الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرية النزعة

دكتور مصطفى الشكعة

المطبعة والنشر: الدار المصرية اللبنانية
الإنسان الإسلامي
في الفكر 예수ى ونظرياته
الأسس الإسلامية
في فكر ابن خلدون ونظريته
طبيعة مجردة مريضة

دكتور: مصطفى الشكعة
استاذ: الإسلامي باللغة العربية
جامعة القاهرة - كلية الآداب
الخريج: إبراهيم رجب

المؤلف: إبراهيم رجب
الناشر: دار المعارف
بِكَ انَّكَ لَكَ وَلَّدٌ وَلَّدٌ إِلَيْكَ
أَنَّا وَإِلَيْكَ المُصِيرُ
(صَدِيقِ اللَّهِ العَظِيمِ)

(سورة البقرة من الآية 174)
مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله حمدًا كثيرًا بليغًا بجلاة ذاته وكل جفافه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عليه ورسوله، وعلى أهل الطهرين وأصحاب الطينين، صلى الله وسلم باحتجاز مؤمن

ومع لرسول الله، وبعد...

فحين شرعنا في تأليف هذا الكتاب، كان هدفنا أن نلقي مزيدًا من الإيضاح على شخصية العالم المسلم عبد الرحمن بن خلدون وإظهار فكرة مشدودًا إلى أصولها، مرتبطة بمتناها، ولم تكن هذه الأصول تلتفت النابغة إلا كتاب الله ورسول الله، وذلك أن ابن خلدون واحد من علماء المسلمين، ومن الطبيعي أن تكون مصادر فكره وروافد عطائه إسلامية في أكثرها إن لم تكن في جمالها، وإن أحدث لله أن قمنا بهذا العبء على قدر الجهود المتاحة الاستطاعة المقدورة، ونحن لا نكاد نختلف مع ابن خلدون في شيء من فكره الذي أساء فهمه بعض الدارسين من العرب والعربين... لأن معينا الذي أخذ منه، وحوضه الذي يصدر عنه، هما إذما الروافد التي توفر على الارتقاء من نراثها والتزود من فضفوها، ولم يكن خلافنا مع العالم المسلم الكبير إلا لنظرته إلى "المصيبة"، وخاصة في قوله "إن الدورة الدينية من غير عصبية لا تم".

وقوله: "الملك والدولة العامة إذا يحصلان بالفيل والمصيبة".

وعلى الرغم من أننا ناقشنا آراء ابن خلدون هذه في بسطة من القول في الطبيين السابقين فإن شيئًا بقي في النفس لم يكن من استبقائه مطويًا من سبيل، ذلك الشيء هو الدولة الرستمية التي قامت في الغرب العربي من سنة 120 إلى 1296 في نفس المنطقة التي ولد فيها ابن خلدون ونشأ وتزعمه، تعلم وتنول بعض المناصب، وقد كان
اِذْ أَنْ تَقَامُ الدُّولَةَ أَنْ يَبْكُنْ رَوْعَهَا بِمَحْرِمَةٍ مِنْ أَيْةٍ عَصِيَّةٍ، فَقَدْ كَانَوا مِنَ الْفَرْسَ في الْوَقْتِ الَّذِي كَانَتَ الرَّعْيَةُ فِيهَا مِنَ الْبَرْرِ.

وأيضاً – والأمر كذلك – أن تضم هذه الحقيقة التاريخية في سياق الحقائق الأخرى التي ستناها في مناقشتنا لا ين حلون في نظريه تلك، على أن الشيء الجديد بالتسجيل هو أن معارضة لرأي من آراء ابن خلدون لا ينال من قدره، أو يخط من مكانته، وسوف يظل في ميدان الفكر الإسلامي العالم الجليل، إذا القدير الكبير، والطاء الوفير، والإيجارات الباهرة، شأنه في ذلك شأن عديد من أقرانه علماء المسلمين، الذين جمعهم العصر حينها، وقررت بينهم الأرمان حينا آخر، والله سبحيه الموافق.

وعله تعالى نصد السبل.

مصر الجديدة في 11 من رمضان 1412
15 من مارس 1992

مصطفى محمد الشكعة

الميد السابق لكلية الآداب بإدارة خلين شمس
وسيد الآداب والفكر الإسلامي
مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله حمداً يليق بكمال ذاته وجلال صفاته، وصلي الله وسلم وبارك على
سيدنا محمد نبي الرحمة ورسول الرب وعليه السلام أجمعين .

إذن العالم المسلم عبد الرحمن بن خلدون لا يزال يحتل مكانة مرموقة في مجال
الدراسات الإسلامية على اختلاف شعبها وعهد وكلمات، ولكنه لم يحظ بدراسات
واحثة من حيث كونه فكرياً مسلاً، لأن مشاكل الفكر��ي الأصلية تحت مظلة العقيدة
الإسلامية، مما حاولنا في القياس بهذه الدراسة التي ظهرت طبعتها الأولى منذ عامين
ألا قليلاً، فكان استقبال الدارسين لها واحتفال الباحثين بها استقبالاً طيباً واحتفالاً دائمًا
بتكافؤ مع النهج الذي سلكته، والجهد الذي بلته، والمضمار الذي اتبعه،
والنتائج التي كانت ثمرة طبيعية لهذا النهج وذلك المضمار.

وها عن بعض من الله تقديم الطبعة الثانية من هذا البحث «الأئمة الإسلامية في
فكر ابن خلدون ونظرياته» وقد أحستنا إليها باباً جديداً وفصيلين جديدين.

لقد قرنا في الطبعة السابقة أن «نظرية العمران» التي اشتهر بها ابن خلدون
- منذما قرر غيرنا من الباحثين - هي عطاء جهده وأشترك فيكره، وقد قرر هو نفس
ذلك في صدر «مقدمته». ولكن ما إن اطلعنا على «السيرة الكاملة» للطيب
الفيلسوف المصري المسلم «ابن النفيس» التي قام على تغليفها صديقنا العالم الجليل
الاستاذ عبد المنعم عمري حتى وجدنا عناصر نظرية العمران حسباً قدمها
ابن خلدون مطروحة من لدن ابن النفيس طرحاً إن لم يتمتعن مع نهج ابن خلدون فإنه
يقرب من اقتراب الجنين من العين، ويتزوج معنا زيارته بفهيه مع مطالب الصحاب
فكان علينا أن نسجل هذه الظاهرة المطروحة في باب مستقل بذاته جملته أباباً السادس،
ومع ذلك فقد أردت أباباً الكتاب ثابتاً لذلك باباً جديداً، وصارت
عشرة بعد أن كانت نسخة، وتغير ترتيب أقواس الكتاب تبعًا لذلك أيضًا ابتداءً من الباب السادس المستحدث.

وأما الفصلان الجديدين فقد استدعت مراجعتهما للكتاب ومعايستهما الفكرية.

لا يلحظون أن نستحدثهما ونضيفهما إلى هذه الطبعة الجديدة.

إن أول هذين الفصلين المستحدثين يتعلق بنظرية أعمار الدولة التي هي نظرية قرآنية الأساس والمنشأ، هذا فضلاً عن المراحل الثلاث أو الأطراف الثلاثة التي تمر بها الدولة، نشأة وعمران ونهاية، ثم مسئولية وانهيارها، وكان ابن خلدون قد استعمل مصطلح "الأجيال الثلاثة" بدلاً من المراحل أو الأطراف الثلاثة، فصحجا المصطلح من واقع الاعتداء STA النص القرآني، سواء فيما يصل بأعمال الدولة أو فيما يتعلق بأطار حياتها، وهذا الفصل جعله واحدًا من فصول الباب الرابع الذي يحمل عنوان "نظرية العمارة الإسلامية الأسسا والتكوين".

والفصل المستحدث الآخر تخصصه لتطبيق بعض نظريات ابن خلدون على حياة المعاصرة، وهذا الفصل يحاول أن يثبت أركان إحدى نظرياته ابن خلدون في أن "الظلم مؤذن بخراب العمارة" وجعلنا مكانه الفصل الأول من الباب الأخير الذي كان قد ضم فصولين تطبيقين حول نظرية "المغرب مولع بالإقطاع بالغالب" ونظرية أن "ممارسة السلطان للمجاراة ضررة بالرعيه وبخزاعة الدولة".

فصار هذا الباب يتقدم ثلاثة فصول بدلًا من تسع.

تلك مستحدثات تقضي سلامة المبهم وأمانة المرض إضافتها إلى هذه الطبعة.

نأمل أن يصوب القراء منها فائدة جديدة وعلماً نافعاً.

كذلك تتم تصويره حرصناً على إجرائه والتوجه به والإشارة إليه، فقد ورد بالباب الأول من الطبعة السابقة أن كلمة ابن سالمة التي خلا فيها ابن خلدون إلى نفسه.
ليكتب «المقدمة» و «التاريخ» تقع على مقرية من مدينة قسنطينة في شرق الجزائر.
وليس ذلك بالموضوع الصواب، والصواب أنها تقع في مدينة نادرة الحالية بولاية تلمسان بشمال غرب الجزائر على مقرية من الحدود الجزائرية المغربية.

ذلك ما أردنا التثبت إليه في مقدمة هذه الطبعة، والله نسأل أن يجعل السداد سبيبا، والتفوق حليفنا، والصواب طريقنا، والعمل وجهة الكريم غاينا، إنه نعم الموت ونعم المعن.

مصر الجديدة في 24 من صفر 1408 هـ 17 من أكتوبر 1987م.

مصطفى ببيع الشعبة
أمين الأدب والفكر الإسلامي
وعيد كلية الآداب بجامعة عين شمس
وعيد الدورات العليا السابق بجامعة
الإمارات العربية المتحدة
هذا الكتاب

قد حظي ابن خلدون بقدر كبير من اهتمامات الدراسين العرب والعرب، ولعل اهتمام الدارسين العرب به كانت أعمق أثرًا وأوجب أن يفهم من تلك التي قام بها الأدباء العرب، حتى إنه يعرف أن تجربة مستندًا لم يكن شيئاً عن ابن خلدون من منهجياته، أو زاوية من زوايا فكره البحت العمق.

غير أن القضية الهامة التي ينبغي الإشارة إليها في هذه المكتبة هي أن عدداً غير قليل من أولئك الذين كتبوا عن ابن خلدون لم يفهموا فهماً دقيقاً لأنهم لا يعرفون العربية بالقدر الذي يتيح لهم ذلك، فإن لغة ابن خلدون وإن بدت سهلة، تبقى مصدراً للاستيحاشة وبعض عباراته على العكس من ذلك، حتى إذا تأكد من العرب الذين عشنا في رحاب لغتنا حياتنا بطولها وعرضها، كبرى ما توفر أمامنا عبارات من عباراته حتى يستقيم لنا فهمها، أو نتروء عند بعض مصطلحاته، وما أكثرها، حتى يتم لنا استجابة مقاصده منها.

إذن فهم ابن خلدون لا يكفي مجرد معرفة العربية، وإنما يتحم على دارسنا لكي يفهم أن يكون عارفاً بالإسلام عقيداً ومقدراً وفكاً وحضافاً وطراز حياة؛ لأن ابن خلدون كان فائداً دقيقاً لهذه المعالم المجمع، ومن ثم توفر لديه هذه المهمات من الدارسين العرب، في غاية أنه ابن خلدون قبض قضم قبل أن يكون مؤرخاً أو سياسيًا، سقط في أخطاء مبيعية، وتورث في تناقضات ظاهرة، مثلما حدث مع تورينى –على الرغم من كونه واحداً من المؤرخين المرموقين في العصر الحديث، ومستمتعاً وقع لديه على النحو الذي أوضحناه في مكانة من هذا الكتاب.
 الصحيح أن عدداً من الدارسين الغربيين افتوا بفكر ابن خلدون لكونه فكراً جديداً على علمهم، واستخلصوا من «مقدمته» نظريات لم يعبدوها عند علمائهم، ووافرو على مفاهيم التاريخ فرأوا فيه من الإباحة والتفريق ما لم يروا عند غيرهم. ولقدنا مع ذلك نرى عند هذا الفريق التناقض أكثر من التوافق، والصدام أكثر من الانحاج، والتباعد أكثر من التلاقح، بسبب تلك العوامل التي لم توفر لديهم، أو أنها توفرت لدى عدد منهم ولكنهم لم يلوها الاهتمام الكافي.

 فإذا كان الرجل ابن بيتله، وحصاد مجتمعه، وتاج ثقافته، فقد كان عبد الرحمن ابن خلدون كذلك، وجع ذلك كله أنه عالم في علماء المسلمين، وقليبه في عقيدة الشرعية، وعلم من أعلام المذهب المالكي، ومن ثم صدر في نظرياته جميعاً من منطلق إسلامي محض، وهو ما لم ينتبه إليه دارسوه في الغرب، وأكثر دارسيه في الشرق، فنظرية العمران التي تعتبر أهم منجزاته الفكرية، إسلامية جملة وتفصيلاً، أو إسلامية المبدأ والمنهج حسب تعبيراً حين تحدثنا عنه، وحتى تلك الآراء التي لم نوافق ابن خلدون عليها مثل نظرية العمودية، كان سبيله في علاجها سبيل إسلاميًا، وكان الخطأ الذي نراه وقع فيه قد حدث تحت مظللة الإسلام، فأصاب الإسلام وأخطأ ابن خلدون.

 وأما نظرته التاريخية التي فتح بنا الغربيين - وهي ثاني منجزاته الفكرية أهميتها - فهي تأثير مباشر بمختلف الجرح والتعديل عند علماء الحديث الشريف.

 تلك قضايا وحقائق كان التاريخ بها والإشارة إليها أمور أساسية وتغلى نسق هذا المدخل إلى هذه النظرية، وأما الكتاب نفسه فقد قسمناه إلى ثمانية أبواب، جملة الأول منها خاصة بدراسة ملاحم شخصية ابن خلدون، من نبرغ مكي، وثقافة عريضة، وتكوين علمي مكتمل، وتجارب سياسية وحياتية عميقة، ثم عرجنا على مقدمته ومنهجه فيها، ثم انتقلنا إلى مصر وحياته فيها وآثاره فيها.

 والباب الثاني جمعناه لعلم التاريخ كما فتحه ابن خلدون، وأثره في نظرية العمران.
البشرى والاجتماع الإنسان، أو فحصاً في الاكتشاف الذكية التي نظر ابن خلدون من خلالها إلى التاريخ، وانتهى إلى أنه علم شريف، وأن التاريخ بأحداثه الصادقة، وتبليطه من الأفكار والأفكار والأفكار، يمثل الوعي الكبير الذي تجمع فيه أحداث العالم الممؤدية بعد التحليل الدقيق والاستقراء الحسن إلى تشخيص المجتمع الإنساني الذي هو في حقاًداره العمران البشرى. وقد أوضحنا في هذا الباب أن نجاح ابن خلدون في نظريته التاريخية يعود الفضل فيه إلى تطبيق منهج علماء المسلمين في علم الحدث في نطاق ما يعرف بالبحث والتحليل.

ولقد خصصنا الباب الثالث لنظرية العمران والاجتماع الإنسان التي تابعها ابن خلدون، وتنبأنا فكرة وخطوة فيها فكرة فكرة وخطوة خطوة، إحدى من أن الاتجاه الابتكاري ضروري للعمران، مروياً باليد ثم التحول إلى الفضيل، ووجوه المعاش والصنائع، والعلم والتعمد، ومواقع المدن، والملك، والعصبة، وأعمال الدول، وكلها تشكّل عناصر أساسية في نظرية العمران البشرى.

كان من الطبيعي وقد التقطنا في يسر الوجه الإسلامي والمعرق الدين، لمعرفة العمران أن نتصور لذلك باباً مستقلًا، فكان الباب الرابع الذي حري عنه فصول توضح روابنا منها حيث الأسما الإلهية التي اعتمدت عليها ابن خلدون وهو يقدم نظريته، ونظام الحكيم الذي رآه مناسباً للعمران، وهو نظام الخلافة الإسلامية، وتمثّل في كتابة كتاب تأويل بن الحسين لولده حين ولأجل الخمسة مصر، وهي تأويل جوهر النظام الإسلامي في الحكم، كما أوضحنا كيف تبناي ابن خلدون رسالة عمر إلى أبو موسى الأشعري في القضاء وجعلها الدستور الأعلى للفضاء في مجتمع العمران البشرى، وكيف أن ابن خلدون بالشريعة الإسلامية الابناماً كاملاً كلى يصبح المجتمع موفراً آمناً سيداً، وأوضحنا كيف كان ابن خلدون إسلامي الابناماً في "المقدمة" من أولاً إلى آخره، بحيث يتحتم ألا يكون فكره إلا إسلامي، وهو ما لم يتبينه إليه دارو الفكر الخلدوني من قبل إلا من زوايا ضيقة.

ومدام رأس الدولة في العمران الخلدوني هو الإمام أو الخليفة، فقد جعلنا الباب
الخامس موضوعاً لدراسة الإمام عبد ابن خلدون، فتحدثنا عن المنطلق الحديدي في الإمام، وأوضحتنا كيف أن الإمام عند وظيفة دينية سياسية إجتائية، كما ينقاو الصورة الفقهية الإسلامية للإمام طبقاً للمفهوم، ثم تحدثنا عن العصبة وشروط الإمام من وجهة نظره، وختاماً يبأ ابن خلدون في ولاية المهد.

وأما كنا نختلف مع ابن خلدون في نظرية العصبة وما أورده فيها من أفكار وتميلات، وجعلها بديلاً في شروط الخلافة عن النسب الفرشي، فقد خصصنا المبادأ الثاني وهو الأب السادس موضوع العصبة، وعرضنا وجهة نظر ابن خلدون فيها، وقائاه في شأنهم حيث كونها تصلح بديلاً للكسب الفرشي، وأيضاً في أن الخلاف بين على ويعاويا كان منهجه العصبية، وأن الملك في بيته ألم كما هو نتيجة العصبة. لقد ناجحا ابن خلدون في كل آرائه حول العصبة، وناقشنا فيها، وناقشنا فيما جاء به من أمثلة من التاريخ لوى أعبانها لكي يطروحا خاتمة وجهة نظره، وكانت مناقشاتنا ومناقشتنا من الواقعية والبسطة بحيث جعلت النظرية مهترئة في أكثر عناصرها مهترئة.

ومن عناصر الفكر الحديدي الذي لقي كثيراً من الاهتمام ما قد ذهب إليه بعض المدارسين المعاصرين المعروفين بإمكان من أن ابن خلدون كان وقعاً للعرب، كارها، لم يعرضاً بهم، نائلاً من قدرهم، فخصصنا الأب السابع موضوع ابن خلدون، والعرب، وعرضنا وجهة نظر من يوسف في علماء العرب، كارهاً لهم، مُعرضاً بهم، نائلاً من قدرهم، ورأوا من يوسف عكس ذلك، ثم سجلنا رؤايته الشخصية للموضوع من واقع النصوص والأقوال والعبارات التي جاء بها ابن خلدون، والتي تنتهي في نطاق الحكم السليم والفهم المعتدل إلى أن ابن خلدون كان يقصد الأعراب وليس العرب، والفرق واضح بين هؤلاء وأولئك.

يقصد الأعراب وليس العرب، والفرق واضح بين هؤلاء وأولئك.

وكان طبيعياً وقد استغل كثير من علماء العرب بفكر ابن خلدون، وأصدروا حياهما أحكاماً شنيأ، ويبنيهم العالم المدقق المنصف، والباحث المتسرع المغرض، أن
نعرض ملؤاً وأولتك، وتتابع أقوالهم، وتناقش أراءهم، ونبه إلى أخطاء من أخطاء
بمسنة، وحاسب من استغل الفرصة فأطرى ابن خلدون وشم الإسلام
والمسلمين، فخرج بذلك عن الأمانة العلمية والمذهبية والأكاديمية، كما كان طبيعيًا
أيضاً أن نشير ونمشد بعض من التزم الحبايب منهم، واستهدف الحقيقة العلمية، وكان
هذا هو موضوع الباب الثاني.
أما وإن لابن خلدون نظريات سياسية واقتصادية واجتماعية يمكن أن تطبق على
مختلف الأزمنة وليس على زمانه وحده، فقد جعلنا الباب الثاني والأخر مضمارًا
لتطبيق بعض هذه النظريات على عصرنا الذي نعيه، وبناءً ما نست kak، واعترنا
لذلك نظرتين هما كون nouvel ومولع بالأقشاب بالغالب، وأن استغلال السلطان
بالتورية محترم بالرعاية مفسد للجتابية، وكان بودنا أن نلقي تشريحات معاصرة على
عدد آخر من نظريات ابن خلدون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولكن كثيرًا ما
يعتى الجبر على الكل، ويوب القليل عن الكثير.

ويميل الرأي أن أكثر نظريات ابن خلدون السياسية والاجتماعية والاقتصادية
انبعثت عن فكر إسلامي عالٍ، ومبادئ إسلامية أصيلة، وبنى إسلامية سليمة، ولم
يمكن ذلك يستغرب من ابن خلدون العالد الفقيه المسلم، شأنه في ذلك شأن من سبقه
من العلماء المسلمين المبدعين، وهم من الكثرة يمكن ومن الوفاء يقدر.
والله نسأل أن يلهمنا الصبر، وأن يوفقننا للخبر، وأن يجعل جهائدنا خالصًا
لوجهه، إنه نعم الموافق لصالح الأعمال.

مصطفى أحمد الشحمرة
عميد كلية الآداب جامعة عن بصر
يعيد التدريس العليا جامعة الإمارات العربية
رائد الآداب والفكر الإسلامي بكلية آداب عن بصر

مصر الجديدة في 27 من شهر
1406
12 من أكتوبر
1985

17
الملامح الشخصية ابن خلدون

شخصية ابن خلدون
منهج المقدمة
ابن خلدون في مصر وأثره فيه
ملاح شخصية ابن خلدون

(1)

شخصية ابن خلدون

يُعدّ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون من الشخصيات الإسلامية الفذة في العصور الوسطى، وهو وإن كان مغرى الميلاد والنشأة والثقافة، فقد ولد في تونس سنة 722 هـ (1322 م) وظل يقيم في أقطار المغرب حتى سنة 784 هـ، فإن فنونه بين المغرب والشرق؛ لأنه عاش في هذا القسم الثاني من الوطن الإسلامي، وفي مصر على وجه التحقيق، ما ينادى ربع قرن من الزمان، فقد وصل إلى القاهرة سنة 784 هـ وتوفي ودفن في مغامرة سنة 808 هـ (1404 م).

كانت شخصية ابن خلدون جذابة من كل جوانبها، ولكن جانبي المثيل منها قد جذب أنظار القدامى والجددين من الباحثين، أما الجانب الأول فهو الجانب الفكري والثقافي، وأما الجانب الثاني فهو الجانب السياسي.

فأما الجانب الثقافي فيتمثل في تحصيل ابن خلدون للعلم ثم عطائه فيه، ذلك العطاء القوي المتسم بعمق الفكر ودقة استقراء الأحداث، ففي الجانب التحصيلي حفظ القرآن ودرس علومه، كما درس الحديث الشريف واللغة والأصول والأدب والتأريخ وأضاف إلى ذلك كله دراسة النطق والفلسفة، وقد كان بعض علماء زمانه لا يخفون كثيرًا بدراسة العلمين الآخرين، بل يعانون دراستهما.

21
ولقد جلس ابن خلدون للتدريس في أكثر البلدان التي حولها، وكانت المساجد الكبرى والمدارس الشهيرة دون سواها نفار حلقات دروسه، كما كان تلامذته من صفوة الدارسين الذين صاروا علماء مرموقين فيما بعد.

إن أهم الأمكان التي قام بالتدريس فيها جامع القصبة في مدينة بيروت، وجامع الفروين في نابلس، والجامع الأزهر في القاهرة، والمدرسة الفاطمية بجوار جامع عمرو بن العاص في الفسطاط، والمدرسة الظاهرة البرقوقية في حي بين القصرين في القاهرة المعاصرة والمدرسة الكاملية.

إن التدريس في هذه الأمكان لم يكن ميسمأً لجحيرة العلماء، وإنما كان مقصوراً على حاضئهم والصوفة من بين صفوفهم، وكان لا يتم إلا بأمر من السلطان. ولقد جلس ابن خلدون في مصر بعض التلاميذ الذين صاروا من مشاهير علماء الإسلام فيما بعد، مثل شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، ومؤرخ الإسلام نقي الدين المقرزي، وقد وصف حلقات دروسه وصفاً عظيماً.

وبن حن نلمح إلى مسيرة ابن خلدون في تحصيل العلم، ثم في الجلوس لنشره على الدارسين لا ينجم من نهلم الإشارة إلى فترة عزلته للقراءة والتأليف، ففي الخامسة والأربعين من عمره اعتزل الناس وأوى إلى أخذ قصور بني عريف في قلعة ابن سلامة، التي تقع في مدينة تدريبة الحالية التابعة لولاية تلمسان غير بعيد عن الجندية الجزائرية المغربية، وظل بها عاكفاً على الكتبية لمدة أربع سنوات، أخرج فيها كتابه «البر» و«المقدمة» المشهورة التي هي في حقيقة مقدمة للكتاب، والتي أثارت كثيراً من الجدل للجزاء التي انتسبت بها محتوياتها التي صارت نظريات جديدة في علمي التاريخ والاجتماع.

ومن عجب أن كتابه «المقدمة» لم يستغرق من المؤلف - حسب تقوله - أكثر من خمسة أشهر في النصف الأول من سنة 776 هـ، في حين استمر عمله في كتابة التاريخ بقية السنوات الأربع التي تفرغ فيها الكتبة.

26
إن ابن خلدون يقرر ذلك في القسم الذي أرغ به لحياته من كتابه "البر" (التعريف) فقوله: "فأخذت بها -أتي ببلعة ابن سلامة- أربعة أعوان متواجها عن الشواغل كلها، وشرعت أضع هذا الكتاب وأنا مقي مهما، وأكملت المقدمة منه على هذا النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الفترة، فسالت فيها شاكر الكلام والمعانى على الفكر، حتى امتصدت زبدته وتألفت نتائجها".

وهذه المناسبة لم يكن ابن خلدون الوحيد بين علماء المسلمين الذين أرخوا لحياتهم، فهم من الكثرة يكمان، وإن الترجمات الذاتية التي وصلت إلينا تحمل بكل غريب وتفيض بكل عجيب، ولكن ابن خلدون يفرض بضرب من القول ملفت للنظر ومتحرك للفكر حين يذكر أنه أكمل المقدمة "على هذا النحو الغريب الذي اهتديت إليه، فسالت فيها شاكر الكلام والمعانى على الفكر".

لقد كان ابن خلدون يعرف قيمة ما توصل إليه، وغرابة ما أتي به من فكر ونظريات قبل أن يلتقي إلى ذلك دارسوه والمهتمون به من المتزودين. هذا هو ابن خلدون من الجانب العلمي -في مطرقة قليلة- تخصيصاً تم تدريساً وعطاءاً، وبين الفترتين تفرغاً وكتابة وإبداعاً.

ولكن لا ينبغي أن نصرخنا شخصية ابن خلدون عن التقرير بأنه لم يكن العالم الأوحد في زمانه -طيقاً لتصور حاضر عند كثير من الناس- بل فقد كان هناك مسابقة خيرة، معاصرون له، ذوو مكانة في العلم فريدة، وسة في الفكر عاية، يمكن الرجوع في ذلك على سبيل المثال لا الحصر إلى "الكتاب الكامنة في أديان الأمثلة العامة" للكاتب دين بن اخطب صديق ابن خلدون، و"النحو الكامنة في أديان الأمثلة العامة" لشيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلاني، ثم صاحب ابن خلدون و"الضوء اللامع" للسخاوى، غير أن ابن خلدون هو أعلاهم صوتاً، وأبدهم صيداً، وأعرفهم فكراً، وأجرأهم على الاستقراء والابتكار، بغض النظر عن صواب ما توصل إليه أو خطته.
أما الجانب الآخر من حياة ابن خلدون فهو الجانب السياسي، ذلك أن ابن خلدون كان رجل سبأ إلى جانب كونه رجل فكر وعلم وثقافة، ولقد أفاد من السياسة كثيراً، فقد أشغف المناصب من وزارة وسفاية وحجاب، كما أنه لقي منها أسوأ العواقب فدلل بسبيا الحبس أكثر من مرة.

ويمكن القول في هذا السبيل إن شخصية ابن خلدون كانت تجذب أنظار السلاطين والرؤساء، فقد أجذب شخصيته نظر سلطان تونس، ففيه في منصب «كاتب العلامة» ولم يكن قد بلغ الثامنة عشرة من سنه، كما أجذب أنظار السلطان أبو عثمان المريني، ففيه عضواً في مجلسه، وكلفه شهد الصلوات عليه ولما يتجاوز الثانية والعشرين، وعيبه بعد ذلك السلطان أبو سالم المريني في منصب كابتن السر والابناء، ثم قلله خطة المطالع، وحين ذهب ابن خلدون إلى غزوة أرسله السلطان محمد بن الأحمير صفيراً إلى أمير قشتالة للتوسط في إبرام صلح بينهما.

وحين عاد ابن خلدون من الأندلس ونزل على أمير بجاية قلده الحجابية، وهي أعلى منصب في الدولة، حيث كان يسومن من خلاله أمر الملكة، وبصفته ابن خلدون عمله في هذا المنصب قائلاً: «فأتصلت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمحاكمة تاجر، واستقلت محمل ملكه، واستغرقت وجهد في سياسة أمره وتدريب سلطاته، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك على كافك بعد انصراف من تدبير الملك فذهى إلى تعليم العلم في أثناء النهاج بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك».

وأما إلحاح إلى مصر لم يكاد يضيع فيها عامين حتى عين قاضياً للقضاء على مذهب الإمام مالك، وقد نقل هذا المنصب ست مرات فلم يكن يكاد يستقر فيه حتى يرحل منه، ثم بعُد إلى المنصب، ثم ينحى عنه، وهكذا دواليك عدة مرات إلى أن توفي بعد ولايته السادسة بأيام.

وكان ابن خلدون وهو في مصر مقرباً من السلطان الناصر فرج، فاصطفح معه

٢٤
في رحلته إلى دمشق حين توجه للاقامة بسورية، الطاغية المغول الذي كانت جيوشه قد اكتشفت الشوط الإسلامي جمعياً.

على أن الظاهرية التي تلقى النظر إلى شخصية ابن خلدون بشكل أكثر عمكاً هي أنه لم يكن يجد ب ścian ملك المسلمين وسلاطينهم وهمه، وإذا كان يجدب اهتمام المراك الخمسة والمجد أشدماً، حيث يتأثره ويجربونه إليه، ويعرضون عليه العمل معهم والبقاء في باطتهم.

لقد سلف القول إن السلطان محمد بن الأزهر أرسل ابن خلدون سفيراً عه إلى أمير قطرة في وتوضة في عقد صلح بينهما، وفي تلك السفارة واجه ابن خلدون الفرصة، فرأى ديار أهل بي إشبيلية، حيث كانوا يستوطنون قلب سقوطها في بد القرن. لقد بلغ من إنجاب الأمير القتال باين خلدون مبلغًا كبيرًا، حتى إنه عرض عليه أن برد عليه جميع أسباله إن رضى بالإمامة عليه.

وحيلا التقى ابن خلدون ببومريلك، وتمت المقابلة بالطريقة المثيرة التي أوردها كتاب التاريخ الكلي يطلب الأمان لسكان دمشق – فقد لزم مدراءًا بالبحار من سور المدينة حيث صحبه القادة المغول إلى سلطانهم – أحسن السلطان لقاءه ورحبه به، ولما نكر تلك سبيل القائد المغول في لقاء الناس، فقد كان نفًّا عشناً سأفاكًا للدماء، ولكن شخصية ابن خلدون وثبته جليته إليه بحيث حاربه استبقاه لديه طبقة لبعض الروايات، وذلك ضلالاً على تكليمه إياه كتابة كتاب عن بلاد المغرب.

لقد كانت شخصية ابن خلدون جدلاً للخاصة واللهمية على حد سواء، كما كانت أكثر جاذبية للملوك والرؤساء، وليس لذلك من علة إلا صفاته بعينها تجمعت فيه، فتفقد بها دون كثير غيره من معاصريه، ولما كان وصف شخصية ابن خلدون هو قول صديقه وخصمه في الوقت نفسه لسان الدين ابن الخطيب، إن لسان الدين يقرر أنه « رجل فاضل ، حسن الخلق ، جمع الفضائل ، باهر المصالح ، رفع الفضل ، ظاهر الحياة ، أصيل الجلد ، خاص الزي ، عامل الفهم ، عروف عن...»
الضم، صعب المقداد، قوى الجيش، طالع لعن الرياضة، خاطب للحظر، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد الموايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط، مُغرى بالتجارة، جواز، حسن العشرة، مبناو المشاركة، عاكف على رعي خلال الأصالة.

إن لسان الدين بن الخطيب كان واحدا من قادة عصره - وعصر ابن خلدون - علماء وفلكاً ولدباً وسياسة، وهو يجيد الحكم على الرجال، أما وهو صاحب قلم مطوع فإنه قد أحسن تصور شخصية ابن خلدون في تلك الكلمات القليلة التي سطرها في تسجيل صفاته ذلك العالم الكبير.

إن ابن خلدون المعلم والقاضي لا يعنينا كثيراً في هذا المجال، فقد جلس للتعليم نبته مئات من الأساتذة العظام، وكذلك الحال فيما يتعلق بأبن خلدون القاضي، ذلك أن ابن خلدون لم يدخل تاريخ الفكر الإسلامي من أي من هذين السببين، ولكنه دخله كواحد من كبار المفكرين المسلمين، ثم الإنسانيين، وقد أظهره لذلك بعض صفاته التي سجلها لسان الدين في قوله: «متعدد الموايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، عاكف على رعي خلال الأصالة».

هذه الموايا هي التي جعلته يستقر التاريخ أحسن استقراء، ثم يعيش بين الناس دارساً خلاصهم، متخصصاً ذواتهم مجتمعين ومغربين، محترمين وبائدين، متعلمين وعامة، حرفيين وزراعاً، رؤساء ومرؤوسين، وانتهى بعد ذلك إلى تصورات سلعها، وأحكام أصدرها، ونظريات نشرها عامداً في ذلك إلى التحليل الجيد والتبديل المقبول، وجعل ذلك جميعاً مقدمة لكتابه الذي ألقته في التاريخ، ثم ذاعت شهرتها منفصلة عن تاريخه فعرفت بالقدرة.

١٦٦
منهج المقدمة

إن براعة ابن خليلون في المقدمة لا تتفق عند المثير وحده، ولكنها تتمثل في المبحث والمحتوى على حد سواء. إنه يضمنها كل ما يصل بالعمران الإنساني من أسس وقواعد وتفريعات وتحليلات واستقراءات ونتائج، الشيء الذي جعل منها الأساس الأول لما قد عرف فيما بعد بعلم الاجتماع، وإن كان لفظ العصران الذي اختاره ابن خليلون يعتبر من وجهة نظرنا أقرب إلى اللفظ وأدنى إلى الحقيقة، وها نحن نسوق هذا النص الخصص بمحتوى المقدمة، ذلك المحترى الذي يضع ابن خليلون -دومًا سيق أو مشاركة أو مناسفة– في مقام الريادة الفكرية والقيادة الذاتية لعلم العصران البشري الذي عرف مؤخرًا بعلم الاجتماع.

أولاً: في العصران البشري على الجملة، وأصنافه وقسطه من الأرض.

وفيه يقرر أن الاجتماع الإنساني ضرورة لا مفر منها، كما يتحدث خصائصًا جغرافية طوالًا يفصل فيه القول عن البيئة الجغرافية، وأثرها في أحوال الناس وآلياتهم وطبيعتهم وأساليب حياتهم وطرق معيشتهم، ثم يعترض إلى تناول موضوعات: الرحى والرؤيا والنزول والديبة والندوة، والكعاتنة، والنصب.

ثانياً: في العصران البشري وذكر القبائل والأمم الوحشية.

وفي دراسات عن الشعوب البشري وجهتها، وألوان من حياتها وطاعتها، وأساليب الحكم والسياسة المرتبطة بها.

ثالثاً: في الدول، والخلافة، والملك، والراتب السلطانية.

وفيما يعرض المؤلف لشمول الحكم والسياسة بكثير من التفصيل، وله تظهر نظريته في الإمامة والخلافة وولادة العهد، والقضاء والوزارة والدواوين وما إليها.
رابعاً: في العمران الخضري والبلدان والأمصار:

يحدث فيه عن نشأة المدن والأمصار ومواطنة التجمع البشري، ثم يفرد حديثاً للمدن وما تميز به من ناحية العمران والحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي والتطور اللغوي.

خامساً: في الصناعات والعيش والكسب ووجهه:

يتحدث فيه عن المعاني وأصنافه ومذاهبه، من وظائف مختلفة بالذين، كالقضاء والإفتاء والتدريس، وآخرى كالزراعة، والتجارة، والصناعات التي يعدد أنواعها كالبناء والتجارة والحياكة والطب والزراعة والغذاء. وربط المؤلف بشكل أساسي بين الصناعة والمدن.

سادساً: في العلوم واعتقاداً وتعلِّمًا:

في هذا الفصل يربط بين العلم والتقاليد العمراني البشري، ويجعل العلم من جهة الصنائع، ثم يفصل القول في أصناف العلم، ويفسرها إلى علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلوم الفقه، وعلوم التصرف، وعلوم المفقده، وعلوم المدنية، وعلوم الهندسة، وعلم الحفظ، وعلم المباني، والمنطق، والطب، والفلسفة، والإبلية، والصحر. وقد أفاد ابن خلدون في الحديث عن هذه العلوم وفرعها. إضافةً تدل على قدر كبير من الثقافة وطائقة ضخمة من الاستيعاب.

(3)

ابن خلدون في مصر وأثرها فيه

قبل أن نغمي الحديث في هذا السياق المختصر عن شخصية ابن خلدون يميل بذا أن ننوه بأثر البلاط المصرية في شخصيته وفكره. لقد عاش ابن خلدون أحد التصنيفين الناشجين من حياته في مصر، وذلك على اعتبار أن فترة نضجه استمرت نحوًا من
خمسين سنة، وليس من شك في أن مرحلة التكوين الثقافية والنشأة العلمية والعطاء الفكري قد استكملت حلقتها قبل ذبحه إلى مصر، وقد حدث ذلك مع أعلام كبار وفدوا إلى مصر قبله، ومع ذلك فقد صنعت الحياة المصرية تحولاً ملحوظاً في فكرهم وطاعاتهم، وإذا كان المجال هنا يضيق عن حصر تمازج الرجال الذين تأثروا بالحياة في مصر، فإننا نكتشف بضرب بعض الأمثلة لعدد من عظماء الأمة الإسلامية مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعي في مجال الفقه، وأق الطيب المتنبي في مجال السلك، والشعر، والمسعودي في مجال التاريخ.

فأما الإمام الشافعي فقد أعاد النظر في فقهه حين استقرّ به المقام في مصر، حتى "رسالته" المشهورة أعاد صياغتها في مصر، وقد مثل الإمام أحمد بن حنبل في شأن فقه الإمام الشافعي في مصر قبل مصر، ولأف الطالبين ببني الأحمد، فكانت إجابة أن الفقه الشافعي الأكثر اعتياً هو ذلك الذي كتب الإمام في مصر، والشيء ذاهاب عن أق الطيب المتنبي، فقد حدث تطور في سلوكه إبان حياثه في مصر، فصار يفعل بالسات ويكشر من أخذ الأصدقاء، ويفتتح إلى مجال العلماء في جامع عمرو، وتتردد على ذا كائن الزورقين، ويجلس إليه الساعات الطويلة، وأما من ناحية فله فنكره في مجال الشعر، فقد تحول المتنبي من دعابة للعنف وثقاف لطويل الحرب إلى داعية مودة بين الناس، ومباشر بالسلام، ومستقبل لأسباب العنف بين البشر، ولهذا قد أحسن تصوير مذهبه هذا في قضيته النبوية البليغة التي مطلوباً:

صحيح الناس فكأننا ذات الزماناء وغناهم بين أسماء مي مغناها ولنستطيع تطبيق الرأى نفسه على المسلم الذي وُلد إلى مصر وأقام فيها السنوات الأخيرة من عمره، وفيها أنتج كثيراً من التأليف، ونتج كتب الساقة، ويعتبر ابن خلدون على رأس المؤرخين المسلمين.

نعود إلى صاحبنا ابن خلدون وحياته في مصر، فنجد أنه قد وفد إليها عمياً مشوياً، فقد سمع عنها أنها بلاد الحر والرخاء، وأنها عاصمة العلم والنشر، ولقد ذكر
ذلك في الفصل الخاص بالعلم والعمان في المقدمة، فلما عزم على النجء إليها كان هذمه الإقامة والاستقرار، وما إن وطئ قدمه أرضها حتى لبس أن الحقيقة أبلغ من الخبر:
«وليس راءً كمن سما، وهما هو ذا يصفها بقلبه يقول:»
فتالت إلى القاهرة أول ذي القعدة 847هـ-943م- فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، وحضر الأم، ومغرد النور من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تجاه القصور والأواخر في وجهه، وتره الحوائق والمدارس آفاقها، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ، يرقب النهر الجلبة ومدفع مياه السماء، يعطيه اليل والليل سبحة، وتعين له العتبات والمحور نفعه.
ومررت في سكك المدينة تقص برحام الماء، وأسواقها تخر بالبحم، ومازنا تحدث عن هذا البلد، ونهب مداه في العصر، وأتفوق الأحوال، وله اختلطت عبارات من لقىها من شيوخنا وأكباني - حاجته وتأجرهم، بالحديث عنه.
سألت صاحبنا قاضي الجماعة بفاس وكبير العلماء بالمغرب، أبا عبد الله المقرى
مُقَدَّمًا من الهجر سنة أربعين - يعني أربعين وسبعين - قبلت له: كيف هذا القاهرة؟ فقال: من لم يروا لم يعرف عنها الإسلام. وسألت شيخنا أبا الفضاب بن إدريس كبير العلماء بجابة مثل ذلك فقال: كأننا انطلق أهل من الحساب، يعبر إلى كورة أنه وأمني المرأة، وحضر صاحبنا قاضي المسجد بفاس الغني الكاتب أبوب القاسم البرجي، يجلس السلطان أخوان، مُغِرَّن من السفرة عنه إلى مملوك مصر، وتأباه رسلته النبي إلى الضراعي الكريم سنة ست وخمسين، وسأل عن القاهرة، فقال:
أقول في المبرة عنها على سبيل الاستعراض: إن الذي يخيله الإنسان فإنه يراه دون الصورة التي خيّلها، لأنساع الخيال عن كل محسوس إلا القاهرة فإنها أوسع من كل ما يخيل فيها.((1))

(1) الترجمان موفق حافظ، ص 248 - 39.
لم يعود إلى ابن خلدون وحياته في مصر فنقر أن ارتبط لها ارتباطًا عضويًا يتمثل فيما يلي:

أولاً: أنه عاش في مصر ما ينافر ربع قرن من الزمان، على وجه التحديد من سنة 784 إلى وفاته سنة 808 هـ، وكانت هذه الحياة ممتعة تنتظرها لم تقطعها إلا رحلات غنوة.

ثانياً: في إبان حياته بمصر عمل ابن خلدون على تحقيق كتابه الكبيرة "العصر" كما صنع فيه إضافات هامة تمت في أخبار دول الشرق الإسلامي، ووصل بأحداث التاريخ إلى نهاية القرن الثامن الهجري بعد أن كان وقتها يا عهد سنة 783، وهي السنة السابقة على مجيئه إلى مصر. يذكر ابن خلدون عن رحلته إلى الشرق واقته في مصر أنه أفاض ما نقص من أخبار ملوك العجم ودوول الترك قائلاً: "ثم كانت الرحلة إلى الشرق لاجتهاد أنواره، وقضاء الفيض والسنة في مطالعة ورؤاه، ومراحتها، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره. فأخذت ما نقص من أخبار ملوك العجم بطلب الديار، وهول الترك فيما ملكوه من الأفار، وأتبت بما كتبه في تلك الأسطر، وأدرجت في ذكر المعارك بين تلك الأفراح من أم التواج، وملوك الأمصار والضواحي، ساكناً سبيل الاختصار والتلخيص، متفتاً بالآثار المسجية في العصور، داخلة من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فسمعى -أي الكتاب- أخبار الخليقة استيعاباً، وذلك من الحكم الفانية صفاءً، وأعطي خوايث الدول علاءً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً وللتأليف جراباً.

