو الآخر موضوع جمع وتلخيص من نوعية ممتازة. وحول هذا الموضوع، يعيد ابن خلدون نقل اصداء السجلات التي اندلعت في المغرب حول كتاب الكشّاف للزمخشري الذي تم الاعتراف بكفاءته في مجال اللغة، لكن وجهت له انتقادات بسبب مواقفه التي تتماشى مع مذهب المعتزلة⁽¹⁾.

ونلاحظ للهجة نفسها في عرض علوم الحديث النبوي: فعدد من متون الأحاديث كان قد تثبت بشكل نهائي، ولم يعد هناك مجال للقيام بأي بحث ولا بأي اكتشاف لغيرها كما يؤكد ابن خلدون: «وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية وإسنادها إلى مؤلفيها لتتصل الأسانيد محكمة من مبدئها إلى منتهاها»⁽²⁾.

وفكرة الإنجاز المكتمل يتم تأكيدها بشكل أقوى في مجال الفقه. فقد قامت مدارسه الأربعة الأساسية المُعترف بها رسمياً بتثبيت خطوطه العريضة، وصار أي تطوير فيه يقتصر على جمع الاجتهادات والممارسات المحلية:

ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلّدون لمن سواهم. وسد الناسُ باب الخلاف وطرقه لما كثر من شعب الاصطلاحات في العلوم ولما عاق عن الوصول

1 انظر أعلاه في كتابنا هذا، الصفحات 75-84.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثاني، تحقيق شداوي، ص 372.

إلى رتبة الاجتهاد ولما خُشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه. فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل ومن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا، ومُدّعى الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده⁽¹⁾.

الكلام

ربما يكون الفصل الذي يخصصه ابن خلدون لعلم الكلام هو الأكثر دلالة في هذا المجال. فبناؤه مركب يفتحه تعريف موجز لهذا العلم مع توضيح أن موضوعه إثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها؛ بعد ذلك، وقبل البدء بعرضه، يعطينا ابن خلدون مقدمة طويلة حول معنى وحدانية الخالق التي هي «أصل العقائد الإيمانية».

ويحلل ابن خلدون وحدانية الخالق (التوحيد) من زاويتين، فكرية وعملية. فقبل كل شيء، ولكي يفسر أبعادها الميتافيزيقية، يعتنق وجهة النظر الذاتية للمؤمن الذي يريد بالإحاطة بالموضوع بالوسائل الفكرية. بعد ذلك يقدم العملية التي يجب فيها على الإيمان بالوحدانية الإلهية أن يصبح داخليًا بشكل يصير معه استعدادًا دائمًا «بمثابة الجبل».

ولكي يجعل مسألة وحدانية الخالق محسوسة - دون أن يحاول إثباتها -، يقوم بتحليل مثال البحث عن الأسباب. فهو يشرح أن

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، الصفحات 6-7.

الإنسان، عندما يقوم بالنظر بشكل أفقي أو عمودي لسلسلة الأسباب التي وراء ظهور الأشياء، سواء كانت ماهيات أو أفعالاً إنسانية أو حيوانية، فإن تعددية وتنوع هذه الأسباب لا تتأخر عن الظهور له، لأن كل سبب في حد ذاته هو بداية ويتطلب بدوره أسباباً أخرى. ونظراً لأنه «يحار العقل في إدراكها وتعيديها» فإنه، أي العقل، يظل عرضة للحيرة.

والإنسان يجد نفسه بمواجهة الموقف نفسه، كما يتابع ابن خلدون، عندما ينظر إلى الأفعال الإنسانية. فأسباب هذه الأفعال التي هي إرادات ونيات (القصود والإرادات) أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تتابع المفاهيم والصور الممثلة أو «تصورات» *représentations*⁽¹⁾ يتلو بعضها بعضاً. لكن، كما يقول، كل هذه التصورات التي نجدتها في النفس لها أسباب غير معلومة، لأنها أشياء قد وضعها الله في الفكر، وهو وحده من يعرفها.

وابن خلدون يبيّن هكذا أن قدرة الفكر الإنساني على المعرفة محدودة بشكل مزدوج: فمن جهة، لأن الأمر يتعلق بأشياء من العالم الخارجي، فإن الإنسان «يحيط علمًا في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، وتقع في مداركنا على نظام وترتيب»؛ من جانب آخر، ولأن الأمر يتعلق بأسباب الأفعال الإنسانية، التي هي «أمور نفسانية»، فإن «الإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها»⁽²⁾. بالإضافة إلى ذلك كما يضيف ابن خلدون «فوجه تأثير هذه

1 إننا نقدم هنا في الوقت ذاته الكلمتين اللتين تصلحان للتعبير عن كلمة «تصورات» التي يستعملها ابن خلدون لأننا نجد داخل الروح مفاهيم وصور ممثلة *représentations*.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 24، وكذلك للإرجاعات التي ترد في هذا المقطع والمقاطع السابقة.

الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول»، وكل ما نعرفه عنها هو ما تعلمنا إياه التجربة، بالإضافة إلى وجود رابط يشير إلى علاقة ظاهرة.

وهناك صعوبتان أخريتان في البحث عن الأسباب يشير إليهما ابن خلدون. فعندما تنخرط النفس في هذه التجربة، فإنها لا تكون حرة في اختيار كيف تريد أن تكمل أو تتوقف. «هو لون يحصل للنفس، وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحزرتنا منها»⁽¹⁾. من جانب آخر، كما يضيف، فإن الإنسان مثل أي كائن مدرك، يقع أسير الوهم بأن الوجود يقتصر على الأشياء وعلى العالم كما هو قادر على إدراكه. وفي ذلك فإن وضعه يشبه وضع الأصم الذي يمكن أن يرفض الإيمان بواقع ما هو مسموع، أو وضع الحيوانات التي، لو كانت تتكلم، لقاتل بأن الأمور غير الملموسة غير موجودة بالنسبة لها. لكن، كما يؤكد، هناك إدراك آخر غير إدراكنا. وبالتالي فإن الإنسان يجب أن يولي أمره للشارع الذي يكون مستوى إدراكه أعلى من مستوى الإدراك البشري، والذي يمتدّ فهمه بما هو أوسع من امتداد الفهم البشري.

ويسارع ابن خلدون للتأكيد أنه لا يريد بذلك أن يطعن في صلاحية العقل البشري بشكل عام. إنه يريد فقط أن يشير إلى حدوده، وعلى الأخص فيما يتعلق بعدم قدرته على الحكم على ما يقع فوق مستواه، مثل أي شيء آخر يرتبط بالمعرفة الكاملة بالخالق والآخرة.

يختم ابن خلدون الفكرة قائلاً بأنه لهذه الأسباب كلها «أمرنا

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداددي، ص 24.

بقطع النظر عنها وإغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدتها لترسخ صبغة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا»⁽¹⁾. فالانخراط في البحث عن الأسباب كما يتابع ابن خلدون، يؤدي لأن «يضل العقل في بیداء الأوهام ويحار وينقطع (عن الإيمان). فإذا التوحيد هو العجز (لدى الإنسان) عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته»⁽²⁾.

وما يقترحه ابن خلدون حول الاعتراف الفكري بوحدة الخالق هو نتيجة وعي ثلاثي: أولاً بحدود قدرات الإدراك والمعرفة لدى الإنسان، ثم مكانته في تراتبية الكائنات، وأخيراً طريقة عمل النفس عندما تواجه مسألة البحث عن الأسباب وجنوحها الوهمي للإحاطة بكلية الوجود. بهذه الطريقة، يصل المؤمن لأن يعترف بأن الله هو السبب الأعلى الذي يحتوي على كل الأسباب الأخرى وهو وحده سبب الأشياء كلها.

والحجج التي يسوقها ابن خلدون هنا حول وحدة الخالق تتعلق بشكل كامل بنظرية أسس المعرفة ونظرية التكوين التي لا يذكرها إلا بشكل ضمن وجزئي، لكنها عرضها بشكل أكثر تفصيلاً واكتمالاً في مواضع أخرى من كتابه⁽³⁾.

بعد هذه الطريقة الأولى التي تسمح بالإحاطة الفكرية بوحدة

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 25.

2 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداي، الصفحات 26-27.

3 انظر أعلاه، الصفحات 513-525.

الخالق، يشرح ابن خلدون ما يجب أن تكون عليه على الصعيد العملي المعرفة الكاملة بهذه الوحدانية وكيف يمكن اكتسابها. وكما بالنسبة للإيمان بشكل عام، وكما بالنسبة لبقية أفعال العبادة، ما يُطلب، حسب قوله، هو الانتقال من التصريح الكلامي والحركات أو الكلام السطحي إلى «حديث النفس»، وإلى «صفة»، وإلى «حال»، واستعداد دائم «اتصاف»؛ أو باستخدامه المصطلح التقني للتعلم وتعليم الفنون إلى «ملكة» في النفس.

ولكي يشرح أقواله، يحلل ابن خلدون حالة ملموسة هي التعاطف مع الفقراء والأيتام التي حضّ عليها القرآن. وهو يميّز في هذا السلوك درجتان. الأولى هي درجة المعرفة والتصريح الكلامي البسيط دون فعل أي شيء على المستوى العملي: «وهو لو رأى يتيماً أو مسكيناً من أبناء المستضعفين لفرّ عنه واستتكف أن يباشره، فضلاً عن التمسح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة». والثاني هو «الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها». «فمتى رأي يتيماً أو مسكيناً بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه. ثم يتصدّق عليه بما حضره من ذات يده»⁽¹⁾. وفي هذا المستوى وحده، كما يختم الفكرة، يصل إلى مرتبة الاتصاف بالرحمة.

والمثال على الاعتراف بوحدانية الخالق يفيد ابن خلدون كفكرة انتقالية يمر منها إلى عرض عمومية عن الإيمان والعقائد الإيمانية التي تشكل موضوع علم الكلام. وهو يعرض فيها بفكر جدلي المسائل المحورية التي كانت في قلب السجلات اللاهوتية

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 27.

في الثقافة الإسلامية، مثل تلك المتعلقة بصفات الله والتجسيد والطابع المخلوق أو غير المخلوق للقرآن، واستعمال المنطق ذو الأصول الفلسفية. واستناداً إلى تعريف صارم محدّد مستمد من الغزالي لموضوع علم الكلام - إثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها، بالنظر لكون هذه العقائد قد وُضعت بشكل صحيح استناداً إلى القرآن والسنة - يقوم بنقد حاد لآخر ما تطورت إليه هذه العقائد الإيمانية، معيّباً عليها أنها لا تميّز بين الموضوع والمقاربات والمشاكل المتعلقة بكل من علم الكلام والفلسفة. فبالنسبة له كل شيء قد قيل، وقيل بشكل جيد حول جميع مسائل علم الكلام وحول التعارضات مع المجدّدين والفلاسفة، ولم يعد بالتالي لدينا إلا أن نستند على «نهج المسلمين الأوائل»، وعلى المؤلفين الذين دافعوا عنه بأفضل وجه وحافظوا عليه مثل إمام الحرمين والغزالي والإمام ابن الخطيب فخر الدين الرازي).

وهكذا نجد أن ابن خلدون في مجال علم الكلام كما في المجالات الأخرى من العلوم الدينية يؤكد على نهاية مسار كامل من التطور.

وعلى الجملة، يتبغى أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما دوّنوا وكتبوا⁽¹⁾.

بيّن ذلك إلى أية درجة كان ابن خلدون حساساً للمناخ الديني

الذي كان سائداً في زمنه، والذي أثقلته كما رأينا التخمينات المغرقة في التنظير، فارتبط بنظرة للدين فقهية وقائمة على الورع. وبدلاً من أن يرفض هذه النظرة، يحاول أن يقدم لنا أسسها النظرية. وفي الواقع، من الواضح أن مفهومه عن الإيمان كاستعداد دائم «اتصاف»، وعادة «مَلَكة» هو نقل على المستوى النظري للمواقف والتصرفات التي كانت أهم الشخصيات الدينية في زمنه مثل ابن عاشر وابن عباد والحلفاوي ومؤمنة التلمسانية وغيرهم من الأولياء والصالحين قد وضعوها قيد الممارسة في حياتهم اليومية⁽¹⁾.

الصوفية

الموقف العام لابن خلدون يعكس طريقة التحليل نفسها فيما يتعلق بالصوفية، وذلك كما يبدو في الفصل الذي خصصه لها. فهنا أيضاً يبدو قريباً جداً من الرأي الوسطي في زمنه حول مسألة حادة استطاع أن يقدم عنها إجابة نظرية اشتغل عليها وصاغها بشكل دقيق.

وتحليل الفصل المخصص للصوفية يسمح بأن نميّز فيه ثلاثة مظاهر: مظهر مذهبي وتاريخي، مظهر نقدي، واتخاذ موقف له طابع فقهي.

يعتقد ابن خلدون التمييز الذي جاء به الغزالي وصار كلاسيكياً في عصره ما بين فرعين لعلوم الفقه الديني: فرع «الفقهاء وأهل الفتيا» الذين كانوا يعالجون «الأحكام العامة في العبادات والعبادات والمعاملات» والفرع «الخاص بالمتصوفة» الذين يعالجون «القيام

1 انظر أعلاه في كتابنا هذا، الصفحات 93-127.

بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواعد العارضة في طريقها، وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»⁽¹⁾.

هناك ثلاثة مؤلفين كبار حسب رأيه ساهموا بشكل كبير في تطوير علم الصوفية: المحاسبي (توفي عام 857/243) الذي عالج قواعد الضمير وامتحان الذات؛ القشيري (توفي عام 1072/465) والسهورودي (توفي عام 1234/632)، وقد قاموا بقنونة قواعد السلوك لدى المتصوفين، وأذواقهم وتجربة المواجهد لديهم؛ والغزالي (توفي عام 1111/505) وهو الذي تقدم بخلاصة تجمع بين المظهرين.

خلال العصور القرية حسب ما يتابع ابن خلدون، اهتم بعض المتصوفين الحديثين (المتأخرين) بمجال معيّن من التجربة الصوفية، وهو كشف الحجاب (الكشف)، والمعارف والقدرات الخارقة التي يسمح بها. هذه الظاهرة كما يذكر، لم تكن مجهولة لا من صحابة النبي والمسلمين الأوائل، ولا من المتصوفين من الأجيال التالية، مثل أولئك الذين جاء وصفهم في كتاب الرسالة للقشيري. لكن هؤلاء المتصوفين حسب ما يؤكد، لم يكونوا يولونها انتباهًا ويعدونها عندما تعرض لديهم، ويحتفظون بصددها بأكبر قدر من الكتمان.

ابن خلدون لا يشكك لا بحقيقة الكشف الصوفي ولا بالمعارف والقدرات التي يسمح بها، وقد شرح أسسها التكوينية والبيكولوجية في إطار نظريته عن المعرفة وتفكيره حول أنماط البشر الذي لديهم قدرة الوصول إلى الخارق⁽²⁾. لكنها حسب رأيه ظاهرة تنتمي إلى

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 51.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 513-525.

تجربة داخلية ذاتية لا يمكن نقلها. والمتصوفون الجدد (المتأخرون)، كما يتابع، على العكس من القدماء (السلف)، لا يحافظون على الكتمان المطلوب حول مداركهم الصوفية. وهم يخمنون ويجادلون حول مواضيع تعود لنظام مختلف عن نظام الإدراك البشري العادي، ويقعون بشكل حتمي في الضياع. وكذا هو الأمر بالنسبة للتخمينات حول مسائل مثل التوحد والانفصال ما بين الله ومخلوقاته، وطبيعة الكائن، والنظام والمنجزات التي تنجم عن ذلك إلخ. وهو يذكر في هذا المجال أسماء متصوفين مثل الهَرَوِي، وابن العربي، وابن سبعين الذي يُعيب عليه أنه ترك نفسه يخضع لمؤثرات المذهب الشيعي والاسماعيلي حديثي العهد، وعلى الأخص فيما يتعلق بنظرية الحلول، والقطب الصوفي والتعارض ما بين الظاهر والباطن.

خلال القرنين اللذين سبقا ابن خلدون، شهدت الصوفية اعترافاً رسمياً من قبل الإسلام السني. ولأنها ظهرت في المغرب والأندلس متأخرة عن ظهورها في المشرق، فإن هذا الاعتراف ترافق برودة فعل دفاعية، وفي بعض الأحيان عنيفة تجاه التجاوزات الشعبية والتوجهات المتطرفة لحركة صوفية في خضم توسعها⁽¹⁾. وموقف ابن خلدون يحنح لأن يكون معتدلاً ومبرراً بشكل عقلاني في آن

1 عَبرَ ابن خلدون للمرة الأولى عن رأيه في شفاء السائل الذي كان بمثابة إجابة على سؤال إن كان من الضروري، لكي ينخرط الإنسان في الطريق الصوفية، أن يكون تحت إدارة شيخ معلم، أو إن كان يمكن الاكتفاء باستخدام الأدب المتاح في هذا المجال. ولقد أعطى على الغالب في تلك الفترة رأياً فقهياً (فتوى) في موضوع الصوفية الحديثة كما يمثلها ابن العربي وابن سبعين وابن برجان، وابن قاسي وغيرهم. انظر الترجمة الفرنسية لكتاب شفاء السائل والتي قام بها رينيه بيريز حيث نجد في الحواشي استعادة لنص فتوى ابن خلدون: René Pérez: *La Voie et la Loi, ou le Maître et le Juriste*, Paris,

معاً، وبهذا كان يتميز عن موقف الفقهاء وأصحاب الفتوى الذي كانوا من أنصار إنكار مطلق ودون تلونات لكل ملامح الطرق الصوفية. وهو يلخص موقفه بنقاط أربع:

(1) لا بد من الاعتراف بقيمة وصحة التمارين الروحية وإمكانية الكشف الصوفي.

(2) يجب النظر إلى الجاذبية التي يتمتع بها المتصوفون وإلى معرفتهم الروحية كشيء أصيل.

(3) يجب أن ننحّي جانباً ما يقوله الصوفيون حول التجربة الصوفية سواء في موضوع الكشف أو الحقائق التي تسمح لهم بأن يكتشفوا، لأن ذلك شيء غامض في أساسه وذاتي ولا يمكن نقله.

(4) وأخيراً يجب أن نقوم بالتمييز ما بين «حالة الشطحات الروحية» التي تحصل لدى بعض المتصوفين، والتي يتركون فيها «تعايير مشبوهة» تفلت منهم. وعندما تصدر تلك الشطحات في حالة من غياب الوعي عن أشخاص نتأكد من ورعهم واستقامتهم، فإننا يجب أن نغفرها لهم لأنهم يقومون بذلك تحت الضغط وبشكل غير إرادي. بالمقابل، عندما تحصل الشطحات في حالة وعي فكري، أو تصدر عن أشخاص نشك في تدينهم، فإننا يجب أن ندينها.

وفي الختام يؤكد ابن خلدون على أنه يجب في جميع الأحوال أن نتبع مثال القدماء الذين كانوا يمارسون الورع دون أن يبحثوا لا عن كشف الحجاب ولا عن الإدراك الصوفي، والذين في دعوتهم إلى الكتمان حول ما يدركونه، وحول الحالات التي تحصل لهم بشكل غير إرادي، يعتقدون بأن حقيقة الخلق الإلهي أوسع بكثير مما يمكن للإنسان أن يدركه أو أن يفهمه.

العلوم العقلية

لقد رأينا أن ابن خلدون يقسم العلوم التي كانت موجودة في عصره إلى فئتين: العلوم التقليدية (النقلية) التي تلقاها البشر من أولئك الذين وضعوها (أي الأنبياء)، والعلوم العقلية أو الفكرية التي لا يدينون بها إلا إلى قدراتهم على التفكير. وفي عرضه «للعلوم العقلية»، يؤكد في البداية على أن تلك العلوم لا ترتبط بأي دين، وأنها تاريخياً موجودة في العالم منذ ظهور الحضارة. وهو يضيف أنه يتم التعبير عنها بإسم «علوم الفلسفة والحكمة»⁽¹⁾.

ما الذي يعنيه ابن خلدون بدقة من هذه التسمية المزدوجة؟ «هل يجب أن نطابق لديه، كما يحصل عادة،⁽²⁾ بين «العلوم الفلسفية» و«علوم الحكمة»، وبذلك تتم تغطية كل مجال «العلوم العقلية»، أم أن «علوم الحكمة» تدل على حقل مختلف، وأوسع؟ من الصعب أن نجيب بوضوح كاف ودقة على هذه الأسئلة. فانطلاقاً من تعريف ابن خلدون وعرضه التاريخي للعلوم العقلية، يبدو من الواضح أنها تمثل بالنسبة له حقلاً واسعاً جداً يشمل كل المعرفة الذهنية التي استطاع البشر مراكمتها منذ بداية الزمن. ويمكن أن نفكر بأن الكلمة الأكثر موائمة لتسمية هذه المعرفة هي «الحكمة»، والتقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية لا يمكن أن تشكل في هذه الحالة إلا أحد أشكالها الممكنة. لكن يبدو من البديهي أيضاً أن التقاليد الفلسفية أو الفلسفة تمثل بالنسبة لابن خلدون الشكل

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 71.

2 انظر بشكل خاص Fr. Rosenthal, dans *The Muqaddimah*, op. cit

و M. MAHDI, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, op. cit

الأكثر اكتمالاً الذي تحققت فيه الحكمة، مما يجعل كلمتي فلسفة وحكمة متماثلتان فعلياً. ويتأكد هذا بكون صفحات كثيرة من المقدمة تسمى الفلسفات التي تنحدر من التقاليد الإغريقية - العربية «حكمة». وهذا يفترض تماثلاً له حدود ثلاثة: علوم عقلية = علوم حكمية أو حكمة = علوم فلسفية أو فلسفة. ومع ذلك فإن هذا التماثل ليس مطلقاً. ففي بعض الحالات الخاصة كما سنرى، يبدو أن ابن خلدون يقوم بالتمييز بينها.

في تقديمه للعلوم العقلية، يقول ابن خلدون أنها تشتمل على أربعة علوم: المنطق، الفيزياء، الميتافيزيقيا والرياضيات (بفروعها الأربعة: الهندسة والحساب والموسيقى وعلم الفلك). ثم يضيف «فهذه أصول العلوم الفلسفية، وهي سبعة»، ويقوم بتعدادها بالترتيب التالي: المنطق، الرياضيات، الحساب، الهندسة، علم الفلك، الموسيقى، الفيزياء، الميتافيزيقيا.

وهكذا يبدو أنه يقوم فعلياً بالتمييز بين ما يسميه العلوم العقلية بشكل عام والعلوم الفلسفية، وهو يؤكد في الوقت ذاته أن العلوم الأساسية الأربعة التي تشكل العلوم العقلية هي أيضاً «أسس» العلوم الفلسفية. وحتى لو كان ترتيب تعدادها مختلف قليلاً في القائمتين، فإننا نرى أن العلوم العقلية والعلوم الفلسفية يتطابقان.

والغموض نفسه يتجلى في التقديم التاريخي للعلوم العقلية. فالفلسفة الإغريقية تشكل فيه الفترة الثالثة الهامة، بعد الفترات الكلدانية - السريانية - المصرية والفارسية، وقبل الفترات البيزنطية والإسلامية. وبالنسبة لابن خلدون تتميز الفترة الكلدانية - السريانية - المصرية بتطور ملحوظ للسحر والتنجيم والطلاسم. لكن هذه

العلوم كما يقول، اختفت بشكل شبه كامل لأنها كانت ممنوعة من قبَل الديانات (التوحيدية). وخلال الفترة الفارسية التي أتت بعد ذلك، لعبت العلوم العقلية دورًا هامًا وعرفت توسعًا كبيرًا. هذه الفترة، كما يقول ابن خلدون تتميز بأن العلوم العقلية قد انتقلت فيها من الفرس إلى الإغريق عندما قام اسكندر الكبير بفتح مملكة داريوس اللخمية. فيما بعد، كما يتابع، وفي زمن الفتوحات الإسلامية، ضاعت العلوم الفارسية بشكل كامل، بعد أن أمر عمر بإتلافها⁽¹⁾.

أما بالنسبة للفترة الإغريقية، فإن ابن خلدون يحدد تاريخها انطلاقًا من «أعمدة الحكمة السبعة» وحتى ألكسندر الأفروديسي وتامسطيوس وغيرهم، مرورًا بلقمان الحكيم وتلامذته، ثم سقراط وأفلاطون وأرسطو.

الفترة البيزنطية، كما يلاحظ ابن خلدون تمثل فترة كسوف للعلوم العقلية. وقد تم التخلي عن هذه العلوم لأسباب دينية كما يشرح ابن خلدون؛ ومع ذلك تم حفظها في المكتبات. وهكذا، خلال الفترة الخامسة والأخيرة، بعد أن وصل المسلمون لدرجة كافية من الحضارة والرخاء، وبدافع من تطلع الفكر الإنساني لدراسة هذا النوع من العلوم، استطاعوا أخذها عن البيزنطيين، بشكلها الإغريقي على الأخص.

والمنظور التاريخي الذي وُضعت فيه العلوم العقلية يكشف عن أسباب تردد ابن خلدون: فإن كان يجب نظرًا، أن تُربط بتقاليد موهلة في القدم للفكر البشري، فإن الشكل الذي وصلت به إلى

1 في الواقع تلك خرافة كما أثبت المؤرخون الحديثون.

المسلمين هو شكل التقاليد الفلسفية الإغريقية على الأخص. أما علوم السحر والتنجيم والطلاسم التي تطورت بشكل كبير جداً لدى السوريين والكلدانيين والمصريين فقد ضاعت بشكل كبير، ومن وقت مبكر بسبب قيام الديانات التوحيدية بمنعها. بعد ذلك، ازدهرت العلوم العقلية بشكل عام في فترة حكم الفرس، ومنهم انتقلت إلى الإغريق. لكنها ضاعت في فترة الفتح الإسلامي. وهكذا فإنها صارت تُختصر إلى نسختها الإغريقية وحسب.

لكن يجب أن نلاحظ أيضاً أن ابن خلدون يميّز في تلقي المسلمين للعلوم العقلية بين تيارين: الأول فلسفي بحت، ويمثله الفلاسفة الأربعة المسلمون الكبار وهم الفارابي وابن سينا في الشرق، وابن باجة وابن رشد في الغرب؛ أما التيار الثاني فيمثله عدد كبير من العلماء «الذين اقتصروا كما يقول «على انتحال التعاليم وما يضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات»⁽¹⁾، ومنهم جابر بن حيان في الشرق، ومسلمة المجريطي وتلامذته في الأندلس. وبذلك يبدو أن ابن خلدون يعني أنه قد تم حفظ بعض من العلوم القديمة العقلية في نسختها ما قبل الإغريقية. من وجهة النظر هذه، تشمل العلوم العقلية في جانبها الأهم العلوم الفلسفية، وكذلك ما تبقى من تقاليد العلوم غير الإغريقية التي تتجلى بأنواع السحر والتنجيم والطلسمات. هذه النظرة هي التي تفوقت في النهاية طالما أن ابن خلدون يشمل في تعداده للعلوم العقلية التي كانت موجودة في عصره علوم السحر والطلسمات وعلوم أسرار الحروف التي لا تُصنف عادة بين العلوم الفلسفية.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداددي.

ويمكن أن نضيف أنه إذا ما افترضنا وجود تماثل بين العلوم العقلية (الحكمة والفلسفة) فإنه سينجم عن ذلك تناقض ما بين تأكيد ابن خلدون بأن علوم الاجتماع والعمران يجب أن تُعتبر كواحدة من علوم الحكمة، وبالتالي الفلسفة، وبين واقع أنه يخصص فصلاً كاملاً لينقض هذه الفكرة.

ويجب أن نؤكد على كون ابن خلدون لا يقترح تصنيفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما مجرد تعداد للعلوم التي كانت موجودة في عصره. وهذا التعداد كما رأينا يتأسس على تقسيم العلوم إلى فئتين حسب مصدرها الإلهي والبشري، وهو يستعيد بشكل ضمني فيما يتعلق بالعلوم العقلية، قائمة مبعثرة ومبسطة للعلوم الفلسفية كما كان يتم تصورها في التقاليد الفلسفية العربية، مضافاً إليها من جهة علم أصله إسلامي بحث هو علم حساب الإرث (علم الفرائض)، ومن جهة أخرى علوم السحر وعلوم أسرار الحروف المتوارث عن تقاليد سابقة للفلسفة الإغريقية.

وحسب الوقائع، ينظر ابن خلدون إلى العلوم الفلسفية التي تخلصت من عبء الميتافيزيقيا كمكتسب للفكر البشري لم تعد هناك حاجة لطرح تساؤلات عنه. والعرض الذي يكرسه لهذه العلوم له طابع تاريخي أكثر منه فلسفي. وهو يلاحظ في اللوحة التي يخصصها لتطور هذه العلوم أنه بعد أن مارست تأثيرها على الإسلام مرت في عصره بفترة أقول في المغرب والأندلس، ويعود ذلك إلى تراجع الحضارة في هذه المناطق، في حين أنها بقيت في الشرق حية، وفي بلاد الفرنجة عرفت ازدهاراً كبيراً.