ولقد فدل ابن خلدون وهو في مصر نفس الصناع بالمقدمة، فأجرى بها بعض الزيادات التي اتقنها الإفادة، وأضاف إليها بعض المكتبات التي طرأت على حبيته العلمية والفكرية، وهو يقرر ذلك في سبيل بعض فصول المقدمة مثل قوله في الفصل الذي خصمه للعلوم العقلية: "ولقد وقفت بمصر على تأليف متعددة لرجل من
عظماء مُؤًّفَةٍ من بلاد خراسان، يُشْتَهِر بسعادة الدين الفقهاً، من أبها في علم الكلام وأصول الفقه والنحاء، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثاثها ما بدل على أن له إطالةً على العلوم الجيِّديّة، و قدماً عالياً في سائر الفنون العقلية»(1). و وأنَّ قادر مصر في ابن خلدون واضح الوضوح كله، وقد كتب غير قليل من فصول المقدمة في مصر، وأغلب أغلبها أن الفصول الخاصة بعلم الكلام وعلم الصوف وفصول العلوم العقلية قد كتب في مصر وأضيفت إلى المقدمة، أو أعيدت صياغتها في مصر بعد الإضافات الكثيرة التي أشار إليها في غير موضوع من مواضيع الكتاب، ومن السبارة يكمن أن يكون ابن خلدون قد أضاف إلى الترجمة التي كتبها نفسه وألحقها بالجلد الأخير من كتاب العبر - تفاصيل حياه في مصر بكلي ما احتوته من أعمال وما اشتملت عليه من أحداث.

والماج: تولى ابن خلدون التدريس في منارتين متعددتين في مصر سبقت الإشارة إلى أنها منارتين متميزة المكانة عالية الرتبة، كما تولى التدريس في الأزهر الشريف، واستطاع من خلال ذلك أن ينقل أفكاره إلى عدد كبير من الدارسين المصريين ونظرائهم الواقفين إلى مصر لطلب العلم في معاهاو والاتصال بدارسها، وقد خلف الفكر الكبير عددًا من التلاميذ المصريين الشباب الذين سلفت الإشارة، لعل في مقدمتهم شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلان، وثاني الدين الفزيزي، كان الأول تلميذه في فنون عديدة من المعارف الدينية والدنيوية التي أعدها الفقه والحديث والتاريخ والترجم، وكان الثاني تلميذه في التاريخ، وقد صار تبعاً لذلك شيخ المؤرخين المصريين في العصر المملوكي، بل شيخ المؤرخين المسلمين بعامة في عصره.

رابعًا: من الوظائف التي تولاها ابن خلدون في مصر منصب شيخ خانقاه بيرس، وكان يصير عدد كبير من الخانقاهات التي يجمع فيها الصوفية، وكانت

(1) موجهة حاليًا في أفاسيان: نورت يكسر الهامه ل أوما وتطلع بالغة المفردة في أتمها.
(2) المقدمة ص 481 الطبعة الثالثة - بيروت.
خانقاه بيوس من أكبر ما عرف من هذا الفن من المؤسسات، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفية يمارسون حياتهم الخاصة ذات الطقوس العربية، من ذكر ونائبة وأوراد وإقبال على العبادة وانقطاع عن الناس، وقد كانت محاولة ابن خلدون هؤلاء الصوفية عن قرب واندمج، دافعة له في تسجيل الجدير من الأفكار عن هذا الفريق من المسلمين.

خامساً: هيات إقامة ابن خلدون في مصر له القيام بثلاث رحلات ذات أهمية كبيرة، الأول كانت لأداء فريضة الحج، والثانية سافر فيها إلى فلسطين وتما زار بيت المقدس، والثالثة كانت إلى دمشق في صحبة السلطان فرج حين توجه له لقائحة تيمورلنك الذي كانت جمهوره قد اكتسبت مشرق العالم الإسلامي، وقد سمي ابن خلدون للفقاء القائد المغولي لكي يطلب الأمن لأهل دمشق. لقد كانت سفارة غريبة، ولكن ابن خلدون، وهو رجل سياسة إلى كونه واحداً من كبار علماء الزمان، قد استطاع أن يكسب احترام تيمورلنك، وجرت بينهما أحاديث ودية طويلة، وربما طمع العالم الكبير في أن يستفيد من خبرة الطاغية المغولي، ولكن أسباباً بعدها قد قررت بعده إدراك مطمحه، وحلل عن أهم ثمار ذلك اللقاء هو الكاتب الذي ألفه ابن خلدون للقائد المغولي عن بلاد المغرب استجابة لطلب.

سادساً: لقد أوسمت مصر لابن خلدون صدرها، فول في المناصب الرفيعة، وأصبح إلى بعض أسرة، وكان أفراد أسرته قد نداوا جميعاً غرقاً وهم في الطريق إلى مصر بحراً حين أرادوا اللحاق به، واكتسب صفة في الفيروز كانت تابعة بالخبر والتفاهم، ثم إن انتهاك في نهاية الأمر قد ضمه رفاته، فقد أسلم العالم الكبير الروح نجاحاً وانطلاقة سراح حياته في السادس والعشرين من شهر رمضان سنة 880ه وذالك بمقدار الصوفية خارج باب النصر، وكانت أولى لياضه في حياته الأخرى هي ليلة القيد بعد أن عمر ستة وسبعين عاماً حجرية.
الباب الثاني

علم التاريخ وأثره في نظرية العمران

- علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع
- منهج ابن خلدون التاريخي
- تأثر ابن خلدون بعلماء الجرح والتعديل
علم التاريخ وأثره في نظرية العمران

ذاعت شهرة ابن خلدون؟ واستضاف صيته لارتباط اسمه بنظرية جليلة ستصدرها وأطلق عليها "علم العمران البشري" أو "الاجتماع الإنساني"، ولقد أهتم الدارسون الأوربيون والعرب بهذه النظرية اهتماماً كبيراً، واحتفلوا بمساحها كما لم يحتفلوا بالعلم مسلم من قبل، ولذا فإن الأمور النادرة أن تجد مستشرقًا على الرغم من امتداد أرض الاستشراق من روسيا شرقاً إلى أمريكا غرباً، لم يكتب عن ابن خلدون، ثم قام بعض تلامذة المستشرقين من أبناء جلدتنا في متابعة أساتذتهم في الأهمام ابن خلدون ومستجداته الفكرية، ولقد غينا لو قمنا عن المسلمين بعامة العرب بفصاحتها مبدئية بدء بالاحتفال بابن خلدون قبل أن سبقنا علماء الغرب إلى ذلك، لأن كثيرين من هؤلاء قد لووا عن فهم الآراء الخليجية وطروحاتها لأهوائهم، نحنهم من جمله "تقديمها" إشراكياً، ومنهم من جمله سلفياً، ومنهم من جمله عرفها للعرب مستصفاًا شعثهم، حاملاً عليهم، حافظاً على نقلهم، ومنهم من حاول انتزاعه من ثقافته الإسلامية انتزاعاً، ولكن منهم كذلك من أعطى الرجل حقه من التقدير ورفقه قدره من الإجلال، دارسًا فكره في صحة وجرد، عاكفاً على آثاره في نصفه وحيد.

لقد أفتتح الدارسون إلى العمران الإنساني الذي احتفل ابن خلدون بدراسة احتفالاً أفضى به إلى أن يكون علماً جديداً هو "علم الاجتماع"، وهم أصحاب حق في ذلك، ولكن عددًا غير قليل من هؤلاء الدارسين ألغوا بالقدر أو أアー أن الأداة التي

(1) ولد في تونس سنة 1422 وتوفي في القاهرة سنة 1486. يهود.
توصه أبي خليفة إلى الوصول إلى نظرته للجديدة أو علمه الجديد في علم التاريخ.

بعد تجريده من الأخبار الخاطئة والأحداث الزائفة:

(1)

علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع

عند ابن خليفة عند أوليات تسجيل أفكاره إلى الاحترام بعلم التاريخ والتركيز على خطورته باعتباره الأساس الوحيد للنظرية الجديدة التي اهتمى إليها، والتي أُسماها علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري. إن ابن خليفة يشير إلى ذلك في خطة المقدمة، ويعتبر قادماً مشغلاً في فصولها نسبياً بالرغم الذي يضعها عناوين على جانب من الإشارات، لكن ينبغي على الباحثين، ويفتقد أنظار الدارسين إلى تلك العناية القصوى بعلم التاريخ تقليماً وفسفاً تفصياً، تهيأ إلى طرق باب تطويره الجديد، واستشراف غايتها، والتدفق إلى ساحاتها. لقد نقل ابن التاريخ -ولو كذلك- اهتماماً كبيراً واحتفالاً عريضاً، فإن يكون أصغر حجماً مما تشارك «العمران البشري»، فإنها ليسها أقل قيمة ولا أعظم صوتاً ولا أدق بياناً.

لقد احتاج ابن خليفة أيضاً أدياً أميناً إلى الفهم في إصداع الخصائص البديعة والإيقاعات الوسطية حين تحدث عن علم التاريخ في مسئل «المقدمة» من منطلق مفهومه الجديد لهذا العلم الجليل، فقال بعد أن حمود الله تعالى ومجد ذاته، وبعد أن صلى على النبي وصحبه: إن فإن التاريخ من القصور التي تتجاوزها الأم والأجاي، وتتشابه الركاب والرحال، تنمو في معروفه السوقة والأغفال، وتتنافى فيه الملوك والأقاليم، وتسارى في فهم العلماء والجهال، إذ هب في ظاهره لا يوجد على إعراض عن الأيام والدول، والسواقة من القرون الأول، نمو فيه الأساليب، وتضرب فيه الأفعال، وتطرف فيه الأدب، إذا غضبها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبها الأحوال، وتتنع للمملكة في النطاق والجاهل، وعمروا الأرض حتى

To: www.al-mostafa.com
نادي بهم الارتحال ، وحان منهم الروال . وفي باطنه نظر وحقائق ، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيقة ، وعلم بكينية الوقائع وأسبابها عميق ; فهو لذلك أصل في الحكم عريق ، وجدير بأن يتعلم في علومها وخلقي«.

تلك أفضل علم التاريخ كما سطّرها ابن خلدون باختصار شديد في مستهل المقدمة»، وهذا هو تقديمه لهذا العلم الجليل ، وإن كان أسلوب السجع الذي عمى العالم الكبير إلى اصطاعقه في هذا التقدم قد أرهقه - دون قصد - في شيء من الخطأ ، إذ ليس من المعقول أن «يتساوي في فهمه - أي التاريخ - العلماء والجهال» اللهم إلا أن تكون حكايات تروي ، وقصص تناول ما يقع في نطاق المسلمات ، أو تكون ضرورة السجع أدت إلى ذلك .

ويمضى ابن خلدون في الحديث عن التاريخ المدنٍ معلماً ألواناً من التحريف شوهدت جوانب منه ، وأشكالاً من الت قريب لحققت به دون أن تتعلق إلى ذلك الأجيال المتتابعة فيقول : «إن فاحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطرواها في صفحات الدفاتر وأردوها ، وخلطوا التلفقات بدنسان من الباطل وهموا فيها وابتدأوها ، وزخارف من الروايات لقيوها ووضعوها ، وأفنى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتهموها ، وأدوها إليها كما جمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والآخوال ولم يراوها ، ولا رفضوا تراثات الأحداث ولا دفعوها ، فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب كليل ، واللغط والىوم نسب للأخيار وخليل --- ومرعي الجهل بين الأيام وخم ويل ، واخذ لا يقاوم سلطانه وبياء اللبس فقد الصحح إلا نقل ، والعلم يجلو صفحات القلوب ويصل».
منج ابن خلدون التاريخي

إن منج ابن خلدون في نقد التاريخ دقيق، مع استفادة في البيان وثراء في ضرب الأمثال التي يستقى من الأخبار المسطورة في كتب المؤرخين السابقين، ولسبب بوجهه يتفارق أكثر أمثال من كتب المسعودي، ذلك أن المسعودي ذو مكانة خاصة لديه، ويبدع العالم الكبير فيما طولاً من «فصل علم التاريخ وتحقيق مناهيم والإلمام لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها» وهو عنوان طويل، ولكنه يتضمن إلى دقة النهج تفسير القول، وبشان على أصول النقد مع وفرة الأمثال التي تخضعها للفقد التطبيقي، فتباءوا الواحد منها بعد الآخر، فمن تلك الأمثال خبر جيشي إسرائيل حسب إحصاء المسعودي لأعدادها، ومنها ما ينقله المؤرخون كافة من أخيل تابعة ملوك اليمن، وأنهم كانوا يغزوون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وما حق بذلك من ذكر موضع ليس لها مكان على الحقيقة، وغزوات يكذبها المقل وترفضها الفطرة السليمة.

ولا يقف الأمر ابن خلدون عند تقد الروايات التاريخية وتحريرها ثم رفضها، وإنما يدل إلى بعض ما ذكره المسرون مثل «إرم ذات العماد» في سورة الفجر، وفي مقدمتهم الطري وال تعالى والمسعودي، وورد ابن خلدون وصفهم إرم ذات العماد، وبسما عناصرهم ويتجمه بالهذين، ويضع ابن خلدون على رسله في هذا الفصل فيورد نماذج من أخبار المؤرخين وأراء المسرين ويخضعه لمنهج النقد الدقيق، وينتهي إلى تكذيبها ثم رفضها.

فقد نفان ابن خلدون لا يكترف في حديثه عن التاريخ والمؤرخين وأعمالهم وضرب الأمثال عند الفصل سالف الذكر، ولكنه كان يعد إلى ذلك أيضاً.

(1) راجع الفصل المذكور في المقدمة صفحات 9 وما بعدها تأليف الناظر – بروت.
الفصول التي تعمل عناوين متعلقة بالأسباب بالعمران، ففي الفصل الذي عقده عن 
"طبيعة العمران في الخليفة" يعود لكي يذهب في القول عن التاريخ بأعتبار أنه خبر 
عن الاجتياع الإنسان، أي أن التاريخ هو رسالة كل إنسان للعرف على المجتمعات 
الإنسانية من خلال دقة الجريد وصدق الرواية، وإلا فإن ما يبره على الحقل يتحم كونه 
زيجاً، ويعد ابن خلدون لكي يستعرض أمثلة من أخبار التاريخ وواقعها حسبها رواها 
بعض المؤرخين، ويخضعها للأسس النقدية التي وضعها، ثم ينتهي -كما انتهى في 
المقدمة- إلى رفضها. إنه يذكر خيراً رواه المصريين عن الإسكندر الأكبر حين فتح 
مصر وأراد بناء الإسكندرية قصفه دواب البحر عن بناها، فاقتفى صدروق الزجاج 
وغاص فيه إلى قاع البحر حتى صور تلك الدواف السليطانية التي رآها وعمل تماثيلها 
من أجسام معدنية ونصبها حان البئر فقرت الدواب، لقد حلل ابن خلدون هذه 
الرواية بأسلوب شبه وانتهى إلى أنها حديث خرافة مستحيلة(1). 

وهناك أمثلة أخرى كثيرة لما جرى ذكره على أفلام المؤرخين المشهورين مثل 
المدينة المسمى "المات الأواب" المشتهرة على عشرة آلاف باب، ومدينة النحاش 
التي ظفر بها مومي بن نصير بصحراء إسلامية، ومثال الززور الذي يروم والذي 
إليه تجمع الدوادين في يوم معلوم من السنة حاملة الزروع، يقول ابن خلدون عن هذه 
الأمثلة أنها من الاستحالة والبعد ممكن، ويحيط بهما إنها هو عرفة طيائع العمران، 
وهو أحسن الرجوع وأوثقها في تأكيد الأخبار وتميز صدقها من كثبها(2). 

ويعرض ابن خلدون للمؤرخين ومن يتصدون للروايات التاريخية، ويبقى 
الأخبار في ضوء المعابر التي توصل إليها من خلال الممارسات الاستعمارية والعمل 
العقلي، ويقتبي إلى أن أسباب الخطأ تكمن في العوامل الآتية:

---
(1) المصدر السابق ص 36 .
(2) المصدر نفسه ص 37 .
1 - التشريع لرأي من الآراء أو ماهية من النحل تجتمع النفس قبل إلى تصديق ما يوافقها من الأخبار.

2 - الثقة بالآراء الأخبار دون التحقيق الذي قد يؤدي إلى التعديل والتحريج، أو ما يعرف عند رجال الحديث بالحرج والتعديل.

3 - الدهمول على مقاصد الأخبار، فإن ناقل الخبر كثيراً ما يروي الخبر على ما في طهته وتمبته في الكذب.

4 - توهم الصدق بسبب الثقة في الناقلين.

5 - تقرب الناس إلى الكبار وأصحاب المناصب بالثنا والدعاء وإشاعة الذكر، فينعت الناس الأخبار التي تراوح بين الكذب وبين المبالغة والغلو، فتشيع على غير الحقية، فإن الغوس طبقاً لما يقول ابن خلدون - مولى بحب الشهاب، والناس متطرمون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكتر من ينفعون في الفضائل.

6 - الجهل بطبعات الأحوال في المماران، وهذا المامل يرجح المواعن السابقة.

جمعًا: فإن لكل حدث طبيعة تضحية في ذاته ويفيها يعراض من أحواله، ويبيد ابن خلدون هذا المامل بياناً ووضيحاً يقول: فإذا كان السامع عارفاً بطبعات الحوادث والآواء والوجود ومقتضياتها، أهله ذلك في تحييم الخبر على مميز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التحقيق من كل وجه يعرض، وكثيراً ما يعراض للساعين قبول الأخبار المستحيلة وينقولها وتؤثر عليهم» وضرب ابن خلدون عددًا من أمثلة الأخبار التي يستحيل عقلًا أو تلقاً تصديقها، كبعض تلك التي مر ذكرها.

نقل كلام من مشد دول البحر التي تعرضت إلى الإسكندر أكبر حين شرع في بناء الإسكندرية، أو مثال الرزور في مدينة روما، أو المدن ذات الأكبر، أو مدينة النجاح التي يرى أن الفائد في خration مرسى من نصير قد ظهر بها في صحراء سجلماسة.

إذا ابن خلدون ي걸 بعلم التاريخ على هذا النحو الذي رأيته، ويذهب إلى السعي.
إلى تغليصه من الروايات الرائقة، وتجرده من الأحداث الكاذبة، ويضع لمذلك مبادئ وأسأساً؛ لأن الأحداث التاريخية موصولة الأسباب بالإنسان، والإنسان هو أصل البذراء والحضارة التي تشكلان العلم الجديد الذي توصل إليه، وهو علم الاجتماع الإنساني الذي يساوره من وجهة نظره عصران العالم. ولكن نسير غير الفكر الخلدوني عن قرب في تفريع هذه المردوغة من حيث احتفاظاً ببعضين جليبي الأثر، فيها فلسفة التاريخ وعمران العالم، فإننا لا نرى بأساً من تسجيل النص الخلدوني في هذا المقام برمته.

ما قد برد في السياق الخلدوني من التكرار أو ما يشبه التكرار.

«أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عصران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل السخط والتناص، والعصي، وأصناف النقلات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والهول، ومثاباً وما يتحلة البشر بأعمالهم ومواضعهم من الكسب والمعاش والعلم والصنائع، وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، وما كان الكتاب متطرفاً للخيار بطبيعته، وهأساب تقتضي، فنفس التشيعات للآراء والمناهب، فإن النفس إلا إذا كانت على حلال الاعتزال في قول الخير أعطته حقه من التحقيص والنظر حتى تبين صدقته من كينه، وإذا خمارها تشيع لرأي، أو تجاهت قبلة ما يوافقها من الأخبر لأول وهلة، وكان ذلك الميل بالتشيع غطاء على عين بعضها عن الانتقاد والتحقيص، فوقع في قول الكتاب ونفقه، ومن الأساب المختصرة للكلاب في الأخبر أيضاً الثقة بالذيلين، وتحقيق ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الذهول عن المقصاد، فكثر من الثنائي لا يعرف القصد بما معن، وينقل الحيل على ما رآه، ويجهش في الكتب، ومنها تروهم الصدق، وهو خير، وإذا أ mężczy في الأحمر من جهة الثقة بالثنائي، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يداخلها من البضاعة والتصنع فينقلها الخير كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه، ومنها تقرب
الناس في الأكثر لصاحب النجلة والرائت بالثناء والمدخ وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، يستفيض الخبر بها على غير حقائق، فالغوس مولعة بحب الثراء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغيم في الفضائل ولا منافسين في أعلاها، ومن الأسباب المتضخة له أيضاً - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهل بطبيعة الأحوال في العمران، فإن كل حدث من حوادث ذاتها كان أو فعل لا بد له من نهاية فحص في ذاته فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان الناس عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعاده ذلك في تحيز الخبر على غير الصدق من الكتب وهذا أنزل من الله سبحانه وتعالى، وكثيراً ما يعرض للناسين قبول الأحاديث المستحيلة وينقلونها وتؤثر على نفوسها، وكيفه المسعودي عن الإسكندر لما صدته دوب البحر عن بناة الإسكندرية، وكيف اتخذ صندوق الراجي وغاص فيه إلى قاع البحر، حتى صور تلك الدوافع الشيطانية التي رآها وعمل كتشفها من أجناس معدنية ونصبها حفناً للبشر، ففسرت تلك الدوافع حين خرجت واعتها، وتم بناؤها في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة من قبل اتخذ الذين الراجي ومصادمة البحر وأمواجه لمهمه، ومن قبل أن الملك لا يتحمل أنفسها على مثل هذا الفرار، ومن اعتنامهم جهد حق نفسه للهلكة وانتفاض العقدة واختيار الناس إلى غربه، وفي ذلك فإنهم لا يرون نفسيه من بعد غروبها ذلك طرفة عين، ومن قبل أن الجهل لا يعرف لما صور ولا تمشاركة يتخيل بها، إذا هي قادرة على التفكير، وما يذكر من كنية الروح لها فإنما الأذى به تعيش وتنويه لا أنه حقيقة. وهذه كلمة قادرة في تلك الحكاية، والمقدار الفعليها من طريق الوجود أين من هذا الكله، وهو أن المنغم في الماء ولو كان في الصندوق، يضيع عليه المواء للنفلس الطبيعي، وتسكن روحه بسرعة لقلبه، فينفعد صاحبه المواء البارد العذر لمراج الرئة وأرض اللمع وبيك مكانه، وهذاء السبب في هلاك أهل الحمام إذا أطلقتم عليهم من المواء البارد، واللذين في الآبار، والمغامين في الماء والمطهر المهم هواهم إذا سخن هواهم.
بالعافية ولم تداخلها الرباح فتمتلخلها، فإن المتب؛ في بها بخيل لهه، ولهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر، فإن الهواء لا يكفي في تمدي السما، وإذ هو حار برفق، وإنما الذي يعده بارد والهواء الذي خرج إليه حار، فنستولي الحر على روحه الخيال، وبذلك دفعة، ومنه هلث المصومين، وأمثال ذلك.

ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المصريي أباً في مثال الزوروز الذي برغمته تجمع إليه الزوروز في يوم معجم من السنة، حاملة للزون، ومنه يخترعون زمنهم، وانظر ما أبعد ذلك عن الجزء الطبيعي في اتخاذ الزيت. ومنها ما نقله البكرى في بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تجتذب أكثر من ثلاثين مرحلة، وتتسم على عشرة آلاف باب، والمدن إذا اتخذت للتصحح والاعتصام كما يأت، وهذه خرجت عن يد حلها، فلا يكون فيها حصن ولا معصم، وكما نقله المصريي أيضاً في حديث مدينة النحاس، وأنها مدينة كل بنائها نعام بصحراء ملسمة، ظهر بها موسى بن نصر في غزوه إلى المغفرة وأنها مغفرة الأبواب، وأن الصادق إليها من أقمارها إذا أشرف على الحائط صفق ورمى بنفسه، فلا يرجع آخر الدهر في حديث مستحيل عادة من خرافات الفصوص، وصحراء ملسمة قد نفستها الركاب والأكلاء، ولم يفقروا لهذه المدينة على خير، ثم إن هذه الأحوال التي ذكرها عنها كلما مستحيل عادة، مناف للاسماز الطبيعية في بناء المدن واحتياطاتها، وأن المعاقد غير الموجودة منها أن يصرف في الآلية والخرقية، واما تشييد مدينة منها فكما ترار من الاستحالة والمعبد، وأمثال ذلك كثيرة، وتمحيصه إذا هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجود، وأوثقه في تمحص الأخبار وقير صدقها من كلذها، وهو سابق على التحقيق بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتع، وأما إذا كان مستحيلًا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجرع، ولقد أهد أهل النظر من المطاعن في الخبر، استحالة مداول اللطف وتأويله ما لا يقبله العقل، وإذا كان التعديل والتجرع

(5) يلزمن بالحديث أثاث البيت.
هو المثير في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بهدفها، وسيلة صحة الظن القية بالرواية بالمدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعة فلا يبدي في صدتها وصحة من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ننظر في إمكان وقوته وصار في ذلك أهم من التحويل ومقدماً عليه، إذ فإن الإغير من البناء مثبتة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك، فإن القانون في تخزين الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتمع البشري، الذي هو العمران، وهو ما يلحظه من الأحوال لناتهى ومتضنى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعد بهما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قائداً في تخزين الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برئاه لا مدخل للشلك فيه، وحيدن إذا حاصلنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبولها، ونحكم بيزيده، وكان ذلك لنا ميياراً صحيحاً يتحويه به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقلوه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني.

(3)
تأثر ابن خلدون بعلماء الجرح والتعديل

لقد أثر ابن خلدون على إظهار أهمية علم التاريخ وبيان خطره، وأنه من العلوم الجليلة التي لا يتأثى من فرد الحادث ممارساتها وأثرها فيها، وإنما هناك مؤهلات بعينها ينبغي أن توفر فيه، وثقافات متعددة يتحسون عليه معرفته، وملكлат ذاتية يجب أن تكون متوفرة لديه. لقد جعل ابن خلدون علم التاريخ من العلوم الشرفية التي لا ينجزها إلا من حاز شروطاً علمية أخلاقية دينية، تماماً مثل عالم التفسير وعالم الحديث، وكان علماء الأمة قد وضعوا شروطاً عليها لكل من يطرق باب هذين.
العلماء الشريفين، فناء ابن خلدون، فوضع شروطًا للمؤرخ، لا يستطيع له حكم
بغيرها، ولا يتعلق له قلم بذوتها، مثل إجادة علم السياسة، وطيات الأم والسيء،
والممل والتحل والذاهب، وموايضة الحاضر، والمنطق الذي يبني عليه المسائلة والمجاورة
بينهما، وغير ذلك من الأسس التي فصلها، ولذلك فإن ابن خلدون يضرب مثالًا
لمؤرخ الأمين بعض أعلام علماء هذه الأمة في التفسير والحديث والسوء الذين لهم
في الوقت نفسه من كبار مؤرخون الإسلام، مثل أبي إسحاق، والبخاري، والطبري.
إن ابن خلدون يوضح جانباً من مؤهلات المؤرخ الأمين خيره، الصادقة
روايتها، السليمة أحكامه على النحو التالي:

» يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطيات الموجودات،
واختلاف الأم والبوب والأصعاب في السير والأخلاق والموائد والتحل والذاهب
وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومما لا يوضع بينه وبين الطرف من
الوقاف، أو يكون ما بينهما من الحلف، وتعليم المعتق منها والمختلف، والقيام على
أصول الدول والملل، ومقدمة ظهورها وأسباب حدوثها ودرعها كرها، وأحوال
النازحين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره، وحينئذ يعرض الخبر
المقدمة على ما عده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضيها كان
صحيحًا، وإلا استغني عنه، وما استكثر القدر، علم التاريخ إلا لذلك حتى احتجة
الطبري والبخاري، ابن إسحاق من قيلهما، وأمثالهم من علماء الأمة.

إن جمل القول في هذا المقام هو أن ابن خلدون يعنى في جملة جملته الذي
انتهجها، والعلم الذي استحدثه، ويشبهه إلى أنه ليس شيئاً بعيداً عن العلوم التي قد يفهم
أول وهيئة قريبة شبهه، أو كان بينها وبينه وشجعة صفة أو شيء نسب، مثل علم
الخطابة أو علم السياسة.
لكن يوضح ابن خلدون أنه غير مسبوق إلى هذا الذي يوصل إليه، فإنه يعتمد إلى التعرف بكل من علم الخطابة وعلم السياسة، وهما علمان يمكن أن يشبهه أمرها مع العلم الجديد، حتى يتضح الفرق بين علمه المستقبلي وبين العلمين السابقين الذكر.

إن ابن خلدون يؤكد على أنه لا يعرف على شيء من هذا العلم الذي "أعترف عليه البحث وأدلى إليه الفتوى" عند أحد من السابقين، ويبدى ذهنه لذلك، مع أنه لا يوجد أي علم يحتويه، ومن ثم يقرر - في توأمة العلماء - أنه لا يستبعد أن يكونوا قد عرضوا له، وكتبوا فيه، واستوفوها، ولكنه ضاع مع ما قد ذهب من علوم الأولين، فإن ما لم يصلى إلينا من علوم أكثر مما وصل، ولا فائئ علوم الأم دروات الحضارة كالكاثوليك والبربر وأهل بابل وقدماء المصريين وغيرهم، إن ابن خلدون يصوغ فكره هذا على النحو التالي:

"واعلم أن الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غريب القائمة، أُعترِف عليه البحث وأدلى إليه الفتوى، وليس من علم الخطابة، الذي هو الأقوال المقنعة النافعة في استياء الجمهور إلى رأى أو صدمته عنه، ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق أو الحكمة؛ ليحمل الجمهور على مبادئ يكون فيها حفظ النوع وفقاً، فقد خالف موضوعه موضوع هالين الفنون اللذين ربما بذلته، ولكن علم مستنبط النشأة، ولم يعرف من العلم في مبادئ لأحد من الخلافة، ما أدى للفقه عن ذلك، وليس الفن بينهم، أو علمهم كثيراً في هذا الفرض واستوفوا ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكمة في أم النوع الإنساني متعددة، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل" (1).

---

(1) المقدمة ص 38.
الباب الثالث

نظرية العمران البشري
والاجتماع الإنساني

الاجتماع الإنساني ضروري للعمران
البدو أصل العمران
التحول إلى الخضر
وجه المعاش
المدن
العلم والتعليم
المواقع المدن
المملك: ضرورته ونهجه
العصابية
أعمار الدول
زبدة نظرية العمران
نظرية العمران البشري
والاجتماع الإنساني

يري ابن خلدون أن التاريخ خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم،
ومعناها تكون نظرية العمران الإنساني ذات شكل أو عمادين، شكل يتعلق بالفترة
وشي آخر يتعلق بالعمران، وهذا الشكل الثاني يعتمد في تأسيل مكوناته التي تشكل
العمران على دقة الشق الأول ومصداقيته، وذلك فقد اهتم ابن خلدون بادئ ذي
بدء بتنقيية التاريخ مما حق به من شواطٍ، فوضع تواصلًا له على أن مسألة التمييز بين
الروايات الصادقة والأخرى الكاذبة على النحو الذي ينتمى تفصيلاً في الفصل السابق.

وليس من شك في أن المحاولات الجادة التي قام بها ابن خلدون في هذا الميدان قد
جعلت منه صاحب مبادئ دقيق في التحليل، ورؤيا صادقة في الاستنتاج، وعمى بذلك
استقراء أحداث التاريخ وتحليلها واستنباطها، وفرز الحقائق، والنبية إلى الأفكار،
ثم استمر الحفاظ التاريخي في التالى الاجتماعي، وتوصل ابن خلدون من
خلاصة إلى تلك النتائج التي صارت فيما بعد مهماً أختص بها، وقواتها ففيه.

فقد كان ابن خلدون واضحاً كلي الوضوح في التعبير عن مناصبه هذه وهو
يكتب افتتاحية المقدمة، ويشير إلى كل من الجانب التاريخي والجوانب العمرانية، يقول
ابن خلدون مفتوحاً مؤلفه الكبير الذي ينتمون من أربعة كتب أنهم البيدة:
ورتبه على المقدمة وثلاثة كتب: المقدمة في فصل علم التاريخ وتحقيق مذاهب
والإملاع بخلاف المؤرخين، ثم يعود إلى تفصيل الحديث عن الكتاب الأول الذي هو

51
الجـيـع الإـنسـاني ضرورـي للعـمران

إن الـتصور المبـدـع للعـمران البـحـرـي عند ابن خـلدون يبتـلـوـ في حقيقة أن الاـجـياع الإنساني ضروري، وهو يقتـضي الـقـول المشهور الذي يـجري على أنـة الحكماـئ بـردـهـم أن الإنسان مـدنـى بالطـبع، أي لـأبـد له من الأـجياع، ويفتـت ابن خـلدون إلى الحقيقة الأـوروبية التي كـلـعـلـ في أن بقاء الإنسان على قيد الحياة مرهون بأـربـع أسـاسين هـم: الـقوت أو الـطـعـام، الـذـى نـحـال إليه جـسمه لـكي يعـيش وينـمو، والـدفاع الذـى يـقـبـه غـالـة العـدون، وـأن كـلا من تـحصـل الـقوـت وـالـدفاع يـقـضـى النـجـم أو الأـجياع، وـالـجيـع يـبـكـن بين المرء وـنـبي جـنـسـه، وـمن ثم كـان طـبعـيًّا أن يـعـرف بالـجيـع الإنسان.

وـعـلى نـهجـ في التـوضح، والـتـفصـيل، والـتحـليل يـقـرـر ابن خـلدون أن قـدرة الواحد من...
البشر قاصرة عن تحصل حاجته من الغذاء الذي يفترض أنه أقل قدر من الحقيقة، وأن هذا القدر من الخطة يجمع إلى زرع وطحن وعجن وطبخ، وأن الزراعة تحتاج إلى حصاد ودراس، والطحن والعمج والطبخ تحتاج إلى مواعيد وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وملاح، ويستدل أن تأتي بذلك كله أو بعضه في مرة الواحد، فلا بد من اجتياز القدرات الكبيرة من أبناء الجنس، ولا بد من التعاون بينهم لتحصيل الكفاية من الطعام.

ويمثل التحليل الذي اتبى به ابن خلدون إلى ضرورة الاجتياز الإنساني لتحقيق الحصول على القدر الكاف من الطعام، يفصل الصحيح نفسه في تقرير ضرورة تجمع الأفراد لصنع الأدوات التي تستعمل في الدفاع عن رمث وسポート وتروس، ثم إن الإنسان وحده عاجز عن منافعة الوجود، فلا بد له ثانية من التعاون مع أبناء جنسه ليكون الدفاع مؤتمراً ثامراً. يقول ابن خلدون: «وأما لم يكن هذا التعاون فأصل له - أي الإنسان - قوت ولا غناء، ولا تتم حيته كما ركز الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعارج الهلاك عن مدى حياته ريباً نوع البشر».

هكذا يفكر سبحانه أقرب إلى العفوية، وأسلوب سلس علم بريط ابن خلدون بين التعاون الإنساني في نطاق التجمع وبين فناء النوع البشرى إذا جاد عن هذا سبيل، ولكن ابن خلدون يريد أن يصل إلى معنى العمران في نطاق من القبول والفكر الأكثر تحديداً، يقول مستطبداً: «وإذا كان التعاون حصل له - أي الإنسان - القوة للدفاع، والسلامة للدفاعة، فهكذا حكمة الله في بقائه وحفظ نوره»، فإن هذا الاجتياز ضروري للنوع الإنساني، إلا لا يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتبار العالم بهم واستخلاصه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العالم.

(1) القسمة من 41، 342 ط. بروتو.
(2) القسمة من 42، 43.
لعلنا نلاحظ -وهذا أمر مهم جدًا- أن ابن خلدون وهو في مستقبل حداثة نظرته في العمران بعيد كل البعد عن المادة التي نسبه بعض من أعجبوا به إليها، بل إن الرجل يقرر -انسجاماً مع عقيدته- في وضوح كاملاً أنمعنى العمران هو من أراده الله من اعتبار العالم بين الإنسان واستخلاصه إيمانه في الأرض. فالإنسان عند ابن خلدون اصطلاح قرآني صريح، وقيمة إسلامية واضحة، وهو استخلاص الله الإنسان في هذا الكوكب وما يحيط به، وأن كل ما فيه خصبه بمسكر له، وسوف نعود إلى تناول نظرية العمران إسلاميًا في الفصل الثاني من هذا البحث إن شاء الله.

(2)

البدو أصل العمران

أما وقد استقر معنى العمران ومفهومه طبقاً لما أوضحه ابن خلدون وتبناه، فإنه ينطوي خطوة ثانية هي الحديث عن أهل العمران أنفسهم، وتوضيح أحوالهم ومعابيهم وطاعاتهم وعاداتهم وأنواعهم، إلى غير ذلك مما يتصل بالمجتمعات البشرية، وهنا يقسم ابن خلدون العمران إلى دو وحضر.

فأما البدو فإنهما الأصل في المجتمعات كلها، وهم تبعاً لذلك أغلب من الحضر، بل إنهم المين والمصدر للحضر، والبداوة ذات المجتمع وعمران دون ريب، وإنما إذا هو لتحصيل العناصر الضرورية منه، وذكر ابن خلدون أن نشاطهم يختلف باختلاف بيئاتهم، فهم من يعمل في الفلاحة من غراسة وزراعة، ومنهم من دخل الحيوان من أ غنم ويقر ومار ونخل، حيث تسع يبيه الدنا دون الحواضر، و إنما اجتاعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكين والذبل والكلام، لا يقتصر على الحواضر، وإنما هو المقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعبر عن مراة ذلك.

(4) المقولة ص. 30 بورت. 54
ويزيدنا ابن خلدون تعريفاً بطبيعة المجتمع البدوي، فيذكر أنهما يقتضون على الضرورى من المأكل والملبس والمسكن، ففيهم من الشعر والهوير والشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة، والقصد منها الاستمال والكن، وليس شيئاً غير ذلك، وقد يسكنون المغاور والكهوف، وأما طعامهم فيتم بالبساطة ولا ينفع لعلاج إلا ما استعمل النار، وإن أهل الزراعة منهم ميسرون للإقامة، يسكنون المدر والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم، وأما من كان معاهده من السائدة كالبيقر والغنم، فهؤلاء متهفلون كثيراً الطعم لارتياد مناطق الكثلا والماء لحيواتهم، ولكنهم لا يغلون كثيرا، ويسعون الشارقة لقيامهم على الشام والبقر، وهم يقول ابن خلدون، مثل البربر والترك وإخوهم من الشرك من الصقلاوية، وأما من كان معاهدها البيبر فإنهم أكثر تقللاً وأبعداً، لأن البيبر مساحها واسعة متراوية ومزروعها متنوعة متباعدة، هذا فضلاً عن الحروب من أماكن البرد في فصل الشتاء، وهم يغلون بعدا في القفار، فكانوا لذلك أشد الناس تحراً، وهم أغلبهم العرب، وظفوا البيبر وزناتة بالغرب، والأكراد والتركمان والترك بالشرق، غير أن العرب أبعد مجمعاً، وأشد بدءاً، لأنهم يختصون بالقيام على البيبر فقط، وأما الآخرون يقومون على البيبر وعلى الشام والبحر.

على أن ابن خلدون يذكر ما وصف البداية بالأخونة في البساتن في الحياة بقدر ما خلخل عليهم من صفات النبل، فهم أقرب إلى الخير وأدنى إلى الشجاعة، وهم يفضلون أهل الخضر في هاتين الحليتين.

(3) المقدمة، ص 142 - 145.
الحول إلى الحضر

أما الحضر، ومعناها الحاضرون، فهم مكان الأص مليار، أي المدن، ومهم أملاً من البند، ثم ما لبث أن أنسى معاشهم، وهم نزوعهم، فهبطوا إلى السكون والدعة، ولن الحياة ورفاهية العيش. إن ابن新中国 يصف الحضر ودرجات انتقالهم من البناية إلى الحضارة وصفًا لا يفقه إلا من كان مثله متفغاً لهذا النوع من البحث عن العمران البشري ومارس تطويره، وشهد تحوله على هذا النحو البديع من السهولة المتنورة.

ثم إذا اتسمت أحوار هؤلاء المتحلين للعيش - من البند طبيعة - وحصل لهم ما فوق الحاجة من الفنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتناولوا في الزايد على الضرورة، واستكروا من الأقوات والملابس والتلبس فيها، وتوسعت البيوت، واختطاف المدن والأمصار للحضر، ثم زيد أحوار الرفه والدعة، فتحج، عوائد الترف البالغة مباعها في التأق في علاج الفوت، واستجادة المطابخ، واتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والورق وغيرها، ومعلقة اليوم بالصروح، وإحكام وضعها في تنبيها، والانتقاء من الصناع في الحروق من القوة إلى الفعل إلى نائها، ويدخلون القصر والمنازل، ويرجون فيها الماء، ويمارون في صرحها، ويحللون في تنبيها، ويتخلدون في استجادة ما يتخللونه لمعاشهم من مليوس أو فراش أو آنية أو ماعون، ورؤلاءهم الحضر.  

وإذا كان البند لا يعرف الصناعات ولا يطبعون التجارة، فإن أجل الأمصار يتحل بعضهم الصناعات المختلفة، ومنهم من يتحل التجارة، وكل من هذه وتتر علىهم من المكاسب الذاتي الكثير الذي يساعدهم على المزيد من الترف والرفاهية.

---

(1) المقدمة من 94.  

51
إن تخصص ابن خلدون ممارسة الصناعات والتجارة للحضر من أهل المدن، ووثقهما عليهم دون غيرهم، يدفعه إلى تقرير اهتمام ابن خلدون بإمارة المدن الحضرى وإرتئاته، وفي غناء وثرائه وثبى المجتمع الإنساني ورفاهيته، ما لم يستخدم الزواج في غير موضعه يؤدي إلى الفساد والخراب.

(4)

وجهة المعاش

غير أن وجهة الكسب أو المعاش التي هي ضرورة لانتظام العمران لا تقتصر في جملتها وتفصيلاتها على الصناعات والتجارة وحدها، وإنما هناك مصادر أخرى غيرها للمعاش، ويفرد ابن خلدون فصلاً تصرفاً في هذا السياق جمل عنوانه «في وجهة المعاش وأصنافه ومذاهبها» عرف فيه المعاش بأنه إجفاء الرزق والسعى في تحقيقه، ثم ذكر مذاهب كثيراً في تحصيل بعض ما بين بداية كالصيد وحضرية كالصنائع، ويردد ابن خلدون ما ذكره المقرون من أهل الحكمة والأدب فقالوا: "المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة، فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، وأما الثلاثة الأخرى فهي وجهة طبيعي للمعاش، والفلاحة متقدمة عليها جميعاً لبساطتها وفطيرها، وأما الصنائع فهي ثانوئها ومتاخرة عنها لأما مركبة، وتصرف فيها الأفكار، ولهذا توجد في أهل الحضر الذي هو متاخر عن البلد، ثان عنه، وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إذن هي تميل للاحصل على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضيلة»(5).

(5) القلمة من 282.
الصنائع

على أن الصنائع بشكل خاص تعتبر من ضروريات العمران، خاصة في مملوء
اين خلدود، فهو يقسمها إلى ثلاثة أنواع أو ثلاث رتب: صنائع ضرورية، وصنائع
مرنة، وصنائع شريفة بالمعنى.

فأما الصنائع الضرورية فهي الفلاحية، والبناء، والخدمة، والتجارة (بالتون
بعد الألف واللام)، والحياطة، والحياكة.

وأما الصنائع المرنة فهي مهنة الصنائع، الزجاج، الدهان، الطبخ، الصفار،
القرش، السباح، وأما الصنائع الشريفة بالموضوع فهي: التوليد، الكتابة، الورقة،
الخبز، الطب، التعليم، وقد ميّز ابن خلدود الخط والكتابة فجعلهما في عداد
الصناعات الإنسانية.