العلوم لدى ابن خلدون

I. علوم عقلية (عرض مُجمل)

منطق	فيزياء	ميتافيزيقيا	رياضيات (العلوم العددية)
			هندسة، حساب، موسيقى، فلك

II. علوم فلسفية

منطق	رياضيات	فيزياء	ميتافيزيقيا
	هندسة، حساب، موسيقى، فلك		

III. علوم عقلية (عرض تفصيلي)

العلوم العددية	علم الهندسة	الفلك المنطق
علم حساب العدد، الحجر، الفراغية، الدائرية والمقطعية	المخروطية، المساحة، المنظور إلخ	التنجيم
فيزياء	ميتافيزيقيا	علوم أسرار
طب	سحر وطلسمات	الحروف (سيميا)
زراعة		زائرجة
كيمياء		

ونلاحظ في هذا التعدد غياب علوم الأخلاق والاقتصاد والسياسة التي كانت التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية تصنفها بين العلوم العملية. هل يعني ذلك أنها لم تعد حيّة في زمن ابن خلدون؟ طالما أن هذه الأخير يشير بشكل واضح أن تعداده للعلوم يقتصر على تلك التي كانت موجودة في عصره «العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»، فإن الإجابة يجب أن تكون إيجابية. وهناك عناصر أخرى تأتي لدعم هذه الفرضية. قبل كل شيء هناك عنصر بيبيلوغرافي: فمنذ شروحات ابن رشد على كتاب الأخلاق من أجل نيكوماك لأرسطو، لا توجد لدينا أية إشارة على ظهور أعمال جديدة في الغرب المسلم تعالج بشكل مباشر الفلسفة العملية أو تتأثر بها. وفي الشرق، بعد الغزالي الذي نجد لديه مؤثرات علم الأخلاق الفلسفي؛ وبعد كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه بشكل خاص، لم تعد هذه المؤثرات تظهر إلا لدى عدد نادر من المؤلفين مثل نصير الدين الطوسي في كتابه أخلاقي ناصر الذي انتهى من تأليفه عام 1233، وبعد قرنين من الزمن، الدوّاني (توفي عام 1501)، في كتابه أخلاقي جلالتي.

ثم أنه لم يعد من الممكن أن تُرجع غياب علوم الفلسفة العملية لدى ابن خلدون إلى الجهل أو الإهمال طالما أنه يناقش في عدة مواضع أحد هذه العلوم، وهو «علم السياسة المدنية». ولا يذكر ابن خلدون من هذه الفلسفة العملية سوى المقولة التي تفيد بأن الإنسان سياسي بطبعه. ولو أن هذا العلم بقي حيًا في عصره، نظرًا لقربه من «علم الاجتماع»، لكان قد أثر على تفكيره، ولو بشكل غير مباشر على الأقل.

أما العلوم الأخرى الفلسفية، فقد قدمها ابن خلدون حسب خطاطة مماثلة تقريباً لتلك التي استخدمها للعلوم التقليدية: التعريف، الموضوع، المسائل الأساسية المطروحة فيه، التطور منذ الأصول، مع تأكيد على المؤلفين والمؤلفات الأهم في هذا المجال، وحالته الحالية في المغرب وفي الأندلس.

وإن كان هناك أقول لهذه العلوم، فإنها كلها قد ظلت موجودة بشكل أو بآخر. وابن خلدون يعلمنا على سبيل المثال أن علم «الأريتماطيقي» لم يعد يُمارس في عصره في المغرب إلا من أجل البراهين، وليس من أجل الحساب كما نرى في كتاب ابن البتاء. بالمقابل فإن علم العدد قد تمت ممارسته بشكل كبير، وهناك مؤلفات كثيرة حديثة خصصت له. وبسبب قيمته التربوية من أجل تشكيل العقل، يُنصح بإدراجه في برامج تعليم الطفل. وكذلك الأمر بالنسبة لعلم المعاملات⁽¹⁾* الذي تهدف مسائله حسب قوله إلى «حصول المران والدربة بتكرار العمل حتى ترسخ (لدى التلميذ) الملكة في صناعة الحساب»⁽²⁾. وكان علم الجبر حاضرًا أيضًا، ففي المغرب كان هناك علم بالتطور الحاصل في الشرق في مجال حل المعادلات الجبرية. أما الهندسة، فكانت تنال التقدير لوضوح الفكر الذي تحمله لمن يعتني بها. ويجب التذكير بأن باب بيت أفلاطون كان يحمل نقشاً مفاده: «من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا»⁽³⁾، وابن خلدون يسوق في هذا المجال هذه الكلمات التي

1 * يعرّف ابن خلدون علم المعاملات بأنه استخدام الحساب في معاملات البيع والمساحة والزكاة. [الترجمة]

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 81.

3 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 85.

قالها معلموه: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيهِ من الأوضار والأدران»⁽¹⁾.

والعرض الذي يقدمه ابن خلدون عن المنطق هام جداً على مستوى تاريخ العلاقات بين هذا العمل والعلوم الدينية، وعلى الأخص علم الكلام. لكنه لا يعطينا معلومات حول ما صار عليه في عصره. أما عن حالة علم الفلك والطب، والزراعة التي يتألم لأقولها، فإنه لا يقدم معلومات أكثر دقة. بالمقابل، فإنه يُعلمنا بأن مؤلفات أرسطو المتعلقة بالفيزياء والميتافيزيقيا كانت ما تزال مستخدمة في المغرب إلى جانب مؤلفات ابن سينا وابن رشد⁽²⁾.

وفي عرضه لعلوم السحر والطلسمات، يعود ابن خلدون لمسألة الأصول القديمة الآشورية والكلدانية والمصرية لعلوم السحر. فقد تطورت هذه على ما يبدو لاحقاً في السياق الإسلامي مع جابر ابن حيان في الشرق، ومسلمة المجرطي في الأندلس. وحقيقة القدرات والتأثيرات السحرية هي بالنسبة له أمر أكيد. «واعلم أن وجود السحر لا مرية له بين العقلاء، من أجل التأثير الذي ذكرناه»⁽³⁾.

وبعد أن يبرهن على وجود الأسس البسيكولوجية لعلوم السحر وإظهار الفئات المختلفة التي تضمها، يقدم لنا مشاهداته الشخصية عن ممارستها في المغرب. فهو يذكر بهذا المجال حالات من مس السحر والاستحواذ حضرها هو بذاته، وغير ذلك من أنماط القدرات السحرية مثل «البعاجين». وهو يؤكد من جانب آخر أنه قد شهد هو بنفسه مؤثرات عدة أشكال من الطلسمات.

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، ص 98.

3 المرجع نفسه، ص 111.

ويقدم ابن خلدون أيضاً في فصل طويل للغاية شكلاً آخر من أشكال السحر وعلم أسرار الحروف كان يطلق عليه إسم السيميا، وهي الكلمة المنقولة عن الإغريقية semeia أي نظرية الأحرف. وهنا أيضاً لا يشكك بحقيقة سلطة الأحرف «وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثر الأكوان عن ذلك، فأمر لا يُنكر لثبوته عن كثير منهم تواتراً»⁽¹⁾، حسب تأكيده. وهو يُظهر العلاقات بين هذا النوع من السحر وشكل معين من الصوفية، ويبحث عن «كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر»⁽²⁾. ويقول أنه حسب مؤلفي الكتب حول السيميا، فإن هذه الأخيرة تسمح للأرواح أن تُمارس فعلها على عالم الطبيعة بمساعدة أسماء الله الحسنى والكلمات الإلهية المؤلفة من الأحرف التي تحتوي على أسرار الكائنات. وبتلاوة الفاتحة أو غيرها من الصيغ الدينية (ذكر)، أو الابتهالات والصلوات المستمدة من القرآن، تتم محاولة امتلاك قدرات خارقة مع الالتزام بالقانون الديني. لكن ذلك ليس إلا حجاباً كما يعلق ابن خلدون، لأن البحث عن قدرة تسمح بالسيطرة على العالم أمر ممنوع بحد ذاته في الدين. ومع ذلك، فإن كون السيميا قد مُنعت من قبل الدين لا يعني أنها ليست حقيقية: «وليس كل ما حرّمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت»⁽³⁾، ولكن، كما يستخلص، يجب أن نكتفي في مجال العلم بما أمر به الله.

1 المرجع نفسه، ص 121.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 119.

3 المرجع نفسه، ص 123.

ويبدو أن ابن خلدون نفسه قد مارس في شبابه نوعاً من اللعب بالحروف هو الزايرجة كان أهل النخبة في المغرب في زمنه مولعون به، ويتم النظر إليه كطريقة جدية لاستطلاع المستقبل. وإننا لندهش من الجهد الذي يبذله ابن خلدون في عرض الزايرجة في تفاصيلها رغم تعقّد هذه الطريقة، وذلك في نهاية الفصل الذي يخصّصه للسيا.

والأهمية التي يوليها ابن خلدون لعلوم السحر والطلسمات، وكذلك لعلوم أسرار الحروف تعكس بلا شك المكانة التي كانت هذه العلوم تشغلها في الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب في القرن الرابع عشر. وهناك أسباب كثيرة تجعلنا نظن أن ابن خلدون قد أخذ عن معلمه الأبلي الذي أخذ بدوره عن استاذة ابن البناء تقاليد العلوم الخفية التي كانت قد تطورت في المغرب وفي الأندلس منذ عدة قرون، طالما أنه من الممكن أن نعيد هذه العلوم إلى مسلمة المجريطي (توفي عام 1007)⁽¹⁾ ومن بعده ابن البني (توفي عام 1224؟). كان المجتمع المغربي منقسمًا كما بيّنا في الجزء الأول من هذه الدراسة⁽²⁾ بين ولع شديد بالقدرات الخارقة، وبين استقامة رأي دينية صارمة؛ وبالتالي كانت هناك علاقات خفيفة تُسجّت بين القدرات الصوفية والقدرات السحرية⁽³⁾. فمن جهة، كانت هناك محاولة لأسلمة جزء كبير من السحر، وعلى

1 يجب أن نلاحظ مع ذلك أن الكتب التي تُنسب إلى مسلمة المجريطي حول السحر تُعتبر ملفقة، ومن الأصح أن تنسب لمعاصره أبو مسلمة المجريطي، ولتلميذ هذا الأخير ابن بشرون.

2 انظر في كتابنا هذا الصفحات 66-69.

3 انظر تحليلنا لسيرة ابن البناء في الجزء الأول، من كتابنا هذا، الصفحات 85-92.

الأخص علم الحروف؛ ومن جهة أخرى، كانت هناك محاولة لتمرير القدرات السحرية تحت غطاء النعمة الإلهية. وابن خلدون يحاول أن يوضّح الأمور: فهو لا يستطيع أن ينفي القدرات الخارقة لأنها موجودة في أساس الدين نفسه؛ لكنه في الوقت ذاته، وبالتوافق مع النخبة الفكرية والسياسية لعصره، لم يكن يريد أيضاً أن يترك الباب مفتوحاً أمام التجاوزات المتنوعة التي كانت تظهر في بعض الأوساط الفكرية المتطرفة كما في الممارسات الشعبية. وكما رأينا طيلة هذا الفصل حول النتاج الفكري، فإن طريقة ابن خلدون حين يعالج المفاهيم المتعلقة بالتكوين والبيكولوجيا والابستيمولوجيا والميتافيزيقيا، كانت تقوم على التنظيم والتصنيف ووضع حدود فاصلة؛ وأنه لم يكن يتردد عند الحاجة عن اللجوء إلى سلطة القانون الديني. وهذا الهاجس هو الذي قاده لدحض الفلسفة والكيمياء والتنجيم. مع ذلك يجب أن نعترف بأنه كان يحاول في الأمور الجوهرية أن يبرّر مواقفه ورؤيته، مستنداً على العقل وعلى المكتسبات العلمية للتقاليد العربية الإسلامية، وهذا ما يميّزه عن معاصريه.

دحض الفلسفة

إننا نرى بوضوح من قراءة الفصل حول دحض الفلسفة أن ابن خلدون لم يكن يستهدف بشكل محدد العلوم الفلسفية التي كانت تشكّل بالنسبة له جزءاً هاماً من المكتسبات العلمية للفكر البشري. ما كان ينتقده بشكل خاص في الفلسفة هو ما يمثل برأيه «إساءة» للدين. ويتجلى هذا على الأخص بكون العلوم الفلسفية إلى جانب

العلوم الأخرى مثل الكيمياء والتنجيم «عارضضة في العمران، كثيرة في المدن»⁽¹⁾.

و«الإساءة» التي نتحدث عنها تكمن في رأيه في كون الفلاسفة منذ أرسطو وحتى ابن رشد قد دعموا الأفكار التالية:

(1) أن من الممكن إدراك ماهيات الوجود كلها ومظاهره المختلفة، سواء كانت حسية أو ما وراء الحس الحواس بطرق الفكر والحجج العقلية وحدها؛

(2) أن العقائد الإيمانية قد وُضعت بواسطة الظن والتخمين، وليس استناداً على التقاليد؛

(3) أن السعادة تكمن في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس منها وما وراء الحس، بواسطة التخمين والبراهين.

هذه المقولات الثلاث، وبالشكل الذي صيغت فيه، ترمي إلى إثبات تفوق شكل التعبير القائم على التخمين الفلسفي على شكل التعبير الديني. على المقولة الأولى يجيب ابن خلدون بأن الإنسان بشكل عام - إذا ما نحينا جانباً الحالة الاستثنائية للأنبياء والسحرة، لا يمكن أن يدرك الماهيات بواسطة قدراته الذهنية وحدها. وهو يؤكد وجود عالم خارق، لكنه يضيف بأن هذا العالم الخارق أوسع نطاقاً من ذلك الذي يفترضه الفلاسفة من خلال «إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفائهم به في الترقى إلى (العقل) الواجب». لكنه يؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف من هذا العالم الخارق إلا ما تسمح لنا بمعرفته كشوفات الأنبياء. وحتى فيما يتعلق بالموجودات الجسمانية التي هي موضوع علم الفيزياء

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 178.

(العلم الطبيعي)، فإننا لا نستطيع أن نعرف منها بشكل أكيد سوى المعقولات الأولى التي يتم التوصل إلى تماثلها مع الموجودات الفردية عبر تصورات الخيال. أما المظاهر الأخرى ونتائج علوم الفيزياء، فإن المعرفة التي لدينا عنها غير كافية بسبب أن «المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة (...) وبين ما في الخارج غير يقيني». وفي الواقع، كما يشرح ابن خلدون، فإن تلك الأولى «أحكام ذهنية كلها عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي. اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك»⁽¹⁾. وانطلاقاً من ذلك يستخلص ابن خلدون نتيجة غريبة تبدو وكأنها تراجع منه أمام الضغط الديني لعصره: «إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه. فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها»⁽²⁾.

ولا يعود ابن خلدون إلى الفرضية الثانية للفلاسفة حول إمكانية إثبات العقائد الإيمانية بالظن والتخمين. أما الفرضية الثالثة، فترجع إلى الأولى طالما أن الفلاسفة يجدون أن السعادة شيء ذهني يختلط مع إدراك الوجود والربط بالعقل الفعّال. ويعترف ابن خلدون بأن شعور النفس بماهيتها الروحانية يمنحها أكبر قدر من السعادة يُمكن للإنسان أن يصل إليه. ومع ذلك، كما يقول، لا يمكن الوصول في الواقع إلى هذه الحالة بفضل المعارف الفلسفية، وإنما فقط بواسطة

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 181.

2 المرجع نفسه، ص 181.

كشفت حجاب الحس. والأكثر من ذلك أن ذلك القدر من السعادة لا علاقة له بالسعادة التي وعد بها الله، وهي شيء يقع فوق قدرتنا الجسمانية والروحانية للإدراك وللمعرفة.

إن ابن خلدون، في نقده للفلسفة يسير على خطى الغزالي. ومثل هذا الأخير، يعيب على الفلاسفة عدم قدرتهم أن يأتوا بما يكفي من البراهين لدعم تأكيداتهم، وفوق ذلك، يعيب عليهم مخالفتهم للدين في نقاط أساسية⁽¹⁾. لكن اعتراضات ابن خلدون لها طابع أكثر عمومية من تلك التي جاء بها الغزالي. والإشكالية التي ينطلق منها يمكن إعادتها إلى مسألتين: هل يمكن للإنسان أن يعرف؟ ما الذي يُسمح له بأن يرجوه؟ وعلى هذين السؤالين اللذين يشبهان مقولات كانط، يقدم ابن خلدون إجابة واحدة ووحيدة: الإنسان محدود في قدرته على المعرفة بما هو مسموح له ضمن قدراته الجسمانية، أي الحواس والدماغ. وإن كان له أن يصل إلى الماهيات الروحية، فذلك فقط بشكل استثنائي، وبفضل كشف الحجاب الذي تشكّله أعضاؤه الجسمانية. وانطلاقاً من ذلك، على الإنسان أن يستسلم للحقيقة التي تم كشفها من أجل معرفة الخارق ومن أجل الوصول إلى السعادة التي هي هدف الحياة الإنسانية.

وهكذا فإن ابن خلدون لا يرفض الفلسفة كما هي، وإنما فقط أحد ملامحها، وهو المظهر الإيديولوجي، أو بمعنى آخر المظهر الذي يتنافس في نظره مع المعتقدات ومع عقيدة الدين، أو يمثل خطراً عليها. وهو يعترف للفلسفة بميزتين على الأقل: فعلم المنطق يتميز بـ "شحن ذهن في ترتيب الأدلة والحجاج"؛ وكذلك فإن

1 المرجع نفسه، ص 185.

الفلسفة تؤمن لنا «الاطلاع على مذاهب أهل العالم وآرائهم». ومع ذلك، تبقى لديه تحفظات جدية على الفلسفة: فإن لم يكن من الممنوع دراستها، فإن من يدرسها يجب أن يكون «متحرراً جهده من معاطبها. وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقہ»⁽¹⁾.

موقف ابن خلدون هذا ينسجم تماماً مع نظريته حول المعرفة والتكوين والبيسيكولوجيا. وهو جزء من منظومة دفاعية متكاملة ضد تجاوزات الفلسفة على الدين. ولنذهب أبعد من ذلك لنرى في هذا الموقف انسجاماً مع نظريته عن المجتمع والحضارة. إنه لا يسمح له فقط بدعم هذه النظرية دون الخوف من اتهامه بالزندقة، وإنما يشكل أيضاً عماد تلك النظرية والقاعدة التي تستند عليها.

إنكار الكيمياء والتنجيم

«الإساءة» التي يكشفها ابن خلدون في دحضه للفلسفة تتعلق بشكل أساسي بالدين. وحين ينتقد التنجيم والكيمياء، فإنه يدين بشكل خاص المؤثرات الهدامة لهذين العالَمين المُزَيَّفَين ضمن المنظومة السياسية والاقتصادية. فقد كان التنجيم يُمارس بشكل واسع في عصره، وكان يدّعي القدرة على التنبؤ بالأحداث المستقبلية، الفردية والجماعية، على أساس معرفة قدرات وتأثيرات النجوم. ومن خلال سلسلة من البراهين العقلية، يحاول ابن خلدون أن يثبت استحالة توصّل البشر إلى هذا النوع من المعرفة، حتى ولو قبلنا أن تكون النجوم ذات تأثير فعلي على

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 185-186.

العالم الخارجي وعلى مصائر البشر. ومن وجهة نظر الإيمان، كما يضيف، فإن تأثير النجوم يجب أن يُرفض أيضاً لأنه قد ثبت عدم وجود فاعل آخر سوى الله. لكن ما هو قطعي بالنسبة له هو أنه، إلى جانب الشك وعدم اليقين اللذين ينوءان بثقلهما على التنبؤات التنجيمية، فإن هذه التنبؤات تشكل خطراً يمكن أن يزعزع المنظومة السياسية:

فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد العوام من الفساد اذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحيان اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق (...).

ثم (إن مضار التنجيم) ما ينشأ عنها كثيراً في الدول من توقع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التوقع من تطاول الأعداء والمتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة. وقد شاهدنا من ذلك كثيراً⁽¹⁾.

وهكذا فإنه يحضّ بكل بساطة على منع ممارسة التنجيم لدى كل شعوب البلاد المتحضرة.

أما ممارسة الكيمياء، فسببها في معظم الحالات حسب تأكيد ابن خلدون جشع البشر.

وفوق ذلك، كما يقول، فإن الكيمياء هي غالباً سبب خراب وفقدان الشرف لمن يمارسونها، هذا إذا افترضنا أن هؤلاء صادقين

في أبحاثهم. لكن الأصعب هو الخطر الذي تمثله بالنسبة للتبادل والتجارة، لأنها تعطي الفرصة للمزيّفين أن يضعوا في التداول قطع ذهب وفضة مزيفة. وهؤلاء المزيّفين، كما يؤكد ابن خلدون، يستحقون أشكال العقاب الأكثر قسوة «لأن فيه إفسادًا للسكة التي تعمُّ بها البلوى وهي متمول الناس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والإشداد على مُفسدها»⁽¹⁾.

من جانب آخر يحاول ابن خلدون أن يثبت أن تحويل المعادن، على الأخص الفضة إلى ذهب، والنحاس والقصدير إلى فضة بواسطة الفن هو أمر مستحيل على البشر. فما من أحد استطاع أن يحقق هدف الكيمياء. وفي الواقع كما يشرح ابن خلدون، هو وهم صرف يتناقله الكيميائيون فيما بينهم مدغدغين أنفسهم بالأوهام بشكل دائم.

إنما تذهب أعمارهم في التدبير والفهر والصلاية والتصعيد والتكليس واعتيام الأخطار لجمع العقاقير والبحث عنها، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممن تم له الغرض منها، أو وقف على الوصول، يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريبون في تصديقها شأن الكلفين المُغرمين بوساوس الأخبار فيما يتكلفون به. فإذا سُئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة، أنكروه وقالوا: «إنما سمعنا ولم نر». هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.⁽²⁾

1 المرجع نفسه، ص 196.

2 المرجع نفسه، ص 197.

ومواقف الفلاسفة، سواء من يتقبّل منهم إمكانية تحويل المعادن مثل الفارابي، أو يرى استحالتها، كما هو حال ابن سينا، تبدو له عرضة للنقض أو غير كافية. والنظرية الشخصية التي يقترحها تتأسس على الطريقة التالية في التفكير: من أجل القيام بتحويل المعادن، يجب معرفة كل مراحل وأشكال تطوّرها، وامتلاك القدرة على تقليدها بشكل مصطنع. لكن، وبسبب كثرة هذه المراحل إلى ما لا نهاية والتعقيد الهائل للعمليات، فإن ذلك يصبح غير ممكن للإنسان.

حاصل صناعة الكيمياء وما يدعونه بهذا التدبير أنه مساوقة الطبيعة المعدنية بالفعل الصناعي ومحاذاتها به إلى أن يتم، كون الجسم المعدني أو تخليق مادة بقوى وأفعال وصورة مزاجية تفعل في الجسم فعلاً طبيعياً فتصيره وتقلبه إلى صورتها. والفعل الصناعي مسبق بتصوّرات أحوال الطبيعة المعدنية التي تُقصد مساومتها ومحاذاتها، أو فعل المادة ذات القوى فيها تصوراً مفصّلاً واحدة بعد أخرى. وتلك الأحوال لا نهاية لها، والعلم البشري عاجز عن الإحاطة بما دونها، وهو بمثابة من يقصد تخليق إنسان أو حيوان أو نبات⁽¹⁾.

والنتيجة التي يصل إليها ابن خلدون هي: إن كان من الممكن تحويل المعادن، فإن ذلك لا يمكن أن يتم صناعياً، وإنما فقط بتدخل خارق، وبفضل قدرات سحرية أو دينية. وبالتالي فإن الكيمياء لا تنتمي إلى نظام عقلائي أو علمي، وإنما إلى نظام المعجزات والقدرة الخارقة والسحر.

ولنلاحظ بأن دحضه للفلسفة والتنجيم والكيمياء ينصبّ على نقطة أساسية تستند في نهاية الأمر على الحجة نفسها، أي محدودية قدرات الإنسان على المعرفة. وهذه الحجة أيضاً هي ما نجده في أساس البرهنة على وحدانية الخالق التي ترتباط بأمرين: من جهة العودة إلى الإيمان بالله وبالحقيقة التي تم الكشف عنها، ومن جهة أخرى، الاكتفاء بما سمح لنا الله بأن نعرفه.

أهداف النتاج العلمي

بعد أن يعدد ابن خلدون العلوم الموجودة في عصره، يطرح سؤالاً حول الأهداف التي ترمي إليها هذه العلوم. ولقد رأينا أنه يربط ازدهار العلوم بتطور الحضارة العمرانية وبدرجة الرخاء فيها. وهنا، لا يتعلق الأمر بمعرفة ما هي الحاجات الاجتماعية التي تلبّيها العلوم، وإنما كيف تتشكّل في الفكر، وما هي الأنواع العلمية المختلفة التي من الضروري والشرعي أن يتم اكتسابها.

فالعلوم، كما يذكر ابن خلدون، هي نشاط للفكر يقوم على تصور الوقائع وتحديد الصفات الأساسية لها. وهي تفترض بالطبع وجود اللغة؛ بدايةً من أجل نقل المعرفة التي تشكلت بها بهذا الشكل إلى الآخرين، ومن ثم كتابتها من أجل تحقيق استدامة هذه المعرفة عبر الأجيال. وانطلاقاً من هنا تتشكل تقاليد علمية مكتوبة، مثل تلك التي نجدها لدى جميع الأمم.

والنتاج الفكري، كما يضيف، يختلف حسب الديانات والتاريخ الخاص، لكنه هو نفسه في كل مكان في مجال العلوم الفلسفية، لأنه على ما يقول، هذه العلوم يجب أن «تأتي على نهج واحد فيما

تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها، وفلكيها وعنصريها، ومجردها ومادتها"⁽¹⁾.

واللغات الأساسية والكتابات التي تتوافق معها هي اللسان السرياني «لِقِدْمِهِ» والعربية والعبرية «لتنزّل القرآن والتوراة بهما بلسانهما"⁽²⁾. أما اللاتينية، وهي لسان الروم، فقد اكتسبت أهميتها بفضل كونها قد ساعدت على ترجمة الكتب الدينية للمسيحيين، والتي كانت قد كُتبت في الأصل بلغة بني اسرائيل. أما لغات وكتابات الأمم الأخرى فتستجيب للحاجات الخاصة لتلك الأمم.

ويوضّح ابن خلدون اختراع وتطور العلوم في المرتبة الأولى من أهداف النتاج العلمي. فمن يخترع علماً يجب أن يحدّد موضوعه ويعرض الفصول والمقاطع المختلفة فيه، وكذلك المشاكل الذي يدرسها هذا العلم. والتطور اللاحق لهذا العلم يطال اكتشاف مشاكل ومواضيع للبحث جديدة. ويعطي ابن خلدون مثلاً كيف اخترع الشفيح علم أصول الفقه الذي عرف لاحقاً عدة مراحل في تطوره. لكننا يمكن أن نتصور أنه كان يفكر أيضاً باختراعه هو لـ«علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري».

بين الأهداف الأخرى للنشاط العلمي، تأتي بعد ذلك التفسيرات والتعليقات العلمية السائدة، سواء في العلوم الفكرية أو في العلوم التقليدية، وفي تصليح الأخطاء وسد الثغرات التي يمكن اكتشافها في المؤلفات السابقة، وكذلك التلخيص. وفي النهاية، هناك مسألة تنظيمية بحثية: إما أن نحاول قدر الإمكان تنظيم المشاكل أو

1 المرجع نفسه، ص 205.

2 المرجع نفسه، ص 206.

الفصول ضمن علم موجود، وإما نجتمعها عندما تكون متفرقة في عدة اختصاصات مختلفة في حين أنها تشكل في الواقع موضوعاً لعلم واحد.

يعيد ابن خلدون هذا المفهوم عن النشاطات العلمية إلى أرسطو. وعلى الرغم من كون اختراع أو تطوير العلوم يبدو على رأس قائمة أهداف النتاج العلمي، فإن الفكرة التي تسود هي فكرة التحسين والاكتمال. فالتفكير باختراع علم جديد شيء استثنائي، ويعبر ابن خلدون عن ذلك بوضوح عندما يدرس حالة العلوم التقليدية، إذ يرى أن هناك لحظة يصل فيها العلم إلى أقصى درجة ممكنة من التطور تتوافق مع الإنجاز الكامل لكل ما في هذا العلم من قدرات. وهكذا فإن فكرة التطور المستمر تغيب لديه سواء على مستوى علم محدد أو مستوى العلم بشكل عام.

وإننا نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن ابن خلدون لا يعتقد في تقديمه للعلوم منظوراً منهجياً واحداً. فكل علم يتم النظر إليه بشكل فردي، ومن وجهة نظر براغماتية بحتة. من جانب آخر فإنه لا ينظر إلى العلم كمؤسسة اجتماعية، وإنما كنشاط فردي. والبحث العلمي لا يتم تحديده بشكل واضح: إذ لا يمكن النظر إليه إلا كجهد شخصي، كما لا يمكن فصله عن نشاط التعليم.

تعليم العلوم

في الواقع، ينظر ابن خلدون إلى التعليم كامتداد طبيعي للنشاط العلمي: فحين يقرّ الفكر معرفة علمية، يصير من الضروري أن يتم نقلها إلى الآخرين عن طريق التعليم. والتعليم يتجاوب بالإضافة

لذلك مع نزعة طبيعية للإنسان إلى المعرفة وإلى اكتمال روحه. وهكذا يبدو التعليم بشكل أساسي كنشاط نقل للمعارف يلبي حاجات فردية لدى من يُعلّم ولدى من يتعلّم في آن معًا. إنها صفة داخلية للعلم أن يُعلّم؛ والنفس البشرية تبحث عن العلم بحركة طبيعية.

لا ينظر ابن خلدون إذن إلى التعليم كما نفع اليوم ضمن إطار منظومة التربية والتأهيل الذي يرمي إلى إنتاج القيم والمعارف والمهارات في المجتمع. منظوره يقتصر على المشاكل المرتبطة بمناهج نقل العلم والتعلم. ومع ذلك، فإن عددًا من ملاحظاته في موضوع تعليم الأطفال لها طابع تربوي وتعليمي⁽¹⁾.

هناك معاييب كبيرة في تعليم العلوم كما كان يُمارس في عصره تلفت انتباهنا قبل كل شيء: فمن جهة، كثرة الكتب التدريسية والملخصات، ومن جهة أخرى الأهمية الكبرى التي تولى «للعلم الذي هو آلة من الآلات ووسيلة» على حساب العلوم التي يجب أن يتم البحث عنها لذاتها. والاختصاصات المتنوعة في مجال العلوم الدينية كما في مجال العلوم الفلسفية قد راکمت خلال قرون متتًا واسعًا من النصوص المكرّسة التي تحتوي على مؤلفات المعلمين الكبار وتعليقاتهم وملخصاتهم، يرى الطالب نفسه مجبرًا على معرفتها وأن يكون قادرًا على التمييز بين المدارس والمصطلحات المتنوعة.

1 للحصول على عرض تفصيلي حول التربية لدى ابن خلدون، انظر Abdesslam CHEDDADI, «Ibn Khaldūn» *Prospects (Perspectives)*, revue trimestrielle d'éducation comparée publiée par l'Unesco, vol. XXIV, n 1/2, 1994.

وتمثّل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بكتاب المدونة مثلاً وما كُتِبَ عليها من الشروحات الفقهية مثل كتاب ابن يونس، واللحمي، وكتاب ابن بشير، والتنبيهات، والمقدمات، وكذلك كتاب العُتبية، أختها، والبيان والتحصيل الذي كتب عليها وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كُتِبَ عليه. ثم إنه يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القُرطبية والبغدادية والمصرية، وطرق المتأخرين عنهم، والإحاطة بذلك كله، وحينئذ يُسَلَّم له منصب الفتيا.⁽¹⁾

وفي أغلب الأحيان، كما يلاحظ ابن خلدون، تكرر هذه الكتب المعلومة نفسها، لكن الطالب ملزم أن يستوعبها جميعها بشكل كامل، في حين أن حياة كاملة لا تكفي لتعلّمها. وهو إذ يقترح حلاً لهذا الوضع، فإنه يظل دون أوهام حول إمكانية الإصلاح:

ولو اقتصر المعلوم بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها⁽²⁾.

وطريقة الملخصات التي تهدف مبدئياً إلى تسهيل تعلم المشاكل والحجج في اختصاص ما على الطالب، تبدو له مُدانة بشكل مزدوج: فمن جهة كما يقول، تجعل مهمة الطلاب أكثر صعوبة بسبب المشقة التي يلاقونها في فهم هذا النوع من النصوص التي «تحشو

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 209.

2 المرجع نفسه.

القليل منها (الألفاظ) بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن»⁽¹⁾؛ ومن جهة أخرى فإن التأهيل الذي يُكتسب بواسطة الملخصات سيء ومهلهل، طالما أن هذه الملخصات لا تسمح للمتعلمين بالذهاب إلى عمق المسائل والشروحات، وأن يكتسبوا ما يكفي من المادة المدروسة.

وينقده لتوجّه الحداثيين في المبالغة بتطوير علوم «الوسيلة»، يهاجم ابن خلدون التوجه العام في تعليم العلوم الذي لم يعد بقادر على التمييز بين الأساسي والثانوي. وفي نظره التمييز أساسي ما بين العلوم التي يتم البحث عنها لذاتها مثل التفسير والفقه أو علم الكلام في مجال العلوم الدينية، أو الفيزياء والميتافيزيقيا في مجال العلوم الفلسفية، وبين العلوم «التي هي آلة أو وسيلة لهذه العلوم» مثل الحساب وفقه اللغة العربية أو المنطق. فهدف هذه العلوم الأخيرة برأيه هي العلم الذي ترمي إليه وتكون مجرد «آلة له، لا غير»⁽²⁾. ويتطرقه إلى النظريات والمسائل غير المفيدة للعلوم الأخرى يضيف ابن خلدون بأن علوم الوسيلة تصبح بلا جدوى وضارة للطلاب لأنها تشغل لديهم وقتًا ثمينًا يمكن أن يستفيدوا منه أكثر في دراسة العلوم الأساسية.

وهكذا يستنبط ابن خلدون خللاً مزدوجًا في المادة التعليمية التي كانت تُستخدم كأساس لتعليم العلوم في زمنه: من جهة كثرة المواد التي يصعب تنسيقها ونقلها بسبب اللجوء إلى الملخصات؛ ومن جهة أخرى فإن الأهمية الفائقة التي تُعطى للعلوم المساعدة تجعل المادة التعليمية تنزاح عن الأهداف الأساسية للعلم. ولا بد من النظر إلى هذه المساوئ التي يُعيدها ابن خلدون إلى المبالغة في

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 211.

2 المرجع نفسه، ص 218.

التطوير كعلامات على فساد الحضارة، مثل تلك التي تطال المنظومة السياسية والاجتماعية وتسيء إليها.

أما فيما يتعلق بمنهج تعليم العلوم، ولكون الهدف منه تشكيل ملكة جيدة لدى الطالب، فإن ابن خلدون يؤكد في هذا المجال على مبدئين: التدرج في تقديم المعرفة، واحترام قدرات الطالب على الاستقبال. وهو يلاحظ أن هذه المبادئ كانت في العموم مجهولة أو تُطبَّق بشكل سيء.

وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طريق هذا التعليم وإفادته، ويحضرون المتعلم في أول تعليمه المسائل المُقفلّة من العلم، يطالبونه بإحضار ذهنه في حلها (...). فيخلطون عليه بما يُلقون له من غايات الفنون في مبادئها وقبل أن يستعد لفهمها⁽¹⁾.

والطريقة الجيدة لنقل المعرفة تقوم حسب ما يكتب على ملاحظة ثلاث مراحل في التعليم: مرحلة تمهيدية يتم فيها جعل التلميذ يكتسب إلفة مع الاختصاص الذي يتم تعليمه، وجعله يفهم مسأله، مع الأخذ بعين الاعتبار قدرته على الاكتساب وإمكانياته؛ ومرحلة تعميق يُكتفى فيها بالعموميات، وحيث تذهب الشروحات والتعليقات فيها إلى أبعد ما يمكن؛ وأخيراً مرحلة التمكين حيث يتم استعادة دراسة الاختصاص بشكل موسع من خلال معالجة النقاط الأكثر تعقيداً والأكثر غموضاً. وبهذه الطريقة فقط كما يفكر، يمكن التوصل إلى تحكّم كامل بالاختصاص المطلوب.

وعلى هذه المبادئ العامة يضيف ابن خلدون عددًا من التوصيات العملية كأن لا يتم الانتقال من دراسة كتاب إلى كتاب آخر قبل السماح للتلميذ أن يستوعب بشكل كامل الكتاب الأول، وألا يتم تعليم اختصاصين في الوقت ذاته، وألا تتم إطالة زمن دراسة اختصاص ما كي لا ينقطع الخيط الذي يربط بين المسائل المتنوعة التي يدرسها هذا الاختصاص. وهو حين يتوجه بشكل خاص إلى الطالب، ينصحه بألا يتوقف طويلاً أمام السجلات التي تدور حول الكلمات، وعلى الأخص ألا ينخدع بآليات المنطق الصوري. والصيغ التي يستخدمها، وهي قوية للغاية، تعكس بلا شك تجربة شخصية تستحق أن نذكرها هنا بشكل مطوّل:

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك، وانبذ حُجُب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي على جملة، واخلف إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرت عليه، وسرّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك، متعرضاً للفتح من الله تعالى كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك، أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام للوسط الذي جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفطره عليك، كما قلناه. وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها، فافرغه فيها ووفّه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسّه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان (...)

والذريعة إلى درك الحق بالطبع، إنما هو الفكر الطبيعي، كما قلناه، إذا جُرِّد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه لرحمة الله. وأما المنطق، فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتمد ذلك، واستمطر رحمة الله متى أعوزَكَ فهم المسائل تُشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب⁽¹⁾.

تعليم الأطفال

ولكي يختتم هذه الأفكار عن تعليم العلوم، يخصص ابن خلدون ثلاثة فصول تهتم بتعليم الأطفال، وباستخدام السلطة والعقاب الجسدي في مجال التربية، وبالسفر بحثًا عن العلم. فتعليم الأطفال يشكّل الأساس في تعليم العلوم، لكن ابن خلدون يعالج أيضًا بعده التربوي. فهو يلاحظ قبل كل شيء أن التعليم الذي يركّز على القرآن كما كان يتم في جميع المدن الإسلامية هو علامة مميزة للإسلام. وهو يسمح بأن ينقل للطفل في العمر الذي هو فيه أكثر ما يمكن من القدرات على تلقي النص المقدس ومبادئ الإيمان الإسلامي.

وبعد أن يستعرض ابن خلدون المناهج المستخدمة لهذا التعليم في المغرب وفي إفريقية والأندلس والشرق، يلاحظ بأن التركيز فيها على دراسة القرآن واللغة العربية والأدب والعلوم الدينية يتم بأشكال مختلفة. فالمغرب هو أكثر البلاد التزامًا باقتصار التعليم على القرآن وشكل كتابة كلماته؛ بالمقابل، فإن بلاد الأندلس تعطي الأولوية للقراءة والكتابة بحد ذاتهما. وإن كان النص القرآني يستخدم فيها كأساس لهذا التعليم الأولي، فإن ذلك يُستكمل بدراسة الشعر وفن

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، الصفحات 216-217.

الرسائل وفقه اللغة والخط. أما العلوم الأخرى فلا تُعلم حسب ما يقول ابن خلدون بسبب نقص المعلمين المؤهلين. أما افريقية، فتشغل موقعًا وسيطًا ما بين المغرب والأندلس بسبب وجود هجرة أندلسية كبيرة فيها. وإن كان التأكيد على تعلم القرآن فيها قوي جدًا فإن ذلك يتم بالترابط مع دراسة الحديث النبوي ومبادئ العلوم الدينية الأخرى والخط. أما في المشرق، فإن تعليم الأطفال يجمع ما بين دراسة القرآن والعلوم الأخرى. ويدرس الخط بشكل منفصل في المدارس الحرفية.

يستعرض ابن خلدون نتائج هذه الأشكال في التعليم دون أن يدين مواضعها أو مناهجها. فهو يلاحظ أن الاقتصار على القرآن يستدعي لدى سكان المغرب وبشكل أقل لدى سكان افريقية ضعفًا في الكفاءات اللغوية والخطابة، في حين أن تنوع التعليم الأندلسي يسمح للمتعلمين أن يتأهلوا بشكل جيد في مجال اللغة العربية والأدب والخط، لكنهم يظلون أضعف في العلوم الأخرى. وتبدو له المناهج المختلفة المستخدمة عرضة كلها للنقد لأنها تسقط المعارف من هنا ومن هناك.

يبدو ابن خلدون شديد الاهتمام بالإصلاح الذي يدعو إليه الأندلسي أبو بكر ابن العربي الذي يقترح منهجًا لتعليم الأطفال يحتوي أولاً على دراسة اللغة العربية والشعر، كما لدى الأندلسيين، ومن ثم الحساب. بعد تلك المقدمة، تأتي دراسة القرآن. وهذا البرنامج يُستكمل بدراسة اختصاصات أخرى مثل أصول الفقه وفن الجدل والحديث النبوي. ومؤلف المقدمة يشك مع ذلك بأن تكون

مثل هذه الطريقة صالحة للتطبيق بسبب قوة العادة ورغبة الناس في أن يؤمنوا لأولادهم تربية دينية قبل أي شيء آخر.

ويلفت ابن خلدون الانتباه بشكل خاص إلى مسألة اللجوء إلى السلطة والعقاب الجسدي في التربية والتعليم. وهو يؤكد على خطورة النتائج التي تؤدي إليها مثل هذه القسوة، كما يمكن أن نرى في حالة المتعلمين وفي حالة العبيد والخدم:

ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا به القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعا إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة كذلك. وصارت له هذه عادة وخُلُقًا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس وعاد أسفل سافلين⁽¹⁾.

فالعسف والإكراه كما يؤكد بقوة، سواء جرى ذلك على الأفراد أو داخل الأمم تكسر الشخصية وتكبح الطاقة، وبذلك تشكل عقبة أمام الحياة في المجتمع وأمام التفتح الإنساني. وهو يدعو إذن إلى استخدام معتدل للعقوبات، وإلى احترام شخصية الطفل والاهتمام بـ «فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه»⁽²⁾.

والملاحظات الأخيرة لابن خلدون حول التعليم تتعلق بممارسة متجدرة في الثقافة الإسلامية وتُدعى «السفر في طلب العلم»، وتقوم

1 المرجع نفسه، ص 224.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 225.

على السفر إلى أكبر قدر ممكن من أرجاء البلاد الإسلامية للقاء المعلمين الكبار. وابن خلدون يجد لها مبررًا مزدوجًا: فمن جهة تسمح مخالطة كثرة من المعلمين بتقوية وتحسين وتعميق التأهيل من خلال الاحتكاك المباشر ومن خلال التقليد؛ ومن جهة أخرى تجعل المتعلم قادرًا على أن يميّز ما هو العلم الحقيقي في ذاته كما يكمن خلف المناهج المتنوعة والمصطلحات الخاصة.

الخطوط العريضة لسوسيولوجيا العلماء

إننا نجد في الفصول المختلفة للمقدمة سلسلة من الملاحظات المبعثرة التي تشكل خطاطة لسوسيولوجيا العلماء في المجتمع الإسلامي.

لقد رأينا أن ابن خلدون يربط ازدهار العلوم بازدهار الحضارة العمرانية⁽¹⁾. وهو يؤكد أنه في المدن المزدهرة اقتصاديًا والمستقرة سياسيًا يمكن للنشاطات العلمية أن تكتسب طابعًا احترافيًا يسمح لها أن تصل إلى الكمال، كما يُسمح لمن يمارسوها أن ينالوا منها فوائد حقيقية. وكما يؤكد في ما يتعلق باختصاصات العلوم الدينية، لا يمكن للعلماء بشكل عام أن يصيروا أغنياء إطلاقًا⁽²⁾. ويُفسّر ذلك بشكل أساسي في كون مهنتهم ليست موضوع طلب اجتماعي كبير، وأنه بالمقارنة مع أبناء المهن الأخرى، لا يشكلون فائدة كبيرة للسلطة. وهم إذ يفخرون بأهميتهم الرفيعة وبعلمهم الذي يجعلون منه موضوع نشاطاتهم، ويسبب انشغالهم الكبير بدراساتهم، فإنهم

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، ص 374.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 506-507.

لا يقبلون التنازل أو الانحناء أمام الرجال المتنفذين كي يستفيدوا من المزايا التي يمكن أن يقدموها لهم. ويلاحظ ابن خلدون أن مثال الدولة التي تتأسس على الدين قد تلاشى تاريخياً منذ فترة طويلة تاركاً المكان لسيطرة فعلية للسياسي على الديني⁽¹⁾؛ مع ذلك يرى ابن خلدون أن الحكام يجب أن يُظهروا الكرم والاحترام تجاه الدين والعلماء لأن ذلك يشكل جزءاً من الفضائل السياسية التي يُطلب منهم أن يتحلوا بها من أجل مصلحتهم الخاصة⁽²⁾.

وتُستكمل هذه الأفكار بملاحظات ثلاث أخرى تتعلق بشكل أكثر مباشرة بالصفات الخاصة بالعلماء. الأولى تحلل السمات الخاصة بكلٍّ من العالم ورجل السياسة. فالعلماء المعتادون على التعامل مع الأفكار والعقل التجريدي والتخميني هم «من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»⁽³⁾. وفي حين أن رجل السياسة يهتم بأمور العالم الخارجي، وهي غالباً غامضة ويصعب اختصارها إلى محطات موضوعية مسبقاً وإلى تشابهات ومقارنات، فإن العالم يتعامل مع مفاهيم عامة، ونادراً ما يتجابه مع العالم الخارجي، وعندما يفعل ذلك، فإن الأمر يكون بهدف البحث. بالإضافة إلى ذلك، وكما هو الحال لدى الفقهاء على وجه الخصوص، فإن أمور العالم الخارجي هي التي يجب أن تتأقلم مع نظرة ونظريات العالم، وليس العكس. وهكذا إن صار واهتم العالم بالسياسة، فإنه في كثير من الأحيان يرتكب أخطاءً أو يكاد. بالمقابل، كما يؤكد ابن

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 444-445 و455-459.

2 انظر كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شدادي، ص 345، وفي كتابنا هذا أعلاه، ص 308.

3 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شدادي، ص 227.

خلدون، فإن الإنسان العادي الذي لا يعرف شيئاً عن التعامل مع المطابقات والتعميمات يتمسك بالتجربة الحسية والملموسة، وبهذا تكون الخشية عليه من الوقوع في الغلط أقل.

الملاحظة الثانية تعالج الأصول الإثنية للعلماء المسلمين. وابن خلدون يكشف في هذا المجال عن مفارقة: ففي حين أن الدين الإسلامي كان قد تأسس على يد العرب، فإن العلماء المسلمين، فيما عدا بعض الاستثناءات، لم يكونوا عرباً، و«أكثرهم العجم»⁽¹⁾. ولدعم هذا التأكيد يعدّد ابن خلدون أسماء العلماء المسلمين الأكثر شهرة، سواء في مجال العلوم التقليدية مثل القواعد والسيرة النبوية واصول الفقه وعلم الكلام، أو في مجال العلوم العقلية.

وهذه الظاهرة التي تشكّل حسب قوله «عجباً في أحوال الخليفة»⁽²⁾، تُفسّر بأسباب مرتبطة بطبيعة الحضارة والسلطة. فالثقافة الإسلامية التي وُلدت في وسطٍ من الحضارة البدوية المتسمة بجفافها، وحيث تسيطر الشفاهية والأمّية، قد مرّت في البداية بمرحلة سادت فيها الشفاهية والبساطة. وكان العلم في قلب الناس، والأشخاص الذي كانوا يهتمون وقتها بصياغة ونقل الأشكال الأولى من العلوم الإسلامية، أي قراء القرآن، كانوا قليلين ويشكلون استثناءً. و فقط في فترة لاحقة تقع في نهاية القرن الثاني للهجرة تقريباً، زمن الخلفاء الراشدين، ومع ازدهار الحضارة الحضريّة الموروثة من الشعوب الأجنبية، تشكلت العلوم بشكل حقيقي عندما صارت مهناً يمارسها أهل الحضرة الذين كانوا في غالبيتهم من غير العرب. من

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شداددي، ص 229.

2 المرجع نفسه، ص 232.

جانب آخر، يتابع ابن خلدون، كان العرب مدعوون لأن يشغلوا مناصب سياسية وعسكرية وإدارية، وكانوا يترفعون عن ممارسة مهنة العلماء.

أخيراً، تطال الملاحظة الثالثة مسألة اللغة العلمية والتمكن منها. فبعد أن يقوم بالتذكير بأهمية اللغة في التأهيل العلمي، يقوم ابن خلدون بعرض السببين التاريخيين اللذين جعلتا من العربية اللغة العلمية للحضارة الإسلامية: من جهة لكون النصوص الأساسية للثقافة الإسلامية، أي القرآن والأحاديث قد كُتبت باللغة العربية، ومن جهة أخرى بفضل حركة الترجمة الواسعة للعلوم الإغريقية نحو العربية. بعد ذلك يأتي بفكرة مفادها أن العلماء الذين لم يتعلموا في صغرهم باللغة العربية لديهم صعوبة أكبر في تلقي العلوم من أولئك الذين لغتهم الأم هي العربية. وهو يعطي كأمثلة العلماء من أصول فارسية وبيزنطية وتركية وفرنجية، لكن لا بد أنه كان يفكر بشكل خاص بالبربر في المغرب وفي إفريقية الذين سنحت له فرصة مخالطتهم. هذا الخلل كما يُفسر يأتي من كون الإنسان عندما يترى في لغة، لا يمكن له بشكل عام أن يتقن لغة ثانية.

الدراسات اللسانية والأدبية

يجب أن يتم تصنيف العلوم والاختصاصات المتعلقة باللغة بشكل طبيعي وحسب تقسيم العلوم الذي اعتمده ابن خلدون في فئة العلوم التقليدية. وإن كان قد أجل تقديم هذه العلوم إلى آخر الجزء السادس من المقدمة حول العلوم والتعليم، فإن ذلك يعود لسبب عملي تمامًا.

لنلاحظ قبل كل شيء أن ابن خلدون لا يناقش بشكل مباشر وبالتفصيل إلا اللغة العربية وحدها. أما اللغات الأخرى فيذكرها بالعلاقة مع مسألة التعلم اللساني.

العلوم المرتبطة باللغة العربية

لكي يُكْمِلَ عرضه حول العلوم التقليدية، يقوم ابن خلدون في البداية بعرض للعلوم المختلفة المرتبطة باللغة العربية وهي القواعد وعلم المعاجم والبلاغة والأدب، وهو نوع خليط له طابع أدبي ولساني وتاريخي في الوقت ذاته. فبعد أن يؤكد على أهمية الاختصاصات المختلفة بالنسبة للعلوم الدينية، وكما فعل بالنسبة لبقية العلوم، يقوم باستعراض الظروف التاريخية لتشكّلها والموضوعات التي تعالجها وتطورها وأهم الأعمال التي تم تأليفها فيها ووضعها الحالي في المغرب وفي المشرق.

عن الأشكال الجديدة للغة العربية لدى البدو وفي المدن

على الرغم من أنه يلاحظ في عصره التدهور الحاصل في دراسة العلوم وعلى الأخص القواعد، يعتبر ابن خلدون بشكل ضمني أن تطورها قد استُكْمِلَ، كما هو الحال بالنسبة لبقية العلوم التقليدية. ومع ذلك فإنه يشير مسألة شغلته كثيرًا ولا يبدو أن معاصريه قد عوا أهميتها، وهي مسألة تشكّل لغات جديدة محكية تختلف عن العربية الكلاسيكية في المدن ولدى العرب من البدو، وأطلق عليها اسم «عربية مُضَرَّ».

قبل كل شيء، يلاحظ أن لغة البدو المعاصرين تشكّل على

المستوى النحوي والمعجمي لغة مستقلة عن العربية الكلاسيكية. وهو يؤكد أن ذلك لا يعني أنها ليست قادرة على الوضوح والبلاغة كما يوحي بذلك بعض النحويين، إذ نجد لدى البدو كما يؤكد ابن خلدون خطباء مفاوهين وشعراء كبار، وهو ما يمكن أن «يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان وحصول ملكته»⁽¹⁾. وكما تسنى استخراج قواعد لغة مضر، لا شيء يمنع حسب رأيه من فعل الشيء نفسه مع لغة البدو إن عرضت لذلك حاجة. ولغة مضر نفسها كما يضيف كانت لها في الماضي العلاقة نفسها مع لغة جَمِير.

وكذلك الأمر بالنسبة للغة سكان المدن التي تختلف عن اللغة الكلاسيكية وعن لغة البدو المعاصرين. وهذا يظهر جلياً كما يقول ابن خلدون إذا ما تفحصنا الفروق التي يعتبرها النحويون هفوات. لا بل إن اللغة العربية لدى أهل المدن تختلف من منطقة لأخرى بالمفردات كما يمكن أن نلاحظ في حديث أهل مدن المغرب ومدن المشرق ومدن الأندلس. مع ذلك فإن الوظيفة التعبيرية للغة تظل محفوظة حسب رأيه.

واللغة الحضرية كما يضيف ابن خلدون أكثر بعداً عن اللغة الكلاسيكية من لغة أهل البدو بسبب أنها تأثرت بشكل أقل بالاحتكاك مع اللغات الأجنبية. وهو يشير إلى أنه في إفريقية وفي المغرب، ضمن مجتمع يتحدث فيه غالبية السكان بالبربرية والعربية «غلبت العجمة على اللسان العربي الذي كان لهم وصارت لغة أخرى ممتزجة، والعجمة فيها أغلب»، وكذا الأمر - كما يكمل

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداوي، ص 247.

ابن خلدون - بالنسبة للمشرق حيث تم الاحتكاك بلغات الفرس والأتراك وبالنسبة للأندلس بالاحتكاك بلغات الغاليسيين (الجلالفة) والفرنجة.

وصار أهل الأمصار كلهم في هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً (...). وكأنها لغة أخرى (غير العربية) لاستحكام ملكتها في أجيالهم»⁽¹⁾.

العربية الكلاسيكية لم يتم التمكن منها بشكل كامل

كما هو الحال بالنسبة لتشكّل اللغات الشعبية البدوية والحضرية، فإن ملكة العربية الكلاسيكية كما يلاحظ ابن خلدون قد اختفت وخربت. فهي لم تعد محكية بشكل عفوي، كما لم يعد تعليمها يتم منذ الطفولة كلغة أم. وبالنسبة لتعلمها لدى الحضر، هناك عائق وجود لغة أخرى تم تعلّمها قبلها. ينجم عن ذلك في معظم الحالات أن الحضر لا يستطيعون تملك العربية الكلاسيكية إلا بشكل استثنائي.

ويبيّن ابن خلدون أن تعليم العربية الكلاسيكية بشكل كامل ليس بالأمر المستحيل في حد ذاته نظراً لأن اللغة هي ملكة مثل غيرها من الملكات، قادرة لأن تُعلّم: «(...) ووجه التعليم لمن يتغني هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم في القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات

المولدين أيضاً في سائر فنونهم»⁽¹⁾. ومثل هذا التشبع يضاهي كون الإنسان قد تربى بين العرب القدماء، وتعلّم أن يعبر عن نفسه مثلهم. بعد ذلك، لا بد من التمرن على التعبير وفقاً لنماذج تعبيرهم وكتابتهم، كما لا بد من تنمية ذائقة اللغة. بهذه الطريقة يتم الحديث والكتابة بشكل عفوي على طريقة العرب القدماء، ونادراً ما يتم الابتعاد عن طريقتهم الخاصة في التعبير البليغ، مع رفض كل تركيب لا يتوافق مع ذلك بشكل عفوي.

لكن ابن خلدون يلاحظ أن النجاح في مثل هذا التعليم شيء نادر، إن لم يكن استثنائياً. وذلك يعود إلى الصعوبة الداخلية لتعلم لغة ثانية في وقت متأخر بعد اللغة الأم؛ ومن ثم للمنهج المستخدم عادة، والذي يكفي بتقديم تأهيل نظري في قواعد اللغة. وذلك يشبه تعليم شخص ما الخياطة أو النجارة دون إعطائه الفرصة لممارستها.

والموقف في هذا الصدد كما يتابع ابن خلدون يختلف حسب البلد. أسوأ حالة هي حالة المغرب وإفريقية حيث نجد أن معظم السكان «منغمس في بحر عجمتهم ووطانتهم البربرية»⁽²⁾ مما يجعلهم غير قادرين على تملك اللغة الكلاسيكية بطريق التعليم. ونثرهم وشعرهم بالعربية الكلاسيكية، كما يصرّح، من نوعية متدنية، والشعراء الوحيدون الذين تنالهم رحمته هما التونسيان ابن رشيق وابن شرف.

بالمقابل، فإن الأندلسيين كما يُكمل ابن خلدون يبدون اهتماماً

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 259.

2 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 270.

كبيراً باللغة والأدب؛ ولهذا السبب عرفنا لديهم ازدهاراً كبيراً، كما يظهر من أعمال ابن حيان وابن عبد ربيع. وهذه الحالة دامت عدة قرون. وعندما حصلت حروب الاستعادة المسيحية التي قلّصت الأندلس إلى مملكة صغيرة في غرناطة، تراجعت اللغة العربية وقام عدد كبير من اللسانين العرب والشعراء وأهل الأدب بالهجرة إلى سبتة وإلى إفريقية؛ لكن تعليمهم لم يلبث أن انطفأ لأن «أهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العُجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في ملكته بالتعليم»⁽¹⁾. ومع ذلك، خلال الفترة الأخيرة كما يتابع ابن خلدون، استعادت اللغة العربية وأديها مكانتها السابقة في مملكة بني الأحمر مع كتاب مثل ابن شبرين وابن جابر، وبعد ذلك بفترة، ابراهيم الساحلي الطويجين وابن الخطيب.

ومن خلال تفحصه للوضع في المشرق، يلاحظ ابن خلدون أن اللغة العربية وآدابها مرت أيضاً بفترة من الكمال والتميز. كان الشعراء والكتاب كثيرون للغاية كما يبيّن لنا كتاب الأغاني، وهي أفضل مجموعة من الأدب العربي الكلاسيكي. وربما في تلك الفترة، أي خلال حكم الأمويين والعباسيين عرفت اللغة العربية وآدابها أفضل أيامها، وتفوقت على كل منجزات العصر الجاهلي. لكن مع أفول ثم مع سقوط المملكة العربية، فرضت اللغات الأجنبية نفسها بشكل متزايد في المدن واستجرت بذلك تقهقر اللغة العربية حتى يومنا هذا كما يتابع ابن خلدون. والأمر نفسه بالنسبة للنتاج النثري والشعري في تلك اللغة.