على أن ابن خلدود لا يكتفي بمجرد ذكر هذه الصنائع، وإنما يشير تعريفاً شاملاً
بكل صناعة على حدة، ويخصصها بفصل مستقل يراوح بين القصر والسول، لا يقتل
عن صفحة واحدة ولا يتجاوز سبع صفحات، وهي في جملها فصول مجموعة من
الفنانة، تبرز المرفة في ميدان مختلف بين نف، وأدب، وممارسة، وآثار، وطب،
وتواء، وتأريخ، ودين،

هذا ولا يفتر عن ابن خلدود وهو يتكلم عن الصنائع أن يشير في أحد فصول
المقدمة إلى أن العرب أبعد الناس عن الصنائع، ويذكر السبب في ذلك، وهو أنهم
أحرق في البداية وأبعد عن العمران، كما يذكر أن «عجم المغرب من البربر مثل العرب
في ذلك لرسوخهم في البداية منذ أحداث من السنين، ويشهد بذلك قلة الأصبار
بطرقهم».

(1) المادة من ص 405 إلى 429، مربوط.
(2) المادة من ص 404.
88
وإن أغلب ما نذهب إليه من طن يبلغ مبلغ الترجيح هو أن ابن خلدون يقصد الأعراب ويعبر عنهم بالعرب، وهو ما سوف نحاول مناقشته في قسم قادمش طاهي ملاك بالعلومات والخبرات وكأنه معاصر لها، خبير بأسرارها وأبعادها. وحديث ابن خلدون عن التجارة والتجار صادر من منطلق كون التجارة تشكل ركيزة أساسية في البنية الاقتصادية للعمران البشري، وأن التجارة على اختلاف طبقاتها وتنوع أصنافهم يشكل مجطاً كبيراً من قطاعات سكان الدن الأمواس، وإذا كانت الصناعات متاحة إلى المهرات اليدوية والملكات الفنية، فإن التجارة متحدة إلى البيئة وسرعة الحركة وملاحظة الأسواق والنقل في البلدان.

ويرجى ابن خلدون تعرفناً مسبباً للتجارة فيقول: "أعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرحيل وبيعها بالغلال، أنها ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو نعاس، وذلك القادر الناصي يسمى رياحًا". ثم يعود نور الدين قول بعض شيوخ التجار للكشف عن حقيقة التجارة وهو "أنا أعلمنا لك في كلمتين: اشتراك الرخيص وبيع الغالي".

عن الربح في التجارة بورد ابن خلدون وسائل شتى، محدثاً عن كل وسيلة بما يعرف بها ويكشف عنها. في ذلك اختبار البضاعة، ومنها نقل البضاعة إلى بلد هي فيه أفقر وأغلى، ومنها البيع على الغلاء بالآجال. فأما الربح فيكون حين تتحرك الأسعار في الأسواق من الرخص إلى الغلال في عموم الربح، وأنا نقل السلع فإنه شروط لطيفة حينها ابن خلدون، منها بما نقل من السلع إلا ما تمّ الحاجة إليه من الغلي والفقير على حد سواء، يعني الوسط من البضائع، فলنسان سواء في الحاجة إلى الوسط من كل شيء، ومنها نقل السلع من البلد البعيد المسافة، حيث تكون السلعة

..................

(1) المقدمة من 394.
قليلة مطلوبة لعبد مكانها، ومنها أن تكون الطرق محفوفة بالخطر، ويضرب
ابن خلدون مثالاً في ذلك بأن "التجار الذين يولدون بالدخول إلى بلاد السودان
يتكونون أموالهم، وأكثرهم أموالاً لعبد طريقهم ومشتهي، واعتراض المغارة الصعبة
المحيرة والمسيود والعطش، لا يوجد فيها الماء إلا في أماكن معلومة، يبتعد إليها أهلاء
الركاب، فلا ينكل بنو هذا الطريق ويعددا إلا الأقل من الناس، فتنجل سلع بلاد
السودان قليلة لديها فخصوص بالبلاء، وكذلك سلعنا للسélح، فتغاص بضائع التجار من
 تعالىها وسراع إليهم الفنى والثروة من أجل ذلك، وكذلك المسافرون من بلادنا إلى
المشرق لعبد الشقة أيضاً" (11).
ومن علل التجار ومكاتبهم يذهب ابن خلدون بهم مذهبٌ غير كريم، ويصفهم
في الطبقات غير المكسيمة في المجتمع، وحجة في ذلك أن التجار في حياتهم العملية
يُمارسون البيع والشراء اللذين لا يبدا فيهما من الكمالات البعدية عن المروعة التي تحمل بها
المملوك والأشراف، هذا فضلاً عن أن أهل الطبقات المنفية من التجار يعتمدون إلى
المحاكاة والتمثال والتفتيش المجهول بالبضائع، والمظل في الأثاث المحفوظ بالربح,
ومعاهد الأثاث الكاذبة على الأثاث رداً وقوياً. ويصف ابن خلدون الباعة بأنهم
شرهون إلى ما في أبدي سواهم من الناس، سرويون عليهم، ولولا وازع الأحكام
لأصبحت أموال الناس نهداً (12). ويسوقنا قراناً عليه هذا بقوله تعالى:
فَوَكَلَّاً ذَكِرَ الْأَنَّاسِ بِصَحْبِهِمْ يَسْتَفْسَدُونَ لِفَسْكِ الْأَرْضِ
وَلَعَمَّتُ أَنَّهُ فَقَلَلْا عَلَى الْمَكْرِمِينَ (13).
لعل ابن خلدون قد أسرف كثيراً في النيل من التجارة والتجارة، إلا أن يكون قد
لم يقترب في التعميم في حين أن الأصل هو التخصص، يعني أن يكون مفصولاً من تلك
الصفات التي ذكرها مقصوراً على خفة صغار الباعة وسويهم، أما التجارة ذاتها فمهنة
-------------------------------
(11) المصدر: 296، 297
(12) المصدر: 296، 297
(13) سورة البقرة الآية 121
كريمة، وإن أصحاب المروة والخزائن من الرجال هم الأكترهم بين كبار التجار، وإن أكثر الناس إحساناً إلى الفقراء والمحتجزين هم التجار، إلا أن يكون ذلك الخط من التجار مقصوراً على أقطان في المشرق، وهو ما نسبته، فليس لثمة فوارق كبيرة بين أخلاق الناس وشعائبه في مغرب عالمنا الإسلامي ومصره.

فقد حاول ابن خلدون أن يمرر في حكمه، فلما أواء الاستناء بقوله: «وقد يوجد منهم —أي السجناء من يسلم من هذا الحال ويتبغاء لشرف نفسه وكرم خلالة» ثم ما له أن بأد إلى تفض الاستناء قائلًا: «إلا أنه في الصدد بين الوجود».

هذا، وقد ترسم ابن خلدون في الحديث عن التجارة، فتناول بالدراسة عدداً من البضائع، والغلال والرخص، والاحتراس، وتمكن من المال ونشاط حركة بين مختلف الشعوب، فإن تحدث عن ظاهرة المقاتلة والذكز، حديثاً طويلة، وكان الناس مغرمين بها في المشرق والمغرب على السواء، ليس في زمن ابن خلدون وحده، وإنما امتدت قرون الناس في ذلك إلى زمان طولتنا في العقود الثالث والرابع من هذا القرن الميلادي.

وحرص ابن خلدون حين يتكلم عن الصناعة والتجارة وال فلاحة -ومهي الوجه الأساسية لحركة المال والنشاط الاقتصادي - على أن يحمل جانب العلماء من ناحية دخولهم المالية، فإن كبار أئمة الدين من الفقهاء والفناء والفاس والفلاحة والإمامة والخطابة والأذان وغير ذلك لا يتسخرون منهم في الغالب، أي أنهم لا يصلون إلى مرتبة الازدهار، وإنما نظرت سليمة وحققت وقعة، وهي مستمرة منذ أن انفصل إليها ابن خلدون إلى يومنا هذا، والوزر في ذلك يرجع إلى الحكم، ذلك أن هذه الفئة من الذين وهب أنفسهم للعلوم الدينية فهم من الحياء والتحف ما يجعلهم يجمعون عن خطابية الحكام في زيادة رواتهم، وإذا فعلوا لا يلزمون الإباح، هذا فضلاً عن أن الحكام غالباً لا يستجيبون إلا لما يشعرون أنهم يشكلون خطراً على الحكم أو الملك.

(14) عند ابن خلدون عنة تصول حبي فياً على التجار، ونذكر كثيراً من أعلامهم ومروهمهم، هي العاشر والحادي عشر والحادى عشر من الكتاب الأول صفحات 395، 396، 399.
أما ابن خلدون فيقول أيضاً أن هؤلاء القوم من أهل الصناعات الدينية لا يتضررون في الحرم من آثارهم أو الدمار، وإنما يحتاج إلى بعض الفوائد من دينه من الخواص، كما يهمهم صاحب الدولة للنظر في بعض المصلحة، فيخصص لهم حقًا من الرزق على قدر نسبة الحاجة إليهم، ثم يجعل ابن خلدون رأيه في عامله هو قومهم في نطاق المعالي التي أشارنا إليها فيقول: "وهم لشرف بضائعهم، أي علمهم الدين، أعزة على الخلق بعد نفورهم، فلا يتعرضون لأهل الجاهل حتى يقالوا بهم حقًا يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لم يستغنى عن الشغل بهذه البضائع الشريفة المشهورة على إعمال الفكر واليد، ولا يسمعه ابناً أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم، فمن يقول عن ذلك، فلذلك لا تعظم آراءهم" (16).

إن نظرة ابن خلدون من السلامة يمكن حسبأ أسلفنا قول، وقد كانت هذه النظرية حقيقة واقعة إلى عهد قريب، ولكن مع تطور المجتمعات، وتغير أساليب الحياة من زمان إلى آخر، ومن قطر إسلامي إلى آخر، بدأت تغيرات تطرأ على هذه الظاهرة، وتعزز قبائل منها، فزادت رؤايهم، وصار بعضهم إن لم يكن بعيد من الأثرياء فإنه قريب من الثراء، وأما من يتولون المناصب العليا في القضاء فهؤلاء يخرط أكثرهم في سلك الأثرياء، وأين خلدون بأنه يعتبر شاهدًا حيًا على ذلك، فقد توصل إلى تولى منصب كبار قضاة الملكية في مصر، واتسع ثروته، واقتني ضيعة في

(16)

السلم والتعسلم

حيث ينشأ العمران البشري يكون العلم والتعليم أمرًا طبيعيًا ومطلوبًا ضروريًا، ولكن يتفاوت زيادة ونقصًا باستعداد العمران وارتقائه، أو بتقلصه وانحساره، ويدكر

(القدمة ص 292)

62
ابن خلدون أن الإنسان غيّر من الحيوان بالفكر الذي ينادي به لتحقيق معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه والأجاج المعه للذكاء التعاون.

وأصل العلم عند ابن خلدون هو العلم الذي جاءت به الأنباء على الله تعالى، فعل الإنسان في فصول ماجبت به الأنباء عن الله تعالى، والعمل به، وإتباع صلاح أخوان، فهو مفكر في ذلك كله دائمًا لا ينفده عن الفكر فيه طرفة عينين، بل اعتلاء الفكر أسرع من ملع البصر، وعن هذا الفكر نشأ العلم 

وإذا كان العلم موجودًا فإنه لا بد من تعلمه حتى يربى المجتمع الإنساني. ويجد ابن خلدون تعلم العلم من جملة الصناعات، أي المهن، وهذاء رأى سليم وكل السلامة، فنحن في إياكم هذا نطق على أحاد المعلمين اسمًا يترجم بثقة عن مفهوم ابن خلدون وهو "نقاوة المهنان التعليمية" ويركذ ابن خلدون على هذا المنه، وهو أن تعلم العلم صناعة تحالف الاصطلاحات فيه، يقول ابن خلدون: "لا ترى إلى علم الكلام كيف يختلف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والناوحيين، وكذا أصول الفقه، وكذا العربية، وكذا كل علم ينوجه إلى مطالبة تعدد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم".

ويحيث ينمو العمران ويدعو العلم، ويحيث ينحسر العمران ويتناقص، ينقل العلم ويضعف شأنه، ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة بالقوارين وترقية الذين كانوا حاضرين المغرب والأندلس، فحين كان العمران فيما مستبرأًا كانت أسوئي العلم تاغفة، يجوزه زاخرة، يفت إلى طلاب المعرفة من كل صوب، فلما خرجنا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً في عصر الموحدين، وكان قصراً، وأما أهل الأندلس فذهب فسم التعليم من بنيهم، وذهب عزائهما بالعلوم، لتناقص عمران المسلمين، بما من عشرين من السنين، ولم يبق من فهم العلم إلا في العربية والأدب.

(1) الفتاة من 429.
(17) الفتاة من 430.
اقتصرنا عليه، وأما الفقه بينم فرض خلو، وأثر بعد عين، وأيضا العقليات فلا أثر ولا عين، وما دنا ذلك إلا لانقطاع سندها العلمية في تناقص العمر، وتخلب العدو على عامتها. 

- أي على سائرها إلا قليلاً (18).

مرة أخرى نكرر قول ابن خلدون في أن العلم تكثر حيث يكثر العمر، وتعظم الحضارة، والمكس صحيح حسبا وضع من أمر الغرب والأندلس في القرون الزيادية التي سبقت الإشارة إليها، وتبعاً لما رأى ابن خلدون أيضاً تكثر الصناع في الأشهر، وعلى نسبة عمرانيها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصناع في الجودة والكثرة. ويؤكد ابن خلدون على ضرورة التعليم والرحلة إليه حيث يكون العمران، 

فيقول:

«لا بد له من الرحلة في طلب إلى الأصور المستحرة شأن الصناع كلها، واعتر ما قرنت به بالفهر وقطرة والقوارب والبصرة والكوفة مما أكثر عمرانيها في صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحر العلم، وتمت من في اصطلاحات العلم وأصناف العلوم، واستباط المسائل والمئون حتى أبروا على التقدمين، وفانتوا المتأنئين، وما تناقص عمرانيها، وألتزمو سكانها، انتظروا ذلك البساط بما عليه جملة، وقيد العلم بها والتعليم، والنقل إلى غيرها من أصور الإسلام. ونحن هذا العهد نرى أن العلم والتعليم إذا هو بالقاهرة من بلاد مصر، له أن عمرانيها مستبحر، وحضارة مستحكة منذ آلاف السنين، فاستحکمت في الصناع، وتفتنت، ومن جملها تعلم العلم» (19).

(18) القلمة ص 432
(19) القلمة ص 434
مواقع المدن

العنصر البشري في حال كله وقتته ارتقاءه وذيل عطائه يكون في المدينة والمصر، وليس في البداوة والقرن، ولذلك يلتفت ابن خلدون إلى المدن، ويبدو اهتماه باختيار مواقعها، حفاظًا على أمنها ومنعتها، وتوفرًا لأسباب الحياة الرغبة السهلة للمجتمعها، وهو لذلك يضيف عددًا من التصاعد إلى إذا روعي الأخذ بها عند اختيار مدينتين جديداً تحقق لها وأهلها الصحة والسلامة والحماية، والمسر والمتعايش والرخاء.

الأمر الأول: أن يختار موقع المدينة على أرض مشغولة من العدو، كأن تكون على هضبة متوهجة من الجبل، أو بسندارة يد أو غير، حتى لا يوصل إليها إلا بعد البحور على قطرة أو جسر، بما يصيب مهمة العدو البعيد، ويستمهم للمقين دفاعًا وصوداً. ولقد انتقد ابن خلدون مواقع بعض المدن الإسلامية الساحلية لمعد مراعة هذه الشروط فيها، كما انتقد أخرى لتوفر ما ذكره من حسن اختيار الموقع البحري، فأما المدينة التي انتقد مواقعها فهماإسكندري في الشرق وطرابلس وبورف وسلا من المغرب، فهي غير مشغولة على العدو، وقد كانت الإسكندري تدعي هذا السبب في عهد الدولة العباسية بالثور، المعهفة بالمخافة المتوقعة فيها من البحر للسهلة وضعفاً ومن المدن التي انتقد ابن خلدون موقعها سهيلة ومجيزة وبند القليل على صغيرة.

الأمر الثاني: أن تكون المدينة في موقع طب الهواء، للحماية من الآفات والسلامة من الأراض، فإن الهواء إذا كان حبأً أو آخر أسرع المرض إليها، وضرر مثلًا ببلدة قابس، ولعل ابن خلدون مستحضاً في خاطره أن ذاك قصة اختيار موقع مدينة بغداد وهي قصة مشهورة.

هذا ما كان من أسباب دفع الضرب عند اختيار مواقع المدن، ولكن هناك أمورًا أخرى يبينج توفرها وشروطًا يجب مراحتها لجبل المناخ وتسهيل المراقب، ولها: توفر
الماء، وذلك أن يكون البلد على نهر جارٍ أو قريباً من عيون عذبة كثيرة التدفق.

وثانياً: أن يكون للمدينة المراعي الطبية التي لا بد من سراحيهم إلى دجنب للنجاة، والزرع والركوب. وثالثاً: مراعي المراعي حولها والقرب منها، لتزويدها بالطعام والأقاث، ولا بأس بعد ذلك في أن تكون قريتا من البحر، لتسهيل الحصول على الحاجات من البلاد النائية.

وفي هذا السياق -سباق مواضع المدن وضرورة اتقائها طبقاً لقضايا السلامة والباشر على سكانها- يشتق ابن خلكون مواقع عدد من المدن الإسلامية العامة التي احتلها العرب في أول عهدهم بالإسلام بالعراق وإفريقية، مثل الكوفة والبصرة والقروان، لأنهم لم يعارضوا فيها إلا مراعى الإنسان وما يصلح لها من شجر وملع، ولم يراعوا ما هو ضروري لإنسان من ماء وزراعة وصراع للساحة ذات الظلم ف(10).

المَلَك: ضرورته وتحيه

لقد تم لأبن خلكون إذن تصور المجتمع الإسلامي وكيف ينشأ، والمشاهد البرية وكيف تحقق من حيث تتوفر ضرورات الحياة في نطاق المدن المشترك، ومن منطقة الوصول في مكان الريادة والصناعة والتجارة والمال والاقتصاد، مع ذكر تفصيلات دقيقة وتحليلات شتى، والانتفاح في توسيع الصناعة، ما كان ضروريًا منها لا ينبغي عنه، وما كان كليًا مرتبًا بالتعليم والرفاهية، وما كان رفع الجدران الشريف الرئة، وقد جعل العلم والعلم واحدًا من الأسسس التي يوق بها العمران البريء، وتتحدث عن أماكن ازدهاره وأسباب ذلك، والرحلة في طليبه والسعى إليه. لقد فصل ابن خلكون كل ذلك تفصيلًا دقيقًا، مع عناية بالطعام والمادات، وتحليلها تحليلًا فلسفياً إجتياحيًا مسلكيًا أخلاقيًا، وكان طبيعيًا أن يتحدث (20).
بعد ذلك عن المدن، حيث العمران البشري في اكتمال صورته، وتحديد مواقعها واحتياجاتها والشروط الأساسية لرفاهيتها وأمنها وسلمتها طبقا لما أوضحنا فيما سلف من صفحات.

أما وقد رسم ابن خلدون هذا الإطار للمجتمع، فقد بات من المحق أن تكون لهذا المجتمع قيادة تأخذ بذاته، وحكومة تنظم شؤونه وتحكم أموره؛ لأن الناس يجبرون على النظر إلى ما في أبيض الآخرين، أو كما يقول ابن خلدون: "إذا اجتمعنا دعت الضرورة إلى المعاملة والقضاء الحجج، ومذ كل واحد منهم يصعد إلى جاجته يأخذها من صاحبه ما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والمغامرة بعضهم على بعض" (1).

على أن ذلك العصر ليس هو الدافع الوحيد لوجود الحقائق، وإنما هناك أمور أخرى تؤثثها ضرورة العمران والحفاظ عليه، مثل الدفاع ضد الغزاة، وإعداد الجيوش، وتنظيم الشرطة وإشاعة المعتدل، ودفع النظام، ونشر العمران وتوسيع أرجائه وتشعب نواحيه، إلى غير ذلك مما يقتضي العمران، ومن ثم كانت الحاجة ضرورية إلى السلطة أو الملك الذي يحدد ابن خلدون معه ورفاهيته ومهامته على النحو التالي: "ليس الملك لكل مصيبة، وإنما الملك على الحقيقة من يسترد الرعية، ويجري الأموال، ويعني البعث، ويجري النفس، ولا تكون فوق بدهة قاهرة، وهذى مدين الملك وحقيقةه في الشهر.

إذ إن ابن خلدون يدخل العصبة في مكونات الملك ونواة قوته - ولخصوصية عند ابن خلدون شأن كبير في نظرية العمران - وعماد منته، ومن ثم فهو يكمل تعبيره للملك وتحديد له وسائمه. يقول: "فمنذ قصيرة به عصبيته عن بعضها، مثل خدمة الثغور أو جبهة الأموال أو بعث البعث، فهو ملك ناقت لم يحققه".

ولكن الملك عند ابن خلدون ليس كذلك الذي عرفه الروم أو الفرس في الماضي، كما أنه ليس مثل ذلك الذي يوجد في مصرنا في بعض الدول الأوروبية (2).

(1) القصة ص 187.
والآسيوية والإفريقية؛ لأن هذا الطراز من الملك الذي ينظر إلى الإنسان من حيث كونه مرتبطة بالدنانير وحداً، ومما المشكل الذي يعنى ابن خلدون فإن امتياز الإنسان يشمل ذنابه وأخربته، وذلك أن القرائن التي تتعلق على المجتمع الإنساني يجب أن تكون إلهية؛ لأنها إذا كانت مفروضة من الله بشرح بقيرها ونشرها كانت سياسة دينية طنة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دناهم فقط، فإنها كلها عبء وباطل؛ إذ غالبها الموت والفناء، والله يقول: (أفحيبتERICA وشمكلكم عيسى) (21)
فالقصود بهم ما هو دينهم المفظةهم إلى السعادة في آخرهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فاجتاحت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة) (22).
وإذن فالملك الذي يقصده ابن خلدون هو الخلافة الإسلامية التي يعبر عنها عند جمهور الفقهاء باسم الإمامة، ومن ثم فإن الملك قاعدة أساسية في تكوين العروان الإنساني، ولكنه الملك يقام على قواعد الشريعة الإسلامية متبلاً وتطبيقاً. وإن من بدرس المقدمة ويتبع قصواها حسباً رتبها ابن خلدون تبدو بعد أن يتحدث عن الملك وحقيقته وأسائه وبعده، يتبع ذلك بالحديث عن الخلافة والإمامة، وحكم النصب وشروطه وتعيينه وواجباته كل ذلك يقره ابن خلدون بشريعة السماء.
والحديث عن الحكم ونظامه يدفع بابن خلدون إلى مزيد من التوسّع، فتتحدث عن الوظائف الكبرى في الدولة، مثل ولاية العهد، والوزارة وسياستها، والقضاء وحدوده، والمحاسبة، والشرطة، والمساكن، والظلم، والجابة، والجيش إلى غير ذلك مما يتعلق بتكون الدولة الإسلامية، طبقةً ما سوف نوضحه تفصيلاً في فصل قادم، ولنزيد من التحديد لنظام الحكم فقد تبنى ابن خلدون عناصر كتاب طاهر (21) سورة المؤمنون الآية 110. (22) المقدمة في 198.
ابن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولد مصطفى كأوتوخف للحكم الإسلامي، كما تبنى رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القضاء إلى أن مرسوماً الأشدري كأوتوخف للقضاء في الإسلام، ولا يأم من أن نشير أيضاً إلى اهتمام ابن خلدون بالخوار الذي جرى بين الموثوق وكرس لبرام الذي تناول فيه عن إيقاع الظلم بالرعة على السرح الذي سوف نفصله مستقبلاً حسباً أحسناً قبل قليل.

(9)

العصبانية

 يعني ابن خلدون بالعصبانية عناية كبيرة في بنية نظريته عن العمران البشرى، تلك العناية التي فيها الكثير مما يصح أن يكون موضعاً للقيق والمنافضة، غير أنه على كل حال أفرد للعصبانية مكاناً رحيماً في مجال خديته عن العمران البشرى، سواء في البذارة أو الخضر، أو الرئاسة أو الملك، بل لقد جعل العصبية أحد مؤهلات المصالحة.

والعصبية طبقاً لمفهوم ابن خلدون تقوم في بنية على الانتقام بالسوبة والرحم، أو ما كان متصلاً بمعنى النسب، مثل الولاء والخليف، كذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر، ومن دواعيها الدفاع عن ذوى القرى واهل الأرمام، فإن القريب يجد غضاضة في نفسه حيث يرى فيما ينزل بذوى رحمه، أو هلكة تقيمهم، فيحظض للدفاع عنهم، ويتمثل ابن خلدون قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «تعلموا من أصابكم ما تصلون به أرحامكم»، ويستنتج من معنى الحديث الشريف أن النسب إذا قادته هذا الانتقام الذي يوجب صلة الأرمام حتى تقع المصالحة (1).

إذا ما كان الأمر متعلقاً بالبلد - وهم أصل الحضر وأقدم منه - ذهب

(14) المقدمة من 239.

99
ابن خلدون إلى أن السكن فيه لا يكون إلا القبائل ذات العصبية ؛ لأنه إذا تعرض الحي للعدوان سارع إلى الدفاع عليه من خارج جامع الحي نتائجهم المعروفون بالشجاعة ،
وذكر ابن خلدون على مدى جذوبة الدفاع تقرر أنه "لا يصح دفاعهم وذبدهم إلا إذا كانوا ذوى عصبية وأهل نسب واحد وأهم بذلك تشذب شوكة وينهى جاويهم" (1). فالعصبية القوية تدخل الرئة إلى قلب العدو ، وذلك يمنع العدوان أو يقل خطره.

هذا ما كان متعلقاً بالعصبية من حيث تصورها وبيتها ومنعتها ، وخاصة في العماران البدوي ، وأما من حيث طبيعتها فإنها ترتبط بالرئاسة مادامات هذه العصبية ذات قوة ورسوم ورهبة ، ويعبر ابن خلدون عن هذا المقصود قائلاً: "وأما كانت الرئاسة فإنما تكون بالقلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أنواع من سائر العصابات ليفع اللقب بفهم ، وتم الرئاسة لأهلها" (2). وهذا واقع متعلق استقلاب ابن خلدون من تجارب إبان حياته في المغرب ، ومن قراءاته في تاريخ العرب والأعاجم ، وطبعي بعد ذلك أن تظل الرئاسة في هذا النصب طالما كانت القبائل هم ؛ إذ لو اتفقا من هم أقل منهم قوة فإنها لا تتم ، فإذا ما ذهبت القبلية ووهبت المئة ، انخفشت الرئاسة إلى غيرهم من تتوفر لديهم أسباباً وتقيق عندهم مقوماتهم.

وفي نطاق استكمال نظرته إلى العصبية يرى ابن خلدون أن العصبية مومة بالملك ، وأن العباد التي تجري إليها العصبية - طبقة تعبير - هي الملك ، ذلك أن العصبية تكون بها الحماية والمدافعة ، والآدميون محتاجون إلى وارجح وحاسم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون هذا الحاكم ذو عصبية حتى تم له القبلية . يقول ابن خلدون " وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر رائع على الرئاسة ؛ لأن الرئاسة إذا هي مجرد وصاحبة متوضئ ولا يعليهم قهر في أحكامه ، أما الملك فهو التغلب والحكم

(1) القسمة من 128
(2) القسمة من 131
بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، وينتي إلى الفن بأن
"الغلب الملكي غاية للعصبية" (26).

إن هذه النظرية التي أولاها ابن خلدون للعصبية حتى الآن نظرة واقعية، أبداه
بألفير من الأمثلة التي لا يسير الآن تعدادها وحصرها، ولكن الأمر يدعو الترث في
قول كل ما ذهب إليه ابن خلدون في شأن العصبية، خاصة ما كان مناظراً لأمور
دينية أو أحكام شرعية. إنه على سبيل المثال يرى أن الدعوة الدينية من غير عصبية
لا تنفع (27)، وربى أن العصبية تتوب في الإمامة عن النسب الفرضي، وربى أن حلقة
معاوية صحيحة؛ لأنها استنادت إلى العصبية، والأخرى من ذلك كله رأى في صحة
ولاية العهد لميرد لا استنادها إلى العصبية، ومع وجود من هم أصلح للخلافة منها، وهي
قضايا تخالف إلى المناقشة والراجمة، وهم ما سوف يعرض له في فصل قادم إن شاء
الله.

على ابن خلدون -وهو جيد الاستقراء للتاريخ- قد قرأ ما ينافض نظرته أو
نظريته في العصبية، فعاد وقال بعض الاستنتاجات في شأن قيام الملك على العصبية،
قرر أنه إذا استنادت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، وضرب لذلك مثي.
أحدهما من الشرق، الآخر من الغرب، فأما المثال الذي ضربه من الشرق فهو عن
الساسيين على عهد الحسن والوليد الواثق، فإن عصبية العرب كانت قد سقت،
واستظهر المعتصم ومن جاء بعد من الخلفاء بالموالي من فرس وترك ودليم وسلاجقة،
وذلك أن صيغة الرواة كانت قد استنكرت، واللقياد والتعليم كما قد رسخ في
النفوذ، ففيت الدولة قوية دون الاستنا إلى العصبية العربية. وأما المثال الذي ضربه
من الغرب فكان منصبياً، الذين استمر ملكهم -رغم فساد عصبيتهم- منذ المئات
الخاصة أو قبلها، ومع ذلك فقد ظل السلطان فيما إلى أن جاء الموحدون بقوة من
العصبيّة في المجامدة فمحروا أثراً (28).
إن ابن خلدون في مقالته هذا يسلم ضيماً بأن نشأة الدولتين: العباسية والمبنِّية قامت كليهما على العصبية، ولكن الأمر ليس كذلك على الأقل فيما يتعلق بالدولة العباسية، وهو ما سوف نعود إلى مناقشته فيما يسبق من فصول.

وفي نطاق الاستثناء أيضاً من اعتقاد الملك على العصبية يخصص ابن خلدون فصلاً قصيراً عنوانه: «قد يحدث بعض أهل التصين الملكي دولة تستغني عن العصبية».

ويضرب لذلك مثالين بدولة الأدارسة بالمغرب الأقصى، ودولة العبديين (العثمانيين) بإفريقية ومصر، وكان قائمهما بغير استناد إلى عصبية عربية، إذ هما من العرب القرشيين فيما لم يصح نسب العبديين.

والحقيقة أن نظرية العصبية عند ابن خلدون تحتاج إلى وقفات طويلة منطوية ليس مكاناً لها الفصل اليدوي، ولكن مادماً بمثيل الحديث عن نظرية العصية التي انتهى إليها ابن خلدون، فإن العصية تخبر من وجهة نظره أساساً من أسسها، وركناً من أركانها.

(10)

أعمران الدول

يقرر ابن خلدون أن للدول أعماراً كأعمار الأشخاص، يعني أنه إذا كان لكل شخص عمر عند تبني حياته يبداًه فإن للدول كذلك أعماراً وحدة تبنيه ويؤثر سلطانها يبداًه، والحكم ذاته ينسحب على العصية؛ لأنه في تقدمه وإزدهاره أو في تناقصه والتصرح المرتبط باندماج الدولة في سفريتها.

يرى ابن خلدون أن عمر الدولة في الأغلب لا يعود أعمار ثلاثة أجيال(11)، وهو يقدر الجيل بأربعين سنة، ومن ثم يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة في المتوسط.

(20) المقدمة ص 107، 57
(21) المقدمة ص 170.
ويعلل ابن خلدون هذا التحديد للأجيال الثلاثة بأن الجيل الأول يكون على خلق البداية وحوشتها وتوضّحها، ولا يزالون معددين على شطح العيش واليسالة والاشتراك في المجد، فحدهم مرهم وجانبهم مرهم.

وأما الجيل الثاني فقد حدث فيه التحول من خشونة البداية إلى رقة الحضر، ومن شطح العيش إلى اللين والترف، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به مع كليل البائنين عن السعي فيه، فتكتسب سورة العصبة بعض الشيء، ويأتيون إلى المهنة والخصوم، ولكن يبقى فيهم الكثير من سجايا الجيل الأول الذي أدركته أجواهم وشاعموه اعتزازهم وسعهم إلى المجد، فلا يسعهم طبًّا لكلمات ابن خلدون - ترك ذلك بالكلية - وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيما.

فأما الجيل الثالث فهو جيل سقوط الدولة ومناقتها، فقد انقطعت أسبابه بالجيل الأول، وقد حلّ القوة والعصبة بما فيها من سلطة التفرد، ويعمل النزاع فيهم غاهه فيفرعون عيانًا على الدولة كياسياء والولدان، بعد أن كان في الدولة مقومًا بعزتهم، ويجتأرون إلى مدافعة الدولة عنهم، بعد أن كانوا لهم المدافعين عنها، فإذا ما تعرضت الدولة للخطر لا يكونون أهلًا للمقاومة، فيضطر صاحب الدولة إلى الاستعانة بغيرهم من أهل النجد، ويستثمر بالمولى الذين يختون بعض الغناه، ولكن أمر الدولة يكون إلى هرم ثم زوال.

يقول ابن خلدون: وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة، ولا تبدو الدول في الغالب هذا العمر بقرب قليل أو بعيد إلا إن عرض لها عارض آخر، من فقدان المطالب، فيكون الفهم حاصلاً مستقلاً، والطالب لم يحضرها وله قد جاء الطالب لما وجد مناماً، ويستشهد بالأية القرآنية: "فإذا أسلأتم أيهم لا يستجيبون سائحة ولا يستقبلون" (22).
ثم يقول تعالى: فهذه العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من الزيادة إلى سن الوفiset، ثم إلى سن الرجوع(33).

وأما بالنسبة للعمران فإن وفوري وغناه يظهران بعد جيل أو جيلين إذا كان الرعايا في حالة أمين وطيب معاملة، إنهم حينئذ تبسط آمالهم ويشتركون للعمران والتكاتر، وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة -حسب تعبير ابن خلدون- على نهاية عمرها الطبيعي، فتكون حيده العمران في غاية الوفور والشمس(34).

إن ابن خلدون قد توصل إلى هذا التحديد في عمر الدول مستبداً إلى ما شاهده في عصره وما قبله قليل، من أهل دول ملوك الطوائف في الأندلس والمراطنين والمهردين والمرتدين في المغرب، وربما قاس الأمر أيضاً على الطولونين والإخشيدين والأبويني من مصر، والحماديين في الموصل وحلب، والبوييين في العراقين الريفي والعمجي، والتقنيين فيما وراء النهر، والترسوليين في اليمن.

ولكن الأمر الذي ينبغي أن نتبناه إليه هو أن ابن خلدون قاس أعمار الدولات وليس أعمار الدول، وهو ما يجعل نظريته مقيدة على الدولات، وأما الدولة الكبرى فأعمالها تختلف القاعدة التي تعدنا ابن خلدون، فالدولة القياسية مثلًا عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان في العراق ثم عاشت بعد ذلك نصف قرن، وقرنين من الزمان في مصر، مع تقاسم قلها في كثير من مراحل حياتها، والدولة الأموية في الأندلس عاشت أكثر من قرن ونصف قرن، وكذلك دولة العباسيين في إفريقية ومصر عاشت نحو هذا القدر، وكذلك فعلت الدولة العثمانية التي كانت تتمثل خلاصة المسلمين حتى الحرب العالمية الأولى. هذا ما كان من أمر بعض الدول الإسلامية.

ولا يضع أن ابن خلدون قد قصد في مبناه الدول الإسلامية رحدها، لأن أعمار بعض الدول غير الإسلامية تأتي وتحديداً قد استطالت لعدة قرون، مما يجعل قاعدة

(32) المقدمة ص 171
(33) المقدمة ص 140
(34) المقدمة ص 114
ابن خلدون ذات شقين: النص الأول أن للدول أعماراً، وهذا صحيح، والشَّنْتَاق أن أعمارها محددة بثلاثة أجيال، وهذا رأي فيه كلام. والأقرب إلى الصواب أن تكون محددة بثلاث مراحل وليس ثلاثة أجيال.

زيادة نظرية العمران

نظرية العمران كما تصورها ابن خلدون تبدو مشابهة النواحي، متزامنة للموضوعات، عصرة المضم، إلا مع اصطلاح الشرق والتراث الأتاه، وذكاء المتاحة بين فصل هما من المقدمة وفصل هناك، ذلك لأن ابن خلدون كان يحمل في عمله، كذلك في فيه، فالرجل بعيد ما بين الشواطئ، عميق الرأي، دافع الفكر، وقد كان هذا الديناميك معه من صبر وانتظار ومتابعة، ومن ثم فإننا نجعل نظريه في العمران في العناصر الآتية:

التاريخ كجزء من الاجتماعية الإنسان الذي هو العمران البشرى، ومن ثم فإن تقريناً من الزيف وتصويب أحداثه يشكلان المنطلق الأول لتصور العمران البشري، ولذلك فقد وضع ابن خلدون مهماً لتصحيح أحداث التاريخ وأغباره يقوم على الجرح والتعديل والتحليل واستطلاع الأحداث الوصول إلى صواب الاستنتاج.

الإنسان مخلّد بالطبيعة، ومن ثم كان لابد له من أن يصنع جسمًا يبرى في نطاقه التعاون على إنتاج القوى الذي بينه له العيش، والأدوات التي يتبعه له أسباب الدفاع عن حياته، إلا انتهى ووجوده وما أراد الله من اعتبار العالم به واستخلاصه.

العمران البديع أصول العمران الحضري، ولكن من المجتمع أثر من العادات والسلوك وأناط في الحياة تفرّظها طبيعة كل منهما، وهي في المجتمع الحضري أكثر.

٧٥
قابيلة للتطور الذي يؤدي إلى قمة العمران، ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار في أحكام زمنية متلازمة متكبكة تتكدش بشكل قانونياً ثانياً.

لا يمكن العمران ويرق إلا يوجد القطاعات التي تتمثل في الفلاحة والصناعة والتجارة، فعملها جميعًا يتوقف راحة المجتمع ورفاهيته، وكلما ارتفعت الصناعة وراجعت التجارة وعم الرخاء واتسع الاقتصاد كان لذلك أثره في رفاهية المجتمع البشري ورقه ويلوغه مراحل الترف والمتع.

لا يمكن العمران والتعليم أمان أساسية في العمران، مرتبطة به إيجاباً وسلباً، فحين يزدهر العلم والتعليم، تكون سوق العلم نافقة، فإذا لم يتوفر العلم في المجتمع صارت الرحلة في طلب أمرًا ضروريًا، ومن ثم نحن نريد العلم يزدهر العلم يرشد العمران والعكس صحيح.

حسن اختيار مواقع المدن والأعمال ضروري لاستدامة العمران، وذلك من حيث المدة وسهولة الدفاع عنها، ومن حيث توفر المحاصيل، وكثرة الأرزا، كالقرب من الناحية الطبيعية، وضمان المراعي للسائحة، ومراقبة وجود المزارع، عوامل لتروجها بأنواع الطعام.

الملك المنظم ضرورة لل العمران، للحفاظ على المجتمع وتنظيم شؤونه، وحماية التغور، وبحث البحوث، وجباية الأموال، ودفع الظلم، وتوزيع العدل، وعمران الأرض، وإعداد الناس في دينهم، وتربية ما يسمى آخرتهم، وذلك بعملهم على اتباع الشريعة.

انظام الحكم في العمران الخليفي الإسلامي، يقوم بشغله خليفة أو إمام يحكم بمقتضى الشريعة التي يصفها ابن خلدون - بعد أن رفض أساليب الحكم الأخرى - بقوله: "وإذا كانت - أي الشركة - مفروضة من الله بشارع بقيرة وشرعها، كانت سياحة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصد بفهم ذيهم فقط .... فالقصد بهم إما هو دينهم المضني بهم إلى السعادة في آخرهم، صراط الله الذي له ما في السّنين وما في الأرض، فجاجة.
الشرع يحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهج الذين ليكون الكل محتوى بنظر الشارع.

العصبية تؤدي إلى المعة والغذية، والعصبية تسمى إلى الرياضة، والرياضة تبعث على التطلع إلى الملك، ومن ثم فإن الملك لا يركب أصلاً بغير العصبية، وظل نورًا بقوته ويضعف بضاعته.

各国 أعيام كأعمال الأشخاص، تبدأ قوية تحت قيادة منشأها، ولا يكاد يتم الجيل الثالث حتى تكون قد أشرفت على الزوال، والمرميات في نطاق الدولة مرحلة ثالت وازدهار تكون قمتها في الجيل الثاني، ومن ثم يكون العتان البشري بكل مكوناته الأساسية والحزينة مرتبطًا بحركة الكائن الحي الذي هو الإنسان، في تطوره من حيث المولد والنمو والارتفاع والضعف والأخلال والزوال.

إن ابن خلدون ينقص هذه النقطة الأخيرة التي تشكل وحدة نظرية عليه وتشكل قانونًا عند المعنيين فكرته في هذه الكلمات: «إن أحوال العالم والأم وعوارضهم وخلالهم لا نكون على رتبة واحدة ومنهج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأمورة، وأنتقال من حال إلى حال، ونرى ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكلما يقع في الأفاق والأفكار والأمارة والدول».

لقد لقيت نظرية العثمان وغيرها من أفكار ابن خلدون الكثير من الحننة من ثقل مرات النادرين على مستوى العالم المتحضر، خلال القرنين الأخيرين، سواء في نطاق القبول أو المعارض، ولكن الحقيقة التي لا شك فيها هي:

أن أبداً قبل ابن خلدون، سواء من علماء المسلمين أو غير المسلمين، لم يعرض لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة مفصلية أدت إلى عناصر ومسارات مثل تلك التي أدت إليها دراسة ابن خلدون، ذلك أن التفكير المسلم الفقيه درس الظواهر الاجتماعية من خلال الإخبار بكسر الهيكل التاريخي السائد، مثلما يدرس العلماء.
الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك والطب، وهو بذلك يكون أول من أخضع الظواهر الاجتماعية لمنهج دراسي علمي. اتبناه إلى كثير من الحقائق الثابتة التي تشبه القوانين. وعلى الرغم من أن لنا ملاحظات على ما أطلق عليه بعض الأساتذة من دارسي ابن خلدون تسميات «القوانين الثابتة المطردة كالقوانين الحاضرة لها القمر في تزويده وتناقصه، والليل والنهار في اختلافهما باختلاف الفصول» فإن ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات —ولا أقول قوانين— يظل عملاً رائداً في ميدان الدراسات الاجتماعية في مسيرة الفكر الإنساني.

(26) عبد الرحمن بن خلدون للدكتور عبد الواحد واق، الهيئة المصرية للكتب، سنة 1975.
الباب الرابع

نظرية العمران إسلامية
الأسس والتكوين

تمهيد
الأسس الإسلامية
أعمار الدول
نظام الحكم
ابن خلدون يتبني كتاب طاهر
ابن الحسين
ويتبنى رسالة عمر في القضاء
التزام الشريعة
انماط المجتمع الخليجي إسلامية
نظرية العمران إسلامية المبتدأ
واختتني
نظرية العمران الإسلامية الأسس والتكوين

(1)

تُهَيْدَد

حفلت نظرية العمران بالكثير من الاهتمام عند من درسوا ابن خلدون، وفقط
في ذلك العلماء العرب والباحثون من غير العرب، وذهبوا في توصيفها مذاهب
شبيهة، واختلفوا في أصولها ومعاصيرها وغاياتها اختلافاً شديداً حتى إن كثيراً منهم
كانوا في مواقفهم طرق نقطية. لقد نسي بعض هؤلاء الباحثين أو غفلوا عن حقيقة
شخصية ابن خلدون وتكوينه العلمي وبيته الثقافية. إن ابن خلدون واحد من ألمع
علماء المسلمين في علوم الإسلام، فهو نقيبه، أصله، تعلما، تحدث، مؤرخ، أديب،
وقد ولى مناصب دينية بابل وجوده في المغرب حسباً مرتبناً في مساهل هذا
البحث، وويلى في مصر مناصب دينية ورقية، فقد كان شيخ فضالة الملكية، والقضاء
كان آنذاك - وحبساً هو معروف - منصبً دينياً، كما أنه يقوم بالتدريس في
الأزهر وغيره من المناصرات الشهيرة في القاهرة، فهو كان يدرس فيها الليبراء والكيمياء
أو الجبر وحساب المسائل؟! لقد كان يدرس بساحة الحلال للنواب الدينية من تسيس
وقفة وجميل وعذر. ولكننا مع ذلك نجد الكاتبة الساحقة من كتبنا عن الفكر الكبير
قد أفلحنا أثر هذه النشأة وعمق هذا التكوين الإسلامي الحاضر في فكره وموجاته،
وذهبوا بربطت فكره إيجابياً حيّاً وسلباً حيياً آخر بأفكار أوروبين متأخرين، مثل
ميكيلي وليون وماركس وشنجيل، أو عقداً من أمثال أرسطو وأنطون طبقاً لما
قدناه تفصيلاً في الفصل الذي خصصناه لعلماء العرب وابن خلدون.
81
نأما العلماء العرب فإن من أهم الكتب التي أظهرت هم عن ابن خلدون في النث.