1 المرجع نفسه، الجزء الثالث، تحقيق شدادى، ص 268.

الشعر والنثر

الفصول الأخيرة من هذا الجزء عن اللغة والأدب مخصصة لفن الشعر، وللملامح التاريخية للشعر العربي، ومن جهة أخرى لتقديم الشعر المُصاغ باللغة الشعبية للبدو ولأهل المدن مع كثير من المقتبسات. وابن خلدون يطور في هذا الجزء أفكاراً شخصية عديدة تتعلق ببعض ملامح النظرية الشعرية، وعلى الأخص مفهوم «الأسلوب» بما فيه من فرادة⁽¹⁾. ودون أن ننفي أهمية هذا الجزء فإننا لن نتوقف عنده طويلاً، وسنركّز على الملاحظات ذات المنحى السوسولوجي أو التاريخي.

يقوم ابن خلدون بتحليل الاستخدام الاجتماعي والسياسي للغة. فمن خلال تذكيره بالأنواع المختلفة التي نجدتها في هاتين الفئتين من الخطاب، أي النثر والشعر، ينضم إلى الرأي المقبول عامة والذي يرى أن القرآن لا يمكن تصنيفه في أي من هاتين الفئتين أو النوعين. وهو يلاحظ بعدها بأن المتأخرين لديهم استعداد سيء للخلط بين نوعي الشعر والنثر، مستخدمين لهذا تقنيات ذاك مثل تناغم الأصوات أو القوافي، أو نراهم يفتتحون نصوصهم النثرية بالنسيب (مديح المحبوبة) كما في الشعر. وهو يلحّ على كون هذا الموقف مُدان بشدة، وعلى الأخص عندما يستخدمه الكتابة في المراسلات الرسمية، كما كان يتم الأمر على الأخص في المشرق. يرى كذلك أن الوسائل الشعرية مثل التشبيه والاستعارة وألعاب الفكر والوصف الطويل والأمثال غير ملائمة للمراسلات الرسمية التي يجب فيها توخي الوضوح ومتانة التعبير وتوافق الخطاب مع متطلبات الموقف. ويضيف أن هذا النوع من

1 حول هذه المسائل، انظر Jamal Eddine BENCHEIKH, *Poétique arabe*, Paris, Anthropos, 1975.

التزيينات «لا يتناسب مع» جلال الملك والسلطان وخطاب الجمهور من الملوك بالترغيب والترهيب»⁽¹⁾. كذلك يؤكد، ذاهبًا في ذلك عكس تيار الاستخدام الدارج، أن ما يناسب المراسلات الرسمية هو النثر الحر الذي هو خطاب متحرر من جميع العوائق، ويتناسب أكثر مع البلاغة. والبلاغة ليست سوى الالتزام بمتطلبات الموقف. وإن كان الكتبة من المتأخرين يلجأون لهذا النوع من الأساليب، كما يلاحظ، فذلك في الواقع ليغطوا ضعفهم اللغوي وعدم قدرتهم على موازنة أسلوبهم مع فكرهم ومع المواقف المختلفة.

ويستعيد ابن خلدون لحسابه الفكرة الكلاسيكية التي تقول أن «الشعر هو ديوان العرب»، وأنه كان يحتوي على «علومهم وأخبارهم وحكمتهم»⁽²⁾. وهو يعترف بالوظائف المتعددة التي شغلها خلال تاريخ العرب والمسلمين: ففي حين كان الشعر في العصر الجاهلي يعبر عن التنافس بين العائلات المختلفة والقبائل المختلفة، فإنه قد انطفأ في بداية العصر الإسلامي مع نزول القرآن، ولم يعد للظهور بكل قوته إلا مع الأمويين والعباسيين. فخلال حكم هاتين السلالتين، بحث العرب عن التقرب من الحاكم بإهدائه قصائد مديح. ومن جهتهم، كان الحكام يُظهرون اهتمامًا بالشعراء الكبار العرب، وكانوا يثمنوهم عاليًا ويحفظون أشعارهم عن ظهر قلب. ومع سقوط الامبراطورية العربية، واستيلاء الشعوب الأجنبية على السلطة وضياع أهمية اللغة والثقافة العربية، فقد الشعر كل

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 274.

2 هذا المفهوم الذي تشكل بلا شك في بداية العصر العباسي في سياق الحركة الثقافية الواسعة المعروفة بإسم الشعوبية، قد شكّل إضافة غير دينية لنزعة التأكيد على الشخصية والهوية العربية تجاه المؤثرات الثقافية غير العربية.

فأدته القديمة وصار «قرض الشعر في الغالب إنما هو للكديّة والاستجداء»⁽¹⁾. من وقتها، كما يلاحظ ابن خلدون صار الزعماء وأهل المناصب الكبيرة يستهجنون قرض الشعر.

*

ولكي يوضح ما كانت عليه اللغة العربية الشعبية في تنوعيتها البدوية والحضرية، يقدم ابن خلدون بانوراما واسعة من الشعر البدوي والشعر الحضري. وفي المقدمة المختصرة التي وضعها لعرض مقتبسات لشعراء من البدو المعاصرين له، بدأ بتأكيد الطابع الكوني للشعر الذي يوجد بشكل طبيعي في كل اللغات. وهو يذكر في هذا المجال أن أرسطو قد تحدث عن الشاعر هوميروس ومدحه في كتابه المنطق. وكل شعب، كما يؤكد، يرمي نوع الشعر الذي يلائمه ويتوافق مع لغته.

كما يؤكد بأن البدو المعاصرين له كانوا يستخدمون في شعرهم كل العروض وكل الأنواع التي كانت تستخدم في السابق من قبل أجدادهم. وهم قد طوّروا عدة أنماط من الشعر مثل الأصمعيات التي نجدها لدى عرب المغرب، أو البدّائي، والخوراني، والقيسي لدى عرب المشرق. وهذا الشعر كما يقول، لم يحظ غالبًا باهتمام واعتراف العلماء المعاصرين له بسبب عدم استخدامه للغة الفصحى. لكنه يعتبر أن هؤلاء العلماء كان لديهم موقف مسبق، ولو أن لأحدهم معرفة كافية باللغة والأعراف الشعرية للعرب من البدو «لشهد له ذوقه وطبعه ببلاغتها»⁽²⁾.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 302.

2 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 305.

ولكي يوضح ما هو الشعر البدوي، يعطي ابن خلدون مقاطع مستقاة من الملحمة الهلالية. وهذه الأخيرة التي تتمحور حول حب ابن هاشم للحجازية تروي هجرة هذه القبيلة للمغرب ومعاركها ضد القادة البربر في تلك المنطقة. ثم يقدم بعد ذلك مقتبسات من شاعرين عربيين معاصرين له في المغرب هما خالد بن حمزة بن عمر شيخ الكعوب، وعلي بن عمر زعيم بني عامر من قبيلة زغبة. وفي النهاية يأتي بمقتبسات من قصيدة لعرب سورية ألفتها امرأة قُتل زوجها، وقصيدة أخرى تُنسب إلى رجل من قبيلة هُلُبا من بدو جزام في مصر.

والمقتطفات الشعرية الطويلة من الشعر الحضري الآتي من الأندلس ومن المغرب ومن المشرق، والتي يسبقها ابن خلدون بتقديم موجز، هي ذات أهمية أدبية وتاريخية بسبب قدمها وندرتها. فبعد اختراع الموشحات في الأندلس في نهاية القرن التاسع تقريباً كما يقول، صار هذا النوع الشعري شعبياً للغاية سواء لدى النخبة أو لدى العامة، وانتشر في كل مكان، حتى في المشرق.

اعتباراً من بداية القرن الثاني عشر، وعلى الأخص مع الشاعر الكبير أبو بكر بن قُزمان (توفي في قرطبة في 1160/555) بدأت الموشحات تُكتب باللغة الحضرية الشعبية تحت إسم الزجل، وابن خلدون يُعلمنا أن هذا النوع من الشعر الشعبي سرعان ما اعتنق في كل مكان من المغرب حيث أُطلق عليه إسم عَرُوض البلد، وفي المشرق حيث تولدت عنه عدة تنويعات مثل «المواليا» و«الحوفي» و«كان وكان»، و«ذو بيتين». ولكي يوضح قوله، يذكر مقتبسات من ثمانية عشر شاعراً من شعراء الزجل القادمين من الأندلس

والمغرب، وكذلك مقتبسات عديدة مجهولة المؤلف من الشرق الاوسط.

أما المقاطع التي يقتبسها من الموشحات والزجل فغالبًا ما تكون قصيرة ويقدمها كشريحة تمثل أجمل الأشعار لدى مؤلفيها. أما مواضيع الحب وجمال الطبيعة والطابع الزائل للشباب وأيضًا بشكل اقل مديح الأمراء، فتتم معالجتها بكثير من الرشاقة والحرية. ونجد بين هذه القصائد مثالًا واحدًا عن قصيدة لها طابع سياسي هي «ملعبة» مؤلفها رجل كفيف كان يعود بأصله إلى زرهون من منطقة فاس، ويتحدث فيها عن الحملة التي قام بها أبو الحسن سلطان فاس المريني في إفريقية، وانتهت بكارثة.

IV

إسهامات ابن خلدون
في علم الأنثروبولوجيا

على امتداد القسم الثاني من هذا الكتاب، كان اهتمامنا ينصبّ بالدرجة الأولى على «علم الاجتماع البشري» لابن خلدون، وأقل من ذلك بكثير على التاريخ الكوني لديه. كما كان اهتمامنا يطال ابن خلدون الأنثروبولوجي والسوسيولوجي أكثر بكثير من ابن خلدون المؤرخ. لكن ذلك لا يعني أننا نوافق النظرية التي كان قد دافع عنها في السابق غاستون بوتول وما تزال منتشرة بشكل واسع، والتي تفيد بأن ابن خلدون قد ظل في كتابته للتاريخ في مرتبة أدنى من مواقفه النظرية في المقدمة. فتحن على العكس مقتنعون بأن المفكر والمؤرخ المغربي قد طبّق بشكل واسع على الكتابة الملموسة للتاريخ المبادئ التي أعلنها في الجزء النظري من مؤلفه. ما نريد أن نؤكد عليه هنا بشكل خاص هو أن إسهامه في العلم التاريخي ليس أقل من ذلك الذي يتعلق بالأنثروبولوجيا أو السوسيولوجيا. وإن كنا لم نعالج هذا الأمر على الإطلاق في هذا الكتاب، فذلك يعود لأننا نظن أنه يستحق عملاً مستقلاً أوسع بكثير، لأنه لا يلامس فقط مظاهر منهجية، وإنما أيضاً وبشكل أساسي مادة التاريخ نفسها.

فيما يتعلق بالأنثروبولوجيا، يجب في البداية أن نبذ سوء فهم ممكن: فعندما نتكلم عن إسهامات ابن خلدون في الأنثروبولوجيا، لا نفترض نوعاً من المعرفة التجميعية التي يجب أن تفيدنا بشكل متدرج حول «حقيقة» و«ماهية» الإنسان والمجتمع، أو هذا أو ذاك من مظاهرها. ما نحاول أن نبينه هو طريقة فريدة لفهم الإنسان والمجتمع، طريقة تتبوأ مكانة إلى جانب طرق أخرى، بما فيها طريقتنا نحن، ونستطيع أن نقارنها بها أو نقدّمها بكل بساطة كموضوع للتفكير أو التأمل يُطرح على فهمنا أو مخيلتنا. لسنا نريد أن نتحدث عن شيء يُفترض أن يوسّع أو يعمّق المعارف الأنثروبولوجية، لأن هذه المعارف، ونحن نعي ذلك اليوم تماماً، هي معارف خاصة بكل مجتمع من المجتمعات ومميّزة له.

والسؤال الذي نطرحه هنا إذن هو التالي: في طريقة ابن خلدون للإحاطة بموضوعه، وفي نموذج منظومة الحضارة الذي يقترحه علينا، وفي الباراديفمات الأساسية التي يستنبطها من تحليلاته الملموسة للمجتمعات الإسلامية، ما الذي يشكل خصوصية معينة، ومع ذلك يظل يخاطبنا اليوم؟

الطريقة

لنعد قبل كل شيء إلى أحد ملامح طريقة ابن خلدون التي كنا قد كشفناها عدة مرات وبنوع من الإلحاح لكثرة ما بدت لنا فريدة من نوعها: كون «علم الاجتماع البشري» الذي ابتدعه ينطلق من اهتمام شخصي بحت، وأنه لم يتم أبداً إدماجه وتطويره في إطار الثقافة والفكر الإسلاميين قبل الدخول في الحداثة⁽¹⁾. أياً كانت التفسيرات⁽²⁾ التي يمكن أن نقدمها لذلك، فإن المهم أن هذا الأمر يضفي على مشروع ابن خلدون ذلك الطابع البرّاني بالنسبة لمجتمعه هو وثقافته هو. لكن من جانب آخر، وهنا تكمن المفارقة، فإن المؤلف الخلدوني لم يخضع أبداً للنقد أو الهجوم على صعيد المضمون، لا في زمنه، ولا في القرون التالية، مع أن تفحصه يعكس بشكل أمين تصنيفات الفكر والحساسية والمشاكل الأساسية والنظرة

1 حول استقبال مؤلف ابن خلدون، انظر في كتابنا هذا القسم الأول، الصفحات 222-238.

2 انظر مقدمتنا لكتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شداي.

للإنسان وللمجتمع التي كانت كلها سائدة في عصره. ويبقى أن ابن خلدون قد جعل مجتمعه مرئياً لذاته، وأن هذا المجتمع قد ظل غير مبالٍ بهذا الجهد لتحقيق الشفافية. يذكرنا ذلك بشكل ما بالموقف الذي نلقاه اليوم لدى الشعوب المصنفة إثنياً عندما يتنازل الباحثون الميدانيون ويخاطبون هذه الشعوب ليحدثوها عن مجتمعاتها هي. وهذا يمكن أن يفسر بالطريقة التالية: معرفة الإنسان حول ذاته أو حول مجتمعه أمر مفروغ منه؛ ولا يفيد شيئاً أن نضيف خطاباً آخر لجعله صريحاً واضحاً. فبالنسبة لمجتمع ما، رؤية الذات يمكن أن تكون مزعجة، كما تؤكد التحفظات الطويلة للمجتمع المعاصر الذي يرفض أن يصبح موضوعاً للأنثروبولوجيا، بعد أن ظل هذا الاختصاص طويلاً يعطي الأفضلية لدراسة الآخر. يبدو أن النظرة الأنثروبولوجية يجب أن تنصبّ بشكل طبيعي على الآخرين، ومن الصعوبة أن تنصبّ على الذات.

الآن لا بد أن نتحقق من هذا الأمر: هل نجح ابن خلدون بالفعل في أن يلقي على مجتمعه هو نظرة أنثروبولوجية؟ بعد أن وصلنا إلى نهاية بحثنا، نميل لأن تكون إجابتنا مراوغة، لأن «علم» ابن خلدون هو بحد ذاته ملتبس. فلأسباب موضوعية وخارجة عن إرادته - وهي أسباب سنفحصها لاحقاً - نجد ابن خلدون يعود بشكل دائم إلى الأسس الاجتماعية والإيديولوجية والمعرفية لمجتمعه ولعصره، لكنه يظل على الحدّ تقريباً في مستوى المعلومات. بالإضافة لذلك، ورغم أنه يجبر نفسه على الصعيد المنهجي أن يقدم خطاباً كونياً حول الإنسان والمجتمع كما كان يراقبهما أو يفسرهما عبر المعارف التي كانت في متناوله، فإنه لم يستطع أن يمنع نفسه عن حقنها برؤيته

الخاصة، وأن يث فيها منطقيًا وتماسكيًا يتوافقان مع مفهومه الخاص عن النظام الإنساني وعن مشاغل مجتمعه وعصره.

فلكي نعطي فكرة عن الروحية العامة للمقدمة، وعن جمالها العظيم وأسرار بنائها، يمكن أن نقارنها بالمساجد الكبيرة التي تم تشييدها خلال القرون الأولى للإسلام، مثل المسجد الأموي في دمشق أو المسجد الكبير في قرطبة. فما يلفت الانتباه في هذه المشيّدات هو التناقض ما بين الفرادة التي تتبدى منها كمجموعة معمارية، والطابع التجميعي لتقنيات بنائها وموادها وتزييناتها. فمسجد قرطبة الكبير، وهو أحد أجمل وأوسع المساجد في العالم الإسلامي القروسطي قد شُيّد فوق موقع كنيسة قديمة هي كنيسة سان فنسان التي يمكن أن يكون المسلمون قد تقاسموها مع المسيحيين في البداية. وعلى قاعدة المخطط المسمى «عربي» والذي دسّنه في القرن الثامن الخليفة الأموي الوليد، تم تنفيذ تقنيات موروثه عن التقاليد السورية والبيزنطية وربما الرومانية، كما التقاليد المحلية الفيسيقوطية، وتكثر في بنائها الـ *spolia* وهي مواد أو عناصر معمارية أُخذت من المشيّدات الرومانية أو الفيسيقوطية مثل أعمدة الرخام والتيجان. وأحد أهم أعمال التوسيع الفخمة التي نفذها الحَكَم الثاني في نهاية القرن العاشر تقريبًا كانت بإدارة معماري من أصل سلافي. ونرى فيها صدى للصياغات والنماذج العمرانية المسيحية مع تزيينات من الموزاييك على خلفية من الذهب مستوردة من بيزنطة. ومع ذلك، عندما انتهى تشييد البناء، كان يعطي انطباعًا من الجمال والانسجام «فريدًا» من نوعه، حسب كلمة شارل الخامس الشهيرة عندما رأى الكنيسة التي بُنيت في القرن السادس

عشر في وسط البناء تمامًا كعلامة عن استعادة الملكية: «لقد جعلت من شيء فريد من نوعه، شيئًا عاديًا».

إن «علم الاجتماع البشري» لدى ابن خلدون يبدو لنا قد شُيّد ضمن الفكر نفسه، وحسب المبادئ نفسها. فهو عمل في أساسه تجميعي، ومع ذلك يبيّن انطباقًا شموليًا بالفرادة والانسجام وحيدين من نوعهما. فهو يدين في نعمته العامة وفي لونه الإجمالي إلى القرآن والعلوم الدينية الإسلامية بعد أن أُعيد تفسيرها على ضوء العقل، لكن هيكله يتأسس بكامله على المفهوم الأرسططالي عن العلم، وعلى مناهجه في الاستدلال. والعلوم الفلسفية مثل المنطق والجغرافية الطبيعية والبيولوجيا والسيكولوجيا تشكل أعمدته النظرية، في حين أنه يستمد مواده الملموسة من روايات تدوين التاريخ العربية، أي من الأدب، وكذلك من الملاحظة الشخصية. وكل هذا مدعم بإسمنت من الذكاء النفاذ ومن الحدس الغني التاريخي والاجتماعي والابتكارات المنهجية مثل بناء الوقائع بالمعنى الحديث، وصياغة ما يشبه كثيرًا المثل - الأنماط *Idéaux-types* على طريقة فيبير؛ كما أنه يتمتع أيضًا وبشكل خاص بلغة شفافة وخلّاقة للمفاهيم.

لم تكن لدى ابن خلدون النيّة في إعادة تأسيس نظام العالم أو النظام السياسي والاجتماعي، كما ستحاول أن تفعله بشكل صريح أو ضمنى علوم السياسة والإثنولوجيا/الأنثروبولوجيا الأوروبية اعتبارًا من القرن السادس عشر، إذ لم يكن لديه في الأساس أي شيء ضد نظام العالم الموجود. كان يريد بكل بساطة أن يشرحه وأن يجعل ميكانيزمات عمله شفافة واضحة.

إن نظام العالم يستند لديه على أسس ثلاثة: قبل كل شيء علم

كونيات يحدد مكانة الإنسان في سلسلة الكائنات، ما بين القرد والملاك. ثم ببيكولوجية تميّز بين تصنيفات ثلاثة للنفس: الأولى مشتركة ما بين الإنسان العادي وبين العالم، وتحدّد بكونها لا تستطيع أن تتجاوز عتبات المعارف التي تسمح بها القدرات الجسدية، أي الحواس والدماغ؛ الثانية خاصة بالمتصوفين والمستنيرين القادرين على الوصول إلى التعقل الروحاني بحد ذاته وإلى الجوهر؛ والثالثة، خاصة بالأنبياء وهي مهياة للولوج في أفق الملائكة. أخيراً، وعلى هذين الأساسين، نظرية حول المعرفة تضع خطأ فاصلاً واضحاً بين عالم الفكر الإنساني وقدراته الجسدية في أن يعرف، وبين عالم الوحي.

بهذه الطريقة يعرض لنا ابن خلدون في الوقت ذاته التعايش والفصل بين العقل والوحي. فالفكر يسمح بمعرفة عقلانية للعالم، ولكن في الحدود التي تسمح بها لنا قدراتنا الجسدية أن نعرف، أي حدود اللغة والتصنيفات الخاصة بالفكر، مما يجعل جوهر الأشياء والماهيات الروحية محجوبة عنا. والطريقة الوحيدة لتمزيق الحجاب ولتأمل الجوهر الروحي والعالم فوق الحسي هي إما التمرين الروحي والموهبة الصوفية، أو الوحي النبوي. عندها تُفسّر وتبرّر بشكل عقلاني الظاهرة الدينية التي تم ربطها بالديانات التوحيدية، وكذلك الأفعال الصوفية والمعارف والممارسات الخفية التي اكتسبت أهمية كبيرة خلال القرن الرابع عشر المغربي.

معطيات الوحي غير ملموسة إذن بالنسبة لابن خلدون، سواء تلك التي تتعلق بالإيمان أو تلك التي في أساس تصور الإنسان والكون. والعالم هو عالم الخليقة. والإنسان، خليقة الله، ولا يجب أن ينظر

إلى العالم السفلي الذي نعيش فيه إلا على أنه أداة تحمله إلى الملاء الأعلى الروحاني. والقانون الذي يأتي بوحي يدلّ الإنسان على أفضل طريق عليه أن يتبعها من أجل حياته في هذا العالم السفلي، ومن أجل خلاصه الأبدي. أما الحضارة أو العمران، فقد أرادها الله. وهو يتوافق مع طبيعة الإنسان ومع طبيعة العالم في آن معاً، كما صممهما الخالق. وكل ما هو مخلوق مزود بطبيعة عقلانية وضعها الله فيه ويمكن للإنسان أن يكتشفها ويدرسها بفضل قدرته على التفكير التي تميزه عن بقية المخلوقات جميعاً. والإنسان، والمجتمع الإنساني، والحضارة (أي التاريخ أيضاً) هي أشياء مخلوقة وحقائق طبيعية لا تخرج عن هذه القاعدة العامة.

في الوقت ذاته، يدمج ابن خلدون دون تحفظ كل العلوم التي اكتسبها الإنسان، بما فيها العلوم الفلسفية في التقاليد الإغريقية - العربية، شريطة ألا ترمي هذه العلوم إلى الخروج عن الحدود التي فرضها عليها الفصل ما بين مجال العقل البشري ومجال الوحي. وهكذا، من أجل البرهنة على القوانين والمقترحات المتنوعة التي تأتي في «علم الاجتماع البشري» الخاص بابن خلدون، نجده يُدرج بانتظام المبادئ العامة والمناهج والاختصاصات الفلسفية المختلفة، وعلى الأخص أشكال الحجج المنطقية السيلوجستية، ومعطيات الجغرافيا وقوانين البيولوجيا والبسيكولوجيا.

وابن خلدون واقعي مثل أرسطو. فبالنسبة له كما بالنسبة للفيلسوف الستاجيري، يجب على بنية التفسير العلمي أن تعكس تركيبة الواقع الذي تفسّره. وهو في استدلالاته يستخدم طريقة الحل التي تنطلق من الواقعة إلى السبب، وكذلك طريقة التركيب

التي تتطور منتقلة من سبب إلى سبب لتصل إلى الواقعة في كيانها الضروري. لكنه يتفوق على أي فيلسوف آخر من التقاليد الإغريقية - العربية في أنه عندما يضع مقدمات القياس والقوانين العامة لهذه الطريقة، يلجأ بشكل كبير إلى الوقائع التجريبية التي راكمها التاريخ أو نجمت عن الملاحظة.

بناء الوقائع

أحد الملامح الأكثر دلالة في طريقة ابن خلدون على المستوى المنهجي هي ما يمكن أن نسميه «بناء الوقائع» التي تذكّر بمقاربات المؤرخ أو عالم الأنتروبولوجيا أو السوسولوجيا المعاصرين. فبعض الوقائع تبدو في الظاهر معطيات أولية يجب أن تؤخذ كما هي؛ لكن عندما يتم تفحصها، تبدو غير متماسكة ويجب أن يُعاد تشكيلها من قبل الباحث. هناك وقائع أخرى مبنية قطعة بقطعة، مثل تلك التي تدل على مسارات وتطورات وتغيرات وتحولات وأشكال من القطيعة أو الاستمرارية وجداول وسلسلات إلخ. وخلال المقدمة بأكملها، نجد أمثلة عن هذه الحالات المختلفة.

لنأخذ قبل كل شيء واقعة يدحضها ابن خلدون على أنها خطأ، وهي المعلومة التي ينقلها المؤرخ المسعودي وتفيد بأن جيوش الإسرائيليين كانت تضم ستمائة ألف رجل عندما أخذها موسى عبر الصحراء عند خروجه من مصر⁽¹⁾. يبدو هذا الرقم لابن خلدون مبالغاً به. ولكي يثبت استحالة يتكئ على حزمة من الحجج المستندة

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شدادي، الصفحات 14-15. بالنسبة للمسعودي، انظر مروج الذهب، تحقيق شارل بيللا، بيروت 1965، الجزء 1، 87. بالنسبة للتوراة، انظر سفر الخروج، XII، 37، والأرقام I، 20-45.

على الملاحظة والتجربة والمقارنة بين مواقف ووقائع تاريخية مشابهة. فقبل كل شيء حسب قوله، يجب أن نثبت أن سورية أو مصر في تلك الفترة كانت يمكن أن تحتوي على هذا العدد الكبير من الجنود، وتؤمن لهم ما يلزم لأن لكل «مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة». وإن جيشاً بمثل هذا العدد لا يستطيع، لا أن يقاتل ولا أن ينتصر؛ لأنه لكي ينتشر وفقاً لترتيب المعركة، يجب عليه أن يمتد على مساحة واسعة جداً تجعل من المستحيل التنسيق بين قطعاته. والآن، كما يتابع ابن خلدون، إذا ما ربطنا الأمر بوقائع تاريخية مشابهة، فإننا نجد أن قوة أهم من قوة اسرائيل مثل الفرس الذين غلبوا الإسرائيليين في زمن نبوخذ نصر لم يكن لديهم أبداً جيش فيه هذا القدر من الناس. لا بل إنّ اسرائيل، كما يتابع، لو كانت على هذه الدرجة من القوة، لكانت استطاعت ممارسة سلطتها على أرض أوسع. بالإضافة إلى ذلك، وهذه هي الحجة الأخيرة، إذا ما نظرنا إلى النمو الطبيعي للسكان، فإن عدد الأجيال، وهي بالكاد ثلاثة ما بين اسرائيل وموسى، لا يسمح بالوصول إلى رقم بهذا الارتفاع.

وبشكل عام، كل ما يرتبط بالأرقام حسب تعليق ابن خلدون، وعلى الأخص حين يتعلق الأمر بمبالغ من المال أو العدة العسكرية هو «مظنة الكذب». ويُفسّر ذلك حسب قوله بالنزعة إلى المبالغة و«سهولة التجاوز على اللسان» والاستفاضة في اللغة وعدم القدرة على التحليل النقدي. ويختتم ابن خلدون بقوله إن هذه الوقائع يجب أن تُوضع من خلال مقارنتها بـ «الأصول» وعرضها على «القواعد»

من خلال التحقق منها حسب المحفوظات والتحقيق لدى الناس المعنيين مباشرة بالأمر⁽¹⁾. وكما يمكن أن نقول في يومنا هذا يجب على الوقائع أن تكون مُحكَّمة.

المثال الثاني الذي نورده يستند على التحليل الذي يقوم به ابن خلدون للتغيرات التي تطال بعض الوظائف مثل وظيفة معلم المدرسة والقاضي. وهدفه هنا بكل بساطة أن يظهر الغلط الذي يقع فيه المؤرخون الذين لا يتجشمون عناء أن يقوموا في عصرهم هم، بتحليل منتبه للظواهر الاجتماعية والسياسية التي يتحدثون عنها في رواياتهم. وإن لم يتم إعادة الأمور إلى سياقها الخاص كما يقول، فإن احتمال الغلط يصبح كبيراً. فهناك من يظن على الأخص بأن معلم مدرسة هو معلم مدرسة أو أن القاضي هو قاضي. لكن تحليل السياق التاريخي يبيّن أن الأمر ليس كذلك أبداً. ففي نهاية القرن الأول للهجرة، كان شخص مثل الحجاج ابن يوسف قد مارس وظيفة معلم مدرسة. لكن في ذلك العصر لم يكن تعليم العلوم مهنة حسب ما يقول ابن خلدون. فشرح الدين الجديد وتعليم النصوص المقدسة كانت مهاماً يُعهد بها إلى شخصيات رفيعة المستوى تنحدر من العائلات الكبيرة التي جعلت من نشر الإسلام مهمة لها. وفي هذا السياق أُسندت إلى الحجاج وظيفة قائد جيش عبد الملك ووظيفة الحاكم. في العصر الحاضر، يتابع ابن خلدون، تغيرت وضعية التعليم تماماً. فقد صار مهنة لكسب العيش ولم يعد يمارسه سوى الرجال الضعفاء الذين يفتقدون إلى الجذور، وإذا ما ادعى أحدهم شرفاً وتطلعات اجتماعية عالية المستوى، يُنظر إليه كفاقد للعقل.

وأحد الأمثلة الكثيرة عن الحتمية وعن تحليل العملية التاريخية من قبل ابن خلدون مثال الانتقال من نظام الخلافة إلى المملكة الزمنية، وهو ما يخصص له فصلاً طويلاً في الجزء الثالث من المقدمة حول السلطة والدولة⁽¹⁾. فهو يبدأ أولاً بالتذكير بالإطار النظري العام لتشكل السلطة والظروف التاريخية - الدينية والاجتماعية والسياسية - التي تشكلت فيها الخلافة؛ بعد ذلك يشير إلى مراحل تطورها وتحولها التدريجي إلى سلطة زمنية؛ وفي النهاية يشرح أسباب مجمل العملية. ويمكن أن نذكر أيضاً في الإطار نفسه العرض الذي يقدمه ابن خلدون حول المؤسسات الدينية والسياسية المختلفة؛ وكذلك في مجالات أخرى، التاريخ الذي يعرضه عن المشيّدات المقدّسة، أو تحليله لعمليات التحوّل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي التي طالت الأوساط الحضريّة والبدوية بالعلاقة مع ولادة وتطور وسقوط الدول - السلالات. بالإضافة لذلك، يمكن أن نذكر استخدامه شبه الدائم لتسلسلات بينها من أجل البرهنة على معظم مقترحاته النظرية حول التنظيم الاجتماعي أو طريقة عمل السلطة.

المثل - الأنماط على طريقة فيبير

كما استنتج ريمون آرون، يمكن أن نميّز ثلاث فئات على الأقل من المثل - الأنماط لدى ماكس فيبير: المثل - الأنماط التي تضم الأفراد التاريخيين (الرأسمالية أو مدينة الغرب)؛ المثل - الأنماط التي تدل على عناصر مجردة من الواقع التاريخي، وهي متواجدة في

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الأول، تحقيق شدادى، الصفحات 354-355.

عدد كبير من الظروف (البيروقراطية، الإقطاعية، وأيضاً على مستوى أعلى من التجريد أنماط السيطرة)؛ والمثل - الأنماط التي تشكلت بإعادة بناء مُعقّلة للسلوكيات (أنماط العقلانية)⁽¹⁾. وإذا ما غضضنا النظر عن كل سياق النقاشات النظرية والمنهجية لدى فيبير، يمكن أن نتساءل إن لم يكن هناك لدى ابن خلدون شيء مشابه أو قريب جداً من هذه الأشكال من البناءات للمثل المنمّطة. فما يمكن لدى ابن خلدون أن يتوافق معنا بسهولة مع الفئة الأولى، وهي فئة المثل - الأنماط للأفراد التاريخيين، هو ثنائية الحضارة البدوية (البداءة) والحضارة الحضرية (حضارة) والتي تشكّل أفراداً تاريخيين محدّدين تماماً، مع بقائهم، أو على الأقل هكذا نفهمهم اليوم، أقرب إلى الخطاطات منهم إلى التمثيل الحقيقي للواقع. وكذلك الأمر بالنسبة «للخلافة» أو «السلطة الزمنية» كما يتم عرضهما وتحليلها ضمن إطار المنظومة السياسية الإسلامية. بالنسبة للفئة الثانية، فئة المثل - الأنماط المؤلفة من عناصر مجردة متكررة، فإننا نفكر بالثنائي «أهل السيف / أهل القلم» الذي قام ابن خلدون بوصف عمله ودوره في تطور الدول بعناية، وصولاً إلى الأنماط المختلفة من التضامن (العصبيات) التي تتشكل وراء القادة السياسيين، وظاهرة الموالاتة والأشكال المختلفة للسيطرة السياسية والدينية التي يسميها ابن خلدون «أصناف التغالبات». أما الفئة الثالثة والأخيرة، وهي فئة إعادة تشكيل السلوكيات المُعقّلة، فإن ما يرد للفكر مباشرة هي تصرفات القادة السياسيين في مختلف مراحل تشكل السلطة

Laurent Fleury, *Max Weber*, Paris, P.U.F., coll. «Que sais-je?», 2001, p. 26, qui a vu se référer à Raymond ARON, *La Philosophie critique de l'Histoire. Essai sur une théorie allemande de l'Histoire*, Paris, Plon, 1950, p. 222.

والدولة، والتي قدّم عنها ابن خلدون تصنيفاً رائعاً، وأيضاً الأشكال المميّزة لسلوك العلماء بتعارضها مع سلوك الإنسان البراغماتي. من الواضح أنه في جميع هذه الحالات، وفي عدد كبير غيرها، ودون أن يمتلك بشكل واضح مفهوم المثال - النموذج، وربما دون أن يقيس كل البعد النظري لما يقدم، فإن ابن خلدون قد استخدم بشكل مقصود بناءات مفهومية قريبة منه للغاية.

صانع المفاهيم

إن السمة الرفيعة لصياغة تحليلات ابن خلدون، وبشكل عام لمجمل الخطاب الذي يمتد على المقدمة بأكملها تتجلى أيضاً في الخصب الهائل للمفاهيم لديه، وهو ما نجده في جميع أجزاء العمل، وكذلك في جميع المواضيع التي يعالجها فيه. ولن نتطرق هنا لاستخدامه الكثيف لكل ما في الجهاز المفهومي للتقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية، ولا لعدد من المفاهيم التي تعود للعلوم الدينية والفقهية أو الأدبية الإسلامية، وإنما سنكتفي بأن نذكر هنا ببعض المفاهيم التجريبية الأساسية التي استخدمها في دراسته للسلطة والمجتمع والاقتصاد. قبل كل شيء هناك المفاهيم العامة مثل مفهوم «ال عمران» (حضارة)، و«الاجتماع الإنساني» (المجتمع البشري)، و«البداءة» (الحضارة الريفية، والنظام الريفي)، و«حضارة» (الحضارة المدنية، النظام المدني) التي تحدد إطار الدراسة. ثم هناك مفاهيم تحدد معالم حقل السياسة مثل «المُلك» (السلطة)، «العدوان» (العدوان الطبيعي)، «الوازع» (السلطة الإكراهية الداخلية أو الخارجية)، «القهر» (الإكراه بالقوة) «الغلبة»

(السيطرة)، «مدافعة ومطالبة» (الدفاع والهجوم)، «رئاسة» (موقع الزعيم، القيادة) «الإمارة» (قدرة مرتبطة بسلطة عليا) «سلطان» (ممارسة السلطة العليا)، «سياسة عقلية» (الحكم حسب قواعد العقل)، «سياسة دينية» (الحكم حسب القوانين الدينية)، «سياسة طبيعية» (الحكم حسب الطبيعة). ثم هناك مفاهيم اجتماعية مثل «توحش» (حياة في مجموعات منعزلة وبعيدة عن المراكز المدنية)، «تأنس» (حياة منفتحة بتماسٍ مع الآخرين، وعلى الأخص في المناطق السكنية المدنية)، «أمة» (الأمة بمعنى مجموعة عرقية، ethnos)، «قبيلة» (قبيلة)، «قبيل، عشير» (عشيرة، عائلة)، «صلة الرحم» (مراعاة العلاقات العائلية)، «نصرة» (كبرياء، شعور بالإذلال أو بالشرف المثلوم)، «عصبية» (نزعة الانتماء إلى مجموعة، تضامن، قوة اجتماعية بشكل عام، مجموعة بشرية متضامنة) «عصابة» (مجموعة بشرية تتشكل على شكل عصبية)، «ولاء، اصطناع» (محسوبة، علاقة المولى برئيسه) «نسب» (علم الأنساب، علاقات الدم المتخيلة أو الواقعية، بالمعنيين الملموس والمجرد)، «حَسَب» (ذبوع الصيت المُكْتَسَب بالإنجازات الشخصية)، «شرف» (النبالة)، «جاه» (التمييز المرتبط بالسلطة السياسية والدينية). وأخيراً هناك مفاهيم اقتصادية مثل «معاش» (وسائل العيش)، «صنائع» (فنون وتقنيات ومهن)، «حاجة» (الحاجة)، «رزق» (ثروة يمنحها الله لكل إنسان)، «كَسْب» (ما يناله الإنسان)، «أعمال» (العمل) «قيمة» (القيمة) «قيمة العمل» (قيمة العمل)، «ربح» (الربح، المنفعة)، «متموّل» (ثروة مكدسة، رأس المال)، «أسواق» (السوق بالمعنى الاقتصادي)، «حوالات الأسواق» (تقلبات السوق)،

«أسعار» (السعر)، «خدمة» (العمل لصالح الغير)، «تعاون» (تعاون)، «أعواد» (المعادل في التبادل الاقتصادي)، ومعظم هذه المصطلحات مستمدة من اللغة السائدة، لكنها تكتسب عند ابن خلدون معان جديدة ومختصة.

غزارة في الدراسات المعمّقة

هذه المجموعة من المفاهيم التجريبية تتأسس على معرفة مباشرة بالمجتمع المغربي في القرن الرابع عشر، بمكوّنه العربي والبربري، وعلى معلومات هائلة تاريخية وأدبية. ونحن نعرف استناداً إلى مصادر أخرى أن علماء تلك الفترة كان لديهم هوس بتسجيل الملاحظات (تقييد)، ولا شك في أن ابن خلدون قد استخدم هذه الطريقة لكي يسجّل الملاحظات العديدة الشخصية التي يذكرها في المقدمة أو في بقية كتاب العبر. ومن الأكيد أيضاً أن ابن خلدون قد لجأ بشكل منتظم إلى القيام بتحقيقات تاريخية وسوسولوجية كان سباقاً فيها لما سيُعرف لاحقاً، وسمحت له بتكوين معرفة حميمة ودقيقة بتنظيم المجتمع الذي كان يعيش فيه، والعجلات التي تسيّره، والعقليات التي تسود فيه. ونحن نرى تجلياتها عبر الأمثلة العديدة المستمدة مما عاشه، والمعلومات الملموسة التي ترصّع مؤلفه، وعلى الأخص عبر العدد المذهل من الدراسات المعمّقة، وبعضها طويل للغاية، والتي تدعم تحليلاته ونماذجه. وهكذا فإن العرض الذي يقدمه حول العلاقات باللامرئي (الغيب) يستند على ثلاث دراسات: الأولى مخصصة للنّبوة حسب معطيات تقاليد العلوم الدينية وعلم الكلام والفلسفة؛ والثانية تعالج بشكل شامل جميع أشكال الولوج

إلى الخارق التي كانت موجودة في عصره؛ والأخيرة تقدم بالتفصيل تقنيات الزايرجة، وهي نوع من الألعاب المخصصة للتنبؤ كانت شائعة لدى النخبة في القرن الرابع عشر في المغرب. ونظريته حول المجتمع البدوي تتوضح في الجزء الثاني من المقدمة بأربعة فصول تقدم دراسة مختصرة لكنها مُفجِمة جدًا عن المجتمع العربي البدوي⁽¹⁾. وجدول النظام السياسي للإسلام الذي يعرضه بعد نظريته عن السلطة والدولة بشكل عام يتألف من سلسلة من الدراسات حول مفاهيم الخلافة المختلفة لدى السنة والشيعة، ومؤسسات الخلافة والسلطة الزمنية وإشارات السلطة وأنماط الجيوش وتقنيات القتال، والمهدية وأدب التنبؤات السياسية. والدراسة حول النتائج المادية والفكرية، والتي تشكّل موضوع الجزئين الخامس والسادس من المقدمة، تبدأ بتطوير أفكار عامة ونظرية وتنتهي بجداول دقيقة ومفصلة للمهن الرئيسية والعلوم الأساسية التي كانت تُمارس في عصره.

مقاربة شمولية

كل هذا الجهد المفهومي لابن خلدون يسخر لصالح فهم شمولي للمجتمع والحضارة بكل ما فيهما من تعقيد. وما نقوم بتقسيمه اليوم استنادًا إلى تصنيفات الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني قد تم التقاطه بطريقة مفهومة كمسار إجمالي تؤثر فيه هذه الأبعاد المختلفة على بعضها. وحين يضع ابن خلدون السلطة في مركز تطور الحضارة، فإنه يدمج ضمن طريقته

1 كتاب العبر، المقدمة، الفصول XXIV، XXVII، الجزء الثاني، تحقيق شدادى.

شبكة معقدة من علاقات السببية متعددة، بسيكولوجية واجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية تنتشر حول هذا المحور المركزي. وسنعود إليها عندما نقدم نموذجاً عن المنظومة الاجتماعية.

الطبيعية والكونية

لا بد لنا في النهاية أن نتوقف قليلاً أمام مظهرين في طريقة ابن خلدون ما زالا يؤثران بنا بقوة اليوم: توجهه الطبيعي والكوني. وبالطبع علينا ألا نفهم الطبيعية كما تظهر لدى ابن خلدون بالمعنى الفلسفي الذي ينفي الخارق، وإلا كان ذلك عكساً حقيقياً للمعنى. لكن على أساس الفصل بين كل من مجاليّ العقل البشري والوحي، ومن خلال النظر إلى المجتمع البشري والحضارة، بل والتاريخ أيضاً كحقائق طبيعية؛ ومن خلال تفسير وجود وتطور الحضارة عبر قوانين الطبيعة (الجغرافية والبيئة والبيكولوجيا البشرية والبيولوجيا). على هذا الأساس يقترب ابن خلدون بلا شك من المذهب الطبيعي الحديث كعقيدة اجتماعية. وهذا الأساس الطبيعي يعطي لكونيته طابعاً راديكالياً مستقل عن الوقائع التجريبية. والوحدة البشرية كما يتصورها هي مسلمة موضوعة بشكل مسبق تفلت مما هو طارئ تاريخياً. وانطلاقاً من ذلك بالذات يمكن له أن يبيّن مفاهيم كونية صالحة لجميع المجتمعات مثل مفهوم القابلية للاجتماع وقدرة الحضارة.

وكما رأينا من قبل، فإن نية ابن خلدون هي التفكير بالبشرية في شموليتها، وفي كل ما في الماضي من عمق، وما في الفضاء من امتداد. ومع ذلك فإن القوانين التي يستخرجها لنموذجه عن النظام

الاجتماعي لا يمكن أن تصل إلى درجة العمومية والكونية التي يظن أنه يستطيع أن يعطيها لها. فهو يصطدم بأمرين يشكلان حدوداً: حدود المعلومات التاريخية التي لديه، والتي تقتصر على أدبيات تدوين التاريخ العربية، وعلى بعض العناصر القليلة جداً عن الآداب الدينية والتاريخية اليهودية والمسيحية؛ وحدود التحقيق الذي يقوم به، وملاحظاته السوسولوجية أو الأنثروبولوجية التي لا تتجاوز الإطار المغربي. وهكذا، ونظراً لأنه لا يملك أية قاعدة حقيقية تسمح له أن يحيط بالمجتمع البشري والثقافات في تنوعها، فإنه لا يعي أنه في النهاية، عندما يعتقد أنه يقوم بوصف المجتمع والحضارة البشرية بشكل عام، فإنه لا يزيد عن تقديم عرض لمجتمعه هو، وحضارته هو.

نظام المجتمع والحضارة

الإنسان، المجتمع، الحضارة هي بالنسبة لابن خلدون في آن معاً مفاهيم ووقائع لا يمكن فصلها عن بعضها. ومفهوم الإنسان لديه يستدعي في جذره وبالضرورة مفهوم الحضارة والمجتمع. فبقاع الأرض المسكونة التي، لأسباب مناخية (كالبرد الشديد أو الحر) تخرج حسب ما يقول عن نطاق الحضارة، وتضم كائنات تحت - البشرية لا تشكل مجتمعات حقيقية. من جانب آخر، يظن بأن المجتمع والحضارة هي ظواهر بشرية حصراً نظراً لأنه لدى الحيوانات التي نقول عنها أنها «اجتماعية» مثل النحل، يكون الاجتماع نتيجة الغريزة وليس الفكر. وأخيراً فإن الحضارة بالنسبة له لا يمكن تصورها دون مجتمع، والعكس صحيح. فالحضارة تعبير عن الطريقة التي يتنظم بها البشر للبقاء على قيد الحياة، ولا يمكن لها أن توجد إن لم يتجمع البشر ولم يتعاونوا فيما بينهم.

لا يوجد إذن لدى ابن خلدون مجتمع بدائي أو متوحش. وبداية، يعيش الإنسان في عالم «متحضر»، أيًا كانت خطوط العرض

المختلفة والأزمة الأبعد - أي منذ الخليقة - التي يتواجد فيها. والكلمة العربية «عمران» التي تدل على الحضارة لا تعني شيئاً آخر سوى «فعل الإنسان بأن يستقرّ على الأرض ويعمرّها أي يسكنها ويزرعها».

يفسّر ابن خلدون ظهور المجتمع حسب مقارنة يمكن لنا أن نصفها بأنها مقارنة «الاعتماد المتبادل» مثل تلك التي اقترحها آدم سميث، وليس بمقاربة «عضوية» مثل تلك التي صاغها أوغست كونت. ومع ذلك، إن كان الحس الاجتماعي بالنسبة له لا يرسم ضمن طبيعة البشر، وإنما ينجم عن احتياجاتهم وعن ضرورة تقسيم العمل والتعاون، فإن ذلك لا يفترض وجود حالة في الطبيعة سابقة على المجتمع. والفرد ليس اجتماعياً بطبعه، وإنما بحكم الضرورة. وبالتالي، لا يعود السؤال مطروحاً حول معرفة من الأسبق أو من الذي يحدد الآخر، الفرد أم المجتمع، وإنما حول معرفة ما الذي يجعل المجتمع ضرورياً بشكل داخلي أو مسبق - مما ينفي كل مفهوم تطوري. واعتباراً من هذه النقطة بالذات يمكن فهم النظرية العامة لابن خلدون عن المجتمع والحضارة.

ولنؤكد هنا أن ابن خلدون لا يعني بالعمران البشري الحضارة الإنسانية بالمعنى المجرد فقط، وإنما المجتمع البشري الملموس في جميع تجليات نشاطاته في المكان والزمان. ودراسته تطال في الوقت نفسه المجتمع والحضارة دون الفصل بينهما. وهو يعتبر نظام الحضارة كشيء ثابت جوهرياً، وفي الوقت نفسه تعمل في داخله حركتان مزدوجتان: الأولى تستجرّ كل شيء طبيعي من البسيط إلى المعقد، أو من حالة عدم التطور إلى حال التطور؛ والثانية تتبع الدورة

البيولوجية من الولادة إلى النمو والموت. ونحن نعرف هنا على المبدئين الأرسططاليين للانتقال من حالة الكمون إلى حالة الفعل، ودورة الجيل والفساد الذي يحكم العالم السفلي. ولنقل بإيجاز أن الحركة الأولى حسب ابن خلدون تتعلق بشكل خاص بالتقنيات والعلوم في حين أن الثانية تلامس حياة الأفراد البشريين والمدن والدول معًا وكذلك الحضارة البشرية في مجملها.

ويؤكد ابن خلدون أن التقنيات والعلوم التي هي نتاج القدرة الإنسانية على التفكير تنتقل مع الزمن من حالة الكمون إلى حالة الفعل، ومن الإمكانية إلى التحقق الفعلي. وتطورها ليس خطيًا ولا غير محدد. وهي تستطيع بالعلاقة مع عوامل أخرى وعلى الأخص السلطة والديموغرافيا والرخاء الاقتصادي أن تزدهر وتحقق بشكل كامل كل إمكانياتها الكامنة، لكنها يمكن أيضًا ألا تعرف سوى تطورًا محدودًا، وأن تتوقف أثناء نموها أو تختفي. وابن خلدون يعتقد أن التقنيات والعلوم قد بلغت بشكل عام في عصره قمة ازدهارها بعد آلاف السنين من الحضارة في الشرق الأوسط وفي مصر. والفروق في درجة الاكتمال التي يمكن أن نلاحظها في هذه التقنيات والعلوم ضمن حضارات مختلف أنحاء العالم المتحضر تعود، حسب رأيه، إلى أسباب متعددة ومتنوعة؛ لكنها ترتبط في نهاية الأمر بمرحلة الحضارة التي اندرجت في داخلها.

والحضارة والمجتمع في دورة تطورهما ينوسان بين قطبين يدل كل واحد منهما على طريقة حياة وعلى تنظيم اجتماعي ومنظومة سياسية ومستوى تطور التقنيات والعلوم. فمن جهة هناك البداوة (الحضارة والمجتمع الزراعي الرعوي) وهي بسيطة وأولى منطقيًا

وتعيش من الزراعة وتربية الماشية في بلد مفتوح يقع وراء حدود المناطق المدنية، وتكتفي بما هو ضروري فقط وتنظم اجتماعيًا في عائلات وعشائر ممتدة ومتوحّدة بحس قوي بالانتماء إلى جماعة (عصبية)، كما أنّها تنتظم سياسيًا في نظام مشيخة يقوم بشكل أو بآخر على التساوي ويرتبط بالسلطة المركزية أو يكون مستقلًا تمامًا عنها، ويجهل العلوم ولا يطور تقسيم العمل والتقنيات إلا في مستويات بدائية للغاية. ومن الجهة الأخرى الحضارة (الحضارة أو المجتمع المدني)، وهي معقّدة وتأتي بالمنطق في المرتبة الثانية، وتعيش من منتجات الحرف والتجارة في التجمّعات السكنية الكبيرة أو في الضواحي، وتبحث عن الترف والكمالي، وتنظم اجتماعيًا في كيانات عائلية مجزأة أو موحّدة بشكل ضعيف، وتخضع سياسيًا إلى سلطة مركزية تكون غالبًا غريبة عنها في أصولها البدوية، وهي تذهب بالتقنيات وتقسيم العمل إلى درجة عالية من التعقيد، كما ترعى العلوم. وهذا القطبان المتناقضان والمتكاملان واللذان يفترضان تدرجات لانتهائية من الواحد إلى الآخر، لا يشكّلان مرحلتين متتاليتين من تطور البشرية. ولكونهما قد تعايشا معًا منذ الأبد، فإنهما يشكّلان منظومة وحيدة من نوعها من الحضارة.

العالم الملموس الذي يتوافق مع هذه المنظومة هو العالم التاريخي الذي يعرفه ابن خلدون جيدًا: إنه العالم الذي تتحدث عنه التوراة والقرآن، وقام المؤرخون والجغرافيون والرحالة المسلمون بوصف تقلّباته ووقائعه، وكان ابن خلدون يستمتع بمراقبته بنفسه في المغرب وفي الشرق الأوسط. والأمر يتعلق بمجموعة نسميها اليوم «العالم ما قبل الحدائي» أو «العالم القديم» وتشمل البلاد الإسلامية، وأيضًا

بشكل أبعد وأقل وضوحًا العالم الصيني والهندي والأوروبي، وهي تضع أصولها في الماضي السحيق. ويبدو أن استقرار هذه العالم التاريخي يتفسر في نظر ابن خلدون من خلال اندراجه في أفق ديني للحليقة والعودة إلى الله، وخضوعه إلى القوانين الطبيعية.

ولو أخذنا منظومة المجتمع والحضارة ككلّ مجمل، فإنها تبدو لنا ثابتة لم تتحرك. وهي محكومة داخليًا بعمليات تغييرٍ دورية محرّكها هو السلطة (المُلك). ومفهوم السلطة الذي يُعرّف بأنه السيطرة بقوة القهر بهدف تنظيم حياة المجتمع والحدّ من صراعات المصالح والحروب هو ما ينظر إليه ابن خلدون في عموميته: من شكله البدائي كسلطة لرئيس عائلة أو عشيرة على مستوى مجموعة عائلية أو قبلية وصولاً إلى تجلياته الأكثر كمالاً مثل سلطة حاكم مطلق على امبراطورية واسعة. ووحدة منظومة المجتمع والحضارة هي التي تجعل ابن خلدون يرى أنه لا يمكن فهم أي نمط من أنماط المجتمع وأي شكل أو درجة من السلطة بشكل منعزل. على هذه القاعدة يمكن أن يبنى نظريته عن «الدولة» كمسار شامل اجتماعي واقتصادي وثقافي يسمح لـ «الأمم» المختلفة في العالم أن تستلم السلطة بالتناوب، وبالتالي أن تتمتع بثمار الثروة والثقافة. ويجب أن نؤكد أنه إن كانت الأمة تتحدد بالنسبة له بسلالة وبأرض وبعادات وشعارات خاصة، كما هي حال العرب والبربر والفرنجة والأتراك في الوقت الحاضر، أو اليهود والأقباط والفرس والروم في عصور ما قبل الإسلام، فإن ذلك لا يعني أن نفهم مصطلح الأمة بطريقة شديد التحديد. فوجود الأمة تحت رعاية شعب أو قبيلة، يجعلها قادرة على أن تستقبل أثناء عملية الاستيلاء على السلطة

وتشكيل الدولة عددًا من الشعوب الأخرى، إما تقوم باستيعابهم بشكل كامل عندما يكونون قريين منها بشكل كاف، أو تربطهم بها بأشكال مختلفة من التحالف والولاء والمحسوبة. ومنظومة الحضارة لدى ابن خلدون تبدو هكذا على صعيد شمولي مثل نموذج لتناوب الأمم بغاية تقاسم السلطة والثروات، أكثر منها كمنظومة لتناوب النخب حسب رأي غيلنر وغيره من المؤلفين الحدائين.

وهكذا فإن نموذج منظومة المجتمع كما يبدو لدى ابن خلدون يمثل تاريخيًا المحاولة الأولى على الإطلاق لإنتاج رؤية شمولية ومكتملة على الصعيد المفهومي لما نسميه مجتمع وحضارة «ما قبل الحدائنة». وهو يفترض في الوقت نفسه بشكل مسبق وحدة واستمرارية الجنس البشري والحضارة في الزمان والمكان، مع بقائه ضمن خط تفكير أصوله توراتية، لكن تمت صياغته بشكل محكم في القرآن. والثبات الأساسي للمنظومة لم يمنع ابن خلدون أن يستنبط ضمن طريقة عملها عمليات مستمرة من التغيير والتطور، تلفت الانتباه بطابعها الممنهج. وشكلا المجتمع اللذان يصفهما ابن خلدون وهما «البداءة» و«الحضارة» يذكّران بوضوح بتميز دوركهايم ما بين مجتمع بسيط يكون فيه تقسيم العمل محدودًا، والتضامن الاجتماعي ميكانيكي؛ ومجتمع معقد يكون تقسيم العمل فيه متطور بشكل كبير ويتم فيه التضامن بشكل عضوي⁽¹⁾. والفرق هو أن ابن خلدون ينظر إلى هذين النمطين من المجتمع ضمن منظومة حضارة وحيدة لا انقطاع فيها ما بين الأول والثاني.

1 حول هذا المظهر انظر: E. GELLNER, «The Maghreb as a mirror for man», *Anthropology and Politics, op. cit.* (1995), pp 202-211.

ومسألة الأهمية النظرية التي يمكن أن يمثلها بالنسبة لنا نموذج منظومة المجتمع والحضارة كما يعرضه ابن خلدون ستم مناقشتها بشكل أوسع في الفصل التالي. لكننا نستطيع اعتبارًا من هنا أن نؤكد على الطابع الجزئي والمحدود لهذا النموذج. وإن كنا نستطيع أن نجد فيه اليوم بعض ملامح المجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثية، فإنه يتغافل عن المجتمعات القديمة، الهندية والصينية والأوروبية من العصر نفسه.

ومع ذلك، هناك مجموعة كاملة من المظاهر التي يعالجها ابن خلدون لها بالتأكيد أهمية كونية ويمكن أن تندمج في السجال الأنثروبولوجي الحديث. في المرتبة الأولى سنكشف الطابع المنهج الذي تحدثنا عنه قبل قليل لمفهوم المجتمع والحضارة. فبالنظر إلى المجتمع كمنظومة، يطرح ابن خلدون الأسئلة الثلاثة الرئيسية التي شغلت المنظرين الأوروبيين اعتبارًا من القرن السابع عشر: على أية قاعدة يتحقق المجتمع؟ كيف يتم التطور؟ كيف تُنتج العلاقات الاجتماعية؟ وهو يشترك مع ماركس بفكرة أن المنظومات الاجتماعية لديها صفات لا يمكن تقليصها إلى دوافع فردية، ومثل هذا الأخير يستكشف فيها تناقضات داخلية وقوى اجتماعية لا يقدر على فهمها الفاعلون البشريون وتسبب ضياعهم. وهو يتقاسم أيضًا مع ماركس فرضية أنه يوجد داخل المجتمع نوع من «التغذية الراجعة» feed-back الإيجابية التي تزيد من الانحرافات، لكنه يختلف معه حول طبيعة القوة الفاعلة وعدم الاستقرار الاجتماعي: ففي حين يرى ماركس أن عدم الاستقرار الاجتماعي هذا هو

اقتصادي بالجوهر، فإنه بالنسبة لابن خلدون يجب أن يُربط بطبيعة السلطة وبميكانيكيات عملها⁽¹⁾.