الأول من هذا القرن كتاب "نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية" (1) لمالك عباد، وكتاب "ابن خلدون حيته وتراثه الفكري" (2) محمد عبدالله عمان، وعبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافي، ودراسات عن ابن خلدون لاستغلال المصري، وفسوفة ابن خلدون الاجتماعية لنظفة حسين، وهي رسالة كتب بالفرنسية تقدم بها ليل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة 1917.

إن كامل عباد بري - بحث - أن ابن خلدون هو الذي ابتدأ نظرية علم الاجتماع الإنساني كاملا، وبعبارة أخرى هو مبتكر أول معيى علمي تاريخي اجتماعي (3). هذا ولم يذكر المؤلف صلة ابن خلدون في حقل الفلسفة وتبنيه التاريخ بالأفكار من علماء الإسلام ومفكريه من أئمة مسكونه والبيروني وابن سينا وابن رشد، ولكنه - أي عباد - يرى أن نظرة ابن خلدون وحيسه بالإسلام الغزالي لأدا الزراني يفصل بين المعتقد والعلم لأنه يرفض العلم، وأما ابن خلدون فإنه يفصل بين المعتقد والعلم لأنه يعطي العلم ذاتية مستقلة (4).

وإذا كان المجال هذا لا يتم لناشئة هذا الرأى فإننا نود الإشارة إلى أن العلم الذي يرفض الغزالي هو علم الحكمة وحدها، وهي الفلسفة والمنطق، والشيء نفسه فعل ابن خلدون في حديث طويل ضمنه فصله كاملاً فصله، هو الفصل الرابع والميشرون، وجعل عنايه فيما يتعلق الفلسفة وفساد محتلاها (5)

ومن الآراء التي توقف المرة وتبنت نظره ما ذكره الأسنان عباد من أن ابن خلدون اولئك فوق معتقداته الدينية وهو يحقق منجزاته الضخمة، ويفصل عقيدته

---

(1) بري، 1930.
(2) القاهرة 1937.
(3) "نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية" من 53، 54.
(4) المعهد السياسي من 48.
(5) المقدمة من 514 الطبعة الثالثة بورت.
عن المعرف الدينية! وبنی نظريته العلمية بطريقة فريدة على المادئة التجريبية(1)،
والحقيقة أن ابن خلدون لم يفعل شيئاً من ذلك، بل إنه لا يتأقلم بفعل ذلك، فإن
تدين أي إنسان لا يعرفه عن العلم، ولا يوجد دين ساحر فيما أعلم بصرف العلم أو
بجاهته، والإسلام بصفة خاصة لا يشجع على العلم وحسب، وإنما يفرض على
المسلمين أن يتعلموا، وإن رسول الله ﷺ يقول: "طلب العلم فرضة على كل
مسلم"، ويضع على الرحلة في طلب العلم مماها كانت بعيدة، وذلك في قوله
"أطلوا العلم ولو في الصين". وإن هذا الوضع يبان أن ذلك العلم
الذي يطلب بعيداً ولو كان في الصين ليس العلم الدينى، ولكن العلم بشقي الدينى
والدنيوى. هذا، ومن ناحية القول هنا أن الطريقة التجريبية التي أشار إليها المؤلف
لاتناظر مع الإسلام. ما دام ليس فيها شيء يحرمه الإسلام، أما كونه عمد إلى التجريبة
فليس ذلك مما يتعارض مع عقيدة ابن خلدون أو عقيدة أي مسلم في شيء.

وبالنسبة للأساتذة الدكتور طه حسين فإنه تابع ابن خلدون في مقدمته فصلاً
مقابلًا، وأكثر عدد نظريته التاريخية، واتبعه بأنه غفل عن تطبيقها على نفسه في كتاب
العبر، كما ناقشنا في شيء من الخدمة في أكثر نظرياته، وخصوصاً فكرة العصبية
وال أحكام التي أصدرها على العرب، وعله طه حسين هو أكثر من كتبنا عن
ابن خلدون تقياً لشتائه، وأنظمهم حساساً لنظرية، وأشهد تجريباً لشخصيه وفكره.
وهناك بين داربي ابن خلدون من عمد إلى إجراء مقارنة بين فكره وبين
الماركسية وانتهى -وهذا أمر طبيعي- إلى أن نظرية ابن خلدون تفوق المادئة التاريخية
الماركسية وهو ما نعله العالم ك. برنيغ(2).

ويذهب المستشرق الإيطالي جاباري في مبادئ عن ابن خلدون إلى التركيز على
فكرة العصبية -التي عزا المفكر المسلم إليها أموراً كثيرة في نظرية العمران، ويقوم

(2) نظريه ابن خلدون التاريخية، ص 64، 67، 69.
(7) مجمع من الأبحاث التاريخية، ص 44 وما بعدها برميل 1936،
بعض التحليلات التي تتبناها إلى مفهوم خاص مفاده أن العصبية هي الروح الحزام والطلائي (4)، ربما كان في هذا المفهوم الكثير من حقيقة المذهب الخلدوني في العصبية.

 وإن كثيرًا من العلماء الفرنسيين قاموا كأو هو معروف بدراسات موسمة عن ابن خلدون، ومن بينهم في الثلاث الأولى من هذا القرن الأستاذ كازانوفا، والأستاذ ج. برتول الذي اتهم بالفلسفة الاجتماعية لأبي خلدون، وأفرد هما كتابًا انتهى فيه إلى عدة تصورات لا ترى فيها شيئًا جديداً، فقد قرر أن كتاب المقدم كان استجابة لملاحظاته التجريبية، وأن مفاهيم ابن خلدون التاريخية والاجتماعية تابعة من فكره الأصيل.

 كان ذلك است変わりاً بسرعة لاجتهادات بعض من كتبوا عنفكر ابن خلدون، منهم العربي، ومنهم أيضًا الألماني والإيطالي والفرنسي، ولا نكتا مجدف فيها كتبوا شيئًا يتعلق بالعنصر الأساسي في فكر ابن خلدون وهو ثقافة الإسلام ذات الأفاق الواسعة والأعمال البعيدة، وكان عليهم من منطلق دقة البحث ومنهجه أن يبتقوا إلى ذلك ويفعلوا في كل خطوة نظرة في دراستهم لشخص ابن خلدون وفكره.

 وللذين من الإيضاح: إذا نظر أن لم ينصب من دارمي ابن خلدون إلى شخصيته الإسلامية وقادته الدينية إلا لرئيسي جيلفنشوالد المستشرق الكبير هاملتون، بجيب الذي قرأ صراحة أن ابن خلدون لم يكن مسلمًا وحسب، وإنما كان من كبار علماء الدين وأحد كبار فقهاء المالكة، وأنه لم يضمن فكره رأياً واحدًا لا يتفق مطلقاً مع تعاليم الإسلام، وأن جميع مفاهيمه إذا هي تطوير المجتمع وتطويره للمبادئ الدينية الإسلامية، وأن التدهور الاقتصادي الذي خطر ابن خلدون أن بلغه إليه الأطرار ليس إلا نتيجة حتمية لاختلاف التطبيق السياسي مع متطلبات الشريعة الإسلامية (5).

(4) الطليعة وفصيلة التاريخ عند ابن خلدون: نشرة الأكاديمية الملكية بتورايو 1920 الهجرية، ص 463 وما بعده.
(5) الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لأبي خلدون: مجلة مرسوم الدولة التشريعية الجزء الأول من المجلد السابع، ص 32 وما بعده.

84
غير أن الأستاذ جبّي يكاد يبرّز هذه التصورات الإسلامي لفكر ابن خلدون في النظرية السياسية وحدها، ولكن الواقع الذي نسميه هو أن نكر ابن خلدون جميع إسلامي، وأن مجموع العموم الذي أنشأه نظريةً من خلاله هو مجتمع إسلامي من كل جوانبه، سواء في ذلك نظام الحكم والإدارة والقضاء والمعاملات والتعليم والاقتصاد والسلوك العام، وقد يكون لنا بعض التحفظ من الناحية الإسلامية على مبدأ العصبة الذين أولاهم ابن خلدون كثيراً من الاهتمام.

الأسس الإسلامية

إن الدولة ممثلة في حكومتها هي صاحبة المستوية في الحفاظ على أمن الناس ورفاهيتهم، والتوطيد لها الدور عن الوطن والدفاع عن أراضيه، والمكافحة للسره على هيئة القانون وتوفيق أحكامه، وذلك بإشاعة العدل ودفع الظلم إلى غب ذلك من الوظائف الأخرى التي تضطلع بها الحكومات، وقد اتخذت أنظمة الحكم قديماً وحديثاً أشكال مختلفة وأفعناً شتى، وأخذت المجتمعات التي تحكمها بناءً لها وأساساً وفهماً الحكومات الملكية والجمهورية والديمقراطية والاستبدادية والرأيساوية، والشوروية إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة المعروفة لدى المستغلين بعلوم السياسة. ومن الأمور المسأل بها أن كثيراً من حكومات العصر الحديث تحمل الوعي على الخضوع لنظمها حتى وإن كانت هذه النظم مرفوضة من الناس، ولذا، هنا سبيل ضرب الأمثلة لذلك؛ لأن القارئ الخاص والعامة يستطيع بغير جهد أن يستحضر لنفسه العشرات من الأمثلة التي ترفضها الأكثراً الساحقة من رعايا هذه الدولة أو تلك.
أعمار الدول

لقد أسلفنا الحديث وكنا هذا السنن في الباب السابق كواحد من أهمة نظرية العمران عند ابن خلدون، ووافقنا على أن للدول أعمارا، ولكننا لم نتفق معه في أن عمر كل دولة لا يتجاوز ثلاثة أجيال، وكان الآخر أنه أن يستطيع مصطلح "مراحل" بدلاً من "أجيال" وبذلك يكون قد حقق الصواب.

وإذا كان ابن خلدون قد ضرب أمثالاً لأعمار الدول وعيثها على بعض الدول مثل المراقبين والموضوعين في المغرب، ولموك الطوائف في الأندلس، والطورين، والإخضائين والأمويين في مصر، والهجمالين في حلب، والبوبيين في العراق، والعراق المسعري، فإن نظرية أعمار الدول نفسها نظرية قرآنية، استقبل ابن خلدون فكرتها وأساسها من القرآن الكريم الذي كان يحفظه وينتهبه ويعني أحكامه.

إن القرآن الكريم ينص في آيات كثيرة على أن للدول أعماراً ينبغي على كيانها أن تكون جيدة ثم تحللها دول أخرى أكثر نظراماً وأشد قوة وأوفر صلاحاً، فالتسيحان وتعال يقول:

(1) "رَكُمْ قَصَمَتِ نَفْسَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ أَسْتَهْبِلْنَ أَكِيَاءَ أَمْتَائُكُمْ" (النور 24).

والقرية هنا - وفي آيات أخرى - هي الدولة أو الدول، والقرية المطلقة هنا هي الدولة الفاسدة، فالتسيحان هو أشد ألوان الأصال.

ويشدد الكتاب العزيز على حمية نهاية أعمار الدول، وعلى أن للدول أعماراً كأعمار الإنسان وذلك في الفصول الحكيم:

(2) "يَكُونَ أَجَلَ اِلْخَيْبَةِ أَجَلَ مُفْتَرِضٍ فَإِنَّ الْحَكِيمَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ" (المؤمن 2).

والشتر الأول من هذه الآية المكرمة يتعلق بالرسول ﷺ، وكونه لا يملك من أمر نفسه شيئاً من خير أو شر فضلاً عن أن يملك شيئاً من أمر الآخرين، وهو قوله تعالى:

(3) "فَلَوْلَا أُمِلَّ بِذِي لَقِينَ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا أَمَاتُهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا أَمَاتُهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا أَمَاتُهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا أَمَاتُهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا أَمَاتُهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَاتَ اللَّهُ إِلَّا مَنْ أَمَّ
وإذن فمسألة أمثال الدولة هي - في ظاهرها وباطنها وق عرضها وجوهرها - نظرية قرآنية استمدتها ابن خلدون عن الكتاب العزيز تماماً، مما استمم كثيراً من أفكاره طبقاً لما هو موضح في كثير من فصول هذا الكتاب.

نحى، بعد ذلك فكرة ابن خلدون في تحديد عمر الدولة بثلاثة أجيال، وقد كان الأصول أن يحدد عمر الدولة بثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار، وهو ما قد أوضحه القرآن الكريم، ولعل ابن خلدون قد قصد إلى ذلك ولكن التعبير قد خانه أو جعل عنه بدافع السرعة، فقد كتب ابن خلدون المقدمة - طبقاً لما هو معروف - في سنة 721 هـ، وهو زمن قصير بالقياس إلى هذا العمل الفكري الباهز الكبير.

إن المراحل الثلاث أو الأطوار الثلاثة للدولة جاءت في الكتاب العزيز في عدة من السياقات، فالمرحلة الأولى هي نشتاء الدولة أو مولدها، والدولة نولد قوة ذات صلاح على أطلال دولة فاسدة، وتظل الدولة الصالحة على قيد الحياة مادم صلاحيها واستمر عددها، ومن هذه المرحلة الأول يقول الكاتب العزيز على لسان موسى عليه السلام قوله: "وَيَقْدِرُ رَبُّكَ عَدْوَتَكُمْ وَيَدْعُوْكُمْ فِي الأَطْرَافِ قَيْنَمُكُمْ تَسْتَفْلِحُونَ".

فهلاك العدو في الآية القرآنية يعني هلاك دولة، والاستخلف في الأرض يكون ميلاد دولة مكان دولة العدو.

والمرحلة الثانية هي حياة الدولة وعمرها هي مرحلة القوة والبقاء ورغد العيش ولذل الحياة مع الحفاظ على نعم الله والامتثال لأوامر ونهويه، وهذه المرحلة تستمد من الآية القرآنية: "وَوَقَبَ اللَّهُ مَثَلًا مَثْلَهُم مَنْ عَمَّا مَعَهُ مُؤَسِّسَةً مُؤَسِّسَةً يَفْقِرُ مِنْ مَكَانِهِ أَصْرَفَ".

(5) سورة الأعراف الآية 129.
(6) سورة النحل الآية 112.
إن الدولة هذه كانت في مرحلة الاستقرار والأمن والأزدهار، وهي المرحلة الثانية أو العامل الثالث في مرحلة الثالثة، وتمثل ذلك في الآية الكريمة:

"وَلَقَدْ أَفْتَقَ قَرْآنِ ِاللَّهِ مِلكَهَا ِنَهَآرَهَا كَمُوعَدٍ لَا يَتَخَفَّلُونَ وَأَرْبَطُوا هَلَكَ الدِّيْنَ وَنَبَأْنها بَيْسُادُهَا، وَفِي الظَّلَمِ الَّذِي يُقَرِّرهِ حَكَامُهَا لَا يَمَارِسُونَ رَعَايَاهَا."

وأما بدأ نهاية عمر الدولة فيتمثل في آيات أخرى من آيات الكتاب العزيز، فمن ذلك قوله تعالى: 

"فَلَيْسَ قَرْبَى لِأَسْلَمْ مُهْلَكَةٌ فَأَلْيَكَنَّهَا أَمْكَنَّهُ مُهْلَكَةٌ "

على هذه الأساس القرآني يكون للدول أعمار مثل أعمار البشر، وهو ما سجله ابن خلدون، وعلى هذا الأساس القرآني أيضاً تقسم أعمار الدول إلى ثلاثة أطوار - وليس ثلاثة أجيال - هي طور النشأة والبناء، وطور القوة والارتقاء والسيطرة والأزدهار، وطور النتائج والانهيار والسقوط.

هذا ولا يكون ميلاد الدول أو سقوطها إلا بأسباب ومعاني في نطاق العدل الإلهي، فإنما سببه لا يبغي القوى - أي الدول - إلا بذنوب حكامها وانحلال سكانها وإشراع الظلم بينهم وضمان الفساد فهم يقول سببه:

(1) سورة الكهف الآية 99.
(2) سورة الإسراء الآية 88.

88
نظام الحكم

إن نظرية العمران عند ابن خلدون بكل جزئياتها تستمد عناصرها من المبادئ الإسلامية، وليس ذلك بالأمر الغريب لأن ابن خلدون - حسبه ذكرونا - عالم بارز من علماء المسلمين، ولولا أن مصطلح رجل الدين غير موجود في الإسلام لقلنا إن ابن خلدون واحد من أبرز رجال الدين الإسلامي في عصره، ذلك إن لم يكن أبرزهم جميعًا، ومن ثم فإن نظام العمران الإسلامي كله يقوم عنه على أساس ديني إسلامي، فإذا ما كان الحديث عن الشئون السياسية مفهومها العلماني فإنه يقرر أن أحكام السياسة تضطلع بصالح الدنيا فقط، وأما مقصود الشارع بالناس فهو صلاح أخرهم مع صلاح دنياهم فوجب بمضضى الشائع حمل الكفالة على الأحكام الشرعية في أحوال الدنيا وآخرينهم.

ويقرر ابن خلدون في صراحة كاملاً ويدعو أن الحكومة التي يجب أن

(1) سوره هود الآية 117
(2) سوره التحريم الآية 89
(3) المدة من 191

89
تسوس شعوب مجتمع العمران هي الحكومة الإسلامية، ويُبرر لذلك فضلاً من أهم فصول المقدمة جعل له عنواناً مثيراً هو «أن العمران الشرعي لا يبدأ له من سياسة يتنظم بها أمره» وهذا الفصل هو الركيزة الأساسية لحقيقة الحكومة الإسلامية عند ابن خلدون، وله ينص على أنه لا بد للناس في الاجتماعي أو العمران من وازع حاكم يرجعون إليه، وأن حكمهم فيه ينبغي أن يستند إلى شرع منزل من عند الله，则 يوجب إقامة حقهم إليه إياهم بالنوايا والعناصر التي جاء به مبلغه، وضرب ابن خلدون أمثلة حكومات وثيقة كالفرس، وحكومات بشرية مثل الملك الفاضل عند الفلاسف، ونحوها جاها، فلما لفتت إلى تقرير الحكومة الإسلامية قائلًا: «وندى أفغانا الله تعالى عنها في الملة وعهد الحلفاء؛ لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة الخاصة، وأحكام الملك مندروية فيها» (1)

ويفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي أو الملمص بلغة عصرنا وبين الخلافة

قاله: إذا الملك الطبيعي هو حمل الكافرة على مقتضى الغزاة والثورة، والملك السياسي هو حمل الكافرة على مقتضى النصر في جلب المصالح الدينية ودفع المضار، أما الخلافة فأمرها أوّل صلاحاً، وهذها أكثر فعالية؛ لأنها تستهدف صلاح الناس وسعيهم في الدنيا والأخر، وذكأن الحق ليس المقصود به من نهائم فقط، فإنها كنها عبث وباطل، إذ غابت الموت والفتنة، والله يقول:

(1) أفصيح الحلفاء عنكم

ويستطرد ابن خلدون في تبني مبدأ الحكومة الإسلامية واستنكار الملك الدنيوي

فقرر أن الشريعة السماوية جابت بمصلحة الناس على الخضوع لأحكامها، من عبادة ومعالمة، وحتى الملك الذي هو طبيعي للجميع الإنسان فقد أجبرته على مثاج الدين ليكون الجميع متوطناً بنظر الشارع، فما كان مقتضى القرآن والعلبة فهو علم وعبران، وهو لذلك مدمو، وما كان مقتضى السياسة وأحكامها فهو مذموم أيضاً لأنه نظر

(1) المقدمة من 363، والآية 110 من سورة المؤمنون.

(2) المقدمة من 190، والآية 110 من سورة المؤمنون.
بغير نور الله، وهنا يمثل ابن خلدون بالآية الكرمة:

(13) سورة النور الآية 13.

وينبغي ابن خلدون استشهاد القرآن بتقريب أن الشارع أعلم بصالح الكاففة فيما هو مقيم عليهم من أمور آخرين، وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معاهم وغيروه، واستجابة لقول الرسول العظيم: "إنا هي أعمالكم نرد عليكم".

وينتبى ابن خلدون في توصيف الخلافة على هذا النحو: "والخلالة هي حمل الكاففة عن مقتضى النظر الشرعي في مصالحه الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراجه الدين وسياسة الدنيا".

وهي كما حدث ابن خلدون شكل الحكومة التي تسوي العمران الإنساني، وحصر هذا الشكل في الإطار الإسلامي الصريح.

ويذهب ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة ومثنا، وتضمن لها الغلبة في الخروب والنصر في الفتوح، وبضرب لذلك أمثلة عديدة مثل الفتح الإسلامي الأول، وفهما تلك المسلمين ولم يرد عند جيشهم على بضعة وثلاثين ألفاً في معركة القادسية على حيال الفرس التي جازوا عردها مائة وعشرين ألفاً من الجنود المدررين، والشيء نفسه حصل في معركة الروم، فقد افترض جيش المسلمين بنفس العدد على جميع جيوش الروم بقيادة هرقل، وقد زاد عردها على أربعمائة ألف مقاتل.

وفي المحيط الإسلامي حدث شيء من ذلك في المغرب، فقد كانت قبيلة زناته أكثر بذارة من المضادة وأشد توحشاً -طبقاً لعبارة ابن خلدون- وكان للمصاحبة (14) المقدمة ص 191.
الدعوة الدينية باتباع الهداى، فليسوا صباغيًا - أي الصبغة الدينية - فتضاعفت قوة عصيّتهم فغلبوا زمانهم.

(5)
إبن خلدون يبني كتاب طاهر بن الحسين

إبن خلدون حين يقرر وجوب وجود الحكومة الإسلامية على رأس المجتمع الإنساني، يعود إلى تفاصيل تطبيق الأحكام فيها، فينبغي كتابة مدرخته الفكرية ويعتبر منها كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه الأمون الرقة ومصر وما بعدها، وهو كتاب مشهور من حيث كونه برنامجاً إسلامياً كاملاً في شؤون الحكم، وضع فيه طاهر بن الحسين كل ما وعاه عقله من الأحكام الإسلامية التطبيقية المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك الرفيع، وما ينبغي أن يلتزم الحاكم من تطبيق في الإدارة والقضاء والمال والجيش والصحة والعرفة، والتعامل مع المراعين بحثة جمهور الناس بما، كتاب طاهر بن الحسين إسلامي الأصول، أصولاً النزعة، شرعية العناصر، سلوك التوجيه، كما يقول ابن خلدون: "وتصبح جميع ما تحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الشرعية والملكية، وجهة على مكارم الأخلاق وحاسين الجمema لا يستغني عنه ملك ولا سوقة«(1)»، وتلك مقتطفات منه: 

* علىك ينىؤى الله وحده لا شريك له، وخشىته وراعيته غير وائل، ومزاياه سخطه، واحفظ عينك في الليل والنهار، وارزقنا الله من الفائدة بالذكر لعبادك وما أتى شاؤوك إليه ومؤمن عليه ومستوى عنه، والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل، وينجيك يوم القيامة من عقابه وألم عذابه، فإن الله

(15) التقدمة ص 158
(16) التقدمة ص 204 وما بعدها
92
سمحانه قد أحسن إليك، وأوجب الرفقة عليك، فمن استرعاك أمرهم من عباده، وألزمك العمل فيهم، والقيام بحده وحندوه عليهم، والذبح عنهم، والدفع عن حريهم، وتحمل لذائماتهم، والأمن لسرهم، وإدخال الراحة عليهم.

وليكن أول ما تلزم به نفسك، وتنصب إليه فعلك، المواطنة على ما فرض الله عزّ وجل من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك، وتراعيها على سننها، من إسقاء الوضوء لها، وفتح ذكر الله عزّ وجل فيها، وركل في قراءتك، وتكون من ركوعك ومجودك وتشهتك، واصرف فيه رأيك ونبيك، واحضض عليه جمعة من مكوك وتحت يدك، وادعو عليها، فإنها كما قال الله عزّ وجل: "ثنيتُ عِنْيَ التَّمْسَكَ وَالتَّمْسَكَ"، ثم أتبع ذلك بالأخذ بسن سيدنا الله عزّ وجل والتابعة على خلافته واتقان أئذ السلف الصالح من بعد.

ولا تلين عن العدل فيما أحبت أو كرهت تقريباً من الناس أو لبديع، وأثار اللفظ وأهله، والدين وحلفه، وكتب الله عزّ وجل والمالبي به، فإن أفضل ما ينني به المرء الفقه في الدين والطلب له والذت عليه ونعمة بما يتقرر به إلى الله عزّ وجل.

وعليك بالاقتصاد في الأمر كله، فليس شيء أبين نفعاً ولا أجمع فضلاً منه، والقصد داعية إلى الرشد، والرشد دليل على التوفيق، والتوفيق قائد إلى السعادة، وقوم الدين والسنة الهادية بالاقتصاد، وكذا في دنياك كلها، ولا تقرر في طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسند المرقوية ومعام الشرد والإعانة والاستكثار من البر والصلى له إذا كان يطلب لوجه الله تعالى ورضاه.

ولا تبت chin أبداً من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تنكشف أمره؛ فإن إقلاعهم بالأبرياء والظلم السبعة ومهم لا يملأ، فجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك، واطرد عنك سوء الظن بهم، وأفرضه فيهم، يمتنع ذلك على إقطاعهم ورياضتهم.

تفرده بتوفيق نفسك تفردها، يعلم أنه مسؤول عما صنع، وعجوزاً بما أحسن.
ومؤمّذنَ بما أساء، فإن الله غزٍ وجعل الذين حزّأ وغرنا، ورفع من أثيه وعزره، واسلك بمن تسوسه وتراعه نهج الدين وطريقة الحديى، وأخف حدود الله تعالى في أصحاب الجراح على قدر منازمهم وما استحقونه.

إذا عادت عهداً قاشاً به، وإذا وعدت خيراً فأجبرها، وأقبل الحسنة وادع بها، وأغرض عن عيب كل ذي عيب من ريبك، وشادد لسانك عن قول الكذب والزور، وابغض أهل الفحمة، فإن أول فساد أمورك في عاجلها، وأجلها تقريب الكلوب والغيرة على الكذب.

لكن ذخارك وكوزك التي تدخر وتكثر، البر والنشر، واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم، والتفقد لأمورهم، والحفظ لدمائهم، والإغاثة فيهم، واعلم أن الأموال إذا أكثنت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكت الأذى عنهم، نت وركت، وصلحت بها العامة، وترتب بها الولاية، وطُلب بها الزمان.

لا تفقرو ذنباً، ولا تاقت عن حاسداً، ولا ترحم فاجراً، ولا تصلن كفوراً، ولا تدهش أو، ولا تصدقين عاماً، ولا تأمنين غداً، ولا تواليين فاسقاً، ولا تبيعن غاوباً، ولا تعبدن مراجياً، ولا تحقرن إنساناً، ولا ترنك سائلاً فقيراً، ولا تمسكين بابلاً، ولا تلاحظن مضحكاً، ولا تخفأن وعداً، ولا تزهون فخراً، ولا تظهرن غضباً، ولا تلبين رجاءً، ولا تلميشن مرحناً، ولا تفرستن في طلب الآخرة.

خرج عن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة، ولا تدخل في مشورتك أهل الرفاه والخصال، ولا تسمع لهم قولناً، فإن ضرورهم أكثر من نفعهم، وليس شيء أسرع فساداً مما استقبلت به أمر رعبك من الشوح، واعلم أنك إذا كنت حريصاً (أي بخيل) كنت كثير الأخذ قليل العطية، وإذا كنت كذلك لم يستعم لك أمرك إلا قيلاً، فإن رعبك إذا تفقد على عيبك بالكفر عن أموالهم، وترك الجوهر عليهم.
لا تفقد الجند في دواوينهم ومكاتنهم، وأدر عليهم أرزاهم، ووعس عليهم في معايشتهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقتم، فيقوى لعمرهم، وتزيد تلاويهم في طاعتك وأمرك خليصةً وانشراً.

أعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور؛ لأنه ميزان الله الذي تعدل عليه أحوال الناس في الأرض، وإقامة العدل في القضاء والعمل تسليح أحوال الرعى، وتأمين السبيل، وينصف المظلوم، وتأخذ الناس حقوقهم، وتعسن المعيشة.

أنصف الصمود، وفِذّ عند الشبيبة، وأبلغ في الحجة، ولا يأخذك في أحد من رعيتك محاباة ولا جمالية ولا لومة لأهلك، وطيب، ونافذ، ورافق، ونظر، وفكر، وتدبر، واعترف، و تعالى لربك، واتصاعي الرعية، وسلط الحق على نفسك، ولا تسرع إلى سفك الدماء؛ فإن الدماء من الله عز وجل يمكان عظم فلا تبخواه بها بغير حقها.

أعلم أنك جعلت بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً، وإنما سمي أهل عملك رعيتك لأجل راعيهم وقيِّمهم، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم، ونفذه في لوم أرهم وصلاحهم وقوم أوهمهم، واستعمل عليهم أول الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسماحة والعفاف، ووعس عليهم في الفرز.

تعاون دوّى الباساء وأباعهم وأراملهم، وأجعل لهم أرزاقاً من بيت المال اقتناء بأمير المؤمنين -أعزه الله تعالى- في العطف عليهم والصلاة لهم؛ ليسلح الله بذلك عيشهم، ويرزقك به بركة وزيادة، وأجز الأطرار من بيت المال، وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجرى على غيرهم، وانصب لرضى المسلمين ذورا تأويهم، وفِذّاً يرقونهم، وأطباء يعالجون أسفامهم، وأسعفهم بشهواهم (يَمَعَبَّما يَسِيَّرون). ما لم يؤد ذلك إلى إسراط في بيت المال.
اعتصم في أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والأوقات عند عبده ، والعمل بشريعته وسته ، وإقامة دينه وكتابه واجتنب ما افترس ذلك وخفق عنه ودعاه إلى سخط الله عز وجل ، وأعلم ما يجمع عمالك من الأموال وما ينفق منها ، ولا تجمع حرامًا ولا تنفق إسرافًا ، وأكثر مجالس العلماء ومشاورهم وحالاتهم ،

ليكن أعظم سيرتك وأفضل ضبطك ما كان الله عز وجل رضاً ، ولديه نظامًا ، ولا أمه وشركه ، وللمتن والظلم عدلاً وصلاحًا.

فهذه فقرات عجيبة من الكتاب الذي اختاره ابن خلدون كنموذج لأساس الحكم في المجتمع الإسلامي الذي ابتكر نظريته ، وإذا كانت هذه الفقرات التي أثيرت بها لا تتنافى من وضوح بنيتها الإسلامية عن قراءة الكتاب جمعه ، فإننا نورد فيما على أهم الأسس وأوضوح العناصر التي اشتمل عليها:

- الإيمان بالله وعهود التزام على أكمل وجه والقيام بحق الله ورسوله، وليكن العمل عز وجل برجاء الثواب . وشكر الله على نعمة الملك الذي يؤتى من بشاء ويبعد عنه من بشاء ، فإذا كثر صاحب السلطان فرع منه الملك.

- الاعتصام بالله ، والأوقات عند عبده ، والعمل بشريعته وسته ، وإقامة دينه وكتابه ، واجتناب البذع والشهوات.

- العدل بين الناس ، ودعم الميل عنه قريب أو بعيد ، وإقامة الحدود في أصحاب الجرائم ، وحسن الظن بالأصحاب ، وعدم اتهام الأبرياء.

- إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور ، لأنه مجزاء الله الذي تمثل فيه أحوال الناس في الأرض ، وتحقيق العدل في القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية.
تقدم الجند في دواوينهم وأمكنتهم وإدراج أرزاقهم والتوسع على عليهم في معايشتهم.

- تذهب فائقهم، نقؤي عرائمهم وترد طاعتهم.
- استعمال أولى الرأي والتدبير والتجاربة والخبرة بالعلم، والعمل بالسياسة والطاقم.
- الاقتصاد في الأمور كلها.
- التزام الشروط ممثلة في الأخذ من أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكم، واستبعاد أهل الرفه والبخل من المشورة.
- احترام المهود، وإجاز الرعود، والاتباع عن الكذب.
- توظيف الأموال في عمارة الإسلام.
- إنشاء دور لمرضى المسلمين (مستشفى وصحات) وتعيين أطباء يعالجون أسقافهم، وخصوص حالهم يقومون على راحتهم.
- تمهد ذوي الأبناء (المعوقين وأصحاب العاهات والضعفاء) والأيتام والأورام.
- يجعل رواتب لهم من بيت المال.
- الاهتمام بالرعاية والنظر في حواجهم، ومناساة الضعفاء، وصلة ذرى الأرحام.
- ابقة الشيخ فإنه أول ما عصى الإنسان به ربه.
- التفقه في الدين، وطلب العلم، ومصاحبة العلماء، ومرافقه أولياء الله.
- مداومة الأعمال الصالحة والاستثمار من البر.

يقول ابن خلدون بعد إيراده هذا الكتاب في ثوب من الإعجاب به والاستحسان: "حدث الإخباريون أن هذا الكتاب لم يظهر وشاع أمره وأعجب به الناس، أصلح خبره بالمأمون، فلا مقدار عليه تال: ما أبقى أبو الطيب - يعني طاهر ابن الحسين - شيئًا من أمور الدنيا والدين، والتدبير والرأي والسياسة، وصلاح الملك".
والرعية، وحفظ السلطان، وطاعة الخلفاء وتفويض الخلافة إلا وقد أحكمه ووهي به، ثم أمر الأمويين فكتب به إلى جميع العمال فيلاقاته ليقفوا به؛ وعملوا بما فيه، ثم يعقب ابن خلدون عن الخطاب ومحفوظات قائلًا: "هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة والله أعلم".101

إذا الأمر الواضح هنا أن ابن خلدون قد أورد هذه الكتاب في الفصل الخاص بأن العمران لا بد له من سياسة ينظم بها أمره، وأنه قد حدد الخلافة الإسلامية نظامًا للحكم، ثم جاء بعد ذلك بالكتاب مفصلاً ومثلًا عليه بما قد برئ من إجابات واستحسان، كل ذلك ينقيب بما لا يدع مجالًا للشك إلى أن نظام الحكم الذي اعتبره ابن خلدون للمؤمنين الإسبراق نظام إسلامي القاعدة والمثب، شرعي المبني والتطبيق.

كان ذلك منهج الحكم في المجتمع الإسلامي الذي أرسى ابن خلدون قواعده، وهو منهج يسمى بالشمول، وما كان القضاء هو حجر الزاوية في استقرار أمن المجتمعات، فإن طاهر بن الحسين قد ألح علي ولده في دقة تطبيقه والتروم العدل في تنفيذ أحكامه، وذلك في عبارته البليغة: "إذا القضاء من الله تعالى بالملك الذي ليس فوقه شيء من الأمر".

ولكن ابن خلدون يفصل القضاء في موضع آخر من المقدمة بزيادة من الاهتمام، لأنه طبقًا لعبارة: "من الوظائف الداخلية تحت الخلافة، لأن منصب الفصل بين الناس في الخصائص حسناً للتداعي وقطعًا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتعلقة من الكتاب والسنة".102

فالقضاء وظيفة دينية عند ابن خلدون، ومصادر أحكامه ووسائل تطبيقه إسلامية حاكمة، وقد تحدث ابن خلدون عن القضاء في إنجاز، حيث ألح من يريد الاسترداد من أحكامه على "كتاب الفقه" وخصوصاً كتب "الأحكام السلطانية" وإن كان

101 القمة من 311.
102 القمة من 320.
103
أشعر إلى بعض سلطات القاضي، مثل النظر في أمور العجر عليهم من المهجرين واليهود والمسلمين وأهل السفه، والنظر في وصايا المسلمين وأوقفهم، وتزويد الأيتام عند فقد الأولياء، والنظر في مصالح الطرق والأبنية، وتصرف الشهداء والأماني والنواب، واستضاف العلم والخبرة فيهم بالعدل والجبرة11، ويذكر ابن خلدون أنه كان يعهد إلى بعض القضاة بقيادة الجهاد في عساكر الصوارف، فقد كان يجれて بن أحمد يخرج بالصائفة إلى أرض الروم أيام الأئمة، وكذلك كان يفعل مبنى بن سعد البلوطي في أيام عبد الرحمن الناصر.

(6)

... ويجب رسالة عمر في القضاء

ومن الأشخاص الذين اختيارهم ابن خلدون رسائله طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله كمبعوث في الحكومة الإسلامية، فإنما اختيار رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري كمبعوث للقضاء في الإسلام، وهي رسالة تنبيه على أهل الصدر الأول على أهميته، من أمثال المحققين في بيان الأخبار، وابن قتيبة في عيون الأخبار، وابن عبد ربه في العقد الفريد والمورد في الأحكام السلطانية وغيرهم، وما غنى عنها في هذا المقام تأسيبنا، فضلاً عن نفعها ونفعها في جميع أحكام القضاء، وذكَر توجيه القضاء23.

أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة، وسنته متبعة، فإنهم إذا أدرك إليك، فإنه لا يمنع لكم أن ترفه له، أمين بن الناس يوجهك ويعملك، حتى لا يطمئن شريف في حفلك، ولا يأمن ضعيف من عدلك، البيعة على من ادعى والبيع على من أدرك، والصالح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحلًا حرًا أو حوارًا علالًا، ولا

---

11) الفدائية، ص 221.
22) الفدائية، ص 222.
23) الفدائية، ص 221.
ينتهك قضاء قضيةه بالأمس فرَمْجَت اليوم فيه عقلك وَزُدِّيت فيه إلى重生ك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قيد، ومراجعة الحق خير من القذائف في البالات، أفْقَهِم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ، ثم أعرف الأمثال والأشياء، قَبَس الأمور بنظرها، ثم اعد فيما ترى إلى أحدها إلى الله وأشهدوا بالحق، وأجعل من ادعى حقًا غالباً أو بُهْثًا، أبداً ينبي إلى، فإن أحضر بُهْثًا أُنْدُت له بعده، واللا استحللت على القضية؟ فإن ذلك ألقى للشحك وألجى للمسي. المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا ملوداً في حد، أو ضّرَبُوا عليه شهداء زور، أو ملوداً في تسب او وراء؟ فإن الله سبحانه وتعال تولى منكم السرائر، ودُمّروا بالبيات والأمان، وإياك والقلق والضرور والتأذى بالحصوم، والتشتت عند الحصومات، فإن الحق في مواطن الحق ليعلم الله به الأجر، ويحسن به الذكر، فمن صحت تبيه وأقبل على نفسه كفاه الله ما ينده ويبين الناس، ومن ملئ للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه، شانه الله فما ظنك تواب من عند الله عز وجل في عاجل رزقه وخيران رحمة وسلام.»)7(7

إن ابن خلدون يقرر أن هذا الكتاب تدور عليه أحكام القضياء، وأنها مستوفاة فيه، ومن المروع أن عدداً غير قليل من علماء المسلمين قد خصصوا كتاب عمر هذا المتان من الصفحات شرحًا وتعليقاً، باعتباره مصدراً أصيلاً لأصول القضياء في الإسلام. وفي مقدمتهم ابن قيم الجوزية في كتابه النفيس «أعلام الموقعين».

الضمان الشرعية

ابن خلدون لا يبعد عن الصبغة الدينية في نظام الحكم وأنساع العمران، لأن الصبغة الدينية الأصلية حتى إذا لم تكن إسلامية فإن فيها ضمان العدل وتبيب الظلم

(7) المقترح من 590 طبعة دار الكتاب اللبناني، وراجع النص في الأحكام السلطانية من 31 ، 72 طبعة

(7) مصطلحات الفقه الحنفي، وأعلام الموقعين 10/191 طبعة دار الكتاب الحنفيه.
الذي يؤذى المجتمعات ويغرب العمران، ويسوق ابن خلدون في هذا المجال قصة الموثوق صاحب الدين عند الفرس مع كسرى بيرام بن بيرام الذي اقترب ذكره بكثرة الظلم للرعية، تقول القصة: إن الملك بيرام سمع أصوات الريوم فسأل الموثوق عن معنى كلامها، فقال له: إن بوماً ذكرها يوم تكاح أنثى، وإنها شرطت عليه عشرين قرية من الحراب في أيام بيرام، فقيل شرطها، وقال لها: إن دامت أيام الملك أفنحتك ألف قرية، وهذا أسهل مرام، حيث تبكي الملك من غفلته، وخلال الموثوق وساؤه عن مراده، فقال الموثوق: أنا الملك، إن الملك لا يوجز إلا بالشريعة، والقيام له ببطاعته، والصرف تحت أمره وتهيئه، ولا قوام للشريعة إلا بالمملك، ولا عر للمملك إلا بالرجال، ولا قوم للرجال إلا بالملك، ولا سبيل إلى الملك إلا بالعمل، ولا سبيل للعمل إلا بالعمل، والعقل الميزان المتصوب بين الخليقة تنصه ترب وجعل له قبضاً وهو الملك، وان أيا الملك عدت إلى الضياء فاترنعت من أربابها وعمرها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الخاشعة والخمد وأهل البطالة، فتركوا العملة والنظر في الرعاق وما يصلح الضياء، وسوعوا في الخراج لقربهم من الملك، ووقع الحفظ على من بقي من أرباب الخراج وعمر الضياء، فاتحلوا عن ضياعهم وخلوا ديارهم.

الشريعة عند ابن خلدون في أية صورة من صورها هي ضمان للعدالة بين الناس، إذا ما تحققت تحقها بما عز الملك، وعز الملك لا يحق إلا بالعمل، ولا سبيل إلى العمل إلا بالعمل، وإن العمل عند ابن خلدون مفروض من رب العالمين، مفروض على الملك من غير المسلمين كالأسورة وغيرهم، حتى ما هو مبين في المال سالف الذكر، ومن باب أول فإن الصيغة الإسلامية في الحكم، والعدل أساسها، هي الأقرب إلى ذهن ابن خلدون، والأشد وضوحًا في نظرته، التي أحكم نسجها

(24) المقدمة ص 287 الطبعة الثالثة بيروت، طبعة دار الكتاب اللبناني ص 508.
في إطار بنية إسلامية خالصة، مدعمة بالآيات القرآنية، وعكمية بالأحاديث النبوية، ومطابقة بأعمال الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من الأكفاء من خلفاء المسلمين.

وفي نطاق اهتمام ابن خلدون بالمسلمين والإنسان والعمران البشري الذي جعل النظام الإسلامي صبيحا له، يتحدث عن النبوات والرسالات، وبالتالي عن الأنبياء والرسل، ويصعب متهماً عليه - باعتباره صاحب الشريعة التي يطبقها ابن خلدون على المجتمع الإنساني - بحديث جليل يتداول فيه بناءً على حبّه قبل الرسالة التي لم تدنس بتعلق الجاهلية، والجانب الآخر يوضح كيف كان يلقى الوحي في حديثه فيه شمول وتفصيل (22).

أما وإن الأنبياء والرسل أصحاب معجزات يخبرها الله سبحانه على أيديهم، فإن ابن خلدون يتناول بالبحث المعجزات والخروج والجوارق ويذكر مفاهيم المدارس الإسلامية لها من متكلمين ومحتراء وأشعرية وحكماء وصوفى، ثم يذكر ابن خلدون حدثه فيها مقرراً أن أعظم المعجزات على الإطلاق هو القرآن الكريم قائلاً: «أعلم أن أعظم المعجزات وأدفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم»، المنزل على نبينا محمد ﷺ، فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي، ويأتي بالعجزة شاهدة بصدقه، والقرآن هو نفسه الوحي المذكور، وهو الخارق المعجز، فشاهده في عينه، ولا يقترب إلى دليل مقارنة له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمداول فيه، وهذا يعني قوله تعالى: (ما من نبي من الأباء إلا ووري من الآيات ما تذكر آمن على البشر، وإذا كان الذي أؤتيه وحي أوجى إلى، فأنا أرجو أن يكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة) يشير إلى أن المعجزة منى كانت بهذه المثابه إلى الوضوح في عيد الدلالة، وهي كونها نفس الوحي، كان الصدق لها أكثر لوضوحها
فكثير المعجزة المؤمن، وهو التابع والأمة) (23).

(22) المقدمة من 98، 99، 100، 101 للطريقة الثالثة بروت.
(23) المقدمة من 95.
نقول إن ابن خلدون صمم نظرية العمران أو المجتمع الإنساني على أنه مجتمع إسلامي الحكومة والرغبة، ولهما كانت الحكومة هي التي توجد أركان الدولة والمجتمع. فإن ابن خلدون يكاد يكون قد حرص جميع مقدمته كله -لا في القياس- لهذا الأمر، فقد مركزه تقريره ضرورة أن يكون الحكم خلافة، وأن الخلافة خرافة الدين وسياسة الغنيا، وكيف حدد نظام الحكومة مثلا في كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده، ونظام القضاء مثلاً في كتاب عمر إلى أي موسى، ولكن ابن خلدون لا يقف بالحكومة الإسلامية عند هذا الحد، وإنما يقرر فصولاً طريقة لولاية العهد، واهل هو جائز في الحكّمة الإسلامية أو غير جائز؟ وهل هو مفيد لنظام الحكم واستقراره أو العكس؟ ويجب أن يحمل في هذا المقام مجالاً نشأ فتحه يحيى من درابته بالفقه واستطاعته الأحكام واستعراضه أحداث التاريخ الإسلامي، ومن الأمور الجديدة بالاهتمام أنه أفر ولاية عهد معاوية ليزيد، ونفس الشيء مع كثير من ابن أبيه، وامتد اجتهاده في ذلك إلى صحة ولاية العهد التي أخذها كل من السفاح والنصور والنهدي والرشيد من بني العباسي.

ويقول ابن خلدون دراسات أيضاً عن المناصب في الدولة الإسلامية، ويتحدث عن الشرطة ويقرر أنها وظيفة دينية ويقول: إنها كانت من الوظائف الشرعية على عهد العباسيين والأمويين، والأندلس، والمعروفة بالسُر، والغربيين، وعلماء الشريعة، ويند اختصاصات صاحب الشرطة.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن وظيفة أخرى هي الحسبة، ويقول: أما الحسبة فوظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، بعين ذلك من براء أهلا له، فبينين فرضه عليه، ويدخ

(23) المقدمة من 410 وما بعدها.
(24) المقدمة من 422.
الأعوان على ذلك ، ويبحث عن المنكرات ويغزى ويؤدب على قدرها ، ويحمل الناس
على المصالح العامة في المدينة »(277). 

وهناك مناصب أخرى اقتضت وجودها طبيعة تطور نظام الحكم زار
ابن خلدون أن التعرف بها ممكن للشكل العام للحكومة المجتمع ، بل إن بعضها كان
يرفع إلى عهد سابقة ، فتحدث عن الوزارة والحجابية رديوان الأعمال والجبال ،
وديوان الرسائل وغيرها من المناصب والشرفات ، مثل قيادة الأساطيل والسرير والمدير
والسكة والخانات والطراف وما إلى ذلك من شادات الملك والزوميات.

(8)

ملاحج المجتمع الحلالوني إسلامية

ونما كان المجتمع الإسلامي الأصيل هو مجتمع العلم والتعلم واقتناع الثقافة
والمعنى إلى العروض ، وأن المسلمين كانوا في مقدمة الشعوب في مختلف عشاق المعرفة
حين كانت أسبابهم مكتوبة إلى روح دينهم ، فإن ابن خلدون قد عمد في مجتمعه
العراق إلى الحديث المطول عن العلم والمعرفة. ولما كان الإسلام يدعو إلى العلم
بشكله : العلم الدين والعلم الدنيوي ، يعني العلم الشرعي والعلوم المقيمة ، فإن
ابن خلدون يبرز مقدماً برادات نفيسة عن العلم التي هي ضرورة للمجتمع
المسلم ، ويقومها إلى علم شرعية وعلم عقلية ، يختص كل علم بتعرف له يشجع
على دراسته ويرغب في التعرف عليه . فأما العلم الشرعي فهي علوم القرآن ،
وعلوم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم القرآض ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الكلام ،
وعلم التصوف ، وعلم تعبير الرؤيا ، وأما العلمة العقلية وأصنافها فهي علوم
المعدية ، والعلوم الهندسية ، وعلم الجيزة ، وعلم المثل ، والطبيعة ، وعلم الطب ،
وعلوم الفلاحة ، وعلم الإلهيات ، وعلم السحر والطقطمات ، وعلم الكيمياء .

(277) المقدمة عن 245 .

104
وما كان القرآن عربيًا، والرسول محمدًا عربيًا، وتعتبر اللغة العربية لهذا السبب لغة شريفة، أو بعبارة أخرى هي لغة الإسلام، ولا يستطيع أحد الإحاطة بالإسلام وعلمه بدون إجادته والبحر فيها، فقد أقر ابن خلدون فصلاً طولاً للحديث عن علوم اللسان العربي والتعريف بها، وهي النحو، وعلم اللغة، وعلم البيان، وعلم الأدب، واتساع الكلام إلى فئي النظام والتشريع، وصناعة الشعر، والموضوحات والأرجاع.

وفي مجال التربية والتعليم عن ابن خلدون فصولًا ثلاثة، أوضح فيها طرق التعليم في الأفكار الإسلامية بخصوص بها أهل المغرب، وأهل الأندلس، وأهل إفريقية، وأهل المشرق، ولقد أوضح الطريقة التي يجدها كل فلت، واستحسن منها طريقة أهل الأندلس، على أنه شهد على ضرورة الابتداء مع الولدان تعليم القرآن الكريم، لأنه شعار الذين الذي أخذ به أهل الملة ودروجوا عليه في جميع أمصارهم لما يطبق فيه إلى القلوب من رسوم الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض مفرد الحديث.

ومن الطريقة أن ما سطره ابن خلدون عن طريقة تعليم الممارسة الناشئة لم يقل من خطاً، لأنه كتب قبل رحلته إلى المشرق، ولكنه كان محضًا في اعتراضه حين استعمل عبارة «على ما يلتها» ثم أفلم بها بعبارة «والذي ينبل إليها».

وإن خلدون من العلماء الذين لا يرون استعمال الشدة في تربية الناشئة وتعليمهم، بل يرى أنها ضارة ومفيدة إلى أخطار كثيرة؛ لأن من كان مربعا بالمسف والقهر من التعليمين أو المحالين أو الخدمة سطأ به القهر وضيق عن النفس لابتسامها، ودعا إلى الكسل وحل على الكلب والبحث، وهو النظر إلى غير ما لضميره خوفًا من انساب الاستمرار بالقهر عليه.

ويسعد ابن خلدون حديثه في تربية الصغار وتعليمهم، عامة إلى شيء غير قليل

(38) المقدمة من 537.
من تحليل نسبيّة من يتعرّض للفسوسة منهم، مردأاً قول عمر رضي الله عنه: «من لم يودع الشرع لا أده الله» ويوضح ابن خلدون ما قصده عمر قائلًا: «حرصاً على صون النفس من ميلة التأديب وعلماً بأن المقدار الذي عيب الشرع لذلك أملك له»: إنه أعلم بمصالحته (24).

ويحتل ابن خلدون وجهة نظر الرشيد في تريرة الصغر مماثلة في الحديث الذي وجد في خلف الأهر معلم ولده الأمين حين عهد به إليه. يقول ابن خلدون:

«ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لعلم ولده الأمين، فقال: يا أخر، إن أمير المؤمنين قد دفع إلبي مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصبر ذلك مبسوطة، وطاعته لك راجع، ولكن له بحث وضمن أمير المؤمنين، أمره القرآن، وأمره الآخر: ورزوه الأشعار، وعلمه السنن، وتسره بمواضع الكلام وبدعه، وامته من الضحك إلا في ظهله، وخلوه بتعاليم مشايخ بيهاشمي إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه، ولا تقول بيك ساعة إلا وأنت مضمن مقابلة تفهيمها إياها من غير أن تجبره فيما ذهبه، ولا تنس في مساعيه فليسحل التراذ وبأله، وقوتهما استطعت بالقرب والملاءة، فإن أباها نعمه بالشدة والثقلة (25).»

(24)
نظرية العمران إسلامية المبدأ والمتبعة
إن نظرية العمران في ضوء ما سلف من القول إسلامية المبدأ والمتبعة؛ فإن المسحة الفقهية والثوقة الأصولية واضحة فيها وضوحًا لا إكراه عينين، وابن خلدون قفاه أصلي مهجد، وهو أستاذ مارس التدريس في أوقات جامعته زمانه من القرؤين مغريًا إلى الأزهر مشرقاً، وكانت دروسه إصلاً في الفنسر والحديث.

(25) المقاطعة من 540، 541.
(26) المقاطعة من 541، 541.
والفقه والأصول والتربيه والآداب، وقد حرص في كل أفكاره التي عرفت بالنظريات فيما بعد على أن يدعم كلاً منها بما يؤكّد إسلاميتها بآية قرآنية أو أكثر، أو حداث شريف، أو عمل مؤثر لصاحبه أو تابعي أو إمام.

ومن ناحية أخرى حرص ابن خلدون على أن يحكم كل فصل من فصول المقدمة طال ذلك الفصل أو قصر بآية قرآنية أو أكثر، أو حديث نبوي شريف، أو دعاء إلى الله بالسلاط، أو ابتداء إلى ذاته العليا تقديسًا وتبجيلًا، لقد تابعنا كل فصول المقدمة ووجدنا أن المفكر المسلم الكبير قد التزم هذا النهج النزاعًا، ولا نكاد نستثني من ذلك إلا عددًا قليلاً من الفصول كان أصلاً قد طروءها بآيات قرآنية شريفة كمثال تدعم فكره وتوضح رأيه.

وحتى ندعم وجهة نظرنا فيما قررنا من أن نظرية العمران إسلامية الأصول وال=size=64>الدلالة</size>، ولكن نرد على مزايا من ذهب من الدارسين الغربيين إلى أن ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيرًا من الآيات القرآنية دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بدلالة من أمثال شيت وفيستونك، فقد اعتننا فصولًا من المقدمة متتابعة متواصلة بعضاً في إثر بعض، لكنه نرى نهاية كل فصل كتبه ابن خلدون، وكيف كان خاتمه له، ومدى العلاقة الجوهرية بين الفصل وحائطه. وذلك هي الفصول:

- استفادة المقدمة يعتمد بها الابن والنسخة "وهو حسبنا ونعم الركيل".
  وهو مستمد من الآية القرآنية: "{حسبنا الله ونعم الوكيل" (11)

- فصل في فصل علم التاريخ، يعتمد بهذا الدعاء "وأي الله المدى إلى الصواب".
- فصل في طبيعة العمران، يعتمد بهذا الدعاء والابناء "وأي الله المفرد للصواب والعين عليه".

---

(11) سورة آل عمران آية 167.
فصل في العمران البشرى، يختمه بهذا الدعاء والابتيال: "وَاللهُ وَلِلْبَصِيرَةِ".

فصل في قسط العصر من الأرض، يختمه بهذا الدعاء: "وَاللهُ الْمَوْلِيقُ".

فصل في أن الربيع الشمالي من الأرض أكثر عمارناً، يختمه بهذا الآية الكريمة: "لَوْ كَانَ فِي سَبَيلِ الْمُسْتَكْبِرَينَ وَلَأَخْتَلَفَ أَئِنْ تَفْعَلُّواْ فَكَلِئُكُمْ لأَوَلِي الْأَلْبَابِ" (23).

فصل في المعقل من الأقاليم والمنحرف، يختمه بهذا الابتيال: "ويَوْمَ الْمَوْتِ الْمُمَّنُونِ".

فصل في أن الهواء في أحلام البشر، يختمه بهذا الآية الكريمة: "وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ مِنْ سَلِيمٍ فَسَيُنَادِيهِ وَيَقُولُ وَلَمَّا يَرَىَ شَيْءًا مِّنْهُ يَقُولُ إِنَّمَا يُولِدَنَّ كُلُّ بَنَيٍّ عِنْدَ اللَّهِ ثَانِيًا" (1).

فصل في اختلاف أحوال العصر في الخصب والجوع، يختمه بهذا المعنى القرآني: "إِنَّ اللَّهَ يَبْشِرُ الْمَيْلِ وَيَهْزَعَهُ" (20).

فصل في حقية النبوة والكهنوت والرؤيا، يختمه بهذا الآية الكريمة: "وَاللَّهُ لَا يُضِيعُ نَفْسًا فَإِنَّمَا نُعِمَّ اللَّهُ بِهِمْ وَيَسْتَفْعَلُهُمْ لِأَنَّهُمْ رَاطِمونَ" (23).

فصل في أن جيل العرب في الحلقة تطعي، يختمه بهذا التسبيح والتمجيد: "وَاللَّهُ سَبَحَهُ وَتَمَالَكَ عَلَمُهُ".

فصل في أن البديل أقدم من الحضر، يختمه بهذا التمجيد لله: "وَاللَّهُ أَعْلَمُ".

---

(22) سورة آل عمران الآية 190
(23) سورة البقرة الآية 213
(24) سورة نحل الآية 51
(25) سورة التوب الآية 19

108
فصل في أن أهل الدو أقرب إلى الخير، يختص بهذا التمجيد المقرن بالدعاء «وَاللَّهُ مَثْنًى وَالْخَيْرُ».

فصل في أن الدو أقرب إلى الشجاعة، يختص بهذا الآية الكريمة:
«وَلَبِّنِيْنَاهُ مِنَ الْخَيْرَاتِ» (37).

فصل في أن معاناة أهل الحضر الأحكام مفسدة للأياس، يختص بهذا المعنى القرآني:
«وَهُوَ الْعَلَّمُ الْحَيُّ» والأصل القرآني هو:
«وَهُوَ الْعَلَّمُ الْحَيُّ وَلَا يَتَحَمَّلُ الْكَفْرُ عِنْدَكُمْ» (53).

فصل في أن سكنى الدو لا تكون إلا لقبائل أهل العصبية، يختص بهذا الدعاء:
«وَاللَّهُ الطَّوِيفُ لِلصُّوَابِ».

فصل في أن العصبية إذا تكون بالاتحام بالنسب، يختص بالدعاء والتجميع المألوف عند العلماء: «وَاللَّهُ مَثْنًى وَالْخَيْرُ».

فصل في أن الصريح من النسب... إلخ، يختص بهذا المعنى القرآني: «وَاللَّهُ وَفَرَّقْنَاهُمْ بِأَيْدِيهِ مِنْ عِلْمٍ».

فصل في اختلاط الأسباب كيف يقع، يختص بهذا الدعاء والتجميع للآيات العالية:
«وَاللَّهُ الطَّوِيفُ لِلصُّوَابِ».

فصل في أن الرئاسة على أهل العصبية... إلخ يختص بهذه الجملة القرآنية:
«عَلَّمَ الْمَلِكَ الْمَلِكِ وَالشَّهَابَةَ» (46).

فصل في أن البيت والشرف بالأصالة، يختص بهذه الآية الكريمة:
«وَلَيْكَ رَكُونًا وَلَيْكَ مَهِيْلًا» (66).

(سورة آل عمران الآية 47، سورة سبأ الآية 1، سورة الأعراف الآية 73، سورة النور الآية 25، سورة الحج الرحيما 16، سورة التفاح الآية 11)
فصل في البيت والشرف للموالى إذا هو معولهم لا بأنسابهم، يختصه بقوله
نعالى: "إن آلهكم مكرعون إلهًا وبيزنكم" (١٤). ثم يردف بجملة
التمجيد الموالي وتكرير الرسول قائلاً: «وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ».
فصل في أن من عوائل الملك حصول الترف، يختصه بالموضع القرآني: "وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ مُلَكَ
من يشاء" وهو ماوحده من الآية القرآنية: "وَفِي الْقُرْآنِ إِلَاهٌ مَنْ كَانَتْ نَعْلَمُهُمَا مَنْ كَانَتْ نَعْلَا
قل فَخَلَفَهُ إِلاَّ لا يَغْلِبُونَ إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الأهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰٓ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن البشر لا يغلبون إلا على البساط، يختصه بمجموعة من العبارات
الاهلية تصورها جملة قرآنية، وذلك في قوله: "وَاللَّهُ قَادَرٌ عَلَى خَلْقِهِ.
"وَهُوَ الْوَلَدُ ﻋَيْنَ الْمَهْرَىٰ" (١٦). لا ريب فيه.
فصل في أن الدعوة الدينية بغير عصبية لانتم، يتخذه بعدها إياهان للسبيحانه،
وأكثر من جملة في تمديد ذته قائلًا: والله سبحانه أعلم وبه التوفيق لارب غيروه
ولا معود سواء.

فصل في أن الأوطان الكثيرة الفقيل والمفاصب ... تنحه بالآية الكريمة:
فإن الله غني عن الخلقين (٤٠).

فصل في أن أثر الدولة كلهما على نسبة قومها في أصلها، يتخذه بآتين، ثم تمجيد
للذات العليا قائلًا:
فوكيل يذيني حنامًا (٦٨) رأيت أحمي الله مربحتك (٢٢). ولله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل في أحوال الموالى والمصطفون في الدولة، يتخذه بآتين كرتين هما:
فوالله نوراً في الكومين (١٠) ومُرَيْدًا غيروه (١٠). ولله سبحانه بالآية الكريمة.

فصل في حقية الملك يتخذه بالآية الكريمة: وهو الله في فرجه يشاعور (١٠). ولله
سبقان مسياً وهو العلي العليم البديع.

فصل في إرهاف الحد مضرًا بالملك، يتخذه بالآية الكريمة:
فنشابيَّ نشبتاً وهو العلي العليم البديع (١٠). ولله سبحانه بالآية الكريمة.

فصل في مفاهيم الشيعة في حكم الإمامة يتخذه جملة طويلة نضم بآتين كرتين
وذلذ في قوله: والله يفضل من يشاء وهم يشأ من يشاء (٤٠).

(٤٠) سورة آل عمران الآية ٩٨.
(٤٠) سورة آل عمران الآية ١١٤.
(٤٠) سورة النور الآية ٤٣.
(٤٠) سورة آل عمران الآية ٦٨.
(٤٠) سورة النور الآية ١٦.
(٤٠) مفسرة في خواتم آيات كئينة من سورة هود، والروم، والسورة، والخليفة، وفيها.
(٤٠) سورة النور الآية ٤٤.
(٤٠) سورة الدخان الآية ٨.

١١١
هكذا رأينا ابن خلدون يفتتح كل فصل من فصول مقدمة بآية قرآنية أو أكثر، وأحياناً يفتح به الحديث نبوي شريف، هذا فضلاً عن الآيات القرآنية في فيتوالن usleep في الحفاظ على المسألة في نهاية كل رائع يعدلون بتحريها من الخطايا، وتواضعاً في السلوكي، وهي "الله أعلم" أو "والله ورسوله أعلم" أو "والله سبحانه وتعالى أعلم".

لقد احترنا عدداً من فصول المقدمة بالتابع بلغ عددها ثلاثة وثلاثين فصلاً، فوجدنا أن عدد الآيات القرآنية التي يحتها ابن خلدون بها بلغ أربعة وعشرين آية، وحديثاً نبوي شريفاً، وعدداً من الجمل ذات المعنى القرآني، وعدداً آخر من عبارات الفحص والإخبار، فإن الآيات القرآنية الكبيرة التي يحتها ابن خلدون فصول كثيرة، وأدوات استشهاد يقدمها بين يدي القاريء. ولقد لاحظنا مثلاً بذلك أن كل آية أو آيات القرآنية التي يحتها ابن خلدون هذا الفصل أو ذلك من فصول المقدمة إذا اختارها بثقة وحباً لتنتسب مع موضوع الفصل وفهومه ومضاره، وهو أمر من الظروف يمكن لكل من يفهم اللغة العربية. تقول ذلك لأن عدداً من الباحثين الغربيين قد هم semblه هذا الكم العظيم من الآيات القرآنية الذي تضمنه المقدمة من أمثال "دي بور" الذي يتزاع أن الذين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العربية، أو "شيت" الذي يقرر أن الآيات القرآنية الكبيرة التي يحتها ابن خلدون في خلال المقدمة ليس لذكراها علاقة جوهرية بدلية، وإنما يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في...

112

(55) سورة يس (الأية 33)
إن مثل هذه الأقوال يدحضها ذلك التناسق الذي صنعه ابن خلدون وهو يجازس بين الآيات القرآنية وموضوع دراسته، حسن استشهاد وإبراغة تدليه، ودقة تتميل.

لكأنما تنبأ ابن خلدون أن بعض دارس أعماله سوف يعرفون فكره الإسلامي، ويزعون به إلى منازع مضادة، فحرص على أن يمثل مقدمة إسلامية الوجه، قرآنية المبنى والتدليل، ومن ثم فإننا نقرر في ضوء ما سلف أن هذا المجتمع الإنساني والعمران البشري الذي وضع ابن خلدون أساسه ونبتاه، قد ربطه بالربط الفكرى الإسلامي في كل شبهه، يستوى في ذلك نظم الحكم والنظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي والترابية والثقافية، وسوف يصل إلى حكماً هذا كل من يدرس ابن خلدون ومقدمته دراسة موضوعية واعية، بغير ما أحكام سابقة أو غيابات مستهدفة.

بقي أن نوضح أن ابن خلدون بني نظرية في العمران البشري والاجتماع الإنساني على علم التاريخ وأحداثه، بعد تقييم من الزيف، وتصوية من الخطا، وتحريرها من الغلو، من خلال منهج دقيق وضعه علماء الحديث الشريف، هو علم الجرح والتعديل؛ ومن ثم فإن النهج الصحيح الذي طبقوه ابن خلدون في دراسته للتاريخ هو منهج إسلامي أصيل، غير متأثر فيه بهذا أو بذلك من فلسفة اليونان، ومنه انطلق إلى تصور وجهه، انتهى به إلى نظرية في العمران التي أوضحها ركاً منها الدينية وأصولها الإسلامية.
الباب الخامس

الإمامة عند ابن خلدون

- المتطلقات الأولى في الإمامة
- الخلافة (الإمامة) وظيفة
- دينية اجتماعية سياسية
- الصورة الفقهية للإمامة عند
  ابن خلدون
- العصبية وشروط الإمامة
- ولاية العهد
الإمام عند ابن خلدون

من الأمور المنطقية - وقد أقام ابن خلدون نظرية العصران على أسس دينية إسلامية- أن يكون صاحب تصورات عديدة للإمام، التي هي في حقيقتها الخلافة، والتي جمل مجتمعه العمراني خاضعاً لها في تنظيماته السياسية والثقافية والسلوكية.

إن أشهر من كتب عن الإمامة هو الفقيه أبو الحسن الماردودي في كتابه النافع الشهرة «الأحكام السلطانية» وأبو حامد الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، ولقد كان طبيعياً أن يكتب ابن خلدون عنها، ولكن كتابه جاءت دون ما كتبه الماردودي من ناحية التفصيل، مع بعض الاختلاف في بعض الأحكام والشروط التي يجب توفرها في الإمامة.

إن الماردودي صدر في تصوراته لموضوع الإمامة من منطلقات فقهية بحت، مع تطويره إياه باذخ من علم السياسة، وشواهد من علم التاريخ، وكذلك فصل ابن خلدون، ولكن مع شيء غير قليل من الاختلاف، فقد صدر ابن خلدون في كلامه عن الإمامة -التي هي الخلافة- من منطلق إسلامي، سياسة القواعد الفقهية، ونحو الأحكام الشرعية، غير أنه يحكم اهتمامه بالمجتمع الإسلامي والعصران البشري قد تحوَّل نفسه حق الجهاد الذي اقتضاه التطور المجتمعي والتغير السياسي، هذا فضلاً عن نظرته الخاصة بالعصبية التي حاول أن يجعل منها مظهر إسلامي في نطاق شرائح من المجتمع، وبالتالي في نطاق الخلافة وأسلوب الحكم.
الملحق الخلدوني في الإمامة

يستهل ابن خلدون حديثه عن الإمامة قائلًا: "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاء التعصب والفخر والذان هما من آثار الفضب والخيانة، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، محبطة بين يده من الخلق في أحوال ديناه، أن يهاجم في الغالب على ما ليس في طوفهم من أفراضا وشهوانه. ويتخلف ذلك بالاختلاف المقصود من الخلف والسلاف منهم، فتعصر طاعته لذلك، وتمتقصى العصبية الفرضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مقدمة، يُسلم لها الكاففة في إدراكهم إلى أحكامها، كما كان ذلك في الفرس وغيرهم من الأمم.

لعلنا نلاحظ أن ابن خلدون وهو يستهل حديثه عن الإمامة يستفع كلامه بالحديث عن نظام الحكم القديم بادأنا بتعاليم الملكية المسجدة والملك الجائر، ثم يتحدث عن العصبية في نطاق الملك الذي تؤدى بدورها إلى الفرض والفساد من هرج ووقل، ثم ينبع ذلك بإطاعة نظام الحكم الذي يسنز القرانين ويبعد التشريعات لحماية الناس من ظلم الحكم، ويعتز العرسان مثالاً لذلك.

علي أن ابن خلدون لا يثبت أن ينتقل التناقلة بارعاً حين يذكر على ضرورة وجود لون من ألوان الحكم المستثمر في نطاق سياسة عقلية وأخرى إنسانية، معطفاً إلى تفضيل الشريعة السماوية الإلهية على الشريعة الأرضية الوضيعة، وهو ما يوافق عقيدته الإسلامية فيقول: "وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة - يعني القرانين التي تسمى حماية الناس - ليمضب أمرها ولا يتم استيلاؤها".

(1) المقدمة ص 190 تبووث 116/2 تحقيق الدكتور علي عبد الواحد واق.
(2) الأحزاب الآية 28.
فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصيرتها كانت سياسة عقلية، فإذا كانت مفروضة من الله بشارته يقرها ويشريعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك أن الحلق ليس المقصد بهم دنياهم فقط؛ فإنها كلها عبء وباطل؛ إذ غابتها الموت والفناء؛ والله يقول:

"فألحقوا فما خلقناكم به لسماح.
فالقصود بهم إذا هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرهم." (1)

فنجات الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجزه على منفاه الدين؛ ليكون الكل موطأ بنظر الشارع.

لهذا هنا قد لاحظنا أن ابن خلدون قد استشهد ثلاث مرات بآيات من القرآن الكريم في فترة يقل عدد سطورها عن عشرة، وهو يستشهد بالآيات الكرمة، وفي الأساس الديني في نطاق منهج الاجتماع، مع إشارة إلى الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، وله بشير من طرف حتى إلى أن الإماماء طرف من ضوابط الملك، وهذا فيه كبر بين المارد- رائد العلماء المسلمين في توصيف الإمام في الإسلام- الذي لم تظهر كلمة الملك مرة واحدة في نظرته إلى الإمامة.

(2)

الخلافة وظيفة دينية اجتماعية سياسية

يقترب ابن خلدون من الخلافة التي هي وظيفة دينية شيا فشيا من خلال تم دينية متصلة بألواب اجتماعية حين يمضي مكملًا ما سلف من آراء، فيذم الملك القائم.

(3) سورة المؤمنون الآية 115
(4) سورة الفاتحة الآية 52

119
على العصبة؛ لأنه يؤدي إلى التهر، ويُرمل الملك القائم على السياسة وحدها لأن هناك مجموعات من الصيغة الدينية التي نظمتها شريعة السماء في حماسة نور الله، ويُشهد ابن خلدون بالنصوص السماوية ممثلا في آيات الكتاب العزيز، والأنوار الشريفة ممثلا في أحاديث الرسول محمدٌ. يقول ابن خلدون:

فما كان منه -أي من الملك- يغتال القهر والتغلب وإعمال العصبة في مروءه، فهو عدوان مذموم عنه -أي عند الشرع- كله هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان يقتضي السياسة وأحكامه فذيلهم أيضاً لأن نظر به نور الله

فَيَبْقَىَتْ فَرَايَةُ الأَثْرَاءِ فَمَا أَلْمَرَّ فِيَّ (٦)

فَلَوۡنَ شَأَّنَّهُ عِنْدَ رَبِّهِ كَأَنْ هُوَ بَيۡضٌ (٧)

ولأن الشرع أعظم بالصالح العامة فيما هو معيب عنهم من أمور آخرهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليه في معاهده من ملك أو غيره. قال تعالى: "إِنَّا هَيَّا هُمُّ الْمُكَهَّرُونَ غَلِبُهُمْ. (٨) وَاِنْخَلَصَتْ السَّيَاسَةَ إِذَا تَطَوَّعَ عِلْمُ الدِّينِ فَقَطُ "يَعْلَمُونَ هَلۡ يُهۡرِينَ (٩)

ومقصود الشرع بالناس صلاح آخرهم، فهو يقتضي الشرائع حمل الكافئة على الأحكام الشرعية في أحوال دونهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأعيان، ومن قام فيه مقاتهم، وهم الخلفاء».

لا يختلف ابن خلدون مستداهًا مزيدًا من الإباء في صورة تشبيه الإخراج إلى

(6) سورة النور الآية 40
(7) سورة الرمذان الآية 7
(8) سورة الرمذان الآية 9
(9) سورة الرمذان الآية 12
إيضاح الفرق بين كل من الملك الطبيعي والملك السياسي والخليفة، لكى يؤكد على فساد الصفنتين الأولى والثانية من صبخ الحكم، وبالتالي يرفضهما، ثم ينتهي إلى سلامة الصف الثالث من أنظمة الحكم وهو الخليفة أو الإمام، وضرورة تطبيق لما فيه من حفاظ على مصالح الناس في ديارهم وسلامة مصيرهم في آخرهم. فيقول:

«فمثلاً، من ذلك معنى الخليفة، فإن الملك الطبيعي هو حمل الكالة على مقتضى القدر والشهوة، والسياسي هو حمل الكالة على مقتضى النظر العقل في جلب المصالح الدنيا ودفع المضار، والخليفة هو حمل الكالة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحه الأخوية والدنيوية الراعية إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بصاحب الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

الصورة الفقهية للإمامية عند ابن خلدون

إن الذي يجري مقارنة بين الفصل الذي كتبه الموردي عن الإمامة وبين الذي كتبه ابن خلدون يتكاد ينكر اعتيام ابن خلدون بما قيسأ إلى ذلك الذي كتبه الموردي.

إن ابن خلدون يذكر في إيجاز لماذا سمي الإمام إماماً، ولماذا سمي الخليفة، وقد جعل الصفة الأولى من إمامة الصلاة، والصفة الثانية من خلافة النبي، ولذلك يمكن أن يسمى خليفة بإطلاق، أو خليفة رسول الله، وناقش ابن خلدون تسميه خليفة الله — حسب أباح بعض الصحيحاء ذلك — وأورد أن بعض الفقهاء أجازها استناداً إلى قوله تعالى:

(7) المادة 1/175 على عبد الواحد، 191 بيروت.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
الإمامية: من أعمدة العلم، وعظامه، و Совремة الأخلاق، وسلامة النجاح إلى الجهاد في الأحكام، وسلامة الخواس من سوء و抱着، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع الحركة وسرعة الهبوط، والرأي المضني إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، وشجاعة ونجاح الموجة إلى حماية السنة وجهاد العدو، والنسب وهو أن يكون من فقيه مما ورد من قول الرسول ﷺ: "أئمة من قريش."(1) ولقد أعاد المؤرخ بيانات هذه الشروط السبعة وأجرى عليها من التفصيلات والتفتيقات والتحقيق، الكبرى، وركز على الشرط الأخير وهو ضرورة أن يكون الإمام من مسلم قائلًا: "ليس هذا النص المسمى بشبه المتأذع فيه ولا قول مخالف له"، وأما ابن خلدون فالمأمور عنه ليس كذلك، ويجاز النسب الفرضي الذي ذهب فيه مذهبًا آخر.

(4)

العصبة وشروط الإمامة

على النسب الفرضي وشرطه في أهل الإمامة من أهم النصوص التي احتفل بها ابن خلدون وانسحبا ناصية من مناقشة طويلة، وله هو شرط أصولي في أهل الإمامة للبنى فريش، وأثر عنه من الأحاديث ما يجعلها مقصورة عليهم، أم أن شرطها فيما بقوة عاصبهم وعظم شأنهم بين العرب، أم أن شرط العصبة على إطلاقه بغض النظر عن الفرضية هو الشرط الحاصل من شروط الإمامة عند ابن خلدون.

لقد بدأ ابن خلدون بمناقشة قضية الإمامة وشرط قصرها على قريش منذ أن انتقل الرسول، ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وجرت المناقشة بين بن ونهم المهاجرين والأنصار، وهم الأنصار بقيادة زعيمهم سعد بن عبادة، ولكن الموقف نفى بعضه لصالح قريش اعتتالًا لقول الرسول ﷺ: "بأئمة من قريش" وقال أيضًا: "لا يقول هذا.

(1) الأحكام السطحية، ص ١٢٣.
الأمر في هذا الحي من قريش: إن ابن خلدون يروى هذه الأحاديث التاريخية موصداً صحة رواية الحديثين الشريفين.

يذكر ابن خلدون بعد ذلك خطوة أخرى فيروي حديثاً لرسول الله ﷺ، وهو قوله: "يا أخويا واطيعوا وإن ربو عليكم غد حين غداً فزيتها". ويستنجد纳入 أخيرة، ولكنها لظاهرها تتميز وجود الخلافة في غير قريش، وهي قول عمر رضي الله عنه: "لا كان سالم مولى خليفة حياً轮廓ه"، ولكن سرعان ما ينشط ابن خلدون إلى تحليل قول الرسول ﷺ، بأن الغرض منه المبالغة في وجوه السمع والطاعة لأول الأمر، وأما قول عمر فقد خرجه ابن خلدون تغريبيين متضادين: الأول أن قول الصحابي ليس خجلاً، وهذا يعني أن ما ذهب إليه عمر من صحة ولاية سالم مولى خليفة ليس صحيح، والتحريج الثاني هو صحة رأي عمر من منطق كون سالم مولى في قريش، ورقة القوم منهم، وعصبيته حاسلة فيهم وهي عصبية الولاء، وهي -أي العصبية- الفائدة في اشتراع النسب، ومن ثم تكون شروط الخلافة متوفرة في سالم.

هكذا ينظر ابن خلدون خطوة ذكية لكي يجعل تثبيت الخلافة في قريش ليست لكونهم رهط الرسول، ولكن لقوة عصبيتهم، ثم ينطلق إلى باب إجازة الإمامة في قول القوم ذوي العصبية، لأنه يحمي تلك العصبية.

ثم ينظر ابن خلدون خطوة أخرى نحو محاولة عدم اشتراع الفرشي، مستشهداً برأي القاضي البالغان، ورأى الخوارج، ويدعو إلى رأي البالغان بأنه ما رأى عصبية قريش في الثلاثة والأضعاف - يقصد خلفاء العباسيين - واستبداد ملوك العجم حتى الحلفاء أسدف شرط الفرشي.

ويستذكر ابن خلدون استدراكاً طويلاً في الحديث عن شرط الفرشي في الإمام أو الخليفة، وأن سبب وجوده هو قوة عصبية قريش في مصر، وصمو مكانتها بين قبائل العرب، وعنى أو ينام الأحاديث النبوية التي أثرت بها، وبرأى أن الفرشي لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما لصيتيتها القرية، أما وإن هذه العصبية قد زالت بولاية قوة
قريش، فقد بقي الشرط في ضرورة أن يكون القائم بأمور المسلمين من قوم ذوى عصبية قوية عالية على من معها، ومن ثم يكون المعهد لمن تكون له العصبية عالية.

إن الأمر الذي يبدو خطيراً فيما ذهب إليه ابن خلدون هو رد شرط الفرشية في الإمام إلى العصبة، تلك العصبة التي يحمل منها – دون الفرشية – أحد شروط الإمامة. يقول ابن خلدون:

«وهم إذا لم يصلنا عن الحكمة في الشروط، فالمقصود الشارع منه، لم يقتصر في على التركة بوصة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتلك بها حماية، لكن التركة ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في الشروط، وهي الخلافة، وهي المقصودة من شروعيتها، وإذا سرتا وتمستنا – أي إذا تنظرنا وامتنا وقرنا الأمر – لم تجدنا إلا اعتبار العصبة التي تكون بها الحماية والمالية، وترفع الخلافة والفرقة يوجدها لصاحب المنصب، فسكنا إلى اللاءة وأهلها، ويسن حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مصر وآصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مصر العزة بالكرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعرف لهم بذلك، ويسكونون لعهم، فلو جمل الأمر في سواهم لتوقع اتفاق الكلمة مخالفتهم وعدم اتقانهم، ولا يقدر غيرهم من قيائل مصر أن يرغمهم عن الخلافة، ولا يحملهم على الكورة – أي الرجوع عن الخلافة - فتفرق الجماعة وتختلف الكلمة، والشرع خير من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع النازع والشبان بينهم، لتحمل النجوم والعصبية، وتحسن الحماية، نطلاق ما إذا كان الأمر في قريش؛ لأنهم قادرون على سؤال الناس بعضهم بعضاً الغلب إلى ما يراد منهم، فاشترط نسهم الفرشية في هذا المنصب، فمنهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في أنظام اللالة واتفاق الكلمة، وإذا اتفقت كلمتهم انظفتت باتباعها كلمة مصر أجمع، فأذعنهم لهم سائر العرب، واتفاقهم الأول سماهم إلى أحكام اللالة، ووقعوا جميعهم فاصية البلاد، كما وقع في أيام الفتوحات واستمر بعدها في الدولتين»(11)
ويتى ابن خلدون بعد هذا العقد نهاية تلقى شرط الفرقية تمامًا من أهل الأخلاق
قالوا: "إذا ذهب أن الشروط الفرقية إذا هو لمدفون المنزوع بما كان هم من العصبة والغلب، وعلينا أن ي площ الأحكام بحل ولا عصر ولا أمر، علمنا أن ذلك هو من الكفاية فردناه إليها وطردوا بالنا ظلمة المشتملة على المقصود من الفرقية، وهي وجود العصبة، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبة قوية غالبًا على من معها مصرها، ليستيموا من أنها، وتهجم الكلمة على حُسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأخطار والآفاق - يعني الآن - كما كان في عصر الفرقية".

ويتى ابن خلدون قالوا: "إذا يخص هذا العهد كل فطر من تكون له فيه العصبة الخالقة. وإذا نظرت مر الله في الخلافة لم تئذى هذا، لأن الله سبحانه إنه جعل الخليفة تاجًا عليه في القيام بأمور عباده، ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو خاطب بذلك، ولا يغاظب بالأمر إلا من له قدرة عليه".(11) ويعتم ابن خلدون كلامه بقوله: "إنه لا يقوم بأمر أمة أو جبل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مختلفاً للأمر الموجود".

والحق أن مثل هذا الرأى من ابن خلدون من الخطورة يكون:

أولاً: لأنه يلغى ركناً شريعاً أساسياً يخص به أهل السنة والشيعة، بل يؤكد عليه حد سواء، وابن خلدون ابن روح الإمام مالك الإمام دار الهجرة، وقد ولد القضاء في مصر عدة مرات على المذهب المالكي، ولا مفر له إذا كان ذا ولاه لذهبه من أن يتبع في كل أحكامه الفقهية.

ثانيًا: قد يبدو لنا أن ابن خلدون لم يعالج موضوع الإمام والخلافة في مقدمة إلا استدلالًا الوصول إلى هذه النتيجة، ذلك أن الأحكام الشرعية التي ساهمت

(11) المقدمة 346/2 1971 بروت
لا تكاد تخرج عن معلومات أي مسلم يعطي دروس الفقه بعض العدالة في القراءة.

أما ما بقي من فصل الإمامة عند ابن خلدون فهو جملة أحاديث عنها عند فرق الشيعة، من زيدية، وإمامية، وإسماعيلية.

(5)

ولاية المعهد

بعد ابن خلدون منصب الإمامة - أو الخلافة - منصبًا دينيًا، شأته في ذلك شأن كل علماء المسلمين، وأن الإمام هو الأмин على مصالح الأمة في حياته، ونظر لهم بعد جماهيه بأن يقيم لهم من يتوذل شغفهم بعد مساهمه بنفس المدالة التي يحرص هو عليها تحقيقها في حياته. ويقرر أن ولاية الإمامة قد عرفت من الشرع بإجماع الأمة على جوازها ونعتضادها مستنديًا من ذلك ولاية عهد الرسول، وهو مذهب أهل السنة، وهو ما صور نهج عليه فيما يستقبل من حديث.

إن ابن خلدون يرى موضوع ولاية المعهد متممًا أول الأمر عهد أبي بكر لعمر، بحضور من الصحابة الذين أوجروا على أنفسهم به طاعة عمر والانقياد لحكمه، والسلام بإمامه وإمارة على المؤمنين.

وبالنسبة لعمر فإنه لما أصابه طمعه الجبرئي عهد إلى السنة من الصحابة، لكى يختاروا الإمام المسلمين، وانتهى الأمر ببيعة عثمان بعد ترجع بينه وبين كل من عبد الرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب.

إن حالتى المعهد لكل من عمر وعلي لا خلاف عليهما ولا غرابة فيها؛ لأن الإجماع قد حدد، ولأن الشوري كانت متحفظة، ولكن المعهد الذي يستطيع التبرير في

(13) المقدمة من 110 ط بروت
إصدار الحكم عليه هو ما كان من الآباء للأبناء، فلقد احتل هذا النوع من العقود للأباء والأبناء كثيرًا من اهتمام الفقهاء المسلمين ووقعوا عليه طويلاً، وربما كان موضوع عهد الإمام لأبى من الذرة يحكم، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعهد للوالد؛ لأن المرأة يكون اهتمامها عليه عمليًا أكثر من اهتمامه بأبى، ومن ثم كانت ولاية العهد للابن مثال فائق بعض الفقهاء، وإن الذي دفع بالنفاذ إلى التريث واتخاذ بعضهم موقف الرفض من الولاية للابن — ذلك السلوك الشائع الذي ظهر من يزيد بن معاوية وما قد سار عليه في حياته من فرق وفجور.

لقد تنبى ابن خلدون إلى ذلك، ولقد ذكر القاعدة الشرعية التي تجيز العهد بالإمام إلى الأب والأم، وذلك أن الإمام مأمون على النظر في شروط المسلمين في حياته "فأولى أن يحتف فيها تابع بعد مماته".

وفي حالة ولاية العهد لابن يزيد بحق ابن خلدون موقف المؤيد، ويحمد إلى تبريماً يحدث، ثم الدفاع عن معاوية بعد ذلك، فبأنا التبرير فمتنبأ أن معاوية آخر ابنه يزيد بالعهد دون سواء مرايجة للمصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهله يafsأقتل أهل الحل والعقد عليه، وأن يبني أمية يومد لا يرضون بغير واحد منهم، وهم آن ذلك فيما يذكر ابن خلدون - عصابة ثريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فأنه بملك دون غيره من نظر أنه أولوا بها، "حرصنا على الاتفاق واجتياز الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع" (11).

هذا ماكان من تبريماً ابن خلدون لوقوف معاوية من العهد لأبى يزيد، وهو تبرير يحتاج من وجهة النظر الفقهية إلى مزيد من الإيضاح، لأن هذا الحال كان أول موقف من نوعه في الخلافة في الإسلام. خاصة أن ابن خلدون "نظرية العصبة" التي تمثل بعض الأحكام الشرعية.

وأما دفاع ابن خلدون عن معاوية فينصب في أن عدائه — أي عدالة معاوية —

(11) المقولة من 210 ميراث.
وصبحته ماتخلان من أن يعهد لولده بدافع غير دافع مصلحة المسلمين، فضلاً عن حضور أكبر الصحابة لولاية العهد وسكونهم عليه، مما يعتبر دليلًا على انتقال الريب فيه. وستطرد ابن خلدون فينجر من الظن بأن معاوية كان يعلم شيئاً من فضّ يزيد، لأن معاوية أفضل من ذلك وأعدل، وأنه كان يعنده في حياته على ساحة الديناء.