لكن ربما كان مفهومه عن السلطة والقوى الاجتماعية هو الذي يحمل على الأغلب التأثير الأكثر عمومية. وقد رأينا أن ابن خلدون يجعل من السلطة شرطاً مسبقاً للحضارة، تماماً مثل النزعة الاجتماعية⁽²⁾. والتعريف الذي يعطيه لهما في هذا السياق بإعادتهما بشكل أساسي إلى مسألة علاقات القوة والسيطرة يبدو قابلاً للتطبيق على المستوى الكوئي. والقرب الواضح بين تعريف ابن خلدون وتعريف تالكوت بارسونس هام للغاية في هذا الصدد.

ابن خلدون:

«ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم (...) وهذا هو معنى المُلْك»⁽³⁾

بارسونس:

السلطة هي القدرة على التوصل لأن تقوم الوحدات المنتمية إلى منظومة تنظيم جماعي بالاضطلاع بواجباتها عندما تكون هذه الواجبات قد تشرعن عبر مساهمتها في الهدف الجماعي، وعندما تكون هناك، في حال الرفض، إمكانية اللجوء إلى العقوبات السلبية تجاه المعاندين⁽⁴⁾.

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الجزء الثاني، الفصل الثالث.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، ص 387.

3 كتاب العبر، المقدمة، ص 69، الجزء الأول، تحقيق شداي.

في الحاليتين، وإذا ما غرضنا النظر عن الجانب الشكلائي الذي يؤكد عليه بارسونس، فإن التركيز يتم على ضرورة وجود سلطة إكراه بوسائل القوة من أجل التوصل إلى السلم الاجتماعي. وهذا التعريف المختصر للسلطة يتميز تمامًا عن تعريف المؤلفين القدماء الذين يعيدون السلطة دائمًا إلى شكل دستوري ملموس كما لدى أرسطو، أو عن تعريفات المفكرين السياسيين الأوروبيين الحدائين الذين يربطونها بمسائل السيادة والعقد والدولة، وذلك في أفق إعادة صياغة السياسي.

ابن خلدون يؤكد على صفتين أخريتين للسلطة لا تفلان كونية: فمن جهة هناك ازدواجيتها الأساسية إذ تتنازعها تلبية الرغبات والمتع الأنانية، والإخلاص للمصلحة العامة؛ ومن الجهة الأخرى كونها بشكل أساسي زائلة وموضع منافسة.

والواقع أن ابن خلدون يربط تشكل وعمل السلطة بمفهوم «العصبية» الذي يدلّ في معناه الأوسع وبشكل نهائي وببساطة على فكرة القوة الاجتماعية⁽¹⁾. وهو يعلن عن قانون يمكن التحقق من وجوده في كل منظومة اجتماعية وسياسية: غاية كل عصبية (وكل قوة اجتماعية بالعموم) هي السلطة؛ ولا يمكن التوصل إلى أية سلطة بدون دعم العصبية (بدون قوة اجتماعية). وقد يكون مفهوم السلطة هذا من أفضل التعريفات السوسولوجية التي تم اقتراحها على الإطلاق لأنه ينظر إليها في علاقتها المزدوجة بالقوى الاجتماعية التي تشكلها وتستفيد منها، وبدونها لا يمكن للسلطة أن توجد؛

1 حول العصبية والحقائق المختلفة التي تغطيها، انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 299-304.

لكن القوى الاجتماعية أيضًا لا يمكن أن توجد بدون هذه السلطة. وهذا التعريف يتلاقى مع أحدث نتائج البحث الأنثروبولوجي حول «السياسي» والتي توصلت إلى أن كل مجتمع هو سياسي؛ وأنه في كل مجتمع من المجتمعات، السياسة هي أساس كل شيء؛ وفي الوقت نفسه، فإن هذا التعريف يقدم أفضل القواعد الضرورية لصياغة مسألة الدولة وتشكلها⁽¹⁾.

1 من أجل خلاصة عن انثروبولوجيا الدولة، انظر: Marc ABÉLÈS, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990, chapitres I et II

المجتمعات الإسلامية

إذا ما قبلنا أن ابن خلدون حين يظن أنه يتحدث عن المجتمع البشري بشكل عام قد وصف على الأخص المجتمعات الإسلامية التاريخية وتلك التي كانت تحت بصره في المغرب، ما الذي يمكن أن نستخلصه اليوم من تحليلاته المتعلقة بتلك المجتمعات؟ عديدة هي شهادات المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الحديثين التي تؤكد على إسهام ابن خلدون الواسع في معرفة المجتمعات الإسلامية سواء من وجهة نظر نظرية أو من وجهة نظر الوقائع الملموسة. وفي هذا المستوى من التعميم قد يكون من غير المفيد أن نرجع لذلك. مع ذلك، يجب أن نلفت الانتباه إلى أن هذا الاعتراف الإجماعي، كما رأينا في مقدمة الجزء الثاني من هذا الكتاب⁽¹⁾ لا يتأسس على مقارنة تنظر إلى مؤلف ابن خلدون في مجمله وفي تماسكه ومعناه الشمولي، وإنما على قراءة مبعثرة ومجزأة ومقطعة. ولن نتوقف إذن هنا عند المفاهيم الشهيرة مثل مفهوم

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 242-247.

العصبية، أو عند نظريات مثل تلك المتعلقة بتطور السلطة وأطوار الحضارة. بل سنركّز بالأحرى على عدد من الملامح الإجمالية التي أهملت أو لم يلاحظها أحد. بعد ذلك، ولكي نعطي فكرة عن الأهمية العملية التي ما زالت المقدمة تحملها بالنسبة لنا، فإننا سننتقل من مخطط الفلسفة السياسية الذي رسمه فيها من أجل أن نحاول إجراء مقارنة موجزة بين النظام السياسي الإسلامي في العصور الكلاسيكية والقروسطية والنظام السياسي الأوروبي الحديث كما تطور منذ مكيافيللي، وأيضاً وعلى الأخص مع هوبز ولوك وروسو.

الإطار التاريخي للمجتمعات الإسلامية

لقد رأينا أن ابن خلدون يوضّح نظريته عن الحضارة في زمن يعود إلى الخليقة، وفي فضاء يتجاوز افريقيا الشمالية والشرق الأوسط ليشمل العالم القديم بمجمله. وهذا العالم الذي ينظر إليه على أنه «متحضر» يمكن أن يتوافق في لغتنا اليوم مع فترات الحضارة التي تشكلت منذ العصر النيوليتيكي. ومنظور ابن خلدون يلتقي بهذا مع منظور المؤرخين الحديثين للإسلام مثل مارشال ج. س. هودغسون أو إيرابيدوس اللذين حاولا أن يوضّعا دراسة الإسلام في الاستمرارية الزمنية الطويلة، وفي إطار مجمل مراحل حضارة العالم القديم⁽¹⁾. والواقع أن الدراسات التاريخية الحديثة تؤكد ما طرحه ابن خلدون عن وجود نمط من المجتمعات الريفية - المدنية

Pour Marshall G. S. HODGSON, voir *The Venture of Islam. Conscience and History 1 in a World Civilization*, t. 1, Chicago and Londres, The University of Chicago Press, et London Paperback Ed., 1977, en particulier livre I, chap 1; *L'Islam dans l'histoire mondiale*, trad. fr. de A. Cheddadi, Sindbad/Actes Sud, 1998, chap. 1. Pour Ira LAPIDUS, voir *A History of Islamic Societies*, New York, Cambridge University Press, 1988, Introduction; *Tribes and State Formation in the Middle East*, op. cit, p. 25

الامبراطورية التي تعود إلى الألف الرابعة أو الثالثة قبل الميلاد، وحيث يفترض أن العلاقات ما بين القبائل/الامبراطورية قد لعبت فيها دوراً أساسياً.

يرى إيرا لا بيدوس أن هذه المجتمعات قد تنظمت حسب بنية ثلاثية الأجزاء: وحدات رعوية متأسسة على النسب وتنظم في قرى وقبائل ومشیخات، وجمعيات دينية، وامبراطورية، وهي البنية التي يمكن أن الإسلام في الجوهر قد اعتنقها لحسابه مضيئاً عليها بعض التنويعات، وعلى الأخص فيما يتعلق بالثقافة الدينية والهويات السياسية⁽¹⁾. هذه الكيانات الثلاثة موجودة أيضاً لدى ابن خلدون. ومع ذلك، في حين أن لا بيدوس يطرحها من وجهة نظر وصفية بحثة، فإنها لدى مؤلف المقدمة تندمج في رؤية نظرية عمومية، ومن هنا تقوم بوظائف، وتكتسب معانٍ مختلفة.

قبل كل شيء، وعلى العكس من المفهوم الذي يعود إلى المؤرخين القدماء، والذي ما زال مسيطراً لدى المؤرخين المعاصرين⁽²⁾، ولا بيدوس من ضمنهم، فإن ابن خلدون لا يطرح التعارض قبائل/امبراطورية على أنه تعارض مركزي. وما يكتسب معنى أكبر ويؤدي إلى نتائج أكثر هو ذلك التعارض الذي يضعه ما بين كيانين أوسع هما البداوة والحضارة، أي نظام أو مجتمع البدو، ونظام أو مجتمع الحضرة.

في منظور ابن خلدون، من المسموح النظر بشكل مشترك وتحت غطاء المجموعة ذاتها إلى الابتكارين الأساسيين اللذين نجما

1 انظر I. LAPIDUS, «Tribes and State Formation in Islamic History», art. Cité, p. 25

2 حول هذه النقطة انظر أيضاً في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 384-386.

عن الانقلاب النيوليتيكي: مجموعة من النشاطات حول الزراعة (وتنوعاتها الرعوية)، مع نمط حياة بدوي ارتبط بها وكان أقل تنوعاً وأقل تطوراً؛ ومجموعة من النشاطات حول التصنيع الحرفي والتجارة ونمط الحياة الحضرية المرتبطة به، والقادرة بالمقابل على تحقيق تعددية كبيرة في الأشكال، وتكون أكثر انفتاحاً على التطور. والعلاقات المتناحرة بين القبائل والامبراطوريات التي كانت تحرش ببعضها عندما يدخل إلى المشهد البدو الرحل وأهل الجبال، لا يمكن أن تكون إلا أحد النتائج الأساسية للعلاقات الأهم التي تنجم عن التقسيم ما بين هاتين المجموعتين من النشاطات الإنسانية الأساسية.

وعلى أساس تحليله لتاريخ المجتمعات الإسلامية ومراقبته للمجتمعات العربية والبربرية في المغرب، يقترح ابن خلدون فرضيتين تتعارضان مع فرضيات المؤرخين القدماء التي ظلت مُعتمَدة بشكل كبير حتى يومنا هذا: (1) بين مجموعتي النشاطات البدوية والحضرية وأنماط الحياة المرتبطة بهما لا يوجد فقط تناحر وإنما في الوقت نفسه تعاكس وتكامل؛ (2) الدور الأهم يعود في التاريخ إلى القطب البدوي الذي يشكل مستودعاً للقوى العسكرية التي فيها وحدها ما يكفي من التماسك لكي تؤمن تشكّل الدول والحفاظ على النظام وعلى الأمن. وبذلك يطيح ابن خلدون تماماً بمفهوم النظام السياسي الذي كان يسود في العالم القديم حيث كان يتم النظر إلى البدوي المتنقل وابن الجبل - وكل التنظيم القبلي الذي كان يتشكل خلفهما - كأعداء للدولة وللنظام. هذه النظرية، إن ثبتت صحتها، تثير تساؤلات محورية: هل يمكن أن نعتبر أن الإسلام حين

يدمج رسميًا وبنويًا القطب البدوي وعلى الاخص البدو الرحل في المنظومة السياسية مسؤول عن تحول تاريخي مؤثر على العلاقات ما بين مجموعتي النشاطات وشكل الحياة المرتبط بهما؟

في إطار الإسلام، ربما عاش عالم الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وإفريقيا الشمالية ثورة تاريخية هي ثورة تنظيم العلاقات بين البعدين البدوي والحضري على أساس جديد لم يعد يؤكد على تعارضهما وتناحرهما، وإنما يحاول أن يستخلص أفضل النتائج من تكاملهما.

ويمكن إذا ما تجاوزنا المنظور المتمركز على الإسلام لدى ابن خلدون أن نوسّع الإشكالية التي تبدي من تحليله للمجتمعات الإسلامية بحيث تشمل مجمل العالم القديم. فحالة هذه المجتمعات الأخيرة لا يمكن أن تصير حالة كونية كما ظن، وإنما يمكن أن تمثل إحدى الإمكانيات العديدة لتنظيم العلاقات بين النشاطات وبين شكل الحياة البدوي والحضري. وخارج العلاقات التي يمكن أن نستكشفها في العالمين الصيني والهندي وفي اليابان⁽¹⁾، نستطيع أن نميّز على الأقل شكلين آخرين يتعارضان مع الشكل الذي يسم المجتمعات الإسلامية في المنطقة الجافة: شكل المدن - الدول في العالم الإغريقي - الروماني حيث كانت النشاطات وأشكال الحياة الريفية والمدنية قد اندمجت في إطار المدينة-الدولة، مع سيطرة لشكل الحياة المدني؛ وشكل التنظيم الإقطاعي على النمط الأوروبي حيث يفوز الإطار الريفي على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في آن معًا. ويمكن أن تمثل الحدائة الأوروبية، ثم العالمية شكلاً من العودة إلى نموذج

1 للأسف لا أعرف هذين العالمين بما يكفي لإدماجهما في هذه الفكرة.

المدينة - الدولة القديم، ولكن في شروط جديدة وعلى مقياس مختلف، مع سيطرة تزداد وضوحًا للبعد المدني والاتجاه إلى فقدان كل السمات المميزة للبعد الريفي⁽¹⁾.

والعرض الذي يقدمه ابن خلدون من هذا المنطلق لحالة المجتمعات الإسلامية هو عرض نموذجي. فإشكالية الطابع ثنائي الأقطاب للحضارة، مع وجود تعارض وتكامل في آن معًا ما بين مكوتيتها، يضيف وضوحًا هائلًا على المنظومة. ويعترف ابن خلدون أن الحضارة المدنية تتفوق في جوهرها على الحضارة الريفية بمعنيين: من حيث كونها تشكل مرحلة أعلى من التطور التكنولوجي والاقتصادي، ولأنها تبدو أقل اعتمادًا على غيرها مما هو الحال في القطب المعاكس. والملامح السياسية والإيديولوجية تبدو على هذا المستوى أقل أهمية. لكنها أعطيت دورًا أساسيًا في عملية التغيير الدورية التي انجرَّ إليها قطبا الحضارة. فالعالم الريفي يجذب بشكل لا يمكن مقاومته نحو الحضارة المدنية، والعالم المدني لا يجد إلا في المجتمعات الريفية القوى الاجتماعية والعسكرية التي تتمتع بالتماسك الذي يفتقد إليه، والقدرة على أن تؤمن له النظام والأمن. وابن خلدون قد استطاع بذلك أن يحدد بشكل كامل المزايا ونقاط الضعف الموجودتين في كلٍّ من هذين العالمين. ولقد بيّن أن فرادة الفترة الإسلامية من الحضارة تكمن في كونها قد حققت توازنًا نسبيًا بين الاثنين بفضل دين له نزعة كونية تحقق المساواة، ولديه ما يكفي من البساطة والمرونة لكي يتأقلم مع التنوع الهائل لشروط وأنماط الحياة.

1 إننا نفكر بأن نستكشف بشكل أكبر هذه الفرضية في مؤلف قريب.

وإننا لنرى إلى أية درجة كان تطبيق النظرية التجزئية على عالم إفريقيا الشمالية والشرق الأوسط يشكل خطر وقوعها في اختزال خطير. وإن كان نموذج مجتمعات العصبية على مستوى التنظيم الاجتماعي الأساسي يلتقي مع النموذج التجزئي، فإن ذلك لا ينفي وجود اختلافات هامة أهمها تلك المرتبطة بالإطار الشمولي الذي يتوضع فيه. وعند ابن خلدون، لا يتم النظر إلى مجتمعات العصبية بشكل منفصل عن مجمل المنظومة الزراعية-المدينية للمجتمعات وللحضارة التي تندرج داخلها. والأكثر من ذلك، فإنها دائماً مندمجة في بُعد مزدوج تاريخي: بُعد الامتداد الزمني الذي يتحكم بمصائر الأمم منذ الأزمنة الأكثر قدماً، وبعد التاريخ المباشر والقريب الذي يعطي فكرة عن عملية تشكل الدول بما فيها من قبائل وأمم اندمجت في داخلها وأخرى ظلت على الهامش. وغيلنر الذي يُعتبر من أهم المدافعين عن التجزئية في إطار دراسة المجتمعات الإسلامية، كما فعل من قبله إيفانس-بريتشارد، قد أدرك على ما يبدو صعوبة ذلك في نهاية حياته، حيث أدخل في الطريقة التي يتبعها أكبر قدر ممكن من عناصر سوسولوجيا ابن خلدون، وخاصة وجود «قيادة منتخبة أو شبه منتخبة» كأساس، و«التكافل الوثيق الحاصل بين الشعوب الرعوية والزراعية»، وأهمية «العنصر الإيديولوجي» و«السياق الواسع للعبة السياسية» و«الخيار المملوكي»⁽¹⁾. لكن البعد التاريخي المزدوج، وهو أساسي في مفهوم ابن خلدون، قد أفلت من غيلنر بشكل كامل. من هنا لم يكتشف

1 انظر الخلاصة الأخير لغيلنر في دراسته حول الأنثروبولوجيا السياسية للمجتمعات الإسلامية في: «Tribalism and the State in the Middle East», in *Tribe and State*

كل الفرق - الذي سنفحصه فيما بعد - بين مفهوم الدولة Etat كمؤسسة مستقرة وكإطار تعبّر فيه القوى السياسية عن نفسها، وهو شيء حدائثي، وبين مفهوم الدولة (بالمعنى الذي يذكره ابن خلدون) والذي يجب أن نفهمه بالأحرى كعملية تاريخية شمولية اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، وهي دولة في تعريفها غير معرّرة، ودوّارة، وتحصل في زمن محدود.

المجتمعات الإسلامية في مواجهة الحداثة الأوروبية

لن نطيل النظر بدرجة متانة المنظومة الإسلامية كما وصفها ابن خلدون في عصره. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أنه إن كان كاتبنا يأسف لأفولها، على الأقل فيما يتعلق بالمغرب، فإن ذلك لا ينتقص في نظره من متانة واستقرار المنظومة في مجملها. بل إنه على العكس ينظر إليها على أنها قد وصلت إلى قمة النضج وصارت قليلة القدرة على التطور، سواء على الصعيد التكنولوجي والعلمي، أو على الصعيد السياسي، أو على الصعيد الروحي والديني. كذلك فإن منظوره لم يكن إصلاحياً ولا يرمي إلى إعادة التأسيس وإنما تفسيرياً، مع اهتمام بالعقلنة التي ترمي إلى المحافظة على النظام الموجود ودعمه. بهذه الطريقة يجب أن تُفهم صياغاته الفريدة لعلم الكونيات وللبيكولوجية الأساسية ولنظرية المعرفة، وكذلك نقده للطابع الميتافيزيقي للفلسفة، والذي يعبر عن مواقفه المبدئية وانخراطه الشخصي في طريقة تفكير ترمي لأن تكون موضوعية، وقد ظلت كذلك على نحو يثير الدهشة.

كم هو استثنائي تعبير ابن خلدون عن منظومة الحضارة

الإسلامية، وكم يوضّح كيف تبدو في ظاهرها بلا شرح، وتكاد تجهل التطور الديموغرافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي كان بصدد التشكل في عالم أوروبي عرفته خلال قرنين من الزمن عبر حملاته الصليبية الدينية، لكنها اعتقدت أنها قادرة على احتوائه وتطويعه. فمن خلاله نستطيع أن نفهم ردود أفعال الحضارة الإسلامية تجاه هذا العالم الأوروبي الذي، عندما بدأ يتجدّد بالتدرّج، انتصب أمامها بغرابة خصم كان مألوفًا، وصار فجأة أقوى بكثير، وعصيًا على الفهم في آن معًا. مع ذلك فإن ابن خلدون قد أبصر إشارات ثلاث مُنذِرة ومزعجة بحيث يصعب التغافل عنها: التطور الهائل للعلوم الفلسفية «ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدو الشمالية»⁽¹⁾؛ والسيطرة على الأندلس من قبل الأمم الغالية (الجلالقة) الذين «تجدهم يتشبهون بهم في (...) كثير من عوائدهم وأحوالهم»⁽²⁾؛ والرخاء الكبير الاقتصادي «لبلاد الشمال» والشرق الأقصى بالمقارنة مع رخاء البلاد الإسلامية؛ وهو ما يذكره ابن خلدون عدة مرات في المقدمة. ولقد كان قد أدرج في النسخة الأولى من هذا المؤلّف مقدمة سابعة نظرية - حذفها في النسخ التالية - يذكر فيها انزياح الحضارة من الجنوب نحو الشمال⁽³⁾. لكن لا يوجد أدنى شك في أن هذه العلامات غير واضحة المعالم والغائمة لم تكن ذات وزن يُذكر أمام كتلة الوقائع التي تُثبت تفوّق المنظومة الإسلامية واستقرارها الأساسي.

1 كتاب العبر، المقدمة، الجزء الثالث، تحقيق شداي، ص 76.

2 المرجع نفسه، الجزء الأول، تحقيق شداي، ص 243.

3 المرجع نفسه، الملاحق، الصفحات 1207-1208.

والنموذج الذي يستخلصه ابن خلدون من هذه المنظومة سيكشف عن النقاط الثلاث للشاشة البنوية لهذه المنظومة، والتي تبدت عندما كان عليها أن تتأقلم مع الظروف الجديدة. ولقد ذكرنا سابقاً اثنتين من هذه النقاط، وهما المتعلقتان بالطابع ثنائي الأقطاب للحضارة. هناك أولاً الضعف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي أيضاً للعالم الحضري. فالعالم الحضري في المجتمعات الإسلامية متنافر اجتماعياً ويتألف من عائلات لا امتداد كبير لها، كما أنه يجمع بين إسهامات متنوعة جاءته من الجهات المتاخمة له مباشرة أو من الآفاق البعيدة، وهو قليل التنظيم على المستوى المهني، وبهذا كان لا يتمتع سوى استثنائياً بما يكفي من الاستمرارية التي تسمح بتشكيل رأسمال اجتماعي واقتصادي متين ومستمر. وحتى عندما تأمن شيء من هذه الاستمرارية، كما في مدن مثل فاس وتونس والقاهرة، فإن السلطة المركزية ذات الأصول البدوية فيها كانت تخشى على امتيازاتها وعلى سلطتها بقدر جعلها لا تقبل تراكم الثورات الكبيرة والتميز الاجتماعي (جاه)، لأن القاعدة كانت كما رأينا التوجه نحو احتكار الحاكم وسلالته للثروة والمجد⁽¹⁾. ثانياً، ومن السهل تفسير الشيء بالشيء الآخر، استطاع المجتمع القبلي على امتداد الفترة الإسلامية للحضارة أن يحافظ على قوته، لا بل وأن يدعمها، على العكس مما حصل في العصر القديم الإغريقي - الروماني أو في أوروبا القروسطية. فإن كانت القبيلة أو الأمة التي تنحدر منها السلالة الحاكمة، وتلك التي تحالف معها. تضمحل بشكل

1 أنظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 429-432 والتالية.

عام عبر عملية ممارسة السلطة، فإن الخلفية القبلية كانت تحافظ بشكل عام على شكل تنظيمها الاجتماعي الأصلي، وينطبق ذلك على القبائل الخاضعة التي تدفع الضرائب، وعلى تلك التي تحافظ على مسافة مع السلطة وتفلت تمامًا أو جزئيًا من سيطرتها. وعندما حان وقت التغييرات الضرورية أمام التصاعد الأوروبي، بدا أن أحد العوائق الأساسية أمام التطور هو تماسك وامتانة البنى الاجتماعية في العالم البدوي في المجتمعات الإسلامية، مضافًا إليهما الضعف التقليدي لعالمهم الحضري.

الهشاشة الثالثة ترتبط بالتوازن غير المستقر الذي يجب أن تحققه النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية بين ما يعرفه ابن خلدون كميكانيزمات طبيعية للسلطة المرتبطة جزئيًا بالبنى الاجتماعية وبالبيسيكولوجيا الفردية من جهة، وبين الإطار المؤسساتي الذي يفرضه الدين من جهة أخرى. وفرادة المنظومة الدينية الإسلامية لا تكمن كما يظن ابن خلدون في الجمع بين الروحيّ والزمنيّ وبين الاهتمام بالعالم الآخر وبالعالم الدنيوي، وذلك على العكس من المجتمعات المسيحية واليهودية. فنحن نعرف أن هذه المجتمعات في عالم الإسلام لم تقم تاريخيًا ودائمًا بتحقيق الفصل الذي ينسبه لها ابن خلدون، حتى ولو اقتربت كثيرًا من ذلك.⁽¹⁾ إن فرادة المنظومة الإسلامية تكمن بالأحرى في شيء أكثر جوهرية، وهو أن الدين لم يتشكّل ضمن كنائس لها بُناها الخاصة وتنظيمها واستقلاليتها الإدارية، كما كان لفترة طويلة حال الكنيسة الكاثوليكية بما لديها من امتيازات وسلطة سياسية. هذا الوضع

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه شروحاتنا حول هذا الموضوع في الصفحات 455-462.

كان بالنسبة للمجتمعات الإسلامية مصدر قوة وضعف في آن معاً. كان مصدر قوة خلال الفترة القروسطية كلها لأن جزءاً كاملاً من السلطة التشريعية ومبادرات الإصلاح كانت في يد ما نسميه اليوم المجتمع المدني، مما أعطي لهذا المجتمع القدرة على أن يرفض انحرافات الطغيان والتعسف. وفي المحمل، تم الحفاظ على توازن ما على الرغم من - وفي بعض الأحيان بفضل - الاضطرابات التي أثارها الحركات الإصلاحية المتكررة. لكن هذه القوة سرعان ما تحولت إلى مصدر ضعف يوم امتلكت السلطة السياسية ما يكفي من الوسائل لتكميم القوى الدينية، كما كانت الحال لدى العثمانيين، وكما يحصل في يومنا هذا، في الفترات التي تحاول فيها الدول الوطنية أن تتشكل على مبادئ حديثة. فتأثير القوة الدينية يبدو في الجوهر على ما يكفي من القوة بحيث يهدد الأنظمة السياسية، وذلك بسبب تجذر القوة الدينية تاريخياً، وبسبب الفراغ الإيديولوجي الحاضر. لكن هذه القوة الدينية لا تملك أية قاعدة تسمح لها بأن تنتظم وتتجدد في إطار كيان مستقل قادر على القيام بأعباء الاهتمامات الروحية للمجتمع وتشكيل ثقل موازن للسياسي وللإقتصادي. وهي إذ تخلط السياسي بالديني في استمرارية مع التقاليد، إنما تزرع مسار التطور نحو الفصل الضروري بينهما لمواكبة ما يحصل في بقية أنحاء العالم.

*

كما كان الأمر بالنسبة لعدد من المؤرخين وعلماء الأنتروبولوجيا الحديثين، لم يستطع إرنست غيلنر أن يقاوم إغراء مقارنة ابن خلدون مع مكيافيللي، وذلك من خلال اكتشاف نقاط التقاء هامة،

وأيضاً وعلى الأخص، تعاكسات ذات دلالة بين المفكر السياسي الإيطالي والمؤرخ المغربي⁽¹⁾. فهو يشير إلى أن الرجلين لا يشتركان فقط في كونهما مفكرين سياسيين هامين، وإنما يتقاسمان أيضاً النزعة نفسها نحو التحليل الخالي من الشغف والبعيد عن أية مواعظ أخلاقية. ومع ذلك، كما يضيف حول هذه النقطة بالذات، فإن المفكر الإيطالي المشهور بتهمكه اللاذع ينزلق نحو الاهتمامات الأخلاقية والتعبير عن الأسف بسهولة أكبر مما لدى نظيره على الضفة الأخرى من البحر المتوسط⁽²⁾. ويبيّن غيلنر بعدها أن هذا الفرق في الموقف له أساسه الموضوعي والتاريخي: فحزن وتشاؤم مكيافيللي يمكن أن يكونا انعكاساً للمنظور السياسي القاتم لأوروبا في عصره، والتي لم تستطع أن تؤمن النظام والاستقرار لعدم وجود قوة اجتماعية وعسكرية على درجة كافية من التماسك؛ في حين أن الشرق الأوسط كان يستطيع أن يجد دورياً وبأية طريقة كانت الحد الأدنى من النظام والسلام بفضل الوحدة بين مكوثيه، الحضري والبدوي (أو الذي يتألف من بيروقراطية عبيد-جنود كان يمكن أن يحلوا محل القوة القبلية أو يتشارك معها).

والمقاربة في حد ذاتها مثيرة للاهتمام بين عالم مكيافيللي الأوروبي وعالم ابن خلدون الشرقي، إذ الذي يفصل بينهما بالكاد عمر كائن بشري. هذه المقاربة تسمح بشكل خاص بأن نطرح السؤال التالي: لماذا سيكشف العالم الأوروبي الذي يبدو أقل حظاً

1 بالإضافة إلى آراء غيلنر التي سنناقشها هنا، نشير إلى دراسة أكثر تطوراً لكنها أقل صواباً خصصها عبدالله العروي للمقارنة بين ابن خلدون ومكيافيللي في كتابه *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987, pp. 97-125.

2 E. GELLNER, «Tribalism and the State in the Middle East», art. cité, pp. 109-126

على الصعيد السياسي والاجتماعي عن قدرات تنظيم وفعالية سياسية هائلة، في حين أن الثاني، أي العالم الشرقي، والذي كان يبدو في الظاهر أفضل وضعًا، سيقع تدريجيًا في هاوية الفوضى وعدم الفعالية؟ غيلنر الذي يطرح ضمنيًا هذا السؤال يتجنب الإجابة عنه، ربما لأن ذلك لم يكن هدفه. ومع ذلك فإننا إذ نفكر بمساهمات ابن خلدون في الأنتروبولوجيا سيكون من الصعب علينا أن نتهرب منه.

لنعترف أولاً بصواب الإطار الذي رسمه غيلنر. فهو يطرح بشكل واضح المسألة الجوهرية - مسألة توفر قوة سياسية وعسكرية قادرة على تأمين استقرار النظام السياسي والنظام الاجتماعي. لكن مقارنته ينقصها عنصر هام هو المنظور التاريخي الذي يتوضع فيه العالمان اللذان يعالجهما غيلنر. ففي حين كان المجتمع الأوروبي يجتاز مرحلة تساؤلات وشكّ سببها سلسلة من القفزات البنيوية - الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتقنية - العلمية، كان مجتمع الشرق الأوسط يعيش وفق توازن وإيقاع لم يزعزعهما شيء. كان مكيافيللي موجودًا ضمن منطق وديناميكية تغيير أو إعادة تأسيس للعالم، في حين أن ابن خلدون كما أكدنا عدة مرات خلال هذه الدراسة، كان في منطق المحافظة والتدعيم. لتعيد إذن المقارنة بين الاثنين من هذه الزاوية.

يريد مكيافيللي أن يقدم عرضًا جديدًا للسياسة. وفي معرض تفكيره عن السياسي يؤكد وجود قطيعة جذرية: فحين يريد أن يصف واقع السلطة، يقوم بتحليلها دون إرجاع إلى الدين، مديرًا ظهره للمؤلفين القروسطيين الذين كانوا يجدون أساس السلطة في الدين. وهو يعتبر الحفاظ على السلطة غاية في حد ذاتها، ويغضّ

النظر عن أية اعتبارات أخلاقية. ومشكلته هي التالية: كيف نبني دولة قوية ومستقرة؟ كيف نحافظ على السلطة؟

في سياق تاريخ أوروبا كان الصراع بين الكنيسة والدولة فيه قد شغل موقع الصدارة منذ ما يقارب قرنين من الزمن، يقف مكيافيللي ضد الخلط بين الديني والسياسي. إنه ليس ضد الدين بحد ذاته، لكنه مع سلطة تؤكد استقلاليتها الكاملة تجاه الدين. وفي الواقع كان مع قيام ثورة حقيقية في العلاقات بينهما بحيث يكون الدين في خدمة السلطة وليس العكس.

أما ابن خلدون فيرمي لتقديم عرض جديد للتاريخ. وتفكيره حول السياسيّ ذو طابع تفسيري بحت، ولا يندرج في أي منظور قائم على القطع. وتحليله يحتوي على مرحلتين: في الأولى يتوافق مع مكيافيللي حين ينظر إلى السلطة فقط من حيث طبيعتها، وبالتالي دون أي إرجاع إلى الدين: لكن في المرحلة الثانية، وهنا يفترق عن مكيافيللي، يعيد توضع السلطة في الإطار المؤسساتي الذي يفرضه عليه التاريخ الملموس لكل مجتمع، والذي، في السياق الإسلامي، يتوافق مع الشريعة، أي القانون الديني الإسلامي. بهذا المعنى، يندرج ابن خلدون في استمرارية مع المفكرين الدينيين الإسلاميين الذين سبقوه مثل الماوردي أو الغزالي. وعلى الرغم مما يبرهن عليه من واقعية في تحليله لميكانيزمات تأسيس وعمل السلطة حيث يقرّ بأنها تطيع أولاً القوانين الطبيعية، فإنه لا يفكر أبداً بالسلطة على أنها تشكل غاية في حد ذاتها. وموقفه غامض: فمن جهة، نجده مثل مكيافيللي يدعم وجود دولة قوية ومستقرة، لكنه من جهة أخرى، وبسبب عدم تحقيق نظام الخلافة بشكله الصافي، يبدو مع الحفاظ

على مثال التوازن بين متطلبات طبيعة السلطة وبين متطلبات طبيعة الدين.

في السياق التاريخي للإسلام حيث لم تكن الديانة قد تشكلت ضمن كنيسة، وحيث كان التوجه العام هو سيطرة السياسيّ على الديني⁽¹⁾، لم يرفض ابن خلدون النموذج المثالي للوحدة بين الدينيّ والسياسيّ. فالاستقلالية الكاملة للسياسيّ عن الدينيّ يمكن أن تعني بالنسبة له هيمنة الجانب الحيواني من الإنسان، والطغيان والظلم والقهر.

وهكذا، في حين يتوضّع مكياقيللي على عتبة عالم جديد كان من أوائل من شكلوا عنه توقعاً دراماتيكيّاً وحيويّاً ونفاذاً، عالم يتمنى تحقيقه، ويؤذن به بشكل من الأشكال، نجد ابن خلدون قد بقي في قلب عالم تلقاه من تقاليد حديثة العهد نسبياً، ويعيد النظر بقواعده والتفكير بأسسه، لكن دون أن يطعن فيه بأي شكل من الأشكال.

ومن هنا نفهم أن مكياقيللي يدعو إلى نوع من الطوعية السياسية، ويحلم بتوحيد إيطاليا، وبتشييد علاقات جديدة بين الشعب والحكومة، وبتأسيس جيش قوي يتألف من المواطنين على مثال سويسرا؛ في حين أن ابن خلدون يكتفي من جانبه بتفسير العملية الدورية لتشكيل وازدهار وأقول الدول، وهي عملية تخضع لحتمية تبقى الإرادة البشرية أمامها عاجزة، مهما كان لديها من إصرار.

*

والفروقات بين ابن خلدون ومكياقيللي والتي لا تعكس مجرد اختلاف في الموقف والفكر النظري، وإنما ملاسبات ورؤى تاريخية

متعاكسة، ستزداد مع مرور الزمن. فحدس مكياقيللي ورؤاه التنبؤية ستتطور بشكل تدريجي حتى نهاية القرن الثامن عشر مع غروتوريوس وبودان وعلى الأخص هوبز ولوك وروسو؛ وستكشف بشكل أكمل التعارض الأساسي بين المنظومة السياسية والاجتماعية لعالم ابن خلدون وتلك التي كانت طور التشكل في أوروبا الحديثة.

فاعتباراً من غروتوريوس واختراع مفهوم الحق الطبيعي الحداثوي، وبشكل خاص مع بودان وهوبز، نشهد ترسخاً أكبر لمفهوم جديد عن السيادة وعن الدولة. فالسيادة تعيد إلى الشأن العام؛ وهي بلا حدود، سواء في المسائل الداخلية أو في الحرب والسلام مع الخارج؛ وهي دائمة ومطلقة، وتتجلى بالقدرة على تقديم القوانين وكسرها كما يقول بودان. والدولة كما يتصورها هوبز هي الكيان الأعلى والوحيد المكلف بالنظام الاجتماعي، وهي تمتلك السيادة المطلقة، والحق لا يحدّ منها طالما أنها المنبع الوحيد له. والحاكم - حسب هوبز - هو وحده الذي يستطيع أن يقول ما هي الديانة المناسبة للبشر.

هذا المفهوم ذو الطابع المطلق عن السيادة وعن الدولة يبدو قريباً من الوصف الذي يأتي به ابن خلدون لنظام السلطة الزمنية أو المُلْك. وفي الواقع، عندما نقوم بفحص الرؤيتين نجد أن بينهما نقطة مشتركة واحدة: فكرة مطلقية السلطة التي يمسك بمقاليدها الحاكم. وكما هو حال السيادة لدى بودان وهوبز، يحتوي مصطلح المُلْك لدى ابن خلدون على مفهوم التفوق المطلق لسلطة الدولة على أية سلطة أخرى في الداخل، وكذلك تجاه الخارج؛ وأنها لا تحتل أية منافسة. لكن المُلْك ليس فوق الحق، وإنما تحدّه

الشريعة. أما المَلِكُ، أي من يمسك بالملك، سواء كان خليفة أو سلطاناً، فيمكن خلعه إذا ما عارض الشريعة، أو إن لم تعد لديه الصفات الأخلاقية أو الفيزيائية المطلوبة من أجل ممارسة السلطة. ويجب أن نلاحظ مع ذلك بأن هذا التحديد لسلطة الملك له طبيعة مختلفة عن ذلك الذي سيطالب به مفكرون مثل لوك أو مونتسكيو.

إن كان الجانبان يؤكدان تفوق السلطة السياسية على الدينية، فإن هذا التفوق يُفهم في الواقع بشكل مختلف. ففي التقاليد الإسلامية يدير الحاكم بشكل شرعي المسائل السياسية كما المسائل الدينية، ولا يشكل العلماء سلطة منافسة. ويندلع الصراع بينهما فقط عندما تبتعد السلطة السياسية عن الشريعة. ومع ذلك فإن السلطة السياسية لا تجد في وجهها قوة دينية منظمة في هيئة تتمتع بالاستمرارية الفيزيائية والأخلاقية، رغم أن هذه القوة الدينية، حتى ولو ظلت كامنة في الأوضاع الطبيعية، تمتلك القدرة على الحشد السريع والجمعي الذي يجعل منها مخيفة. وهكذا، بعد أن فشل في عهد الخليفة المأمون في بداية القرن التاسع مشروع وضع العلماء تحت الوصاية، صارت السلطة السياسية مشغولة دائماً بإيجاد الوسائل الملتوية من أجل أن تحتفظ بالقوى الدينية تحت رقابتها.

والنتيجة كما يشير ابن خلدون هي نوع من تبعية الدينيّ للسياسيّ طيلة التاريخ الإسلامي، وهذا التبعية تجد أصولها في طبيعة السلطة كما في التنظيم القبلي للمجتمع وشكل عيش الفاعلين الدينيين. لكن على العكس من الوضع الذي يسود في مفهوم الدولة المطلقة الأوروبية، يبدو هذا الواقع مبهمًا يخجل من ذاته ويتم في السر، هو واقع فرضته الوقائع وليس حالة من حالات الحق.

والآن، عندما نذهب في التحليل إلى ما هو أبعد، نكتشف أن مفهوم الدولة في حد ذاته هو الذي يختلف جوهريًا لدى هذا الطرف أو ذاك. فبالنسبة لمكياثليلي، الدولة هي الإطار الذي تتم ضمنه ممارسة التنوعات المختلفة للسلطة. وهي قبل كل شيء مؤسسة. وقد قام بودان بجعل هذه النظرة أكثر دقة حين ميّز السيادة عن الملكية، وحين نظر إلى الدولة باستقلاليتها عن الأشكال المختلفة التي يمكن أن تأتي عليها مثل الملكية أو الأرستقراطية أو الشعبية. لكن هوبز ومفهوم العقد الذي أتى به هو جعل مفهوم الدولة الحديثة الأوروبية ينشق فعليًا. وبما أنه يتم غالبًا مقارنة أفكار ابن خلدون حول شروط ظهور المجتمع مع أفكار هوبز، يجدر بنا أن نفحص هذه النقطة باهتمام أكبر، مما سيسمح لنا أن نحدد في آن معًا الفرق بين مفهوم Etat (الدولة) في المجتمعات الإسلامية وفي أوروبا الحديثة في عهد ولادتها.

ففكرة هوبز تستند أولاً على مفهومين: مفهوم الحالة الطبيعية état de nature ومفهوم القوانين الطبيعية Lois naturelles. في الحالة الطبيعية كما يرى هوبز يصبح الإنسان ذئبًا بالنسبة للإنسان الآخر لكي يبقى على قيد الحياة. وتدفعه غريزة البقاء نفسها مدعومة بالسبب الطبيعي لأن يبحث مع ذلك عن حالة سلام. وهكذا، بفعل الإرادة المقصودة للبشر، تظهر في الوقت ذاته الدولة والمجتمع المدني. ولكي يضمن البشر بقاءهم على قيد الحياة يستغنون عن حقوقهم الطبيعية لصالح الحاكم أو الدولة التي تأخذ على عاتقها حقوق الجميع، وذلك في إطار عقد. هذه النظرية تفترض أن شكل وجود الإنسان في حالة الطبيعة هو وجودهم كأفراد أحرار قادرين

على أن يتخذوا قرارات إرادية. وهكذا يفترض مفهوم هوبز عن الدولة شبكة من المفاهيم أو المصطلحات المترابطة فيما بينها بشكل لصيق: حالة الطبيعة، القانون الطبيعي، الفرد، الحرية.

ودراسة التحليل الذي يقوم به ابن خلدون لشروط ظهور المجتمع والسلطة يبيّن غياب جميع هذه المفاهيم لديه. فبدلاً من أن ينطلق من حالة الطبيعة، يفكر ابن خلدون انطلاقاً من الوضع الملموس لمجتمعه الذي يعيش فيه. وحين يطرح فرضية وجود الفرد وحيداً، فإنه يستنتج استحالة أن يقوم هذا الفرد بالحصول على وسائل طعامه وأن يدافع عن نفسه تجاه الحيوانات الأخرى. وبالتالي فهو يثبت بأن المجتمع ضروري بشكل مسبق. وعلى الرغم من أن ابن خلدون وهوبز ينطلقان من نفس مشكلة البقاء على قيد الحياة المفروضة على الإنسان، فإن طريقتيهما في التفكير مختلفتان وتوصلان إلى نتائج متباينة أيضاً. ففي حين يؤكد هوبز أن المجتمع ينجم عن اتحاد إرادات فردية - تحت إلحاح الحاجة طبعاً - فإن ابن خلدون يؤكد على الضرورة الموضوعية المرتبطة بطبيعة الإنسان حتى ولو افترضنا بشكل أو بآخر نوعاً من رضوخ الإرادات لبعضها من أجل تشكيل المجتمع. ينجم عن ذلك أن مفاهيم الفرد والحرية، وهي أساسية لدى هوبز، غير موجودة (أو على الأقل موجودة بشكل ضمني) لدى ابن خلدون.

بالنسبة لظهور الدولة، يُدرج هوبز بشكل واضح وصريح مفهوم العقد. فقد رأينا أن الناس يتخلون عن الحقوق والحرريات التي يملكونها في حالة الطبيعة من أجل أن يتمتعوا بحياتهم وبالحقوق التي تعطيها لهم الدولة. والدولة تولد من العقد الذي يتم بموجبه

القبول بهذه التنازلات الفردية التي لا عودة عنها. بالمقابل، لا يحدد ابن خلدون الإطار الشكلائي الذي تظهر فيه السلطة أو الملك. فالسلطة يتم التفكير بها في كل عموميتها كهيمنة عضو (أو جزء) من المجتمع على الآخرين. وعندما يلامس ابن خلدون مسألة الدولة، نجده يتخلى عن المستوى النظري لكي ينظر إلى الأمر من موقع مجتمعات تاريخية ملموسة. انطلاقاً من ذلك، يعتقد وجهة نظر سوسيولوجية ليقوم بتحليل تشكل الدولة كنتيجة لعلاقات القوى الاجتماعية و/ أو السياسية، وهذه العلاقات تتنوع حسب سلسلة من المعطيات الجغرافية والتاريخية لتتشكل في باراديغمات متنوعة⁽¹⁾. وهكذا يتبدى مفهومه عن الدولة بعيداً للغاية عن مفهوم مكياثليلي، وأكثر بعداً أيضاً عن مفاهيم هوبز ومن أتوا بعده من الأوروبيين.

وكما رأينا⁽²⁾ لا تدلّ الدولة على إطار مؤسساتي كان يُنظر إليه في الديمومة منذ بودان، وإنما على مسار وواقع محددين زمنياً ويندرجان في دورة متكررة. والفاعلون في هذا المسار وهذا الواقع ليسوا المجتمع المدني الذي يتألف من أفراد أحرار من جهة، ومن حاكم في الجهة الأخرى؛ بل هم في مستوى شمولي أعمّ محدّدة على المستوى الإثني؛ وداخل هذه الأمم، وخلال الاستيلاء على السلطة، وخلال فترة الحفاظ عليها، هناك قوى اجتماعية (قبائل، عشائر، عائلات) موحّدة بالعصبية. ففي البداية نجد عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو أمة تتفوق على من سبقها بقوة السلاح، ثم نجد قائداً سياسياً (شيخ، ملك، سلطان) يهيمن على بقية الأعضاء في

1 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الجزء الأول، الفصل التاسع.

2 انظر في كتابنا هذا أعلاه، الصفحات 318-332.

مجموعته بفضل فضائل الشخصية الأخلاقية والعسكرية، أو بفضل جاذبيته الدينية. والدولة بالمعنى الخلدوني، تمامًا كما l'État بالمعنى الأوروبي الحديث تمارس سلطتها بفضل امتلاك التفوق العسكري، وفي حدود موطن يمكن أن يتوسع، وضمن إطار احتكار القوة، لكنها تفعل ذلك كقوة منبثقة من داخل قوى أخرى تتوصل بشكل مؤقت لإخضاعها وللخلاص منها، وليس كمؤسسة تمتلك التفوق أو تمارس احتكار القوة الشرعية بالحق وبشكل مستديم.

مع لوك، وعلى الأخص مع روسو، اندمجت مفاهيم السيادة والدولة في أفكار السيادة الشعبية والتمثيل. فالحكم المطلق عندما تحول إلى حكم مطلق أو استبداد مستنير بدأ يتراجع شيئًا فشيئًا، في حين تأكد الفصل بين السلطات والحقوق الفردية، وصارت الحرية أساس المجتمع المدني. بعد نهاية ما أسماه مارسيل غوشيه «المرحلة المطلقة» في العلاقات بين الدولة وبين الدين، بدأت اعتبارًا من سنة 1800 مرحلة ثانية يصفها بأنها «ليبرالية وجمهورية» سيتم خلالها فعليًا الفصل بين الكنائس والدولة⁽¹⁾. هذا التطور السريع سيبعد النظام السياسي الأوروبي الحديث عن النظام الذي يصفه ابن خلدون، والذي كما يلاحظ بحق إرنست غيلنر سيتشكل دون تغيرات ملحوظة حتى القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين «عندما تم استيراد التقنيات العسكرية والإدارية، مما جعل ميزان السلطة يميل لصالح الدولة»⁽²⁾.

1 Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, انظر 1 Paris, Gallimard, coll. «Le Débat», 1998, pp. 31-60

2 E. GELLNER, «Tribalism and the State in the Middle East», art. cité, p. 125

خاتمة

يبدو أن مقدمة ابن خلدون تقوِّض القانون التاريخي السوسيولوجي الذي يفيد بأن كل نتاج ثقافي يجد، ولو جزئياً، مبرره النهائي وتفسيره في مرحلة تاريخية ومجتمع ووسط اجتماعي وثقافي محدد. فالدراسة الدقيقة المتأنية لكتابات العصر الذي شهدت فيه النور، وللعصور التالية حتى بداية القرن العشرين تبين أن هذه المقدمة لم تُدمج في معرفة وثقافة العالم الإسلامي، ولم يأت ما يكمل ما وصلت إليه كما تمنى ابن خلدون نفسه. على النقيض من هذا الوضع غير المعتاد، كان استقبالها غاية في الإيجابية ضمن أوساط المؤرخين وعلماء الاجتماع، وبشكل خاص علماء الأنثروبولوجيا الحديثة منذ بداية القرن التاسع عشر. إذ لم يُحكم على المقدمة بقيمتها الحقيقية بالعلاقة مع زمنها وحسب، وإنما تم اعتناق النظريات والبارديغمات والمفاهيم التي تنتشر فيها

كما هي فعلياً، وقام كثير من الباحثين بتوضيها واستثمارها في المستوى الإبتيمولوجي والمنهجي نفسه الذي تتوضع فيه نظريات وأفكار المؤرخين وعلماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الحديثين والمعاصرين.

هذه المفارقة الأولى ظاهرة وحسب. فلا شك في أن «علم الحضارة» الذي اخترعه ابن خلدون لم يُدمج في الثقافة الإسلامية لا في زمنه ولا فيما بعد. لكن هل كان من الضروري أن يتم ذلك؟ إن كونها لم تُرفض ولا طالها الهجوم يُثبت أنها لم تكن تحتوي في نظر الثقافة التي ولدت فيها على أي شيء مغلوط أو صادم. ونعتقد أننا قد بينّا أنها قد عكست بأمانة الواقع الاجتماعي والتاريخي، وبالقدر نفسه الهموم العلمية والدينية لعصرها. ربما تم ذلك بأمانة ودقة زائدة عن الحد، دون موقف إيديولوجي واضح، ودون خوض معركة لصالح حقيقة ضد حقيقة أخرى، بل ودون روحية نضال. وموضوعها —دراسة القوانين التي تحكم المجتمع، وميكانيزمات تطور الحضارة، وعملية تشكّل وأفول الدول، وأنماط النشاطات الاقتصادية والثقافية وطرق عملها، أي كل ما نسميه اليوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية— لم يشكل أي تحدٍ بالنسبة لمجتمع ابن خلدون. كان يمكن لهذا المجتمع أن يتعرّف على نفسه في الصورة التي عكستها عنه المقدمة، لكنه لم يجد في ذلك أية فائدة، بل لعله شعر ببعض الحرج من جراء ذلك. وحماسة بعض تلاميذ ابن خلدون مثل المقرئزي أو ابن عمار⁽¹⁾، أو عدد كبير من قراء المقدمة الآخرين مثل الإسيجايي، وعاطف أفندي مقتني مخطوطة 1936 في اسطنبول،

1 انظر في كتابنا هذا الجزء الأول، ص 236.

والذي ترك لنا شهادة مؤثرة عن إعجابه بالمؤلف⁽¹⁾، لم تتجاوز الاعتراف بجمالها الشكلاني وطابعها الموسوعي. ومقابل هذه الحماسة نجد الانزعاج الذي عبّر عنه تلميذ آخر لابن خلدون هو ابن حجر العسقلاني تجاه ما اعتبره مجرد بلاغة ولعب ألفاظ على طريقة الجاحظ⁽²⁾.

وكون المقدمة قد استُقبلت ببرود وعدم اكتراث لا يعني أنها لم تكن نتاجًا خالصًا لثقافة عصرها. وهي في الواقع ثقافة ثلاثية فلسفية وفقهية - دينية وتاريخية كما بيّنا. لكنها حتمًا أكثر من ذلك. فمن خلال المعلومات الواسعة التي تعالجها، وعبر منهجها، والعرض القيم الذي نجده فيها، والإشكاليات التاريخية والأنتروبولوجية التي تطرحها، وعلى الأخص من خلال المفهوم الشامل الذي يحكمها، تظل هذه المقدمة دون أدنى شك نتاج عبقرية استثنائية.

وماذا عن المفارقة الثانية؟ إن أي مؤرخ أو عالم أنتروبولوجيا يعمل على المجتمعات الإسلامية الحاضرة أو الماضية سيعترف دون عُقد ودون أية مشكلة بأنه يستخدم مفاهيم ونظريات ابن خلدون. مع ذلك، وكما بيّنا، هناك في الواقع قسم كامل من المقدمة لم يُستثمر كما يجب، من حيث أن المقاربة التي تمت لها هي غالبًا مقاربة جزئية ومبعثرة، وكثيرة الالتصاق بالتفاصيل، ونادراً ما ترتفع إلى مستوى الرؤية الشمولية. تلك هي بشكل خاص الحالة لدى غيللنر الذي قام مع ذلك بالدراسة الأكثر ذكاءً والأكثر تعمقًا التي تمت حتى يومنا هذا عن هذا المؤلف. ونشير في هذا الصدد إلى نقصين

1 انظر في كتابنا هذا الجزء الأول ص 235.

2 انظر ابن حجر العسقلاني، رفع الإسر عن قضاة مصر، في عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 331.

كبيرين نادرًا ما تم الكشف عنهما، ولم يُدرسا بما فيه الكفاية. الأول يتعلق بالنظريات والإشكاليات الأنتروبولوجية والتاريخية الشمولية التي تبدّى من «علم العمران» - وهي تلك المتعلقة بمفهوم النظام البشري وطبيعة السلطة والشروط المسبقة للحضارة، وطابعها ثنائي الأقطاب، وإصرار الدولة على تطوير الحضارة الحضارية، والبعد المزدوج التاريخي لعملية تشكل الدول إلخ. ومع ذلك فهي نظريات وإشكاليات تتوافق مع الأبحاث الحديثة الأكثر تطورًا في علم الأنتروبولوجيا وتاريخ الشرق الأوسط وجهات أخرى من العالم. النقص الثاني يلامس أسسها العميقة الدينية والسياسية المباشرة. فمشروع ابن خلدون لا يمكن فهمه إن لم نربطه بالمشاغل الدينية والسياسية لعصره في المغرب. فهذه المشاغل كما رأينا هي أساس علم الكونيات والبيكولوجيا الأساسية ونظرية المعرفة التي صاغها جميعًا لكي يفسّر ويبرّر نظام العالم الذي يستند عليه مفهومه لـ «علم العمران».

ما الذي تعنيه إذن القدرة على استخدام ابن خلدون اليوم كما نستخدم أي عالم أنتروبولوجيا أو مؤرخ معاصر؟ هل يجب أن نعيد مرة أخرى ودون أي إجراء آخر هذا التميّز العظيم لعبقريته وحدها؟ دون أن نقلل من الأهمية التي ما زالت تلعبها، في نظرنا، نظرياته وطروحاته وأفكاره الصائبة، والتي تعود دون شك إلى عبقريته الخاصة، من الضروري أن نؤكد على خطر الاستغلال الذي يمكن أن ينجم عن انتقاء ما يبدو لنا صائبًا في مؤلف المؤرخ المغربي، مع إهمال الباقي. ربما كان علينا في تعاملنا مع ابن خلدون أكثر من غيره، أن نثبت بالحجج الملموسة أن علمًا اجتماعيًا مثل

الأنثروبولوجيا الذي نحدّد تاريخ ولادته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونعيد لعثماته الأولى إلى أوروبا القرن السادس عشر، كان قد وُجد فعليًا بأشكال مكتملة لكنها مختلفة، وله المقاربة نفسها تقريبًا وبإبداع استثنائي، في مكان آخر، وفي زمن آخر، أي في القرن الرابع عشر المغربي. عندها لن تكون العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان بشكل عام من ابتكار القرن التاسع عشر الأوروبي وحده. وعندها قد نكون أكثر انفتاحًا على إمكانية وجود علوم اجتماعية وإنسانية مختلفة عن التي نعرفها، وخارج حالة الأنثروبولوجيا، إذا ما وجهنا نظرنا إلى ناحية الثقافة الإسلامية، وأيضًا الثقافات الهندية والصينية وغيرها. وسنكون عندها أيضًا أكثر قدرة على أن نتصور أن الكتابات والتقاليد الشفوية التي تطال الإنسان والمجتمع، والتي تمت صياغتها في مكان آخر غير أوروبا، وقبل القرن التاسع عشر، لا يمكن أن تُقلص إلى ما هو مجرد «أرشفيف» يجب أن يمر عبر علومنا الحديثة لكي يكشف عن معانيه، وإنما لها بدون أي نوع من الوساطة الحقّ في الكلام وإنتاج المعنى، ليس فقط على المستوى المحلي، وإنما على صعيد كوني. عندها لن نتطلع إليها كمواضيع فقط، لا أكثر ولا أقل. فهي قادرة أن تتحلى أمام حساسيتنا، وفهمنا، ومخيلتنا، وتفكيرنا، بكل ما في التجارب الإبداعية الأولى الأساسية للبشرية من حرية، وكرامة، ونضارة.

بيبليوغرافيا

(تقتصر على عناوين الكتب المستخدمة في النص)

في اللغة العربية:

ابن الأزرق محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق
علي سامي النشار- الجمهورية العراقية، 1977، الجزء الثاني.

ابن الحاج النميري، فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة
السعيدة إلى قسنطينة والزاب، رباط، 1990.

ابن الخطيب لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق
محمد الكتاني، الدار البيضاء، دار الثقافة.

ابن رضوان المالقي، عبدالله بن يوسف، الشهب اللامعة في
السياسة النافعة، تحقيق علي سامي النشار، الدار البيضاء، دار
الثقافة، 1970.

ابن سينا، في إثبات النبوة، تحقيق ميشيل مرمورة، دار النهار،
بيروت، 1991.

ابن فرحون اليعمري المدني المالكي، الديباج المذهب في معرفة
أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار السعادة 1911/1329.

ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من
الأعلام مدينة فاس، الرباط، 1973، الجزء الثاني.

ابن قنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد الخطيب، أنس الفقير وعز
الحقير، منشورات محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، المركز
الجامعي للبحث العلمي، 1965.

ابن قنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد الخطيب، كتاب الوفيات،
بيروت، 1403/1983.

ابن مرزوق التلمساني المالكي، المسند الصحيح الحسن في مآثر
ومحاسن مولانا أبي الحسن، الجزائر، ١٩٨١.