وسير على الرغم من اختلاف المناهض فيه.

ويعتبر ابن خلدون في تاريخ مثنى أخذ الآباء من الخلفاء العهود لأبنائهم دائماً: إن مثل ذلك وقع من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرون الحق ويمارون به، مثل عبد الملك بن مروان ويسلام بن عبد الملك من بني أمية، والسناج ونصر الصله، والرشيد من بني العباس، وأنتهاهم من عرف عدلهم وخصصهم رأيهم للمرأة، ولكن هذا الذي ذكره ابن خلدون ليس منعتا بالقدر الذي يمكن أن يجعل منه حكماً قهراً إسلامياً. صحيح أنه وقع بعد معاوية مثل ذلك الذي فعله في أخذ العهد لولده، ولكن الأجدار بابن خلدون أن يأخذ الحجة من مثل وقع قبل معاوية وهو ما لم يحدث- وليس بعده. هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى نقول إن كل من ذكرهم ابن خلدون من خلفاء بني أمية وبيت البابان كانوا حكاماً غظاماً وقادة مرومين، ولكن لم يعرف عنهم أنهم كانوا من فقهاء المسلمين، حيث تقبل تصرفاتهم وتبتعد اجتهاداً إزاء أخذ العهود لأبنائهم من الناحية الدينية، وفر Pry كي أن يكون المرء حاكماً عظماً ورب أن يكون قريباً كبيراً، فأحاسيم الأول لا تسري على الثاني.

والعكس هو الصحيح.

وإذا كانت ولاية العهد قد صدرت عن أبي بكر للعمر، ومن عمر للصحابة السنة؛ لكي يختاروا واحداً منهم، فما هي الحقيقة بالنسبة للرسول ﷺ ولخلافة، ولها أوصي الرسول لأحد، أو ترك الأمر للمسلمين يختارون إمامهم بنظام الشورى الذي يحكم الإسلام؟ إن ابن خلدون يعالج هذه القضية بأشياء من التفاصيل، إن الشيعة يقولون بأن الرسول ﷺ أوصى ليلى رضي الله عنه بالإمام وأن الإمامة من أركان
الدين. والسنة تذهب إلى عكس ذلك، أي أن النبي ﷺ لم يوص لأحد، وإنما وقع اختيار الصحابة على أبي بكر؛ ليكون خليفة استثنائياً باستخلاف الرسول ﷺ في إمامة الصلاة في قومه، ارتضاء رسول الله ﷺ لدينا، ألا نرضاه لدينا؟ ومن ثم لم تحدث الوضوءية أو العهد. ويذكر ابن خلدون وافية أخرى هى أن عمر حين تلقت وصية في العهد أجاب: إن أعهد فقد عهد من هو خير منى - يعني أبي بكر - وإن أدرك فقد ترك من هو خير منى، يعني النبي ﷺ. ومثل ابن خلدون في نفي الوضوءية بذكر حديث ثالث هو قول على لفظه الوصية رضى الله عنهما، حين دعوا للدخول إلى النبي ﷺ، بسأله عن شأنهما في العهد، فأل على ذلك وقال: إنما إن منعنا منها فلا نطعم فيها إلى آخر الدهر، ويستطرد ابن خلدون قائلاً: وهذا دليل على أن عليّ علم أنه لم يوص ولا عهد إلى أحد.

وهما يكأن الأمر هنا فإن ابن خلدون من كبار فقهاء أهل السنة وهو منسجم فيما ذهب إليه من برهان مع مذهب، ولا خلاف بين أهل السنة في ذلك، ومن ثم لم يأت في موضوع استخلاف الرسول ﷺ بعيد، وفيما عدا ذلك فإنه أخذ موقف فريق الفقهاء الذين لم يروا بأساً من أن يعهد الإمام لولده إذا ما قادته عدالتهم وحرصه على مصالح المسلمين إلى ذلك، ولو أن ابن خلدون أكفى بذلك لكان خيراً، ولكنه جعل العصبية أحد الأسس، بل أهم الأسس التي بور بها أخذ معاوية العهد لولده يريد بالإمامة، وهو ما يخالف حكم الشرع، لأنه لا اجتهاد مع النص.

(147) الفتحاء 2112، 2113 برنت. 120
ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس

نظرية الاجتماع الإنساني
الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم
ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس

ابن النفيس هو عليّ علاء الدين ابن أبي الحرم المشهور ابن النفيس، وهو من مشاهير أطباء المسلمين، ولد في دمشق سنة 670 هـ، ثم عاش في القاهرة وتوفي بها سنة 687 م، خلفاً من المؤلفات الطبية التي من بينها كتابه فی عالم فيه الوصول إلى معرفة الله عن طريق التفكير على نهج أقرب ما يكون إلى نهج ابن طفيل في كتابه المشهور «حی بن يقظان» اسمه «السيرة الكاملة» (1) لأن يبطلها اسمه كامل، ثم أكمل الرسالة في السيرة النبوية.

لقد ولد «كامل» في جزيرة نائية من غير أبوين، وخلق نتيجة تحمير المواد الطبيعية التي حولها السبيل إلى إحد المغارات.

إن ابن النفيس استطاع أن يتواصل من خلال السيرة الكاملة إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ورجله، وأنه يبحث بالسرد الذين خطتهم محمد صلى الله عليه وسلم، ويزوي «كامل» سيرة محمد صلى الله عليه وسلم، قائلاً بعدم الانتقادات، ولكن سيرته جاءت بصورة مختلفة عما ألفها عند كتاب السيرة النبوية الشريفة.

والذي يعنيه في هذا المجال هو تأثر ابن خلدون بعدم أن أدرك ابن النفيس في السيرة الكاملة فيما يتعلق بنظرية العمران، بل إن الأمر قد يليه تأثره الباقر إلى واقع النقل، خاصة وأن ابن خلدون يحكم نزاعه وقائمه لا بذل من أن يكون قد اطلع على رسالة ابن النفيس الذي لا تزيد الفترة الزمنية بين وقائه وميلاد ابن خلدون.

(1) قام بتحقيقها صديقوه الأستاذ عبد المنعم محمد عصمت ونشره الأزهر الشريف.
على خمسة وأربعين عاماً، فقد كانت وفاة ابن التفسيس سنة 187 وكان ميلاد ابن خالد سنة 1737هـ.

نشأ كامل في الجزيرة وما ترعرع عارياً ضخم الجلدة، بأكل من الثمار الكثيرة التي تحملها أشجار الجزيرة، وذهب يوم ألقى الرباح العاطفة بسفيينه على شاطئ الجزيرة. فاكثر ركابها يحتسبون ويجبون الثمار ويقضون بعض الوقت في صلح من سفينتهم وقصص صلاحية في البر.

رأى كامل ركاب السفينة، وكانت أول مرة يقع فيها نظره على بني الإنسان - وكان قبل ذلك قد توصل إلى معرفة الله عن طريق تبديه الكون الذي يعيش فيه - ولم يبلغ ركاب السفينة حين رأوه أن استأنسوا بأن ألقوا إليه شيئاً من طعامهم، فاستطمعبه حين ذاك، وكان هذا أول طعام مصنوع يتناوله.

وجدير أن ركاب السفينة من إصلاحها وعزموا على الإفلاع، رغب كامل في السفر معهم، وكان يظن أنه لا يوجد غير جزيرة، فحملوه معهم إلى مدينة قريبة من تلك الجزيرة، فأكل من طعام أهلها، وليس ملوستهم، وتذكر ما كان عليه من سوء العيش بسبب دوام التفرّي في البرد والحر، والاقتصار على الأغذية الطبيعية، ووصولا الحيوانات إليه، وثقبها له كل وقت.

(1) نظرية الاجتياع الإنساني

يقول ابن التفسيس على لسان «كامل» بطل السيرة مستردراً في حديث هو العودان نفسه: «فعلم كامل أن الإنسان بسبب فضائله السلاح الطبيعية، واحتياجه إلى غذاء صناعي وملبس صناعي، ليست تدوم عيشته إذا انفرد نفسه، بل لا بد أن يكون الإنسان مدنياً حتى يكون مع جماعة يكون لبعضهم أن يزرع، ولآخرون أن...».
بِحَرْثٍ، وَالآخَرُ أَن يَجِبْ، وَالآخَرُ أَن يَنْقُلِ الْمَادَة، وَالآخَرُ أَن يَخْطِ اللَّبَابِ وَغَيْر ذلك» (1).

جاء ابن خلدون بعد ذلك بعشرات السنين وتحدث في جانب من نظرية العمران:

على هذا البحر:

"لا بد له -أي للإنسان- من الاجتياع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه في صورة لا يصح حياتها وينازعها إلا بالغانية، وهذا إلى يا تابه بفطرته، وما ركبه فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغلاء، غير موقعة له بحالة حياته منه، ولو فرضنا أنه أقل ما يمكن فرضه وهو وقت يوم من الخينطة مثلها، فلا يعمل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى موازين وآلات لاقتناء وصلابات متعددة، من حداد وجهاز وفناورى، ثم يستطرد ابن خلدون قائلًا: "هَبَ أن يَأكَلَهُ حَيًا مِن غَير علاج، فهو أيضًا يحتاج في تحصيله حيًا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والمحاصد والتراس الذي يخرج الخب من غلاف السبل" (2).

أليس معنا ابن خلدون هنا هي نفسها معنا ابن النفيسي هناك، بل إن الأمر لم يقف عند المالحة وحدها، وإنما تجاوزها إلى استعمال الألفاظ نفسها في نطاق نظرية الاجتياع الإنساني.

ويتناول ابن النفيسي قضية التعامل بين الناس في الاجتياع الإنساني قائلًا: "إذ الإنسان يحتاج في حوضه وفيه إلى الزراعات والحارت والغبار والحياط، فهؤلاء عادة يحتاج إلى وقوع معاملة، كبيع وإجارة وخرها، وهذه المعاملة تؤدي إلى المنازعة، وله أحد برى أن ما له حق، وأن ما عليه بطل، فذلك إذا تجاوز

(1) السيرة الكاملة للد. 114 تحبَّ عاد المجم عصر منشورات جمعية البحوث الإسلامية بالقاهرة الشريف.
(2) المقدمة في: 79 ط دار الكتب اللبنانية.

135
عيشة الإنسان بأن يكون مع جميع بينهم شرع محفوظ تقطعه المنازعه».

إن ابن خلدون يأخذ من ابن النفيس الموضوع نفسه والظاهرة نفسها ويقدمهما من خلال كلمات لا تخرج عما قصد إليه ابن النفيس، وأجاد التعبير عنهما، يقول ابن خلدون: «إذا اجتمعوا - يقصد الناس - دعت الضرورة إلى المعاملة وإقلاع الحجاج، وذهب كل واحد منهم بهده إلى حاكمه يأخذها من صاحبها، لما في الطبيعة الحيوانية من ظلم وعدوان بعضهم على بعض» وثالثاً اتبع ابن النفيس إلى ضرورة الحكومة الشرعية يتبنى ابن خلدون إلى نفس النتيجة في مواطن شنت من مقدمته.

(4) الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم

وعن الحكومة المنطلقة من صيغة شرعية يأتي بأحكامها نبي أو رسول، يبدأ ابن النفيس وجهة نظره من ضرورة وجود مثل هذه الحكومة الشرعية على النحو التالي: استكشافاً للصيغة التي سيوقد بها جانب منها: "إذا تجوز عيشة الإنسان بأن يكون مع جميع بينهم شرع محفوظ تقطعه المنازعه، وإنما يمكن ذلك بأن يكون ذلك الشرع ما ينطلي بالطاعة والقبول، وإذا يكون ذلك إذا اعتقد أنه من الله تعالى، وإنما يكون ذلك إذا كان وروده من شخص يصدق الناس في إخبار أنه من الله تعالى، وهذا الشخص ليس يمكن أن يكون حيواناً غير إنسان، فإن غير الإنسان من الحيوانات لا تتعلق له البينة، فضلاً عن أن يكون ميلعاً لشرع، ولا يمكن أن يكون مما لا يقلي أكثر الناس على الإحساس به كملك أو جن، ولا لم يتمكن الجمهور من سماع الشرع منه، فلذلك لا بد أن يكون هذا الشخص إنساناً... ولا بد أن يكون هذا الشخص إذا

(4) السورة الكاملة من 112.
(5) المقدمة من 187.
معجزة يبشر الأنساني معه أن ما جاء به ليس زور ولا باطل، بل هو حق من عند الله تعالى، والشخص الذي له ذلك هو النبي ﷺ (1)

إن ابن خليفة قد قرأ هذا النص بما لا يدع جالياً لشك، ومع أن هذا النص يطالب بالحكومة الإسلامية للمجتمع الإنساني، وهو نفسه ما يتبناه ابن خليفة، فإنه يرفض صيغته؛ لأنها صيغة فلسفية -وند كان ابن النفيس طبيباً فلسفاً - والذي يراه ابن خليفة أن تكون الحكومة الإسلامية نابعة من منطلق شرعي فقهي، وليس من منطق شرعي فلسفى.

يقول ابن خليفة معارضاً ابن النفيس دون أن يذكر اسمه أو يشير إليه إشارة قريبة أو بعيدة: «وزيد الفلاسفة على هذا البرهان وهو أن الإنسان يعيش بالعقل دون الحيوان - حيث يحاولون إثبات البوء بالدليل العقل، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فقررهم هذا البرهان إلى غاياته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الواعز، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون مطيعاً عليهم ما يؤدي الله فيها من خواص هديته؛ ليقع التسامح له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزليف» (2) ويضيف ابن خليفة معارضاً فكرة الحكومة الشرعية طبقاً لما صورها ابن النفيس، مقدماً الحكومة التي يقترحها هو، وهي الحكومة التي تعتمد على العصبية، وهي التي خصصنا لها فصلاً مستقلًا في هذا الكتاب. يقول ابن خليفة في سياق معارضته: «وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه و إذا الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك مما يفرضه الحاكم نفسه، أو بالمصيبة التي ينتشر بها على قهرهم وحملهم على جادته» (3).

ويعتقد ابن النفيس فصلاً عن نظام الحكم تحت عداوان ما يستهije من

(1) الرسالة الكامنة: 112، 113.
(2) القلم: 72، 73، 74، 77.
(3) القلم: 77، 78.
العقوبات » لأن كتابه في السيرة النبوية، ويقرر ضرورة أن يكون مجتمع المسلمين عدد من الحكام الذين يضعهم الملوك، وأن يكون هؤلاء جميعًا خاضعين للخليفة.

يقول ابن النفيس: «هل يحتاج أن يجعل من جملة هذا الشرع - الإسلامي - أن يكون الناس ملك يحكم عليهم بذلك الشرع ويلزمهم أتباعه؟ أم يكفي تفصيل أحكام المعاملات وغيرها والناس يعرفون إلى ذلك بأنفسهم؟ فأي - أي كامل يطل فصلة السيرة - أن من الناس من تشدد عبده للظلم، فلم يرده عنه علم ينعي الشرع عنه فقط، بل إنما ينعي عن ذلك فقه يفهم عليه، وذلك القاهر إذا ما كان مطاع الأمر عند الناس، وذلك هو الملك، ويجب أن يكون لكل مدينة ملك أو قائم مقامه، وهو نائب الملك، ولا يترك الملوك وطاعتهم، فقد يكثر منهم الجور؛ فذلك يجعل أمرهم إلى واحد يحكم عليهم، وذلك هو الخليفة، ويجب أن ينبغي عن كل أمر يؤدي إلى فساد حال النفس، أو فساد حال المال، أو فساد حال العقل، فذلك يحرم القتل والسرقة والغضب والسكر، ويجعل لكل واحد من ذلك وحده عقوبة تردع الناس عن الإقدام عليه، فيجعل على القتل القصاص إن كان عمدًا، أما إذا وقع خطأ، فيسن عليه مثل الديى وأما السرقة فهي مثل قطع اليد، فإنها هي التي تسبب إلى السرقة، وكذلك يجعل على كل مفسدة ما يدانها»(1).

ويعتبر ابن النفيس في تعادل أنواع القصاص الذي يناسب كل جريمة ترتكب، وهذا القصاص ينبع من الشرع الإسلامي.

إن ابن النفيس يكتب عن التشريع الإسلامي كنظام حكم ضروري، وعن الخلافة كاختيار أصلي لحكم المجتمع، وأن يكون الحكم الأعلى خليفة، وأن يكون هذا الخليفة مسكونًا برزاع الأمور في نطاق من القوة وسياج من الكفاية.

 الحق أن ابن خلدون لم يخرج عن فكر ابن النفيس فيما يتعلق بنظام الحكم، وهو

(9) السنة الكاملة على 146، 147، 148.
الخليفة على وجه التحقيق، إنه يتفق اتفاقاً كاملاً مع فكر ابن القيم هذا الذي أوردها. تطبيقاً من فيما يصل بنظام الحكم.

يقوم ابن خلدون بعرض عدة نماذج للحكم، منها ما كان يقتضي السياسة والحكم، ومنها ما كان يقتضي الفهور، ومنها ما كان مفروضاً من الله يشرع، ويشرحها. إن ابن خلدون يرفض التوحيد في الأول والثاني ولدهما، ويختار النظام الإسلامي كي يطبق في المجتمع الإنساني أو العرواب الشريعي، ويقول في هذا السياق: "إذا كانت القوانين مفروضة من الله يشرع بها ويلزمها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك أن الحق ليس مقصود بهم كما، فإنها كلها عباد وباطلل إذ غبتها المرئ والمعنوي، والله يقول [أفحثسيهم ألقاكم كأنتم مقصود بهم] [المفسد فيهم] [أفقحسيهم ألقاكم كأنتم مقصود بهم] [لم يجبهم الله في السماوات وما في الأرض] [نجات الشرائع ظلهم على ذلك في جميع أحواض من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للجريج成年人] فأاجرته على منهج الدين، ليكون الكل معتقلاً بنظر الشريعة.

يضيق ابن خلدون في الحديث عن فضل الحكومة الشرعية الإسلامية التي يرأسها الخليفة، وهو في ذلك مقتف أثر ابن القيم أو مثير تأثيرًا واضحاً فيقول: "لأن الشريعة أعلم بماصالح الكافئة فيها، وهو معنى أنهم من أمور أخرى، وأعمال البشر كثيرة على عليهم في معادهم من ذلك أو غيره، قال: "إذا هي أعمالكم ترضيكم، وأحكام السياسة إذا تعلق على مصالح الدنيا فقـ [للمعلومةمة] [أمعان الشريعة بناء صلاح آخرهم، فوجب بمقتضى الشرائع حل الكافئة على الأحكام الشرعية في أحواض دينهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأئمة، ومن قام فيه ممامهم وهم الخلفاء".

(10) المقدمة ص 327 ط دار الكتب.
(11) المدير السابق ص 338.
إن ابن خلدون صاحب فكرة عظيمة، وإن جهوده في إبداع فكرة المجتمع الإنساني والمراحل البشرية تعتبر من الإنجازات العلمية الكبيرة، ولكنه لم يكن في كل ما كتبه في نظريته تلك صاحب إبداع وتفرد وأصالة. فقد سبقه في كثير مما عرضه في مقدمته في نطاق العمران البشري الطيب المصري ابن النفيس، ونحن لا نشك في أن ابن خلدون قد أطلع على فكر ابن النفيس في كتاب «السيرة الكاملة»، وأنه قد أفاد منه ولم يقتصر عليه، وكان من الخير له أن يشير إلى ذلك، لآن يتجاهل، وألا يقرر أنه غير مسبوق إلى ذلك حسباً كتب في المقدمة في أكثر من مكان، وإن ساق ذلك في نوب من القول جمع بين الفخر المستمر والتواضع المعلن.
الباب السابع

رأى في نظرية العصبية

- العصبية عنصر أساسي عند
- ابن خلدون
- العصبية بديل عن النسب القرشي
- أمثلة ينقضها الدعم التاريخي
- مناقشة نظرية العصبية
- دولة تقوم على شرط انعدام
- عصبية أمرائها
رأى في نظرية العصبية
(1)
العصبية عنصر أساسي!!!
تشكل العصبية عند ابن خلدون عنصرًا أساسيًا في مكونات نظرية العمران، بل لعلها في حد ذاتها تشكل نظرية مستقلة أو قائمة، طبقاً لما ذهب إليه كثير من المحدثين بالفكر الحديث، والحقيقة التي لا شك فيها أن ابن خلدون قد أولى العصبية اهتماماً كبيراً، وأفسح لها صفحات كبيرة في «المقدمة»، وخصوصاً فصولاً عديدة، وتفنن في وضع عناوين لها تدخل في روع الغارئ، منها حقول ثابتة وقوانين راسخة مثل: سكنت الدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية، العصبية إذا تكون من الانتقام بالنسب، أو ما في معناها، الرئاسة لا تزال في نصابها المخصص من أهل العصبية، الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم، البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية، ويكون لغورهم بالجاز والشبه، البيت والشرف للموالى وأصول الاصطداد إذا هو مواليم لا بأنسابهم، العادة التي تجري إليها العصبية هي الملك، الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصبية، الملك والدولة العامة إذا بحاصلان بالقيل والعصبية، قد يحدث بعض أهل النصاب الملكي دولة تشكل عن العصبية، فإن الدعوة плотية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، فإن الدعوة плотية من غير عصبية لا تم، الأوطان الكبيرة القبائل والعصابات.
فل أن نستحكم فيها دولة.

تلك ثلاثة عشر عناوين جمل منها ابن خلدون ثلاثة عشر موضوعاً عن نضبة
العربية، احتلت عشرات الصفحات من المقدمة، وقد أُحى كل عنوان إلى القارئ
بأن مضمنه يشكل حقيقة ثابتة.

لقد تحدث ابن خلدون عن العصورية حديثاً طباً من حيث التعريف بها، وذكر
مزاياها، وبينت مكانية الأيدي في الريادة ثم الملك، وتبع ن요فس ابن خلدون في كثير مما
ذكره عن العصورية، ولكننا أيضاً تختلف معه في الكثير منها، خاصة إذا كان هذا الذي
ذكره ينقض حكم سماعيه أو نص قرأته أو رأى مناقض جاء هو به، أو نص تاريخي
سلم هو بصوته، أو حقائق تاريخية غابت عن ذهنه حين كان يعالج موضوع العصورية،
أو استنتاجات إلى بنى على البيئة المغربية ولا يصدق على سواها. وفيما يخص بهذه
النقطة الأخيرة قد نجد بعض العذر لابن خلدون لأنه قرن بصريح القول أن مؤلفه قد
قصص به المغرب دون سواه، ولهذا يقول: (1) "وأما ذاكر في كتاب هذا ما امكنت
منه في هذا القطر المرفوع إما صرفاً، أو متوفراً في أخباره وتوثيقاً، لاختصاص
قصصه في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمه، وذكر ممالكه وحوله، دون ما سواه
من الأقطار، لعدم إطلاعي على أحوال المشرق وأمه، وأنا الأخبار المتالفة لا أتفق كنه
ما أرثى منه ".

إذن هو يقصر دراسته التاريخية -وجريئاً الإجابة - على المغرب، وكان قبل
ذلك قد ذكر أنه خصص كلًا من العرب والبربر في المغرب دون سواهم في اتفاقيته
المعقدة بقوله: (2) "أставил في التاريخ كتابًا، ورشدت به عن أحوال النشأة في
الأجيال حجاباً، وفصوله في الأنهار والاعتقاب باباً، وأبدية في أولى الدول
والمرام علاً وأسباباً، وبيته على أخبار الأم الذين عموا المغرب في هذه الأعصار،
ومالاً وأكلاف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من السلاطين والقسطر
ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، وما العرب والبربر ؛ إذ هم الجيلان

(1) المصدر ص 32 طبعة ثانية بيروت.
(2) المصدر ص 6.
اللهان عرف بالمغرب ماؤها، وظل فيه على الأحقاب مثواها، حتى لا يكاد يتصر في ما عناها، ولا يعرف أهل من أجيال الأدميين سواها.

إنه من الوضوح يملكان ومن واقع تقرير ابن خلدون أن كتبه المقدمة والتأريخ.
قد خص به تاريخ سكان المغرب من غرب وشرقاً، ومن ثم كان حديثه عن العصبية نابعة من البيئة المغربية، وكانت استنتاجاته وأحكامه مترتبين عليها. صحيح أنه ارتجل إلى مصر وعاش فيها ربع قرن من الزمان، وأضاف إلى المقدمة والتأريخ الشيء الكثير.
ولكنه أبقى على أحكامه في العصبة، تلك الأحكام التي سجلها في المقدمة إلا أن تقربه للكتابة في قلعة ابن سلايمة، ولا يميل إلى احتفال أن يكون قد أجرى فيها أي العصية - نظرات أو تعديلات -، ولهذا قصد ذلك لكان قد كفانا عونه هذه المراجعة، ولا نريد أن نقول المنافسة.

هذا، وحملنا المسايرة إلى القول بأن الكثير مما كتبه ابن خلدون عن العصية إنها هو من الأعمال الجليلة، والأراء السديدة، والأحكام السليمة، وفيها بكارة الفكر، وعمق التناول، وجهة الاستنتاج، وذلك قد سجلناها في الفصل الذي خصصناه لنظرية العصبة، ولكن الذي تعرض له هنا هو ما لم تتفق فيه نظرتنا مع نظرية ابن خلدون لأسباب سوف نقرها، وعلل سوف نشفعها.

(2)

العصبة بدائل عن النسب القروي

من القضايا الشرعية التي عرض لها ابن خلدون قضية الحلفاء أو الإمام وشروطها، وقد وضع كبار فقهاء الإسلام شروطًا يجب توفرها فين يختار لهذا المصب الجليل، عرضنا لها في غير هذا المكان، ومن بين هذه الشروط النسب القروي، ولكن ابن خلدون يذهب إلى أن القصد من النسب القروي هو وجود العصية، والعصية تتم الملك، وتدعم السلطة، إلى بواسطة يمكنها الحكم أو الإمام من فرض الأحكام وتطبيق الشرع.
إن ابن خلدون يحاول في ذكاء شديد الاعتاد على قول منسوب إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد أثر عن عمر قوله: "لَوْ كُانَ سَالِمٌ مُولَّىٰ حَذِيفَة حِيَاً لَوَلِيَتُهُ شَيْئًا وَلَا دُخَلَتْ فِيهِ الْظَّنَة". ويعتبر ابن خلدون على قول عمر تعليقاً ذا شقين متضادين، الأول هو الرفض؛ لأن مذهب الصحابة ليس يباح، والثاني هو القبول.

وتحت ابن خلدون في ذلك أن "مُولَّى القوم منهم"، وعصبة الولاء حاصلة للسالم في قريش، وهي -أي العصبة- الفائدة في اشتراك النسب، ويستطرد ابن خلدون بعد ذلك قائلًا: "وَلاِ اسْتَعْطَمَ عَمَّرٌ أَمْرَ الخَلَافَة وَأَرَى شَرْوَطَها كَأَنَّهَا مُقْفَدَة في ظهَّة، عَلَى سَالِم لِتَتَوَفَّر شَرْوَطُ الْحَلَافَة عَنْهُ، أَيَّ عَنْدَ عَمَّر، فِي سَالِم، حَتي مِن النَسِبَ الْمُفْقَدَة للعَصْبَة كَأَنَّهَا نَذَّرَهَا، وَلَمْ يَقِ اسْتِرَاحَة النَسِب فَرَأَهَا غَيْر مَحِيَّة إِلَيْهِ، إِذَا الفائدة في النَسِب إِنَّها إِلَى العَصْبَة، وَهِي حَاصِلَة في الولاء، فَكَانَ ذَلِكَ حَرَصًا مِن عَمَّر رضي الله عنه، حَيْثَ يَنظَر النَسِب للسالمين، وَتَقْلِيد أمَّرُهُمُ لِمْ لَا تَلُقِّعُهُم فِيهِ لأَثَامًا، وَلَا عَلَى هِي عَهْدَة".

هكذا يستد ابن خلدون على قول قاله عمر رضي الله عنه، حيّى وإن كان قولًا غير قابٍ للنقذ؛ لأن سالماً لم يكن حيّاً، والذي حدث هو أن عمر، رضي الله عنه، حيّى إلى سنة من الصحابة توفر شروط الإمامة فيهم جميعاً، وقُدِّمْتُها النسب القريشية، ولكن ابن خلدون يضرب صفاها عن ذلك ويمسك بقول لمر، وهذا القول نفسه قد ردّه ابن خلدون حسباً مرّ قبل عدة سطور؛ لأن مذهب الصحابة ليس يباح.

هكذا ذهب ابن خلدون باجتهاد شخصي، ودون الاستناد إلى نص شرعي واحد إلى أن الفائدة في اشتراك النسب هي العصبية، وإذا ما تحققت العصبية لا تكون هناك ضرورة للنسب القريشية، يتحدث ابن خلدون حديثاً طويلًا عن أن حكمة اشتراك

---

(3) المقدمة من 194.

146
النسب القرشي هي العصبية قائلةً: "ولذا سيرنا وقسمنا". لم تجدها إلا اعتبار العصبية
التي بها الحماية والمالية، ويرتفع الخلاف والفرق بوجودها لصاحب المنصب تتسكن
إليه الملة وأهلها ويستم جهل الألفة فيها"(1).

ويضى ابن خلدون في حديثه المسم بالإطناب والتكار، الذي هدف منه إقناع
القارئ، وكانه حمام يترافق في قضية يزيد حكماً قاضياً فيها لصالحه، مشيراً إلى أن
اشترط الشارع النسب القرشي في منصب الإمامة أنهم كانوا أهل عصبية قوية في
عصر، فإذا انتظمت كلهم تنتظم بها كلمة حضر أجمع، فإن ذهنهم سائر العرب.

ثم ينضم ابن خلدون رأيه الذي يذهب إلى نقي شرف العصبية في الإمامة إذا تورى
له عصبية بقوله: "لذا نتب أن اشتراط الفششة إنها هو لدفع التنازع بما كان لهم من
عصبية والغلب، ولعلنا أن الشارع لا يخص الأحكام يخيل ولا عصر ولا أمة - علماً
أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددنا إليها وطرداها العلة المشتملة على المصير من
الحركات، وهي وحدة العصبية، فأشترطاها في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم
أولى عصبية قوية غالية على من معها لعصرها؛ ليستبموا من سواهم، وتعمل كلمة
على حسن الحماية...

وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تجد هذا؛ لأنه سببته إنما جعل الخليفة نابعاً عنه
في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم، ويركزهم عن مضارهم، وهو خطاب
بذلك، ولا يناظب بالأمر إلا من له قدرة عليه"(2).

إذ هذا الرأي الذي ينتهي إليه ابن خلدون يتبين في كثير من النظريات التحريرية،
ولقد استعمل ابن خلدون نجع الأصوليين وأسلوب المنطقة، مع الاستشهاد ببعض

(1) يمثل ابن خلدون اختلافات الأصوليين في مبره السم وفقه، والذي يبيه هو حضر العدل التي يتكر
أن تشكل إجحافاً سبيلاً من أسس الحكم الشرعي، ثم اعتبار هذه العدل وحيدة بعد أخرى للوصول إلى العدل
الماسي.
(2) المقدمة ص 195.
(3) المقدمة ص 196.

147
فترة التاريخ حين ضعت العصبية القرشية، وهبته الهمم العربية، واستبد ملوك العجم بضمان العباسين، وقد كان للقاضي ابن بكير الباقلازي رأي في ذلك أوصله إليه اجتهاده، وقد عاصر ثلاثة سلطان العباسين القرشيين واضمحلال شأنهم، وهو نفى اشتعال القرشية في الإمام، وهو نفسه رأى الخوارج.

ولكن يبقى أن نقرر أن ابن خلدون ذكر في مستهل دراسته عن الإمام بعض الأخاديد الشرية التي تعم شرط النسب القرش في الإمام، منها قوله: «الأمة من قريش» وقوله أيضاً: «لا يزال هذا الأمر في هذا الحيل من قريش» - يعنيبنى هاشم، ولم يكتف ابن خلدون بذلك، بل ذكر الحديث الشريف: «uctive وأطيعوا وإن ولى علّكم عبد حبيب ذو زبيبة»، ثم نفى أن يكون مفاد الحديث مربناً بلفظه، وإذا خرج مخرج الفقه لا التطبيق، وقد فض منه المبالغة في إجاب السمع والطاعة\(^1\).

إن ابن خلدون ذكر هذه الأخاديد وهو مطلع إلى كل صحتها، وأحاديث الرسول، الصحابة، نصوص منزومة وأحكامها حتمية، وهي المصدر الثاني في العقيدة والشريعة بعد القرآن الكريم، فالصائران الأساسيان هما الكتاب والسنة، وأحكامهما أبدية ليست مقصورة على زمان أو مكان، وهنا يبرز الحكم الفقهى الذي بقرر أنه لا اجتهاد مع النص، كما يبرز أيضاً استفهام كبير هو: كيف اجتهاد ابن خلدون ونفى شرط النسب القرشى في استبدل به العصبية مع وجود النص في ذلك؟ سؤال يطرح على فقهاء المسلمين، والسبب في ذلك أن ابن خلدون واحد من كبار فقهاء المسلمين.

هذا ولقد توسى ابن خلدون في مفهوم العصبية وتطبيقها على كثير من وقائع التاريخ الإسلامي وأحداثه، فذكر أن الفئتين التي كانت قبل الإمام على معاوية هي مقصدي العصبية، وقوله: «كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في المقدمة من 1344.»

\(^1\) المقدمة من 148.
لماريتهم لغرض ديني أو إثر باطل، أو لاستحضار حقدين قد يتوهمون ويتزعّبون من مليء، وإذا اختلطوا بعضهم في الحق، ومسكن كل واحد نظر صاحبه بالبيدة في الحق، فانتقلوا عليه، وإن كان المصيب على، فلم يكن معاونة قائمة فيها بقصد الباطل، إذا قصد الحق وأحذىً (7). 

جيمل أن يتكلم ابن خلفون عن الصحابة بهذا التحفظ، وأن ينزل الطرفين المتخصصين منازل التقوى والاحترام؛ لأن ذلك مطلوب من كل مسلم، والطوال على الصحاح أياً كان يؤدى إلى مواقف الضلال. غير أن ابن خلفون ينسب بس بفترة بين على ووصاية إلى العصبية، وفي ذلك - في رأياً - ما يدعو إلى التحفظ الشرديد، فلقد قضى الإسلام على العصبات بين الناس عاماً وبين العرب خاصة، فكيف تسبع العصبية إلى صحابيين جليلين كبيرين يقتلا كل منهما إلى الرسول، بعرفة، بصلة القرابة أو النسب؟ وما هي أبعاد هذه العصبية؟ أهي عصبية هاهية وأخرى أموية؟ أم مما أذا؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل يجوز أن ابن خلفون لم يوضح هذا الأمر، ولم يرد على أن قال: إن الفتنة بين على ووصاية هي مقتضى العصبية، ثم أردف بالقول الذي ينفي مقتضى العصبية، وهو أن طريقهم فيها كان الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في عاريتهم لغرض ديني، ثم ما لبث أن جعل الصواب في جانب على وخطأ في جانب معنوية طبقاً للنص الذي سلف.

على أن ابن خلفون لما لبث أن ذكر في صراحة ناسخ الملك في بني أمية إذا هو نتيجة للعصبية، وفي ذلك يقول: «ثم اختمر طبعته الملك الافتراز بالجديد واستعار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه، فهو أمر طبعاً سافته العصبية بطبيعتها واستعرته بعرفة» (8). 

والمسالة في رأيا لم نكن عصبية بقدر ما كانت ظروفًا سابقة قد مهدت الأمور.

(7) المقصد من 208.
(8) في المصدر والصحة.

149
لكي تبتئى إلى هذا الملك ، تلك الظروف تتلخص في خضوع بلدان كبيرين بما فيها من رجال وخبرات ولوتين أمونين عرفنا بالذكاء والدهاء ، لفترة زمنية طويلة ، أما البلدان فهما الشام ومصر ، وأما الوايلان فهما معاوية وعمرو بن العاص . إذ الإسلام لا يزال عميقًا في النفس ، وكان الناس في جملتهم حريصين على الالتزام بالإسلامية التي هي الشريعة في هذا الوقت ، ولكن الجند الذين أغلب عليهم المال من جبابية مصر والشام هم الذين أثروا الموقف بعد استشهاد على – كرم الله وجهه – وثبته لى أمية .

أما فيما يتعلق بإستخلاف يزيد وأخذ العهد له ، فقد كانت العصبية سياساً رئيسيًا في استخلاصه ، فقد خلق حكم معاوية على بنى أمية الكثير من القوة والمنعه ، وجعلهم أصحاب ملك ينغي الدفاع عنه والحرص عليه ، كما كانت محتلةً يزيد في قبيلة كلب مما يزيد عصبيته ثقة ومنعة ، كذلك يضرب ابن خلدون مثلًا طبيًا في أثر العصبية على إبقاء الملك في العشيرة ، حتى لو أراد الخليفة أن ينجب بها إلى خارجها ، ذلك أن عمر ابن عبد العزيز كان يقول كلما رأى الفاسم بن محمد بن أبي بكر : لو كان لي من الأمر شيء لوليه الخلافة ، ولكن كان يمشى من بين أمية ألا يكبوه من ذلك ، والدفاع هنا هو العصبية بطبيعه الحال .

(3)

أمثلة يقصها الدعم التاريخي

إذا ابن خلدون يذكر أن قيام الدولة إذا يكون بالعصبية ، وزوالها يكون سببه ضعف العصبية ، ولكنه يعود إلى الاستناد ويقر أن الدولة إذا استقرت وتمت فأدرت فقد تستفيد من العصبية (1) ويضرب مثلًا بالدولة العباسية لعهد المحمص والواقف ، فقد كانت العصبية العربية قد فضدت ، واستظهرها بالوالي من ترك وديلم وسلاجقة ، وعلي ابن خلدون استمرار الدولة العباسية وبقائها رغم فساد العصبية العربية بأن

(1) المقدمة ص 154 ، 155، 156
صيغة الرئاستة كانت قد استحلكت، وأن الالتزام والسليم كان قد رسخا في النفس.

إن إيراد الخبر بشكله هذا يستدعي السليم بأن الدولة العباسية الهامشة قامت بعصية عربية، وذلك قضية تحتاج إلى وقفة وتأتأة. صحيح أن الخلفاء العباسيين كانوا عرباً هاشميين يتمنون إلى جديهم العظيمين العباسي عم النبي، وللله عز وجل هذه الأمة، ولكن الحقائق التاريخية تقرر أن الدعوة العباسية قامت على عصبة عربية، ولا تزال أمجاد أئمة الخلافة وأئمة مسلم الحرس والغيرها من الفرس لا تغفل موضعها.

ملعتنا أن إقامة الدولة العباسية الهامشة كانت بسبيف المواري، وقد كان مستشارو الدولة ورورها من الفرس، على أول عهدها، والمائة سنة على الأقل بعد تكوينها.

ولقد تستحلك أجيال ثلاثة من الراوية سدة الوزارة والحكام والقادة، وهم: خالد البرمكي وزعيم المتصرف ومستشاره، ولد بهي بن خالد وليس له وصاية ومستشاره.

ولذا الفضل ويعمر وزيراً مشهوراً، وما إنه نفوذ الراوية ستكونه المعرفة، حتى انتقل النفوذ إلى أسرة عربية أخرى هي بني سهيل: الفضل والحسن، ولقد كان من رقعة الفن ومحور المكانة بحيث صارا أصهاراً للمخلة، فلقد أظهر الخليفة الأمون إلى المحسن بن سهيل، وتخلع ابنه بوران في حقل رفيع في طخانة وإسرا، حتى قال عنه المؤرخون: إنه أحد أشهر أئمة الإسلام، وإن كان الإسلام بريعاً من الأسرار.

ويقع لابن الإسطرادة في توضيح ما هي الحكم العباسي فيما لم ذلك من تروي، لأن ذلك معروف جملة وتفصيلا، كما أن تولى المختص حتى انتقل النفوذ إلى أخواله الترك -فقد كانت آمه من الإمام التركيات- ولكننا نريد أن نصرب نقطة وقع في ابن خلدون حين ظن أن الدولة العباسية قامت على عصبة العربية، وأنها استمرت إلى أن جاء المختص والواقع ففسدند. وإذا كان الأمر على هذا النحو الذي ذكره ابن خلدون فكيف لم يتسنى هذه العصبة العربية أن تحمي خلافة الأمين الذي يقرر المؤرخون أنه الوحيد بين خلفاء بن العباس ولود من أبين هاشميين هما الرشيد.

151
الحقيقة أن العصبية ساعدت الملك ، ولكنها ليست الأصل في نشأته ، وقد تنبه ابن خلدون إلى ذلك - ولكن في نطاق الاستثناء - فأرد فصلًا في المقدمة لذلك ; وجعل عروضه « قينيجر » الذي استعمله ابن خلدون يغلي في النشرة والدستور ، وهو لذلك قد حضر هذا الاستثناء في دولتي الإدارة بالمغرب الأقصى ، والبيزنطيين في أفريقيا ومصر .

إن قيم الدولة في الواقع لا يقوم على العصبية التي اعتبرها ابن خلدون الأساس وجعل غيرها استثناء ، فالعكس هو الصحيح ؛ لأن قيم الدولة في خضم لعناصر كثيرة مربحة بالرمان والكيران ، واعتبارات اقتصادية واجتماعية ودينية وثقافية وعُنالوفة ورسوم مواتية . ونستطيع أن نضرب أمثلة كبيرة في هذه الصناد من الدول التي مر ذكرها كمالحة الدولة الطولوية والدولة الإخشيدية والدولة الأوبية ، ودولة المماليك البحرية ، ودولة الفاطميين الشراكسة ، ولا ينبغي أن ننسى أن لفظ المماليك يعني العبيد الأرثاء المتبعين بالمال ، فهناك برود أن يكون لأماليهم عصبية بالمعنى الذي استعمله ابن خلدون ؛ ومن ذلك أيضاً أسرة محمد على التي حكمت مصر وجعلت منها دولة حديثة منذ قرن ونصف قرن من الزمن ، بل لحلنا تناول عن العصبية التي كانت القبلية في روسيا ، وعن عصبية الأسرة الإنجليزية الملكية حاليًا ، ونستطيع إضافة إلى ذلك ذكر عدد من الملكيات الآسيوية والإفريقية قام أكثرها على غير العصبية التي عناها ابن خلدون .

الحقيقة أن ابن خلدون - وهو يضع نظريه العصبية - كان منتظلاً البيئة المغربية التي كانت الدولة فيها تقوم على أساس العصبة ، مثل بنو زبير ، والمريشين ، والموحدين ، والمريشين ، و مثل بعض ملوك الطوائف في الأندلس ؛ وهو لذلك حين ذكر ما اعتبره استثناء تمثل له أيضاً من الأفق التاريخي ، ونعني بذلك الإدارة والمماليك .

(1) المقدمة من 152 ، 157 .
يري ابن خلدون أن منصب القضاء قد أدى إلى الملك في أكثر من حالة في الأندلس، واستيعاباً منه بصير العصبة بذكر أن منصب القضاء لا يتولاه إلا صاحب عصبة، ومن ثم تكون العصبة هي الأصل، وأما منصب القضاء فهو مرحلة تؤدي إلى الحكم، ويضرب مثالين لذلك هما: المنصور بن أبي عامر، والمحضد بن عياد.

صحيح أن المنصور بن أبي عامر كان والده قاضياً في قرطبة، ولكن المنصور نفسه -طبقاً لما هو معروف عنه في التاريخ- كان واحداً من ألمع الحكام المسلمين في قرطبة على عهد الخلافة الأموية، فقد صار حاكم الحليفة هشام، ثم صار حاكمًا له بالمضاي، اللغرى أكثر منه بالمعب الظيفي، فقد نهب امامًا عن السلطة وحجبه في قصره، واستغرق الأمر دونه، وصار يمارس الحكم والسلطان وقيادة الجيش والغزور والفتح، بل لقد ضرب في أيدي الحكم بسهم أوجع، وسمت نفسه إلى تلقين عبد الرحمن الناصر، أعظم ملوك الإسلام في الأندلس، فلمثما بي عبد الرحمن الناصر، أعظم ملوك الإسلام في الأندلس، فلمثما بي عبد الرحمن الناصر.

المرحقة «الزهيرة»، ابتغي المنصور بن أبي عامر ضاحية أخرى على الجانب الآخر من قرطبة وأعانا «الزهيرة»، وكانت المنتحل الجميلة تزيدان قرطبة رونقاً وسماً، وتكسوها فناء وبحاء حتى جرى آنذاك مثل سائر على ألسنة الناس يقول: الزهيرة والزهيرة قرطساً قرطساً، ولقد جعل الحاكم ابن أبي عامر من الزهيرة عاصمة له، وصنع لنفسه بلاطلات كلاز ألفاء، وجعل نفسه حماياً ومشاعير، ووحاشية من العلماء الكبار، ومشاركةً من الشعراء، وطربيراً من الفنانين، والغنين، ما هو معروف في كتاب التاريخ. وهذا يثير سؤال واحد: كيف صنعت وظيفة القاضي من المنصور بن أبي عامر وصياً على الخليفة والخليفة وحاكاماً للأندلس دا سلطان واقتدار؟

الشيء نفسه ينصح على المحضد بن عياد. إن الأمر لم يقف بالمحضد عند الحجابية والاستيلاد بالحكم دون الخليفة، ولكن تجاوز ذلك بكثير، وصنع لنفسه ملكاً كبيراً في إشبيلية وصارت مملكته أسرار مملكة بين دول الطوائف جميعاً، واتخذ
سلطاتها ليست قرطبة المعتمدة، عاصمة الأندلس وعاصمة الخلافة. واستضافت شهرة
ملك بني ععاد على عهد الملك الفارس الشعراء المعتمد بن الحضين بن عداد، البطل
المثير لحركة الولاعة الشهيرة، التي هزم فيها الإسبان شر مزيج بعون من أمراء المرابطين.
بوسف بن ناصيف، الذي هرب من المغرب عاشرًا عدوًا سعيًا إلى مؤازرة على أعدائه.
ثم مجدداً إياه من الملك فيما بعد، باعتها به أسره إلى "أغامس" على مقررة من مدينة
مراكش؛ ليقضي بقية عمره هناك. يظل السؤال قائماً: كيف رشح منصب القضاء
المحتض من عداد ليكون ملكاً؟

يسارع ابن خلدون إلى الإجابة مؤكداً أن العصبية وابن القضاء -هي التي
أوصلت كلاً من المصروق بن أبي عامر والمعتضد بن عداد إلى سن الملك والسلطان،
هذا فضلاً عن أن منصب القضاء في تلك الفترات المتقدمة من الزمان كان مختلفاً- فيما
يرى ابن خلدون -عن طبيعة منصب القضاء علي أيامه(11). يقول ابن خلدون عند
حديثه عن منصب القضاء في الفصل الخاص بالخطط الدينية الخلافية. "إن القضاء
كان من اختصاص الخلفاء، وإذا كانوا يقلدونه لفبرهم لقيامهم بالسياسة العامة،
ولكنها أشعرهم، كالجهاد والفتاحات وصد الثغور وحماية البيضة، وأبنم كانوا
يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء، ولا يقلدونه لم يعد عليهم في ذلك"(12).
ويعد ابن خلدون ليقر "أن ابن أبي عامر وابن عداد كانا من قيادات العرب الفائزين
بالدولة الأندلسية بالأندلس وأهل عصبيتها، وكان مماثلين في علومهم ولم يكن فيهم ما
نالوه من الوصاية والملك بخطة القضاء، كما هيا هذا العهد، بل إنما كان القضاء في الأمر
القديم لأهل العصبية من قبل الدولة وصولاً إلى الوزارة لعهدنا بالمغرب"(13).
لعلنا نتفق مع ابن خلدون في أن كلاً من ابن أبي عامر وابن عداد كان من أهل
العصبية العربية في الأندلس، ولكن ملامح الحديث هنا بشأن ارتباط منصب القضاء.

---
(11) المقدمة ص 31
(12) المقدمة ص 42
(13) المصدر السابق ص 31
154
بالعمية، فإننا نبه إلى ما في هذا الحكم من تجاوز، فقد كانت مؤهلات القاضي لتولي
هذا المنصب الدقيق تمثل في علمه وعلمه وشجاعته قبل أي اعتبار آخر. فلم تكن
العمية في سبيل المثال هي التي جعلت القاضي الأندلسية ابن طريف البحوصي يرفض
أمر عبد الرحمن الداخل بتأميم النظر في قضية تتعلق بأحمد خاصته، بل على العكس من
ذلك سارع إلى النظر فيها وأصدر حكماً مشمولًا بالتفاوض ضد رغبة الأمير، ولصالح
الطرف الآخر، نسبيًا مع مقتضيات العمل، ثم إنه -أي القاضي ابن طريف- لم يكف
بذلك، وإنما وجه للأمير نصيحة هو أقرب إلى التقريع منه إلى أي مبنى آخر استنكر فيه
تدخله إلى جانب أحد رعاياه ضد واحد آخر هو من رعاياه أيضًا.

ولم تكن العمية هي التي دفعت كثيرًا من القضاة المسلمين في الشرق والغرب
إلى الحكم لصالح بعض الرعايا ضد الخلفاء والأمراء، والأمثلة في هذا سبيل أكثر من
أن تحصى، ويمكن الرجوع إلى مصادر عقلية مؤثرة في هذا الموضوع، مثل كتاب
الولاية وكتاب القضاء للخليفة، وكتاب أختار القضاء لوكويك، وكتاب رفع الإصر
لاين حجر العقلاني، وكتاب قضاء الأندلس للناهية وغير ذلك كثير.

ويمكن في هذا المجال ذكر قصة الإمام أب حنيفة مع المنصور العباسي حين عرض
عليه القضاء تأديب عن قبوله، فقاطعه المنصور وأنزل به ألوانه من الانتهاك ألقها
الضرب، ولم يكن أبو حنيفة صاحب عصبة أو من الوالدين للعابيسين حتى عرض عليه
القضاء، وإنما كان صاحب علم وعدل وأمانة وشجاعة، ولم يكن عبد الله ابن وهب
المصري كبير تلاذة الإمام مالك صاحب عصبة حين عرض عليه قضية الفسطاط،
ولكنه كان صاحب علم وفضل وتفويق.

155
مناقشة نظرية العصبة

على أن أخطر الموضوعات المرتبطة بنظرية العصبية كما أوردها ابن خلدون هو الفصل الذي جعل عنايته «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم»((11)) وهو من أخطر الآراء المدرجة تحت هذا الموضوع لأن الدعوة الدينية يندمج ضمن سائرها من المعبرات والجوانب ما لا يندمج تحت طلب الله والحفاظ عليه، ففي الدعوة الدينية تأيد سماوي ووجي وكتاب ومعجزات نعرفها عند الأندية جمعاً، منذ نوح عليه السلام مروراً بهود وصالح وإبراهيم ولويث وشعبة وموسى وعيسى، وإنتهاء بالرسول الخاتم محمد ﷺ.

إن ابن خلدون يحمل بالحديث الشريف «ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه» كما يوجد ناحياً من الحوار الذي جرى بين هرقل وأبي سفيان حين سلم هرقل كتاب الرسول ﷺ، يدعوه فيه إلى الإسلام. سأل هرقل أبا سفيان عن الرسول ﷺ: كيف هو فيكم؟ فقال أبو سفيان: هو فينا ذو حسب، فقال هرقل: والرسول ﷺ في أصحاب قومه، ومعنا -والكلام هنا لابن خلدون - أن تكون له عصبة وشوكية تعتمد عن أدي الكفار حتى يبلغ رسله ربه ويمر مراد الله من إعمال دينه ومتله((10)).

ولما كان هذا الموضوع من الخطورة يكون طبقاً لما أسلفنا، فإن علينا أن نتابع شاهد ابن خلدون، أي الحديث الشريف، ثم تفسير ابن خلدون لكلام هرقل يقول ﷺ: «ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه» والقوم حسب ما جاء في قواميس اللغة هم الجماعة من الرجال والنساء، وقيل: هو للرجال خاصة دون النساء، وقوم كل رجل شيمه وعشيرته، وعلى ذلك تكون قوم الرسول ﷺ، بين ((14)) المقدمة ص 159((15)) المقدمة ص 93.

156
عبد الملك، وإذا توسعنا جملناهم بنى هاشم، وهم عشيرة وليسا نبيلة، إذ القبيلة
هم قريش، وهم مسكونون من الحديث لقتضي معنى لفظ القريم، ولأبيهم فعالاً
كانوا أشد قسوة على الرسول، بل لم يكن بنى هاشم جيماً من أنبياء الرسول مدافعين
 عنه، فقد استحكمت نغمة الاضطهاد بعد وفاة عمه أبي طالب، وكان من أمره،
صاحب، إن عرض نفسه على القبائل، وموقف تكيف بالذات منه على ما هو معروف؛
لأنه قد وجد في قومه من كتب به، وقد حدث ذلك مع رسل آخرين، قال تعالى:
كنت كمثّلك مرسلين (11)
وكانتوا كذبن نوحاً وحده، والمراد أن من كتب وصولاً واحداً من رسول الله فقد
كتب الجماعة وخلفها، لأن كل رسول يأمر بتصديق جميع الرسل.
فإن السبعة فيهم، قد حدثت الممتهنة من بعض قومه، من عمه أبى طالب
وعمه حزم وأبيه العيساء، ولكن العيساء أو القريش لا يشكل عصبة، وإذما العيسية
تكون من القبيلة، ولقبيلة فريش مواحقها العدائية المعروفة من الرسالة والرسول من
الاضطهاد والإيوان وإيقاف الأذى به بينهم، الأمر الذي أدى إلى الهجرتين، إلى مواقع
حرية كبيرة أشهرها بدر وأحدهما، والأحزاب، هذا نضالاً عن أن فشلها قد ثبتت
المرحمة النبات في قمع مكة.
فلم يكن للعصبة إذن شأن في الدعوة الهندية، وإنما كان شأن للقرآن الكريم
بلاغته وإجاعة وآثره في توبه العرب وعقولهم، وشخصية عثمان وآثراً في
الصحابية الذين كان الواحد منهم يسارى ألف رجل تباهي أمه ألف عصبة.
إذا ما انتقلنا إلى الحوار الذي جرى بين هزيل وأبي سفيان، وجدنا أبا سفيان
صادقاً في إجابته؛ لأن هزيل، كان ذا حسب في قومه، نجده عبد المطلب
كبير سادات مكة، وشيخ بنى هاشم، وهل هناك حسب أسس من ذلك، ولكن يبقى
أن الحسب لا يصنع عصبة، وإذا قد يسمهم فيها، من ثم فإن الدعوة السارية

(11) سورة الشعراء الآية 105
157
الإسلامية لم تقم على عصبية. وأما تفسير ابن خلدون لكون هرقل قئبه مبالغة، وزيد لم
يقصد إليها هرقل، فإن هرقل لم يرد على أن قال: والله، ملك، في أحوال قومها.
ومن المؤكد أن ما ذكره ابن خلدون في بعض هذا القول يعد كثيراً عما قصد إليه
هرقل، وقد مر بها الفرق بين القوم والقبيلة.
أما أثر العصبية العربية في الفتوح الكبرى فغير منكور، فقد تحمل العرب عبء
الثقة كثيرة من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، ونحن في هذا المقام نعرف، بوضوح
بين الدعوة التي جاء بها النبي، صلى الله عليه وسلم، وتولى إبلاغها كرسول الله معاوية الناس
كافة، وبين الفتوح التي بدأت بعد أن اكتملت الدعوة طبقة لما أرادها رب العالمين.
إن أثر العصبية وانتماء أثرها في الدعوة الدينية لا يقف عند الدعوة المحمدية
وحدها، ولكن عدد بقية من نعرف من الرسل والأنبياء. إن إبراهيم عليه السلام قد
لقى من قومه ما قد حثت القرآن الكريم عنه:
فقالوا: "أين أنا لئن كنا قد ظ엄ه"
وسلماً على إبراهيم وآله وأمه إذ خرجاً وحكموه أن يفسروا الآية (21).
لقد كان نصر إبراهيم عليه السلام ونجاح دعوته سبيلهما المجزية السماوية وليس
العصبية، والقضية نفسها تسحب على بقية الأنبياء والمسيحيين، يقول الله تعالى في
شأن لوط ونوح وقومهما:
"فأرسلنا على هؤلاء أسوةً وقومًا من فسق، وبنى نوح قسراً ومسجداً في شريعة الدين، وهو نبينا لهما إنما يسمى على سبيل"، 77 و"أدخلنا
النصرة وأهل مكة والحكام وفي كفار نصرة بشرى"، 78 و"من أخبر الله
(17) سورة الأنبياء الآيات 16 - 20.
108
كونوا كأيتكم أبكم وسرون أقرنكم أجمعين (22).

وإذن لم يكن للعاصبة شأناً في نصر لوط ونوح وإنما كان نصرها من عند الله.

والأرى نفسه يبطئ على هود وقومه عاد، وعلى صالح وقومه ثمود:

فلم تركف فعل ركوبه فأدركهم (23). إن كان أملهم أنهما في اليأس.

وصرح الله تعالى الصحراء وأدرك (24) وعرف عن الذين أدركوا في الدنيا،

فانكروا الفساد. تسب على فريقك سوء عداة (25).

ولأjack (26).

ولقد أشارت الآيات أيضاً إلى فرعون وملائه، وهذا ينفعنا إلى ذكر سيدا

مومى ودعوته، ومن المعروف تاريخياً ولفظياً أنه كان مومى فقل كبير القد، ومع
ذلك لم ينفعه فيله أو عصبيه، فقد ساؤهم فرعون أمامه سوفاً، وكاد أن يصابهم على
شاطئ البحر، وكان قادراً على ذلك لولا حذوة المعجزة السماوية. إن الله سبحانه

يقول: ﴿فَلَمَّا حَمَّلَهُ رُقْيَةُ الْجَمَاعَةَ فَأَصِبَّهُ مَوَارِدُ الْدِّينَ ﴿، قال الإمام

البصري (27) فلورسيتي من مومى أن يضرب يعيب الباحرة فقَطَرَ كأن كل فريق

كأن الطور السبليسي (28) وأنذاقه الأخرين (29) ويعيب الباحرة فقَطَرَ كأن كل فريق

ثم أشار إلى الأخرين (30) إن في ذلك لائدة وما كان أكرههم مومى (31) وفائفه.

(16) سورة الأنبياء الآيات 44 - 77.

(17) سورة الصفر الآيات 9 - 14.

169
الدعات الدينية دعوات شعوية وإنما لا ينتمون للعربية، فما نفعت العربية
أحداً من الآتي في دعوته ابتذاء من أف الذئاب إبراهيم، واتباع بعيس السلف وخلفهم
محمد، علي، وما كان إمامها بالمعجزات أولًا، ثم بالمؤمنين ثانياً. ولقد تولى القرآن
ال الكريم توحيد هذا المبدأ في كل المواقف وأيام كثيرة في سور عديدة صنعت بعضها
مثلاً، ولم نورد جميعها لأن القرآن الكريم كتاب متكامل تتوب بعض أثاثه عن
همته.

إذا نتجت كثيراً ما ذهب إليه ابن خلدون في شأن ارتباط الإمام الدعوة الدينية
بالعربية، وأن هذه الدعوة من غير عربية لاتمامه، ولو كان ابن خلدون مؤرخاً
وحسب لآبتسنا له عرفاً وقنا إياه جهاد مؤرخ، ولكن الحقيقة أن ابن خلدون واحد
من كبار فقهاء المسلمين، مالكي المذهب، وفقد كان الإمام مالك رحمه الله من أكثر
الأساس تحسب للأمور الدينية، وأشدهم منظراً في القضايا الاجتماعية، وإن ذلك هو
مبعث دهشتنا من رأي ابن خلدون في جانبين خطرين من جوانب نظرية العربية التي
نادى بها: الجانب الأول هو أنها تجعل حمل النص القرشي في الإمامة، والجوانب الثاني
- وهو الأشد خطورة - هو أن الدعات الدينية لا تنتمي لغة عربية.

على أن ابن خلدون يقترح برأي يقضي به بعض ما ذهب إليه من شأن العربية,
فيفرد فصلاً في هذا الشأن عنوانه، إن الدول العامة إلا الأسلاف العظيمة الملك أصلها
الدين» وهو يقلل فيه من شأن العربية، ويرفع من شأن الدين، وأثره في النفس
وجمع القلوب، وصرفها إلى الحق ورفض الباطل والإقبال على الله. إنه فصل قصير
غامة القصر لم ترد صحته على سنة، ولكنها بكلماتها القليلة من أخطار ما ضمنته المقدمة
في شأن العربية والقابل من شأنها في الملك العظم الذي تحمله عظمة على الدين دون
{20} سورة الشعراء الآيات 61 - 68.
غيره، فهل قصد ابن خلدون هذى السطور السبعة التلخيص مما تبهر بشأن العصبية؟ إن جوابنا على ذلك يقع في نطاق النفي؛ لأن ابن خلدون جعل النصل اللاحق له يتناول موضوع كون "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصولهاقوة على قوة العصبية التي كانت لها من عهدها". ثم يتبين ذلك بالفصل الحيوي الذي تقوله "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لامن"، ومع ذلك فلا نرى كبير يُبرِ يُبرِ في أن نورد نص ذلك الفصل القصير الذي أشرنا إليه وهو (12):

"إن الدولة العظيمة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق، وذلك لأن الملك إذا يعمل بالبطل، والتغلب إذا يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إذا يكون مكونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى:

"وأوقفت ما في الأزمنه جميعًا ما أَلَقَتْ بُرْيَتْ فَلَوْ بَهَرَك"(13)
وسره أن القلوب إذا تدعا إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفسا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق، ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، امتدت دعوة حق، وذلك لأن الملك إذا يعمل بالبطل، والتغلب إذا يكون بالعصبية واتفاق الكلمة لذلك، لمصرت الدولة".

(12) القلمة من 167.
(13) سورة الأعراف الآية 23.
دولة تقوم على شرط العداء عصبية أمرها

أرسلنا القول بأن قيام الدول لا يخضع للعاصبة التي تبناها ابن خلدون، وإذا يخضع لعناصر كثيرة مرتبطة بالإمارة والمواقف، واعتبارات أخرى عديدة اقتصادية وإجتماعية ودينية وأحلام وفرض مباني، بين أنهما أمثلة كثيرة للدول لم تقم على العصبية، بل كان قيامها خلواً من العصبية. مثل ذلك عدد غير قليل من دول قامت في مصر كالدولة الظروبية والدولة الإعيشية والدولة القاعمية والدولة الأخرى، بل إن هناك دولتين الممالك البحرية والممالك الشراكسة، وقد عاش ابن خلدون في مصر نحو ربع قرن من الزمان في ظل هذه الدولة الأخيرة، وتولى المناصب الرسمية تحت إمرتها، فكان من الصعب يمكن أن تجبر عليه هذه الحقائق، وإن لم يكن قيام دولتين الأدارية والعبدية في المغرب -طبقًا لمعتقدم ابن خلدون- استناءة، وإذا الاستناء في رأينا هو ما ذكره على أنه القاعدة والأصل، وتعني بذلك الدول التي ذكرها وربط بين قيامها والعصبية، وهي دول بني زيري، والمرابطين، والموحدين، والمرابين، ومملكة الطوائف.

الأمر الغريب جداً في هذا السياق الذي ينفي عنصر العصبية المطلق في إقامة الدول، هو أن دولة قامت في المغرب العربي في صلب الأقاليم التي عاش فيها ابن خلدون، وكان شرط قيامها أن تكون غير ذات عصبية، ونحن لا نعتقد أنها كانت عامة عن ذكره وهو يخطط لنظريته في حديثية ارتباط العصبية بقيام الملك أو ظهور الدول، إن تلك الدول التي تجاوزت ابن خلدون ذكرها هي الدولة الرسمية في المغرب العربي التي عاشت أكثر من قرن وثلاث قرون من الزمان بين سنة 160 و292 هـ وامتدت سلطاتها من طرابلس شرقيًا إلى تلمسان غربيًا، وبذلك تكون قد شملت ثلاث دول معاصرة لزماننا هي ليبيا وتونس والجزائر، وكانت قصة ملكها مدينة تأخرت.
أما شرط انتفاء العصبية لقيام هذه الدولة فكان الهدف منه هو استقرارها ونباتها وإشاعة العدل فيها، ولم يكن هذا الهدف أن يتحقق من وجهة نظر أنصارها ومنشئيها إلا بالانتفاء العصبي عن نفسها، وهذا الرئيس أو الأمير هو عبد الرحمن بن رسم الفارسي الأصل الذي كان يتولى منصب القضاء في تلك الديار، وكان شرط انتفاء وجود عصبية عبد الرحمن بن رسم أمرًا واضحًا، فهو فارسي يعيش في المغرب بين أفراده من أتباع المذهب الإيابي، وكان يتمتع بالسيرة الحسنة والسلامة الطيبة والدين والمذالاة، وكانت غرره واتهمه لهعصبية تتكاثر بها ويشتد بها أثره، المؤهل الأدبي لإنشاد منصب الإمامة لأي رياضة لشخصه، فقد قال مرحشو لولاية أمير الدولة ما نصه:

قد علمت أنه لا يقيم أمرنا إلا إمام نرجع إليه في أحكامنا، ويصف مظليمنا من ظالما، ويقع لنا صلاتهنا، ونودي إليه زكاننا، يفسسم فيها» فقلبا أمهم فيما بينهم فوجدوا كل قبيل منهم في رأس أو رأس أو وكثير، يدير أمر القبيل ويستحق أمر الإمامة، فقال بعضهم لبعض: أنتم رؤساء ولا تأمن أن تندم واحد على صاحبه قضسه نباهه، ولعل المقدم أن يرفع أهل يه وعشيرته على غيرهم، فتنفس النبات، ويككر الاختلاف، ويفل الاختلاف، ولكن هذا عبد الرحمن بن رسم لا قبيلة له يشرف بها ولا عشيرة له تخومه، وقد كان الإمام أبو الخطاب المطرد لهم وكران الإمامة وكران الإمامة، فإن فعل ذلك الذي أردتم، وإن سارا فيهم يمتغل عزلاتو ولم تنكن له قيمة تمنعه، ولا عشيرة تدفع عنه» فأجمعوا أمهم على ذلك  

(6) أبو الخطاب هو عبد الأعلى بن السبع الغفارى، الذي دعا للسنجاد الإيابي بالمغرب ويوحي بالإمامة الإيابية على مبناها من طريقة سنة 184 - وقيل سنة 144، وكان هو عبد الرحمن بن سلم زعيم برقبان العلم كما بإبهره في حلقة أي وضعة لم يد كرية لمحمد سابقًا، وكان أبو الخطاب في إبان عهده، التماسًا قديم ينص عبد الرحمن قياشيًا على الكوران.

(7) أبو الأكمان الرستم، لابن الصغير ص 32
الشيء الجديد بالذكر أن هذا الإمام الفارسي الأصل، المجرد من أية عصبية
تسانده، قد أنشأ ملكاً واسع الأطراف في بلاد ليس له فيها من أنفسه من أنفسه أو أبناء قبيل، وقد استمر هذا الملك مائة وثلاثين عاماً، يعني أننا دولة مختلطة تجاوز عمرها
العمر الذي حذده ابن خلدون في نظرته الخاصة بأعمال الدولة، ومن ثم يكون هذا
الملك قد حطم سلماً نظرية ابن خلدون في العصبية، ولعل حقيقة بينها قد غابت عن
أبو خلدون على الرغم من علمه الغزير وذكائه المتوقف، تلك هي أن العصبية ظاهرة
جاهلية جاء الإسلام قضى عليها، واستبدل بها الأخوة بين المؤمنين، التي سجلها
الكتاب العزيز في قوله تعالى: «إنما المؤمنون إخوة»، وآية ذلك تلك الدولة
الفارسية حكمها وأمراءها الخريرة قربى ورعي.

وإذا كانت ثمة كلمة أخيرة في هذا الموضوع فهي أن ابن خلدون كان فقيهاً
تعمقاً، وأنه كان يملك أدوات الاجتهاد ما في ذلك شكل، وله لم يبتعد اجتهاداً
يصادم نصاً شريعاً فيما يعتقد، ولكنه لم يوقع فيهم النص، وطبق الفرع على الأصل
وقذف قانوناً يقضي فيه الكل للجزء، وجعل ما يسري على الجزء ينصرف إلى الكل،
فك عده ذي أجهزة عن الوصول إلى جادة الصواب.
الباب الثامن

ابن خلدون والعرب

• اتهامه ببداوة العرب
• من يرون العكس
• رؤيتنا للموضوع
ابن خلدون والعرب

(1)
اتهامه بمداولة العرب

قد يبدو غريباً بعض الشيء أن يخصص دارس لأبناء خلدون فصلاً يحمل هذا العنوان، لأن مثل هذا العنوان يدفع إلى كثير من التساؤلات حول ابن خلدون وموقفه من العرب، بغض النظر عن طبيعة هذا الموقف وما إذا كان معهم أو عليهم، وقد يستبعد المرء لأول وهلة أن يكون رجل مثل ابن خلدون ضد العرب -وهذا شيء منطقي- لأنه عري حضري من حيث الجنس والأرومة، ولأنه فقيه مسلم ومالكية من حيث الصفة والعقيدة، ولكن هذا الفقيه الفكر العربي المسلم هو الذي دفع دارسه دفعًا إلى مثل هذا الموقف الذي يحمل في طياته كثيرًا من أدوات الاستفهام وعبارات التساؤل.

إن ابن خلدون قد أفرد في مقدمته عدة فصول جمل عناوينها تحوي بالليل من "العرب" ومراعاتهم وشغالتهم، وهذه العناوين هي: "العرب لا يقبلون إلا على المساواة" و"العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب" و"العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصفة دينية" و"العرب أبعد الأمل عن سياسة الملك" و"إن المباني التي كانت ترعاها العرب بسرعة إليها الخراب إلا في الأصل".

إذا عناوين مثيرة وممزقة، بل عنادية إذا ما كان المؤلف يقصد العرب كامة...
وأما إذا كان يقصد الأعراب فإن الأمر حينئذ يأخذ وجهًا آخر، فقد هاجم العرب
ونال من مروجهم كثير من الدارسين غير المسلمين أو دارسون يحملون أسماء إسلامية،
ولكنهم من حيث جلال العقيدة وأحكامها والاستمساك بها ليسوا بشيء، فأما إذا كان
الأمر متعلقاً بابن خلدون العقيدة صلبة، المسلم عقيدة، الفقه تكويناً، فإن الموقف
حينئذ يأخذ شكلاً خطيراً لا ينبغي التسليم به قبل أن ن問い البحث وروية من التفكير.
لقد ذهب الدارسون في قضية ابن خلدون والعرب مذهبين متباينين، وشكلوا
أربعة متناقضين: فريقاً يرى أن ابن خلدون يقصد العرب جملة، وفريقاً يرى أن
ابن خلدون يقصد الأعراب البدو دون غيرهم، ولقد قدم كل من الفريقين أسابيعه
وشرح ميراثه.

تأتي في مقدمة الفريق الأول الذي يعتقد أن ابن خلدون يقصد تخريب العرب
والنيل من إنجازاتهم الأستاذ الدكتور طه حسين في رسالته التي أعدها في العقد الثاني من
هذا القرن بالفرنسية عن «فلسفة ابن خلدون الأجتماعية»، أشار فيها إلى العرب وما
وصدوا إليه من ضعف ونهوض وتفسير في العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، وربط
بين حالينا ذلك ورأى ابن خلدون فيما، لكنه ينوي إلى القول بأنه «ليس غريباً إذن
أن يرتدون ابن خلدون، ولا سيما أنه عاش في ظل الأسرة البربرية المجاهرة بعدنائها
للعرب الذين غربوا إفريقية الشمالية في القرن الخامس».

إن الدكتور طه حسين يعتقد أن حملة ابن خلدون كانت موجهة ضد العرب،
كل العرب، ويرى أنها حملة عاطفة وظلالية. وعن قول ابن خلدون «إن العرب
يجعلون سياسة الملك» يرد طه حسين عليه قائلاً: «من الصعب أن نناقش
رأياً كهذا؛ لأننا لندري ماذا يقصد ابن خلدون بسياسة الملك!!» ثم يستورد
قالاً: «ليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الإصلاحات القيمة التي استحدثها
حكومات الخلفاء الراشدين والأمويين وبني العباس. على أنه، من الحق أن العرب من

168
بين جميع الأمم التي قضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية في العصور الحديثة كانت أقدر وأعظم من توالي حكمها، وأهم من عرف أن يبقي نسبها أسباب التقدم العقل والمادية »(1).

وحتى فيما يتعلق بالبدء فإن طه حسين يرفض حلة ابن خلدون ضدهم، تلك الحملة الشعراء التي شنها عليهم. إن طه حسين يعتقد قائلًا: «لا يكفي ابن خلدون أن تلك القبائل البدوية التي خرجت من القفار، والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت إلى أن تفرض ديها ولنها على قسم عظيم من العالم الروماني والفارسي القدم».

ويضى طه حسين منتبهاً الفرصة فيغمر من قاتل ابن خلدون معرضاً بنجده في فهم التاريخ قائلاً: «إذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تتمع بها هي من صنع العرب، فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جداً».

ومن المؤرخين العرب المعاصرين الذين يذهبون مذهب الدكتور طه حسين، الأستاذ محمد عبد الله عبان الذي يعتقد اعتقاداً جازماً بأن ابن خلدون يقصد إهانة العرب أنفسهم، ويتع بذكى سكان الجزيرة العربية وليس الأعراب أو البلد، ويبرر اعتقاده هذا بأن ابن خلدون وهو يشرح نظرته في أن العرب إذا تقفوا على أوطان أسرع إليها الخراب يذكر: أي ابن خلدون- أن العرب حينما نغلقوا على العراق والمشرق عمراً، وكذلك خربت إفريقية والغرب مما جاز إليها بو هلال ونهر سليم، كذلك يشير الأستاذ عبان إلى مقولة ابن خلدون عن حملة العلم في الإسلام أكترهم من المجم، ثم يقرر أن ابن خلدون في هذا السياق واضح جدًا في أنه يقصد

(1) فلسفة ابن خلدون الإجابة ترجمة محمد عبد الله عبان. 120.
العرب الأصلين، ويستورد في جماع قادماً: ول مقدمتهم إلى الفرق والصحابة والتㅤ
وابن وسائر سكان هذه الجزيرة العربية).  
على أن الأساتذة عنان في الوقت الذي يُقر فيه أن ابن حذافة يُلقب بالسوط 
العرب للاعراب يعود فيخلع مع ابن حذافة، ويجرح رأيه ويحذ حمله مقرراً أن العرب هم الذين افتخروا وهاد ومقاوض الأراضي وأردنية، وترغبوا فيما وراء فارس، وافتحوا شال إنفريقيا حتى المجر الأقصى ثم إسبانيا، وعبروا جبال البرية إلى فرنسا، وهذه كلها أقطار وعرة، وليس منها الباسطة التي يسهل غزوها،  
وقد افتتحها العرب جميعاً في أقل من قرن.  
ويتقلأسatan عنان من تصحيح خطأ ابن حذافة في شأن العرب والحرب وشجاعتهم وجماليهم إلى تصريب خطأ آخر وقع فيه ابن حذافة حين نسب إلى العرب تزريب الأقطار التي تمحوها قائلاً: إن العرب لم يخبروا هذه الأقطار، ولكنهم على العكس من ذلك أقاموا فيها دولاً وجماعات عامة زاهرة، ثم يستورد قالاً: ويكي لكي تدحض نظرية ابن حذافة في خواص التنوير العربي أن نستشهد بقيام الدولة الأموية في الشرق، ثم قيام الدولة الإسلامية في إسبانيا،  
وأما عامل ابن حذافة على العرب فيجزره الأساتذة عنان إلى أنه برغم اتساب ابن حذافة إلى أصل عرق فإنه يتبقي في الواقع إلى الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده، بعد مقاومة عنيفة، وفرضا عليه دينه ونقده واضطرابه بعد طول نضال إلى أن يبدع في الكلمة الإسلامية، وأن يفتخروا رأهما لرئاسة العرب في المغرب واسبانيا، هذا وقد ورد البربر يُقض العرب، وقد نشأ ابن حذافة في هذا المجتمع البربري، يقطر بمساحته وناحية، ونشأت فيه أسرته قبل مائة عام، ونعمت برعايا الدولة الحفصية الموجودة التي ترجع إلى أصول بربرية، فليس غريباً بعد ذلك أن يُصدر ابن حذافة أشد الأحكام وأقواها على العرب،  

(1) ابن حذافة، حياة وتراث الفكري، من ١٤٧١، ١١٨، الولادة الثالثة، جمعة التأليف، الترجمة والنشر،  
(2) المصدر السابق، ص ١٢٩.
من برونز العكسي

هذا بعض ما كان من غير بعض الباحثين الذين يرون أن ابن خلدون قد
بتحامله العرب وليس الأعراب. على أن هناك فريقاً كبيراً أيضاً من العلماء والباحثين
المسلمين والأجانب يرون أن ابن خلدون قد بلغ العرب الذي استعمله في مجال
التحاميل، الأعراب والبدو، وليس العرب.

من هؤلاء الباحثين الشهيرين الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد والد، وهو
صاحب دراسات عديدة جميلة معتمدة عن ابن خلدون، ومنهم الأستاذ سلطان
الحصري، ومنهم الأستاذ جميل مهم الذي يقول: لقد كان ابن خلدون ينتمي إلى
العرب في الفصول الأربعة التي جاءت تحت عنوان "في العمران البدوي والأمم
المرجعية والقبائل" كما كان واضحًا فيما بعد بأنه كان يطرح العارب يشيد بهم
ومعارضتهم في الإسلام وما ثابه، ولكن مصدر الاتهام يرجع إلى أنه في الحالتين
استعمل كلمة العرب، فكر المجال للشعبيين لأن يتجاوزوا تصد المؤلف إلى التسهك
بالفظ دون اللحم، وإلى أخذها حجة لهم للتنديد بالعرب والخط من شأنهم(1). غير
أن هذا التحريف من جانب الأستاذ مهم لا يكاد يشفي غلة.

ومن الباحثين غير العرب الذين نهموا مقصد ابن خلدون في حدته عن العرب
بأعمال الأعراب البدو، البارون دوسلان الذي توجت المقدمة إلى اللغة الفرنسية على
نصف القرن التاسع عشر.

لقد ألح البارون دوسلان بترجمته للمقدمة مجمعاً لأنفاقها، وفيما يتعلق
بالفصل الذي عنوانه "فصل في آن جيل العرب في الخلافة طبيعى" يقرر أن لغة العرب

(1) المروية والشروحات الخفية من 52 ، 54، 55.
الذي استعمله ابن خلدون قد عني بهبدو الرحل، وتلك هي عبارةه الفرنسية:

Les arabes d' Ibn khaldoun sont les Arabes Nomades.

وكان ذلك ذهب المؤرخ التركي جودت باشا، فترجم كلمة العرب كما جاءت في عناوين فصول المقدمة بـ "قبائل عربية" أو "القبائل العربية".

أما لما فهم كلاً من البارون دوسلاين وجودة باشا نفظ العرب على أنه البدو الأعراب، فإن كلاً منهما غير ذي خلافة نسيء الظلم على ابن خلدون، ولأن العرب كأمة أبراهيم من تلك الصفات التي جاءت على لسان ابن خلدون، لأنهم بعد ذلك بناء مجاهد وفروع، وأصحاب عقيدة وحضارة. هذا ما قد وقى في ذهن العالم غير العربين.

(3)

رويهمـا للموضوع

ولكن ما لنا لاحاول الأقراب من تلك النصوص التي أثارت هذا الجدل -وقد سجلنا عناوينها في أمل الفصل- ونسجنا منها ونسنطنها ونسنطن أهدافها من خلال الحديث والسياق.

يقول ابن خلدون في النص الأول الذي عنوانه "إن العرب لا يتقابلون إلا على البساطة": "إنه بطبقة التوحش الذي فهم أهل اتهام وเบา، يتبينون ما قدروا عليه من غير مغالاة ولا ركوب حضر، ويفروون إلى متحجوهم بالقصر، ولا يلعبون إلى الراحة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم، فكل مستبعدهم عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له، والقبائل الممتدة عليهم بأوعاد الجبال بمنجئ عن عميهم ونسندهم؛ لأنهم لا ينتمون إلىهم الهضاب ولا يركبون الصمام"(4).

(3) المقدمة من 149 - طبعة ثالثة بيروت.

(4) عبد الرحمن بن خلدون للدكتور عبد الواحد واق من 242.
إن هذه الصفات التي وصفها ابن خلدون بذاتية لا تتطابق إلا على الأعراب دون العرب، من حيث الانتباه وعثي الفسائل والفرار إلى متجهم بالقفر، فالعرب عاشوا من قدم في مكة وبضاب، والطائف وصنعاء وغيرها من أصوار الجزيرة العربية، ولم يصدر عنهم شيء مما ذكره ابن خلدون، وأما الأعراب فإنهم يسعون إلى الغزو والانتباه، وهم على عكس قول ابن خلدون، فلا تصنفهم سائلاً أو جال، ولا توقعهم سهولاً أو وعورة، ولا تزال بعض قبائلهم إلى اليوم على هذا النحو من السُلوك ما وجدته إليه من سبيل. ولقد شاهد كاتب هذه السطور نفسها جمال الأعراب من قبائل اليمن وهي عاصمة مدينة صنعاء سنة 1448 قادمين من أقصى القبائل، الجازتين، الهضاب، مسقين الجبال، وكان رصاص المدافعين عن صنعاء يتصدّموه حصدناهم، فما كان ذلك يرديهم إلا ضراوة واستياء في الانتهاء والهجمة، ولقد أتَهِبوا صنعاء، ودخلوا معهم كل ما تحويه مساكنها ومبانيها من أثاث وعناية على ظهور إبلهم إلى مواطنهم، حتى الأبواب والنواخذ الحشوية خللها لكي يشعوها ناراً ويستدكوا بها. إن هؤلاء هم الأعراب وليس العرب. يبقى بعد ذلك أنه كيف غاب عن ذهن ابن خلدون أن العرب - بدأناً كان أم حضريًا؟ ليس أصلاً لركوب المخاطر واتخاذ المعاقد، وهو يعلم أنهم فحوا فارس وسجستان وبلاد الجبل وأورينيا والأناضول في الشرق، وأوراس وأندلس وسلاسل جبال البرية البعيدة حتى وصلوا إلى فرنسا، وهو ما أشار إليه الأستاذ عتان عند مناقشته هذا الموضوع، إذن هم الأعراب الذين تصفهم ابن خلدون وليس العرب.

يقول ابن خلدون في النص الثاني الذي عنوانه "إن العرب إذا تفطروا على أوطان أسرع إلى الحروب" ما نصه: "والسبب في ذلك أنه أمة وحشية بامتلاك عوائد التوحيش وأسباب فهم، فصار لهم خلقاً وجمالاً، وكان عندهم مفروضاً، لما فيه من الخروج عن رقبة الحكم وعدم الانقيد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض

١١٣
لسكون الذّي به السجن، ومناف له، فالمحجر مثلًا إذا حاجتهم إلى نصبه أثاثاً
القدر، فتقلقه من الماء، ويخربونه عليه ويعلون له ذلك، والخشب أيضًا إذا حاجتهم
إليه لبعضه به خيامهم، ويدخلوا الأوتاد منه ليومهم، فيخرون السقف عليه لذلك،
فصارت طبيعة وجودهم مناسبة للبناء الذي هو أصل السجن، هذا في حافم على
العموم، وأيضًا تطبيقتهم انتخب ما في أيدي الناس، وأن رقهم في ظلال رماحهم،
وليس عندهم في أيدي أموال الناس، حد يبتون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو
متاع أو ماعون انتخبوه.  

لعلنا في غنى مرة ثانية عن أن تؤكد أن هذا الكلام لا ينطبق على الحرب في شيء،
ولذا ينطبق على الأعراب، ذلك أن ما أسلمه ابن خلدون باستحكان عوائد التوجه،
والرحلة والعنف، وذكر ألغاز الحجر والأثاث، وتغيير المباني، والخيام والأوتاد،
كل ذلك من شأن الأعراب ويجتم، وليس من شأن العرب ساكتهم الأمصار
وأصحاب السجن، هذا فضلاً عن ذكره من أن رقهم في ظلال رماحهم، وليس
عندهم في أيدي أموال الناس حد يبتون إليه إذن. كل ذلك ينطبق بذاته على
الأعراب والبدو، وليس على الحرب بالمهام العام.

ومن المؤسف أن يبترز المؤرخ الكبير في أعهله تاريخية حين يذكر في هذا الفصل
ما نصه: "وانتظر إلى ما ملكوه وغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف
تقوض عمرانه، وأقرار ساكنه، وبدأت الأرض فيه غير الأرض، فتأمن قرارهم خراب
إلا قليلاً من الأنصار، وعراق العرب كذلك، قد خرب عمرانه الذي كان لتغرس
أجمع، والدام هذا المهد كذلك، وإفريقيا والمغرب لما جاز إليها ترهل وبر سلم
منذ أول المائة الخامسة وتمروا بها ثلاثية وخمسين من السنين قد تحق بها وعادت
بسائرها خرابًا كأنها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمرانًا."  

المقدمة ص 149
المقدمة ص 150
174
إن ليس يصحح أن العراق قد حرب عمرانه حسبها ذكر ابن خلدون، وكذلك الشام، وكيف يسمى لابن خلدون أن يسمى العمران المخلص الذي أنشأه العرب في العراق والأفقار الشامية. إن ابن خلدون ينافي نفسي نفسه، فقد ذكر في صفحة 242 من المقدمة "أن بغداد وحدها كان بها خمسة وستون ألف حمام". ولذا أن تساؤل الأوفر كذلك: إذا كانت الحمامات وحدها بهذا العدد المخلص، كيف كانت صورة العمران آنذاك من قصور ومساكن ومياه ومشارب والمستشفيات وأسواق ومتاجر ومصانع، وساتين وحذاء، ناهيك ببغداد الرخوة والمهيده من قبل، وبغداد المتوكل من بعد. على أن ابن خلدون لا يكتب أن يكدنا محلة التساؤل في استمرار قائلًا: "وكان -أي بغداد- مشتملة على مدن وأسوار متلاصقة ومماثلة تجاوز الأربعين، وكونها حال القروان ورفعتها والمهيده في النهاة الإسلامية، وحالة مصر القاهرة بعدها فيما بقينا -والكلام لا يزال لابن خلدون- هذا المهد".

إن ما يقال عن هذا العمران العظيم في العراق على أيام العايين يقال أيضاً عن بلاد الشام في عصر الأمويين، وقد كان عبد الملك باروخ وبامبرغ بناة ملك ومشتفي عمران.

إن التفاصيل في كل الحروب وفي كل الأذمة يصححها الكثير من التحريب، ولكن لا ينبغي أن يطلق على العرب في حروبهم هذه الصفة؛ لأنهم كانوا أشرف من حرب وأرجم من فتح. وقد كان القائمون العرب يلبزون ثوبهم آلياً ووحدوهم بأرواحهم في الخلافة، الأولى والثانية: ألا يحرية زرعاً، ولا يقرونات أعلاها، ولا ينقلوا طفلاً أو امرأة أو شيخاً أو كاهنًا، إلى غير ذلك من مواد الدستور الإسلامي في الفتوح.

ثم ما بالي ابن خلدون لم يذكر حروب القرب والروم وما جرى فيها من وقائع، وقد كان التحريب أقل مما يقال، بما إذا كان يكتب ابن خلدون إلى قدور له أن يعيش في زماننا ويشاهد وليلة الحرب العالمية الثانية التي خذت العمران في كل من ألمانيا والمملكة.