البادسي عبد الحق ابن اسماعيل، المقصد الشريف والمنزع
اللطف في التعريف بصلحاء الريف، الطبعة الثانية، المطبعة
الملكية، الرباط، 1993/1414.

التادلي أبو يعقوب يوسف ابن يحيى، التشوف إلى رجال التصوف،
تحقيق أحمد التوفيق، الطبعة الثانية، الرباط، منشورات كلية
الآداب والعلوم الانسانية، 1997.

التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، القاهرة، 1351/
1932.

الحصري ساطع، العرب في مقدمة ابن خلدون، الأمالي، بيروت،
رقم 51 (1939).

الحضرمي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، السلسل العذب والمنهل الأحملي، تحقيق مصطفى النجار، سلا، الخزانة الصابحية، 1988. واستخدمنا في هوامش هذه الترجمة النسخة التي قام بتحقيقها محمد الفاسي، ونشرت في مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية 1384/1964.

الرندي الشاذلي، أبو عبدالله ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، الجزء الثاني، القاهرة، 1939. الرندي الشاذلي، أبو عبدالله ابن عباد، الرسائل الكبرى، فاس، طبعة حجرية، 1320/1902.

الرندي الشاذلي، أبو عبدالله ابن عباد، الرسائل الصغرى، نشرها الأب بولس نويا اليسوعي، بيروت، 1958. الفارابي أبو النصر، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959.

الماجري احمد ابن ابراهيم، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح (نص لم ينشر قام بتحقيقه محمد الريس)، 1434/2013.

أمين أحمد، ظهر الإسلام، القاهرة، 1953.

بدوي عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، 1979. واستخدمنا في هوامش هذه الترجمة النسخة التي أصدرها المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، 2006.

في اللغات الأجنبية:

- ABÉLÈS, Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.
- Arié, Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, De Boccard, 1973.
- ARISTOTE, *La Poétique*, texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éd. du Seuil, 1980.
- , *La Politique*, éd. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.
- ARON, Raymond, *La Philosophie critique de l'Histoire. Essai sur une théorie allemande de l'Histoire*, Paris, Plon, 1950.
- AL-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldûn in Modern Scholarship. A Study in Orientalism*, Londres, Third World Center for Research and Publishing, 1981.
- Barnes, Jonathan (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1995.
- Barnes, Jonathan, Schofield, Malcolm, Sorabji, Richard (éd.), *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977.
- Briant, Pierre, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, et Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1982.
- BRUNSCHVIG, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hqfsides*, Paris, 1947, 2 vol.
- CHEDDADI, Abdesselam, «Ibn Khaldûn», *Quarterly Review of Education, Thinkers on Education 3, Prospects (Perspectives)*, vol. XXIV, n° 1/2, 1994, pp. 7-19.

- CHEDDADI, Abdesselam, «*Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn*», *Annales (économies, sociétés, civilisations)*, n° 34, mai-août 1980, pp. 534-550.
- CHEDDADI, Abdesselam, *Ibn Khaldûn revisité*, Casablanca, Éditions Toubkal, 1999.
- Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libéra, Michel Zink, Paris, P.U.F., coll. «*Quadrige*», 2002.
- DIGARD, J.-P., «*À propos des aspects économiques de la symbiose nomades-sédentaires dans la Mésopotamie ancienne, le point de vue d'un anthropologue sur le Moyen-Orient ancien*», XX^e congrès international des sciences humaines en Asie et en Afrique du Nord, Mexico, 1976.
- Dozy, Reinhart, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 2e éd., Leyde, 1943, 2 vol.
- Duchet, Michèle, *Le Partage des savoirs*, Paris, La Découverte, 1985.
- EL-BouAzzAn, Bennacer, «*Les problèmes de la science en Occident musulman au xive siècle*», in *La Pensée scientifique au Maghreb, le haut Moyen Âge*, coordination par Bennacer El-Bouazzati, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 2003.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*, Oxford, 1940 trad. fr. *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968. *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1959. Ibn Khaldûn
- Ferhat, Halima, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb*, Casablanca, Éditions Toubkal, 2003.
- Fischel, Walter Joseph, «*Ibn Khaldûn's Autobiography in the Light of Extemal Arabic Sources*», *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Rome, 1956, I. 1, pp. 287-308.

- Ibn Khaldûn in Egypt (1382-1406). His Public Functions and his Historical Research. A Study in Arabic Historiography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967.
- Fleury, Laurent, Max Weber, Paris, P.U.F., coll. «Que sais-je?», 2001.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983.
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Anthropology and Politics. Revolution in the Sacred Grove*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995 réimpr. 1996.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsid Society (2° - 4° / 8° - 10° Centuries)*, Londres et New York, Routledge, 1998 et trad. fr. par Abdesselam Cheddadi, *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Sindbad Actes Sud, 2004.
- HEGEL, Friedrich, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduit par K. Papaioannou, Paris, U.G.E., coll. «10/18», 1965.
- Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, Paris, Librairie J. Vrin, 1946.
- Hertzfeld, Michael, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.
- Hodgson, Marshall G. S., *L'Islam dans l'histoire mondiale, textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par Abdesselam Cheddadi*, Paris et Arles, Sindbad/Actes Sud, 1998.

- The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press et London Paperback Ed., 1977, 2 vol.
- Honigmann, John J., *The Development of Anthropological Ideas*, Homewood, Ill., The Dorsey Press, 1976.
- HUSAYN, Taha, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn*, thèse soutenue à la Sorbonne, Paris, 1917.
- IBN FADL ALLAH al-'Omari, *L'Afrique noire moins l'Égypte*, traduit et annoté par Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927.
- IBN MARYAM, *El-Bostan ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, traduit et annoté par Provenzali, Alger, 1910.
- Idrîsî, *La Première Géographie de l'Occident*, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- KHOURY, Philip S., et Kostdoer, Joseph (éd.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, University of California Press, 1990. Laburthe-Toltra, Philippe, et Tarnier, Jean-Pierre, *Ethnologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1997.
- Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1988.
- Laplantine, François, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, coll. «Petite bibliothèque Payot», 2001.
- LARoui, Abdallah, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.
- LAYTON, Robert, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- LUKE, J. T., *Pastoralism and Politics in the Mari Period*, Ph. D., Chicago, 1965.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldûn Philosophy of History A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, 1957, nouv. éd. Chicago, University of Chicago Press, 1964, 2^o réimpr. 1971.
- Miquel, André, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du X^e siècle*, 2^e éd., Paris, La Haye, Mouton, 1973.
- PAW, Cornelius de, *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, 1774.
- Parsons, T., *Politics and Social Structure*, New York, The Free Press, 1969.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leyde, Brill, 1968.
- Schulz, F. E., «*Extraits du grand ouvrage historique d'Ibn Khaldûn*», *Journal africain*, 2^o série, t. n, 1828, pp. 117-142.
- SILVESTRE DE Sacy, Antoine Isaac, *Relation de l'Égypte par Abdellatif, médecin arabe de Bagdad [.]*, Paris, 1810.
- Towton, M. B., «*Dimorphic Structure and the Tribal Elite*», *Studi Instituti Anthropos*, n^o 28, pp. 219-257. «*Dimorphic Structure and Topology*», *Oriens Antiquus*, n^o 15, pp. 17-31.
- Voyageurs arabes (Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme)*, textes traduits, présentés et annotés par Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1995.

مسرد أبجدي

- أبو فرج (ال) أصفهاني (ال): 43، 236.
 أبو قاسم (ال) ابن زيتون: 62.
 أبو مدني: 102، 103، 104، 105، 123.
 أبو مسلم: 34.
 أبو يعزى: 83، 104، 105.
 أبو يعقوب يوسف، السلطان: 131.
 أبو يوسف: 144.
 أبي اسحق: 30، 137.
 أبي حفص: 21، 30.
 أبي سالم: 115، 149، 151، 152، 270.
 أبي سالم، السلطان: 149.
 أبي عبدالله: 147، 163.
 أبي عبدالله، الأمير: 151، 162.
 أبي عنان: 144، 146، 149، 151، 154، 165.
 أبي حفص: 28.
 أبي مسلم عمر: 142.
 أبي يحيى: 30، 136، 144، 145.
 أبي يحيى أبو بكر: 30، 135، 136، 154.
 أبي يحيى أبو بكر، السلطان: 134، 145.
 أرسططالي: 368.
 أرسططالية (ال): 318، 321، 323.
 أرسططالين: 614.
 أرسطو: 244، 258، 259، 260، 271، 282، 308،
 319، 320، 321، 322، 323، 327، 372،
 340، 498.
 أصفهاني (ال)، أبو الفرج: 236.
 أفلاطون: 244، 553.
 أكمل الدين، حنفي (ال): 70.
 أيجي (ال): 237، 253.
 أيجي (ال)، محمد ابن ابراهيم: 224.
 إدريسي (ال): 332.
 إسفيجايي (ال)، محمد: 234.
 إمام حرمين (ال): 78.
 إنوخ: 498.
- أبلي (ال): 44، 45، 46، 47، 51، 57، 59، 63،
 69، 92، 110، 137، 206، 556.
 آدم: 364، 498، 507.
 آرون، ريمون: 604.
 أبله (ال)، أبو محمد حسين: 118.
 أبو اسحق: 45، 57، 73.
 أبو اسحق، الأمير: 136.
 أبو بكر: 30، 37.
 أبو بكر بن الغازي: 166.
 أبو بكر محمد: 34.
 أبو تاشفين: 22.
 أبو حجاج (ال) بن عمر: 84.
 أبو حسن (ال): 44، 48، 57، 74، 82، 84، 104،
 129، 130، 131، 132، 135، 136، 138،
 143، 144، 145، 154، 165، 217، 224،
 589.
 أبو حفص: 21، 30.
 أبو حفص عمر: 136.
 أبو حمو: 152، 165، 166، 167، 203، 224.
 أبو ربيع (ال): 22.
 أبو زكريا: 28، 32، 42.
 أبو زكريا يحيى: 21.
 أبو سرحان: 118.
 أبو عباس (ال): 23، 31، 73، 90، 108، 136،
 163، 164، 165، 168، 207، 217، 226،
 227.
 أبو عباس (ال) بن صالح: 131.
 أبو عبدالله: 22، 43، 95، 147، 165.
 أبو عبدالله، الأمير: 152، 162، 163، 203.
 أبو عنان: 22، 45، 46، 47، 55، 58، 76، 82،
 83، 97، 129، 130، 145، 159، 165.
 أبو فارس عبد العزيز: 81، 129.

- إبيحي (ال)، عضد الدين: 225، 273.
 ابراهيم: 353.
 ابن أبي دُبوس: 23.
 ابن أبي زيد: 78.
 ابن أبي عمارة: 23.
 ابن أحمر (ال)، اسماعيل: 128، 204، 224.
 ابن أزرق (ال): 231، 232.
 ابن إمام (ال): 59.
 ابن اسحق: 256.
 ابن المقفع: 258.
 ابن باجة: 277.
 ابن بشير: 569.
 ابن بطوطة: 52، 65، 82.
 ابن بئاء (ال): 75، 76، 77، 80، 85، 87، 88.
 89، 90، 91، 92، 106، 556.
 ابن بني (ال): 556.
 ابن تغري بردي: 20، 175، 201.
 ابن تفرانكين: 30، 46، 135، 136، 137.
 ابن تومرت: 28، 29، 35، 74.
 ابن تيمية: 228، 233.
 ابن حاجب (ال): 63، 77، 78، 569.
 ابن حجج (ال) فاسي (ال)، عبدالله محمد: 81.
 ابن حجر: 20، 187، 199، 235، 237.
 ابن حجر العسقلاني: 647.
 ابن حجر، وائل: 33.
 ابن حسن (ال)، أبي بكر: 162.
 ابن حكيم (ال)، محمد: 37.
 ابن حوقل: 298.
 ابن حيان، جابر: 277.
 ابن خطيب (ال): 20، 35، 36، 38، 47، 49.
 51، 79، 83، 108، 153، 158، 161، 164.
 203، 205، 206، 217، 224، 227، 541.
 ابن رشد: 56، 59، 264، 267، 272، 273، 277.
 308، 552، 554، 558.
 ابن رضوان: 217، 274.
 ابن زمرق: 188.
 ابن زهر: 59.
 ابن زيات (ال)، أبو مهدي عيسى: 83.
 ابن سبعين: 272.
- ابن سكاك (ال): 113، 231.
 ابن سينا: 267، 277، 308، 470، 517، 554،
 564.
 ابن شبرين: 584.
 ابن شط (ال)، القاسم ابن عبدالله: 77.
 ابن صغير (ال): 59.
 ابن طفيل: 59.
 ابن طلحوس: 79.
 ابن طملوس: 273.
 ابن عاشر: 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101،
 102، 103، 106، 107، 109، 111، 112،
 113، 118، 130، 131.
 ابن عاشر، أبو العباس أحمد: 82.
 ابن عاشر، احمد: 83، 93.
 ابن عباد: 34، 59، 81، 82، 84، 109، 110،
 111، 112، 113.
 ابن عبد البر: 19.
 ابن عبد مهيم (ال): 48، 57، 137.
 ابن عربشاه: 197، 198.
 ابن عربي (ال): 70، 102، 114، 574.
 ابن عرفة: 47، 168، 207، 229، 230.
 ابن عريف: 205.
 ابن عطالله: 110.
 ابن عمار: 646.
 ابن غنيم، يوسف: 188.
 ابن فوات (ال): 225.
 ابن فرحون: 230.
 ابن قاضي (ال): 108، 147، 232.
 ابن قاضي (ال)، شهبة: 38، 197.
 ابن قسي: 425.
 ابن قنفذ: 76، 88، 105، 112، 116، 117، 118،
 119، 120، 121، 122، 123، 125، 126،
 130، 131، 132، 230.
 ابن كثير: 70، 224.
 ابن مالك: 74.
 ابن مرزوق: 57، 149، 151، 217، 224.
 ابن مرزوق، أبو عبدالله: 83.
 ابن مطهر (ال)، اسحق: 131.
 ابن مفتي (ال): 190.

بيرس: 171، 178، 179، 184.
بيرك، جاك: 80.

ت

تحيي (ال): 77.
تكروري (ال)، أبو محمد عبدالله: 84، 111.
تلمساني (ال)، أبو عبدالله المقرئ: 83.
تلمساني (ال)، محمد العقباتي: 73.
تلمسانية (ال)، مومنة: 120.
تنكي (ال)، أحمد بابا: 233.
توتون، م. ب.: 385.
تويزي (ال): 69.
تيمورلنك: 189، 190، 191، 192، 193، 194،
195، 196، 197، 198، 209، 216، 217،
228، 468.

ج

جاحظ (ال): 301، 340، 647.
جالينوس: 325، 342.
جمال الدين عبد ابن الخير: 176.
جنكيزخان: 171.

ح

حاسب (ال)، جراش بن أحمد: 470.
حجاج: 118.
حجاج (ال) ابن يوسف: 603.
حسن (ال) ابن عمر: 148، 149.
حشمونين (ال): 453.
حضرمي (ال): 93، 94، 97، 98، 99، 100، 108،
109، 110، 111، 112، 118.
حفصي (ال)، أبو عبدالله: 152.
حكّم (ال) ثاني (ال): 597.
حلقاوي (ال): 116، 126، 130.
حلقاوي (ال)، محمد ابن موسى: 115.
حوفي (ال): 77.

ابن يعقوب، يوسف: 69.
ابن يونس: 569.
ادريس، (الشي): 498.
اسكندر (ال): 332.
اسماعيل: 159.
اصطخري (ال): 297.

ب

بابا: 453.
بابا (ال): 446، 454.
باجريقي (ال): 470.
باديسي (ال)، عبد الحق ابن اسماعيل: 121، 131.
بارسونس: 619، 620.
بخاري (ال): 256.
برادعي (ال): 44، 74، 75.
برقوق، الظاهر: 38، 169، 170، 175، 177، 178،
179، 180، 184، 185، 186، 188، 212،
226، 227.
برونشفيخ، روبر: 42.
بطرس الرابع: 160.
بطرس الطاغية: 148، 153، 159، 160.
بطليموس: 332.
بغدادى (ال)، ابن الخطيب: 474.
بغدادى (ال)، الخطيب: 236.
بلاشير: 42.
بن ابو بكر السعودي، عبدالله: 77.
بن الخطاب، عمر: 457.
بن تفراكين: 45.
بن ثابت، حسان: 448.
بن حمزة بن عمر، خالد: 588.
بن حيان، جابر: 549.
بن رشيد، محمد: 77.
بن سيد الناس، محمد بن أبي الحسين: 134.
بن صالح، موسى: 70.
بن عبد العزيز، عمر: 458.
بن محيو، عبد الحق: 128.
بوتول، غاستون: 593.
بودان: 638، 640، 642.

ز

زمخشري (ال): 76، 88.

س

سان سيمون: 309.

سحنون: 44، 74.

سحاوي (ال): 20، 237، 253.

سعيد (ال): 148.

سقراط: 548.

سكسوية (ال)، عزيزة: 119، 132.

سليمان، أبي ربيع: 131.

ش

شارل الخامس: 597.

شاطبي (ال): 73، 78، 109.

شاوول: 453.

شريف (ال) تلمساني (ال): 76.

ص

صديق (ال)، أبي جعفر: 470.

صلاح الدين: 527.

صنهاجي (ال)، ابو الحسن بن يوسف: 116.

صنهاجي (ال)، عبد العزيز: 130.

ط

طبري (ال): 256.

طرطوشي (ال): 258.

طينفا (ال): 185.

طينفا (ال) حوباني (ال): 176، 177، 179.

طوسي (ال)، نصير الدين: 552.

طويجين (ال)، ابراهيم الساحلي: 584.

ع

عاطف أفندي: 212، 234.

عباس (ال): 69.

عبدالله بن محمد الشريف الحسني: 46.

عبد الملك: 459، 603.

خ

خلفاء (ال) الراشدين: 445، 446، 455، 457، 464.

خلفاء (ال) راشدين (ال): 578.

خليفة، حجي: 198.

د

داريوس: 548.

داماد ابراهيم: 212.

داوود: 453.

دجال (ال): 467.

دريوش (ال)، خالد: 425.

دكالي (ال): 62.

دواني (ال): 552.

دويو، كورنيليوس: 338.

دوركهايم: 305، 617.

دون سانش: 144.

ديغار، ج. ب.: 385.

ذ

ذهبي (ال): 224، 291.

ر

رازي (ال)، فخر الدين: 62، 78، 182، 273، 308، 541.

رجراجي (ال): 235.

رجراجي (ال)، أبو علي: 126، 130.

رسول (ال): 512.

رشيد (ال): 459.

رضوان: 158، 161.

ركرامي (ال): 48.

رهاوي (ال): 45.

روزنتال: 17، 266.

روسو: 643.

ريتشارد: 282.

ق

- قَتَاب (ال): 73، 84، 108، 231.
 قَرَانِي (ال)، أَحْمَدُ بْنُ أَدْرِيسَ: 78.
 قَرَوِي (ال)، أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدِ الْعَزِيزِ: 131.
 قَشِيرِي (ال): 543.

ك

- كَافِجِي (ال): 237، 253.
 كَرِيبَ: 34.
 كَنْدِي (ال): 69، 342، 470.

ل

- لَايِدُوسُ، إِيرَا: 623، 624.
 لِحَاثِي (ال): 130.
 لِحَاثِي (ال)، أَبُو حَسَنِ (ال): 125.
 لِحَاذِيَّة: 588.
 لُوكَ: 385، 639، 643، 623.
 لِيُونُ الْكَبِيرِ: 446.

م

- مَأْمُونُ (ال): 474، 639.
 مَارِكْسُ: 618.
 مَارِينُوسُ الصُّورِي: 344.
 مَاسْكِيرِي: 282.
 مَالِكُ: 43، 76.
 مَالِكُ ابْنِ أُنْسَ: 180، 182.
 مَالِيُونُفْسْكِ: 305.
 مَآوِرْدِي (ال): 447، 636.
 مَآوِرْدِي (ال)، أَبِي الْحَسَنِ: 441.
 مَحْرِيْطِي (ال): 67.
 مَحْرِيْطِي (ال)، مَسْلَمَةُ: 34، 142، 277، 556.
 مَحَاسِي (ال): 97، 543.
 مُحَمَّدُ: 288، 455، 464.
 مُحَمَّدُ ابْنُ عِمَارَ: 182.
 مُحَمَّدُ الْخَامِسُ: 152، 153، 154، 158، 159،
 160، 269، 270.
 مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: 134.

- عَبْدُ عَزِيزِ (ال)، السُّلْطَانُ: 81، 82، 94، 129،
 130، 131، 165، 166، 227.
 عَبْدُ مَلِكِ (ال)، أَبُو مِرْوَانَ: 111.
 عَبْدُوسِي (ال)، أَبُو عِمْرَانَ مُوسَى: 84.
 عَثْمَانُ: 448.
 عَقْبَانِي (ال): 108.
 عِمَارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: 152.
 عِمْرَ: 457.
 عِمْرِي (ال): 32.
 عِنَانُ، عَبْدِ اللَّهِ: 17.
 عَيْسَى: 467.
 عَيْنِي (ال): 237.

غ

- غُرُوتِيُوسُ: 638.
 غَزَالِي (ال): 77، 97، 104، 105، 114، 182،
 233، 272، 274، 541، 542، 552، 560،
 636.
 عُمَارِي (ال)، شَمْسُ الدِّينِ: 48.
 غُورِيُونُ، حُوزِيْفُ ب.: 452.
 غُوشِيَه، مَارْسِيْلُ: 643.
 غُولِيُوسُ: 211.
 غِيلْتِرُ: 245، 282، 617، 628، 633، 634، 635،
 643، 647.

ف

- فَبِيرُ: 392، 598، 604، 605.
 فَارَابِي (ال): 277، 279، 317، 322، 347.
 فَاطِمَةُ: 119.
 فَاطِمِي (ال): 68.
 فَرَازَرُ: 339.
 فَرَجُ، السُّلْطَانُ: 189، 190، 193، 209.
 فَشْتَالِي (ال)، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: 73.
 فُوكُو: 307.
 فَيْسِي أَفْنَدِي: 234.
 فَيْشِيْلُ: 17.
 فَيْنُوسُ: 353.

ن

- محيو: 143.
 مروان: 458.
 مسعود بن ماسي: 153.
 مسعودي (ال): 488, 342, 256.
 مسكويه: 552.
 مسلم: 20, 43, 77.

هـ

- هارون: 453.
 هَرَوِي (ال): 544.
 هزميري (ال)، ابو زيد: 87, 90, 91.
 هنري دو ترانستامار (هنري الثاني): 160.
 هوبز: 623, 638, 640, 641, 642.
 هودغسون، ج. س. (مارشال): 307, 623.
 هولوكو: 171.
 هوميروس: 587.
 هونيمان: 243, 244, 245, 246, 282, 283.
 هيشي (ال): 237.
 هيربولو: 198.
 هيروdotوس: 453.
 هيغيل: 338, 339.
 منونني (ال)، محمد: 231.
 مهدي (ال): 68, 69, 74, 131, 283, 425, 467.
 مهديه (ال): 425, 466, 467.
 مهدي، محسن: 263, 265, 268, 271, 272, 273, 282, 326.
 مورغان: 339.
 موس: 305.
 موسى: 601.
 مونتسكيو: 639.
 ميكيل، أندريه: 296, 299.

و

- وادياشي (ال): 43, 63.
 وليد (ال): 597.
 ونشيشي (ال): 81.

ي

- ياهوري (ال): 95.
 يياني (ال)، عمر بن عبدالله ابن علي: 132.
 يزيد: 292, 458.
 يسوع: 68.
 يعقوب: 42, 128, 129, 131, 231.
 يوسف الأول: 154, 159, 161.

المحتوى

- استهلال..... 7
- الجزء الأول: عصر من الانتظار..... 15
- 1- ما الذي يمكن أن نعرفه عن ابن خلدون؟..... 17
- 2- من إشبيلية إلى تونس 21
- 3- رجل عصامي 39
- 4- الخلفية الثقافية المغربية 52
- لوحة عن الحياة الثقافية في الغرب المسلم
- حسب ابن خلدون 54
- الحياة الثقافية في المغرب المسلم
- من خلال المصادر الأخرى 72
- 5- دخول ابن خلدون في معترك السياسة 134
- 6- في خدمة ملوك المغرب والأندلس 140
- 7- المرحلة المصرية: ابن خلدون مصلح ودبلوماسي 169
- 8- اللقاء مع تيمورلنك 189
- 9- الإخلاص للعلم 202
- 10- فشل سياسي؟ 214
- 11- استقبال المؤلف 222

- الجزء الثاني: حضارة ثنائية الأقطاب 239
- مقدمة 241
- I علم جديد 249
- 1- علم وفق النموذج الأرسططالي؟ 251
- مفهوم جديد عن علم التاريخ 253
- لماذا هو علم جديد؟ 256
- الصياغة العلمية للمقدمة 259
- 2- ابن خلدون، التقاليد الفلسفية الإغريقية - العربية
والتقاليد الثقافية الإسلامية بشكل عام 263
- هل المقدمة مؤلف فلسفي؟ 265
- علم العمران البشري 280
- العلاقات مع التقاليد الثقافية الإسلامية بشكل عام .. 283
- 3- مقارنة فريدة من نوعها 286
- الأفكار والمفاهيم عن الإنسان والمجتمع
في سياق الإسلام 287
- الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة 303
- بعض التوازيات 307
- II المفاهيم الأساسية 313
- 1- المجتمع، السلطة، الحضارة 317
- 2- الارض المسكونة 331
- الجغرافيا 332

- البيئة 340
- 3- الإنسان وموقعه في الكون 345
- III النظريات الأساسية 357
- 1- عالم ابن خلدون 359
- 2- الحضارة، ظاهرة ثنائية الأقطاب 370
- المستوى الديموغرافي 373
- المستوى الاقتصادي 375
- المستوى السياسي 376
- 3- السلطة، محرك تطور المجتمعات والحضارة في حقبة 387
- سوسيولوجيا الدولة بشكل عام 390
- الدولة في المجتمعات الإسلامية 441
- 4- العمران الحضري: ظاهرة تتعلق بالدولة 472
- أصل وشروط تأسيس وبناء المدن 473
- تسيير المدن 475
- 5- تداخل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي 492
- أفق محدود من النمو 492
- أسس ومبادئ التنظيم في الاقتصاد 493
- فئات وسائل العيش 498
- اقتصاد، مجتمع، سلطة 501
- الصناعات 507

- 511 6- تحقيق الإمكانات الفكرية للإنسان
- 513 نظرية حول المعرفة
- 525 شروط نقل وتطوير العلوم
- 529 العلوم
- 579 الدراسات اللسانية والأدبية
- 591 IV إسهامات ابن خلدون في علم الأنثروبولوجيا
- 595 1- الطريقة
- 601 بناء الوقائع
- 604 المثل- الأنماط على طريقة فيبير
- 606 صانع المفاهيم
- 608 غزارة في الدراسات المعمقة
- 609 مقارنة شمولية
- 610 الطبيعية والكونية
- 612 2- نظام المجتمع والحضارة
- 622 3- المجتمعات الإسلامية
- 623 الإطار التاريخي للمجتمعات الإسلامية
- 629 المجتمعات الإسلامية في مواجهة الحداثة الأوروبية
- 645 خاتمة
- 651 بيبلوغرافيا
- 659 مسرد أبجدي

منذ إعادة اكتشاف ابن خلدون (1332-1406) في بداية القرن التاسع عشر، لم تتوقف شهرته عن الاتساع، وهو معروف اليوم كواحد من أهم المفكرين في مجال المجتمع والتاريخ. ولقد تُرجمت السيرة الذاتية والمقدمة، وهي أجزاء من مؤلفه الأساسي كتاب العبر إلى اللغة الفرنسية، وتم نشرها في مجلّد واحد ضمن «بيبليوتيك دو لا بلياد».

استطاع عبد السلام شدّادي بحكم إلفته الفريدة مع ابن خلدون أن يعيد توضعفه في هذا الكتاب ضمن السياق الثقافي والسياسي المغربيّ أولاً، ثم المصريّ، وبشكل أوسع ضمن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. في الوقت ذاته نجده يقوم هنا بعرض وتحليل نظرية الحضارة التي اقترحها المؤرخ المغربي، وكانت بلا شك المحاولة الأولى لإجراء مقارنة علمية وشديدة الدقة للمجتمع البشري؛ كما أنه يعلّق عليها منطلقاً في ذلك من منطقتها العميق ومن تمفصلاتها، ومن الأصداء التي كانت لها بين معاصريه.

عبر هذه الدراسة التي ستصير بلا شك من الكلاسيكات، يسمح لنا عبد السلام شدّادي أن نعرف بشكل أكبر شخصية وعمل مفكّر عربيّ استثنائيّ، كما أنه ينطلق من منظور جديد ليعيد طرح مسألة مكانة الثقافة والمجتمعات العربية الإسلامية ضمن التاريخ الكوني لانبثاق العالم الحديث.

عبد السلام شدّادي هو الذي قدم وترجم إلى الفرنسية المجلّد الأول من كتاب العبر الذي صدر في 2002 في بيبليوتيك دو لا بلياد، وله بالإضافة لذلك عدة كتب نذكر منها: العرب وتملك التاريخ (باريس 2004)، ومجموعتين من الدراسات بعنوان: ابن خلدون من جديد (الدار البيضاء 1999) وراهنية ابن خلدون (تيمارا، 2006).

LIOR17085

ISBN 978-9953-17-085-5



9 789953 170855