170
واجتت مدنًا كبيرة في اليابان بواسطة أُشعَّا ما توصل إليه الفكر البشري من أدوات التخريب؟ أكان يظل على رأيه من العرب - والمستوى الأعراب - إذا تغلبوا على أوطن أسرع إليها الخراب؟ ثم ماذا كان سيعقوله عن اليهود وما يفعلونه في الفلسطينيين؟

يبقى بعد ذلك أن نسجل ما تصوره دافعًا لابن خلدون حتى كتب هذا الفصل بهذه الصورة البشعة عن العرب. إن ابن خلدون قد تمثل فيما سلف من قول بأفعال بني هلال وبنى سليم، وهؤلاء الأنواط وحلفاؤهم قد حاولوا في المغرب فسادًا، وكان ابن خلدون ينضم تعليلاته ويجرى تطبيقه على البيئة المغربية وحدها في أول أمرها، وقد مر بها قبل قليل حديثه عن عمران بنها، وعمران مصر الذي لم يكن قد زارها بعد طبقًا لمبادرته التي يقول فيها "والى مصر القاهرة بعدما فيما بلغنا".

الحقيقة أن الصورة التي تكونت في عقلية ابن خلدون ورسخت في ذهنها عن القبائل العربية كان مصدرها الأول ما فعله بني سليم وبنى هلال وآخرين في شمال إفريقيا، وهي صورة قائمة تنتهي به إلى سوء الظن، وإصدار أحكام ليست في صالحهم، وهو غير معلوم لو حد الحكيم الذي أصدره عليهم ولم يجعله ذالك صفًا جامعة شاملة.

إذ فإن قبائل سليم وسهل ورباح وعدة وأهلهم قد أتهوا بالأقاليم الإفريقية والمغربية الكثير من التخريب وأنجاب السمس على مدى قرن ونصف من الزمان، لقد خرجوا من فيدرية القروان وضواحيها، وفطروا الشيء نفسه في كل مكان خلوا به، مثل تونس وسوسا والمهدية، وأوقفوا الهزام أكثر من قبائل البربر المعروفة بقوة الشكيمة وشدة المراس، وأدخلوا الرعب إلى القلوب والفزع إلى النفوس، بل إن هذه القبائل حين استمرت في بعض المناطق بدأ تمارس أدواراً مشرية في تاريخ المنطقة، فقد عقد بعض ملك بنى غانية - حكام جزر البليار - حلفًا مع هذه القبائل العربية، واستخدموهم في ضرب الموحدين، والاستيلاء على إفريقية خلال معارك استمرت نحو...
ربع فرن من الزمان، جرى فيها من ألوان النهيب والسلب والاستيحة والتخرير الشيء الكثير الذي توارث الناس روايته وترددته لمدة أجيال، بحيث وصل إلى ابن خلدون عن طريق الرواية والقراءة، وهو حين يذكر كيف حرب العرب فين والعراق والشام يستشهد قائلًا، وهو ما أظهرنا إليه قبل قليل: «... كذلك إفريقية والمغرب لما جاز إليها نهر هلال ونهر سـيل منذ أول المائة الحربية وقوسوا بها لثلاثة أيام وخمسين من السنين قد طلق بها، وعادت بسلاطة خيرًا كليًا، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمرانًا، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعمل وقضي البناء وشراع القرى والقتار».

إذا كان حكم ابن خلدون على العرب بالروشية والتخرير قائلًا على ما سمعه بالمغرب وأفريقيا من أن thụروها، فإننا لا نلومه إذا ما كان الحكم مقصرًا على تلك القبائل من هلال وسلم وباقي الطوائف المغلقة لنا، أما أن يتصرف الحكيم إلى سائر العرب فذلك أمر يجتاز إلى حجاج ونقاش.

على أننا نجد أن هذه القبائل التي عبرت إلى إفريقية والمغرب وعالت لالأرض فسادًا، لا تمتلك سلوك قبائل العرب جميعًا، على ما في قبائل العرب البدو من غلظة وقسوة - ذلك لأن هذه القبائل من سليم وهلال ورياح فيها من أجل قراءة الفرصة، وما أدرك ما الفرصة - الشيء الكثير، لأنهم كانوا حلفاء للفرحة، واشترعوا معهم في كثير من غاراتهم البربرية التي ربما تعثر النور عن بعض فنائعهم، فالفرحة كثيراً ما أرجوز على حجاج بيت الله وأعمالهم فيهم السيف، وطرموا بذر زعم الصف، بجيث القتيل من الحجاج، بل تلقوا في وحشتهم فهديهم فكيمه، وسرقوا الحجر الأسود، الذي يبقى في حوزتهم في «همج» بضعة وعشرين عامًا. نقول إن هذه القبائل التي استمد ابن خلدون حكيمه على العرب جميعًا من خلال.

(+) المقدمة ص 100 وكتب العرب 1 ص 13 ح - 17
سلطوكها في المغرب وإفريقيا كانت حليقة للقرامطة، واشتركت معهم في محاولة غزو مصر سنة 1316هـ، على عهد الوزير بألف الله الفاطمي بن المغربي، لعلما انهم القرامطة استبقيت الخليفة الفاطمي هذه القبائل واسكنتهم بصعيد مصر فيما يعرف الآن بمحافظة سوهاج، وهكذا تكاثروا، ومع تكاثرهم زادت شروعتهم، فقرر الخليفة الفاطمي المستنصر بالله خليفة محلة بارعة، فأغراهم بالرحيل إلى إفريقيا، وبنزل لهم الأموال الكثيرة وأعادهم بوسائل الارتحال، وبذلك تخلص من شروعتهم من ناحية، ورزقهم خصوصا من آل زيري الذين كانوا يحكمون تونس في ذلك العصر من ناحية أخرى، فطبقوا في ارتحالهم أخلاق القرامطة، من نهب وسلب وقتل وهدم وتغريب، وظلوا يضربون في أكشاف الأراضي مطالبين من مصر مذهبين إلى أقصى المغرب والقرامطة سلكهم والتهريب في ركابهم، إذن فالقصود الذي تقصوه عنه حقيقة الأحداث هم الأعراب وليس العرب.

وفي النص الثالث الذي عبنته "العرب أبعد الناس عن سياسة الملك" يقول ابن خلدون "والسبب في ذلك أنهم أبعد موادهم من سائر الأمم، وأبعد عزل في الفقر، وأخذوا عن حاجات النبلاء وحيبنها؛ لاعتبارهم الشفاف وخضوع الحبشية"، وهي نفس الصفات التي أطلقتها عليهم في فصوله السابقة وكرها أكثر من مرة، ويعض في القول ذاكا إبلاغهم التوحيش، وأخذ ما في أبدي الناس، ثم يتحول إلى القول بأن هذه الطبع قد أبعدتهم عن سياسة الملك.

ولكن إذا كنت ابن خلدون، وهو عالم بمالقة العرب، أن يقول: "وإذا بصرعون إليها - أي إلى سياسة الملك- بعد انقلاب طباعهم، وتبذلها بصيغة دينية تجمحو ذلك منهم، ويجعل الوعاز لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم ببعض، واعتبر ذلك بدلاً منهم في المرة لما شأّه لهم الذين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها..."
المزاعية لصالح العمران ظاهراً وباطناً، ونتبانع فيها الخلفاء، عظم حنيذ ملكهم وقوى سلطاتهم. ثم يستطرد قائلًا: "كان رسم إذا وأي المسلمين يجمعون للصلاة يقول أكل عمر كابذ، يعلم الكلاب الآداب."\(^{11}\)

إن أحدنا لا يختلف مع ابن خلدون في هذا النص من حيث إن الإسلام سما بالعرب خلقاً وسلاكاً ووحد صفوهم، وآخرين بينهم، وألف بين قلوبهم، وجعلهم أعظم أمة على وجه الأرض. وقد أبد القرآن الكريم هذه الظاهرة التي تشبه المعجزة في نوله تعال: \(\text{"و} \\ \text{كائن} \\ \text{من} \\ \text{الا} \\ \text{رض} \\ \text{ح} \\ \text{في} \\ \text{ detriment} \\ \text{ب} \\ \text{اس} \\ \text{ة} \\ \text{ب} \\ \text{الله} \\ \text{목} \\ \text{ان} \\ \text{بليمه، إن} \\ \text{تهب} \text{ب} \\ \text{مكين} \\ \text{مًّأثثة} \\ \text{فقُلْهُم} \\ \text{وَلَتَحْسَنُ} \\ \text{بًّعَظَم} \\ \text{ثُلُث} \\ \text{يَا} \\ \text{الله} \)

وأما أن يبعث رسم المسلمين بالكلاب، فإن ذلك لا يعني أنهم كلاب، وإنما كانوا يجد الله الذين أوقوا به شر الأفراز، وكن قبلهم لا يعرف الحزيمة، ثم سلوا عرش كسرى الوثني وأبدلوا به دولة تقوم على توحيد الخلق ونشر العدل وإنشاعة الأمن بين الناس. هنا وإن من كان في موقع رسم لا ينتظر منه أن يمدح المسلمين أو يشيد بهم، ومن ثم لم يكن التوفيق في جانب ابن خلدون حين أحفظ قول رسم في هذا المجال.

هذا وقد كان للعرب ملك قبل الإسلام تمثل في خير والتابعه وغيرهم، وكان ملكهم في الإسلام أعظم وأكمل وأكمل، وإن أمة من الأم مقدمة كانت أو وسيلة أو حديثة - لم تتجز الأمل بنة الفول ومنشها مثلاً أنجبت الأمه العربية في ظل الإسلام، لقد أثبت عبد الملك بن مروان المشهري الطوقل للدولة الرومانية الأموية، وأبا جعفر المنصور زمن الدولة العباسيه، وعبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل، والمعروف بصرف قرش، الذي أنشأ الدولة الأموية الإسلامية في الأندلس، وعبد الرحمن الناصر الذي دانت لسلطاته ملوك الدولة الأوروبية، فخطبت وعده وتحامت.

\(^{11}\) القصة عن 152.

\(^{12}\) سورة الأنفال الآية 12.
لا ينيل خلفون نصل عنوانه هكذا «إن المباني التي كانت تختلطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأصل» (13) ولا خلفون مبنياً بالعبران، فلا غرابة أن يتحدث عن المباني وأشكالها وعمائرها وغرابها، ولكن يبقى السؤال قائماً وهو: هل يقصد ابن خلفون من ذكرهم في عنوان هذا الفصل العرب أو الأعراب؟ إن ابن خلفون يجب بنفسه عن السؤال من منطلق الأسباب التي تؤدى إلى ذلك، يقول:

والسبب في ذلك شأن البداية والبعد عن الصنائع كما قدمته - ولا يزال الكلام
لا ينيل خلفون- فلا تكون المباني وثيقة في تشبيها، وبعد أن يذكر أن العرب لم
يرعون حسن الاختيار في تحطيم المدن في مكان وطيب الهواء والجسر والزائر
المراعي، يقول: «والعرب يملؤن هذا كله، وإنما يراعون مراعي إلهمهم

(13) اللغة من 309.

180
خاصة، لا يبالون بالماء طاب أو حديث، ولا قليل أو كثير، ولا يسألون عن زكاة المزارع والمنابع والأهية لانتقاهما في الأرض وتقلهم الخيب من البلد البعيد، وأما الرباح فالمغرب مختلف للمهاب كلها، والزمن كافٍ لى طبيها».

إن ابن خلدون يقرر صراحة أنه يقصد العرب البياني الذين هم الأعراب، ثم يذكر المراعي والأيبل والانتقال في الأرض والترف والرياح ومهابها والزمن والابر럴.

ولقد أورد ابن خلدون هذا الكلام إن لم يكن بكل ألفاظه فبأكبرها ويكامل معانيها في الفصل الثاني من موضوع المسار البدوى والأم الوحشية، وذكر فيه العرب ومن في مناهجهم، وظروف البيبر ونزاته بالمغرب، والأكراد والتركان بالمشرق، واستططرد موضحاً: «إلا أن العرب إنهم فجوة، وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط» (14).

ين הזמן أن يجلاء أن من قصدهم ابن خلدون هم الأعراب وليس العرب، لأن كل ما ذكره في الفصول التي تناول بها العرب إنما ينطبق على الأعراب البدو دون غيرهم.

لقد شيد العرب مباني عظيمة خالدة حتى الآن مثل المسجد الأموي بدمشق، والمسجد الأقصى، ومسجد الصخرة في مدينة القدس، صحيح أن كثيرًا من التجديدات والتحسينات أدخلت عليها، ولكن ذلك لا يمنع الحقيقة التاريخية التي تقرر أن مباني هذه المساجد بدأت فيخرا شاهقة. وأخذ اختط العرب عدداً من المدن العظيمة مثل البصرة والكوفة وواسط ورصافة هشام والقسطند القيروان، وعندما من المدن في الأندلس فور فتحهم إياها، وأطلقوا على بعضها أسماء مدن الشرق، وأخذ عاب ابن خلدون موقع كل من البصرة والكوفة، مع أن البصرة ذات موقع فريد.

(14) المقدمة ص 122، 123، 124، 181.
لاكتظاظها على نهر وثب في وقت واحد، هم شتت العرب والخليج العربي، كما تقع الكوفة على نهر القرات، وأما الفسطاط فتقع على نهر النيل قبالة جزيرة الروضة. هذا وحديثنا التاريخ عن تسمية الأمويين على ضفاف نهر بردى والفوطة والأخضر في العراق، ابتداء من يزيد بن معاوية وانتهاء بموارنة بن محمد، هذا فضلاً عن عمرو الفسطاط التي نزل المؤرخون والرحالة بوصفها والإشادة بها.

وأما ما يتعلق بالمدن الصغيرة والقرى فإنهما لا شك فيه أنهما أنشأاؤها الآلاف منها في صعيد مصر والدولتين وربوع الشام، ولا نزال حتى اليوم تحمل أسماؤها العربية، وإن معاوج البلدان وكب الرحالة قدنا في هذا الميدان بما يشهد للعرب بالعمرا الموصل وليس بالحرب المبرع.

وأما يزيد الأعرج وضوحاً في أن مقصود ابن خلدون الأعراب وليس العرب ما ذكره في الفصل الذي عناه في أن العرب أبام الناس من الصناعين ما نصه: 

والمسبب في ذلك أنهم أفرق في البدو وأبعد عن العمران الأرضي، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، والعموم من أهل المشرق والمشرقية، علواً البحر الرومي أقوم الناس عليها؛ لأنهم أفرق في العمران الأرضي، وأبعد عن البدو وعمراهم، حتى إن الإبل التي أجا زت العرب على التحويش في القفر، والإفراغ في البدو موقعة لديهم بالجملة، ومفعولة صراعها والرمال المهدية لناًجها»(10).

مرة أخرى يبدو في وضوح كامل لفظاً ومعنى وقرباً واصطلاحاً أن ابن خلدون يقصد الأعراب البدو.

ولكي نفهم الحديث فيما المبحث عما يقصده ابن خلدون من نظر العرب من خلال الاستشهاد بتعريفاته وألفاظه وما يحكي به سياق أساليبه، نورد له هذا النص.
الذي يتحدث فيه عند وجهتهم للهجرة مع الرسول ﷺ، من مكة إلى المدينة، يقول ابن خلدون: "فالعلم أن الهجرة افترضت أول الإسلام على أهل مكة، ليكونوا مع النبي ﷺ، حيث حل من المواطنين، يصرون عليه ويهذبونه على أمره، وخيرهونه، ولم يكن واجبة على الأعراب أهل البادية، لأن أهل مكة يذهبون من عصبة النبي ﷺ، التي في المظاهرة والإحرام ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب، وقد كان المهاجرون يستعينون بالله من التعرّب وهو سكنى البادية.".

إن ابن خلدون يفرق هنا تفريغًا كاملًا بين العرب والأعراب، أي بين أهل مكة، وهم العرب طبأً، وبين الأعراب أهل البادية طبأً لأنفسه وكلماته، ثم يزيد الأمر وضوحًا بقوله إن المهاجرين - وهم العرب الكبار - كانوا يستعينون بالله من التعرّب وهو سكنى البادية.

هكذا يكون مقصود ابن خلدون الأعراب، ذلك أن كل الأصاف والمعووت وألوان السلوكي الذي ذكرها ملحة بلغة العرب تنطبق جميعها على الأعراب أهل البادية الذين استعضا العرب المهاجرون من صفاتهم وسلوكهم.

يبقى بعد ذلك منطق التعقل والإقناع في ختم هذا البحث، فهكذا كان ابن خلدون عريًا من أصول حضرمية، وإن كان يتعذر قلب الحضرمي، وآية ذلك حرمه على إلته في أهم المواطنين. إنه يقول في افتتاحه كتابه "العبر": "يقول العبد الفقير إلى رجفة ربه، الفن بلطفه، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، فتوجه النبي ﷺ وفقه الله تعالى وتعال...".

وفي إجابة إلى أجلها شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلاني ينتمي بها بقوله:

"وكتاب بذلك عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المالكي".(16).

(15) المصدر: ص 123.
(16) صورة مخطوطة الإجابة وردت في كتاب محمد بن عبد الله حنان من 106.
183
إن ابن خلدون يلتزم بذكر نسبه العربي الحضرمي دائماً، وهو ما يجعلنا لا نتفق مع الأساتذين الدكتور طه حسين، ومحمد عبد الله عثمان فيما ذهب إليه من أن ابن خلدون كان يكره العرب، وأن نشأته في محيط بريدي دفعت به إلى ذلك. من المتصور أن يكره ابن خلدون الأعراب، لأن العرب لنفسهم لا يحبونهم، والله سبحانه وتعالى نعمتهم في كتابه الكريم بأنهم أُمِّيُّون، أما أن يكره المرء قومه ويعتبر بهذه القوافل من النحوت الفحشة المدمرة فذلك أمر بعيد الوقوع، وإذا كان يصدر من أحد، فإن يكون ذلك الواحد هو ابن خلدون لعله وفضله.

هذا، ولقد كان ابن خلدون من كبار علماء المسلمين وأعلامهم، وحن في قراءاتهم المحتوية على مساحة بضعة عقود من السنين - لم نشهد فعلياً غير عرفي - حلم على العرب أو نال منهم تصريحاً أو تلميحًا، وما أكثر الفقهاء المسلمين غير العرب، بل العكس هو الصحيح، فقد كانوا يتدخرون العرب ويذكرون فضلهم على الإسلام وسفيقهم إليه، ولقد ألف بعضهم كتاباً في فضل العرب، وفي مقدمتهم الفاطمي العالم الأدب ابن قتيبة الفنوري، فهو يفعل بعد ذلك أن يأتي فته على مروق وعالم من علماء المسلمين مثل ابن خلدون لكي يسب العرب ويتال من مروياتهم.

يؤثر حديث الشريف عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، يقول فيه: "لا تنسوا العرب". ولا يلزم من شك أن ابن خلدون كان يحفظ هذا الحديث، فهو يبرر من كان في مثل مقامه ومكانته أن يقف من حديث رسول الله موقف المعاكسة أو التجاهل، بحيث يضع نفسه على حافة الردة إن لم يكون الردة نفسها.

وقد كان ابن خلدون يلقي دروسه في الأزهر في مواضيع شتى من فقه وحديث وتاريخ وأدب، وكان يعرض أفكاره التي جاءت في المقدمة، ومنها ما يتعلق ببحثه هذا، فهل يتصور أن تلاميذه المصريين كانوا يقبلون منه القول فيما لو كان يقصده العرب - بدون فضول أو اعتراض؟

(18) سورة الأنف الآية 97.

184
كذلك كانت "المقدمة" في صورتها النباتية بين أيدى الناس في مصر، وعلى وجه خاص، العلماء والمثقفين، وكان لابن خطيب بينهم الكاره والخاسد، وأخبر خصوماته معروفة، وقد أوردوا جميع من أرخوا له، فهل يتصر منصف أن هؤلاء الخصوم كانوا يسكنون عليه فيما لو كان يقصد التشكيك بالعرب، وهم المتربعون به، التتران إلى تصيّد أي خطأ يصدر عنه؟ إن أحدًا من أصدقائي ابن خلدون أو خصومه -وقد قرأوا جميعاً المقدمة- لم ير تلك القضية ولم يشير إليها، وهي جديرة بالإثارة فيما لو كان المصدر هم العرب لا الأعراب، مما يؤيد وجهة نظرنا في أن لنفة العرب الذي استعمله ابن خلدون في فصول المقدمة إما قصد به الأعراب من أهل البادية.
الباب التاسع

علماء الغرب وابن خلدون

- أحكامهم على أعماله العلمية
- أخطاء وقعوا فيها
- علماء محايدون
علماء الغرب وابن خلدون

(1)

أحكامهم على أعماله العلمية

لقد تتابع كثير من علماء الغرب - من مستشرقين ومفكرين ومؤرخين - أعمال ابن خلدون، ودرسوا أفكاره بإعجاب كبير، ولكنّ يعذب من ترجمه صفوه الإسلامية، وبعضهم آخر منهم جرده من هويته العربية، وكأنما ضموا على المسلمين والعرب أن يخرج من بينهم مثل هذا العالم المروع، ولو أنهم تملّوا قليلاً وجدوا أن عشرات من علماء المسلمين تنظرة لابن خلدون، كل في ميدانه قد كناوه أن يكون الدنيا علمًا وابتكارًا، اتخذ كتبهم عن هؤلاء العلماء، من أمثال: البيروقي، والرازي، والكدي، والفازقي، ابن شروان، ابن طفيل، الزهراوي، ابن رشد، ابن النفس، ابن الهيثم، وموسى بن شاكر وأولاده، والعطوي وغيرهم، ولكن المقصة الشخصية كثيرًا ما تفرغ نفسها على العمل العلمي نفسه، وتوافق الخلل به حين يوضع في الميزان.

إن الفيلسوف الإسباني "خوسيه أورتيجا إي جاست" يطلق على ابن خلدون لقب فلسفة التاريخ الإفريقي، وبعد "المقدمة" من حيث الزمن أول كتاب يمؤلف في فلسفة التاريخ، وذكر أن الذي كان يطمث إلى هذه المكانة هو القديس أوغسطين، لولا أنه على علم اللاهوت في التاريخ، ثم يصف خوسيه ابن خلدون قائلًا: عقيلة

189
ملاحظات كثيرة ضرورة، وإن ضوءه الفعلي يزرت كل غموض، وبقاء قلمًا إلى الأشياء،
ويسترحي منها كتابًا يبدو كأنه الذي كتبه هندس بارع، ثم يستمرد قاليًا: وكتبه عن
فلسفة التاريخ - أي المقدمة - هي في نفس الوقت أول علم الأجاع.

ويحقد المستشرق الإسلامي بونس بويجيس
من أعظم الشخصيات تثبيلاً للتاريخ الفلاسفي البعيد المدى، ويسبه إلى أصل
إسباني، ويذهب مذهب المستشرق الإسلامي ريبيرا في الفخري به قالًا: إن
الوطن الإسلامي يستطيع حتى أن ينسب إليه أعظم إنتاج تاريخي في العلوم
 الإسلامية.

وتكرر تقييمه إسباني هو رافائيل ألماميرا
هناك مؤثر إسباني آخر هو رافائيل ألماميرا
تعقيبات على آراء ابن خلدون في افتتاحية المقدمة ووصفه لعمل التاريخ،
والشروط التي ينبغي توفرها في المؤرخ، ثم يقول: إن المقدمة هي نظرية
للفتحات الحقيقية وكاملة ، ثم بحري بعض التفاعلات على المثالا في تقديم
ما أجاده با糴كار ابن خلدون، لأنه بعيد جدًا عن أن يحقق المقتصدات الحقيقة
للنظرات التاريخية، ولكن «ألاماميرا» يعود في الوقت نفسه في صف
ابن خلدون بأنه قراء عقلية جيدة، وخطر عبقري، بيني فوق سواق ضريبة
عملًا هو في معظمه جديد.

ويضع «استيفان كلون يير» ابن خلدون في مقدمة فلاسفة التاريخ
والاقتصاد والاجاع على حد سواء، ويكبر: إذا كانت نظريات ابن خلدون
عن حياة المجتمع المقدمة تضمنها في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن مهمة الدور الذي
يؤديه العدو والحلفاء والأذل يضمنها في مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين، كأنه
استطاع في العصور الوسطى أن يكشف مبادئ العدالة الاقتصادية والاقتصاد
 السياسي قبل كونييرون الفرنسي الاشتراكي (1808 - 1893) وكارل
ماركس الألماني (1818 - 1883) وباكونون الاقتصادي الاجتماعي الروسي
(1814 - 1876).

1. نظريات ابن خلدون في المسائل الإفريقية: مجلة El Espectador
العدد الثامن مدينه 1934
ص 11 - 28 ترجمة محمد عبد الله عثمان .
(2) ابن خلدون محمد عبد الله عثمان، ص 182 .
(3) آراء حول نظرية ابن خلدون التاريخية - ترجمة محمد عبد الله عثمان .
(4) ابن خلدون عثمان، ص 187 .

19
ويفرد ناداللي شميت عن ابن خلدون كمؤرخ وأحيائي وفلسفة، ويري إمكان وضعه في صف مؤرخين عظماء مثل نيودور السقلي، وتقولا الدمشقي، وتروجوميو من مؤرخين القرن الأول الميلادي، أوجنيثور، وشلسر من مؤرخين القرن الثامن عشر، كما يقرر شميت أيضاً أن ابن خلدون هو الذي اكتشف ميقات التاريخ الحقيقي وطبيعته، وهو أول من استطاع أن ينظر إلى التاريخ كجم دقيق مؤسسي يبحث الحقائق التي تقع في دائرته، بل إن أحداً غير ابن خلدون لم يقل إن التاريخ علم مؤسس، موضوعه بنحو تجتمع الظواهر الاجتماعية في حياة الإنسان، بل يستورد قائلاً: إن ابن خلدون بغض طابعه الإسلامي فهو فلسفة مثل أوجست كونت، وتوماس بكي، وهربرت سبنسر.

ويكتب المؤرخ الألماني فون ويسندينك في مجلة دو بيش رنتشان(1) بعنوان: ابن خلدون مؤرخ الحضارة العريفي في القرن الرابع عشر، يقرر فيه أن ابن خلدون من أصل عربي نزح إلى الأندلس، ويضيف بالملاحظات التي توصل إليها، والتي يرى أنها تدعو للتأمل الصادق الدقيق، ثم يقول: يقف مؤرخ الحضارة الإسلامي العظيم وحيداً في الشرق لم يعقبه خلف، ولم يسبح على سماحة ناسج، ويستورد قائلاً: وتدو ميل المفكر والسياسي الإفريقي في معترب الحوادث مهما كانت وجهها دوني يتردد صداه في عالم عصرنا.

ويتحدث المؤرخ الشهر المعاصر أرنولد توبينسي عن ابن خلدون حديث الثنا والإعجاب بشخصه ومبادئه العلمية، ولكنه يحمل حملة شعواء على الحضارة الإسلامية أشد بكثير مما فعل غيره من بعض الباحثين الذين مر ذكرهم، وهو موضوع متنازع إليه بعد قليل.

(1) الصدر السابع ص 188 - 190 .
(2) عدد يناير 1943 .

191
يقول توبيني عن ابن خلدون: إنه آخر عضو من نجوماً المؤرخين، وأما النجوم الآخرون الذين ذكرهم فهم: توكوتيدوس، واكسنافون، ووسيفوس، وميكافيللي، وبوليوس، ولورد كلارنون.

ويطلق توبيني على المقدمة - باعتبارها العمل الجليل الذي قام به ابن خلدون - "عمل الحياة" ويذكر أنه يمكن أن تقارن بعمل ثيوديد (توكوتيدوس) أو عم ميكافيللي (في كتابه الأمير) وذلك من حيث عمق الأفكار واستيعابه، ومن حيث القوة الفعلية المضادة، ولكن لم يكن ابن خلدون يبدو أكثر تألقاً وإذ كتبت الظلام التي خيمت أمامه، ذلك أنه بينا ثيوديد وميكافيللي وكلارنون كلهم هما ناجحان ساطعة لأوقات ما. بعد أن ينسى توبيني حقيقة على الحضارة الإسلامية وعلى المسلمين تألل من منهجية البحث واتساق السياق، يعود إلى الحديث عن ابن خلدون حديثاً منقولاً من فيسكونت الذي مر حديثنا عنه في الفقرة السابقة، قال: وهو -أي ابن خلدون- في الميدان الذي اختاره لنشاطه العقل يبدو أنه لم يستوح أحداً من أسلافه، ولم يعد أثراً بين معاصريه، كما أنه لم يشمل شرارة إلقاء مجازابة في أحد من خلفائه، ومع ذلك فإنه في المقدمة التي وضعها لكتابه في التاريخ قد أظهر غضف فلسفة التاريخ، هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر أو في أي بلدة.

وتوقف بحثنا روسي معاصرة هي "سيفينتانيا باتسيفيا" من ابن خلدون وفكره موقف الإعجاب والانبهار، من حيث نهجه التاريخي ودفنه منه، وتبدو رأيها على هذا النحو: "هذين ابن خلدون أن يجعل من التاريخ وعلى ضعماً يستوعب سائر ما يحدث في العصر، وهو ما تسعى إليه الممارسات الحديثة في كتابة التاريخ، تلك المزعة.

---


ترجمة محمد عبد الله خالق محلة بكتابه عن ابن خلدون.
التي نتجت في المؤتمر الدولي للتاريخ الذي عقد في باريس سنة 1900، وبدا التزام
المجلة التاريخية الفرنسية» وكتاب الباحثة الروسية قائلة: 「وكتبت ابن خلدون
أن يكون حجمه أقدم هذا التصور العرفي للتاريخ، وهذه إلى رسمه كفاءة عينها
بديعة مدهشة سابقة لهصره وإمكاناته».»
والأمر أن هذا الرأي يعبر عن الجزء الذي يكمن؛ لأنه صادراً من بحثة روسية.
فيما لم كانت هذه البحتة قد غابت في ذكر ابن خلدون بصفة وقعة وفهم
وانتهاء؛ وذلك لأن أكثر نظريات ابن خلدون وتصوراته السياسية والاقتصادية
والاجتماعية صادرة من منطق إسلامي بحت، فقط ما أوضحناه في فصول سابقة.
ومواضع شرط من هذا البحث، والمعرض بذة أن الحكومة الروسية لا تتحترف
الأديان بل تعارفها، وتبناها لذلك فإنها لا تтурج على الظروف العلمية التي تعتزم
عناصرها من مبادئ دينية، أو تقيم قواعدها على أسس إسلامية، ومن ثم فإن البحتة
تكون في موقف دقيق لم اكتشف حكومتها أمرها.

هكنا شرح بعض العلماء الأوروبيين وجهة نظرهم في شخصية ابن خلدون وفي
أفكاره، وهكذا قوموا نظرياته، ووصفوها بما وصفوا به كبار مؤرخيهم، بل ميزوه
منهم بالإبهام الذي لم يسبق إليه، والأفكار الذي جعل منه رائدًا لعلميين جديدين هما
فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع الإنساني.

(2)
أخطاء وقعلا فيها
على أن المرء يلاحظ بين السطور التي كتبها هؤلاء العلماء الكبار ما يدعو إلى
الدهشة حيناً، وما يدعو إلى الأسف والتزوج حيناً آخر.

(8) العمران البشري في ذكر ابن خلدون ترجمة رضوان إبراهيم من ط. النشر العربي للكتاب - فرنسا.
192
أما فيما يدعو إلى الدعوة فمثل ما ذهب إليه كل من المستشرقين الكبار اوبير، وأبو ويبس - ولا علماً بهما في ذلك - فقد اعتبرا ابن خلدون أندلسيًا، وجعلوا الوطن الإسلامي يخُرجه، لأن أعظم إنتاج تاريخي في العلوم الإسلامية - يقصدون المقدمة - ينسب إليها. وإذا كان المستشرقان الكبار قد اعتبرا ابن خلدون إسبانيًا، لأن عدماً من جدوده عاشوا في الأندلس، فكان ينبغي من باب تسجيل الحقيقة كاملة ذكر أنه عرف حضرمي قليط مسلم مالكي.

أما الفيلسوف الإسلامي خوسيه أورييجا، فإنه يختلف مع مواطنه أوبير، وأبو ويبس، ولا يعرف بسبب ابن خلدون إلى الوطن الإسلامي، وإنما يوسعه إفريقياً، ويطلق عليه «فلاسفة التاريخ الإفريقي». لكن يبقى أن نسأل: هل يقصد الفيلسوف الإسلامي بلفظ إفريقيا الاستخلاف الجغرافي الإسلامي الذي يطلق على تونس وما حولها اسم إفريقيا، أو أنه يقصد إفريقيا المفهوم الحديث وهي القارة بأجمعها؟ فإذا كان يقصد الأولى فقد صدق، لأن ابن خلدون تونيسي الميلاد والنشأة، وإذا كان يقصد الثانية فقد جاهز للصواب.

وإذا كان فيما ذكره العالمان الإسلاميان الثلاثة جانب كبير من الصدق، من حيث ذكرهم لحرية ابن خلدون، فإن استيفانو كاوزيو - الذي مر ذكره، والذي وضع ابن خلدون في مقدمة فلاسفة التاريخ، وفي مقدمة علوم الاتحاص الحدوث - يبرد ابن خلدون من صفاته العربية وصفاته الأندللسية أيضاً، وبعده أيشيو، ويصفه بالمؤرخ البربري العظيم (6)، ومع كامل احترامنا للبربر، فإنهم إخوتنا في الإسلام، وأصحاب سابق في المشاركة في النهوض الإسلامي لإسبانيا، فإن ابن خلدون لم يكن بربريًا، وإن هذا الخطأ الذي وقع فيه الباحث الكبير يدل دلالة واضحة على أن بعض الدارسين العربين لتراثنا لا يغوصون فيه بالقدر الكافي الذي يحترم التراث في مثل هذه

(6) ابن خلدون محمد عبد الله عنا ص 187.
الأخطاء المعينة، وإمّا يُتقنون بعض الأفكار دون التعرف الدقيق على صاحب الفكر نفسه نشأة وثقافة ورضا وعقيدة، وهي عناصر لا بد للباحث المنتصف من استكمالها
قبل أن يخطو في بحثه أية خطوة إلى الأمام.

إن الخطأ في هوّة ابن خلدون وجمهوره شيء لا شك مفيد، ولكنه لا يجعل
بوجوه فكر ابن خلدون وبيئة نظرياته انتقالًا مباشرًا، أما الشيء المعيب حقًا فهو معاولة
تعرُّض صاحب الفكر من ثقافته، وسلمه من عقائده، في أسلوب فج، وسياق
مناقشة، وهو ما فعله حديث الذي مرت حديثه في صفحات قليلة. إنه يبنى على
ابن خلدون ثمانية مخططاً، يضعه في مقصود الرجاء والمكرين على النحو الذي
ذكره، ولكنه يقول بغير كثرات ما نقصه: "وإذا كان ابن خلدون يذكر خلال بعضه
كثيرًا من آيات القرآن الكريم، فليس لذكرها علاقة جوهرية بذيله، ولعله يذكرها
فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن".

وللمرء أن يعجب كثيرًا من هذا التول الذي إن دل على شيء فإما يدل على أن
فهم إما مرغر للمحققات وإما غافل عنها، وليس بين الأمرين توسط، لأن الشيء
الواضح أن العلاقة بين فكر ابن خلدون وبين القرآن الكريم علاقة النحو جوهرية،
وهذا ما قد تناوله فصولاً في فصل مستقل سابق، وأن الرجل يستشهد بآيات القرآن
ال الكريم، ويعلمه بها نصوص المقدمة، طال الفضل أو قصر، في تأسيس عجب، وربط
ذكى بين ما يقصده وما ورد في الآيات القرآنية، ومن ثم كان من حقنا أن نستمر في
فضح كيف يتألق لباحث يحمل إسمًا كبيرًا أن يرفع المجال ويحسن المقصود؟
وإذا تمتعه بأن ابن خلدون يذكر الآيات فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه
مع نصوص القرآن، فإنه بذلك يعده إلى ابن خلدون وقوي القرآن على حد
سواء: يعده إلى ابن خلدون؛ لأنه يرميه للناظر ويسببه بالشك والتشليل حين يروهم
القارئ بأشياء غير موجودة، ويسيء إلى القارئ؛ لأنه يجمبه بالغة والغباء.
ووقع في الحقيقة نفسه نون فيسيندوك V. Wesendonk حين يريد إطعام ابن خلدون فقوله إنه "عمود من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرها" ولن نقدر أن نستعجل: هل للتقاليد الإسلامية أصفاد؟ فإن وجدت فأين هي؟ وكيف لا يوقف الباحث - إذا كان أمينا - قاريه على تلك الأصفاد؟ لكن يبدو أن هذا النوع من الباحثين يعملون عدالة شديدة للإسلام تجعلهم يخرجون عن نطاق المنهجية العلمية والحياة الجيدة، فيلزمون الأحكام التي تتفق مع أقوامهم وشعوبهم بدون تقليل أو رشد. فما هو موقف هذا الباحث وأمثاله إذا عرف أن شؤون الدولة والإدارة كأداهما وقدمهما ابن خلدون إسلامية المبدأ والمبنى والنتيجة جملة وتفصيلاً، وهو ما قد مرت حديثه في البابين الثاني والرابع.

ونفس المنهج من الخطأ المعيق، والتشابه الشائع، ما قد فعله المؤرخ آرنولد توبنر في الفصل الذي كتبه عن ابن خلدون، والذي أثبته بطرق مبركة في عدة صفحات. يقول توبنر عن المفكر المسلم الكبير: "إنه بلا ريب - أي ابن خلدون - الشخصية البارزة في تاريخ حضارة كانت حياتها الاجتماعية على العموم متنوعة: مسكونة، قلعة، موقعة، قصيرة الأمد". نعم هكذا يصف توبنر الحضارة الإسلامية بالانعزال، والمسكونة، والقرنارية، والتوحش، وقصر الأجل.

لقد وقفتا تطرلاً عند هذا الكلام وكذالك أن تكرره، ولكن النصوص لا ترحم، وهذا الكلام صادف عن توبنر الذي أصاب من بعده الصيت وانتشار السماعة في هذا العصر ما لم يكن مؤرخ آخر، ولقد بدأ لنا أن الرجل رأى تأثير ما ذكره ابن خلدون عن العرب، ثم ما لي لنا أن ننسى أن ذلك لأجل جهود المستشرقين وترجمت المقدمة الذين أخذ عليهم توبنر كانوا واضحين في ترجيحهم في أن المصادر مثل تلميذه ابن خلدون هم الأعراب، والأمر الآخر هو أن سياق كلام توبنر يوجب بقوة بأن الحضارة المقصودة هي الحضارة الإسلامية، وفي هذه الحالة يكون توبنر إما مزيماً
لمحقيقًا، وإما جاهلاً بأمرها، ولم يقرأ شيئًا عن حضارة الإسلام أو عقائده الواعية.
وإن ليجب -حقيقة- وعلماً، مورخًا كبارًا مثل توني أوقى من الشهرة.
ما لم يتوفر له قراءه أن يكتب هذا الكلام عن الإسلام -له أن أقرأ أعداد الإسلام من الباحثين الغربيين لم يقرروا هذا القول، ولم يذهبوا هذا المذهب في الكتاب على الإسلامية، بل إن المبتعدين على هذا الدين لم يستطيعوا أن يخلعوا نضالهم أو يخرجوا مراكه، ولم يصفه أحد منهم بما وصفه به هذا المؤرخ.
إذا نكاد نقطع بأن توني لم يقرأ نصًا صحيحاً أو خيراً معايناً عن الإسلام، وكان من واجبه كمؤرخ أن يقرأ -على الأقل- ما كتبه بعض المورخين من مواطنة الإسلام، مثل توماس أرتوكل، أو آروري، أو القيسي جيمس، أو هاملتون جوب، وليه كان قراء ما كتبه بعض المفكرين والمورخين الفرنسيين -وهو لا شك يعرف الفرنسيين- من أمثال فيسبنون، وجاك بيرك. إنه لم كان فعل لأمكنه أن يفادى تلك السقطة الكبيرة، وما تعرض للكبرى الخطرة، وأيضاً بالإسراع إلى تصورها.
ويعط الأستاذ "دي بور" -في تناقض قريب من مثل ذلك الذي وقع فيه شهير، ولكن بدرجة أقل، وقد كنا في فترة دراستنا الجامعية -قبل OV تاريخ الفلسفة في الإسلام- الذي أجاد تجربته الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة -إيقافًا شديدًا-، وكنا نرى فيه نبعًا لنا علىفهم الفلسفة الإسلامية رهبة أدرك فلاسفةها، ولكن الأستاذ "دي بور" حين يعرض للدراسة ابن خليفة ووقف نفسه عليه في تناقض واضح حين يقول عنه: "مفكر متزن، كثيرًا ما يعارض مبادئ الفلسفة العقلية مبادئ الإسلام البسيطة، سواء عن اعتقاد شخصي أو لاحترام سياسي". ثم نرجع فيما يشبه التأكيد أن جمهورية أفلاطون وفلسفة فيناغورس الأفلاطونية قد أثرت في ذهننا.
ملامح هارون

علي أن هناك من دارسي ابن خلدون الفرسين من تعمق في دراسة شخصية العالم الكبير، وفضل إلى أن الإسلام في فكره، وربط بين شخصية عقيدها الدينية ووضوح، فسمى العلماء عائشة المدرسة. لوحدهم جملة، التي يعلى من قبل ابن خلدون، ويسجل له قصص السباقه في ابتكار علم الاجتماع على شخصيات كبيرة من أهل كونه، ويكفي. يقول جمال الدين: «لقد أردنا أن نذكر على أنه قبل أوجست كونه، بل قبل فيكر الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا هم أول اجتماع عام، جاء المسلم تقي، فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متنز، وأقيم في هذا الموضوع آراء عميقة، وإنما كتبه هو ما نسمي اليوم علم الاجتماع».)

(4) ابن خلدون محمد عبد الله عكاش من 180

198
هكذا يكمل الوضوح ينسب جبلرفتش ابن خلدون إلى عقيدته الدينية، ويقرر أنه من الأقلياء، ولعله يقصد بهذا الوصف أنه من كبار علماء الإسلام، ثم يربط بين شخصية ابن خلدون التي حددها في إطار كونه من عظماء المسلمين ذوي الحقول المهنة، وبين العلم الجديد الذي وضع أسسه وهو علم الاجتماع.

ومنهم أيضاً الأساتذة هاملتون جب على شخصية ابن خلدون نشأة وثقافة وفكر، وقد ساعد على ذلك إيجادته للغة العرية ومن ثم نصرها، وإمامه الرائع بالحضارة الإسلامية، وكثرة ترده على البلاد العرية، وقوة صلاته بجامعها العلمي وشخصياتها الفكرية المعاصرة التي ارتحلت إلى العالم الآخر خلال العقود الماضية من السنين.

يقرر جب في سياق بعض من واجبه عن ابن خلدون أنه كان من كبار علماء المسلمين، ومن الشخصيات المرموقة في مذهب الإمام مالك، وأنه على سعة أنه لم يصدر رأياً واحداً يقهر تعاليم الإسلام، بل إن مفاهيمه المتقدرة كانت تطوراً للمجتمع من منطلق روح المبادئ الإسلامية.

هكذا تجد قصوراً واضحاً لدى كثير من الباحثين الغربيين، إلا قلة منهم، في فهم الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية المستفيدة عرضاً، البعيدة غوراً، الضارية عمقاً، ومن ثم كانت أوصافهم له محسنة بالإعجاب، لأنه أعطاهم شيئاً جديداً، ولكنهم لم يفهموا، ورفض بعضهم أن يفهم. إن هذا النوع الجديدة الذي أعطاههم إياه ابن خلدون، وخاصة نظريته في العمران البشري وعلم التاريخ، قد صدر من منطلق إسلامي بحت.

(11) مختصر عن "الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لابن خلدون"، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع ص 32 وما بعدها.
الباب العاشر

تطبيقات معاصرة لبعض نظريات ابن خلدون

- الظلم مؤذن بخراب العمران
- المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب
- ممارسة السلطان للتجارة مضرة
  بالرعايا وبالدولة
تطبيقات معاصرة

لبعض نظريات ابن خلدون

أورد ابن خلدون، بين ما أورد من أفكار ونظرياته، عدداً من الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي مر عليها أكثر الباحثين مروراً سريعاً، مع كونها من العمق والثراء بحيث تحتاج إلى رقتات طويلة، بل تحتاج إلى عمليات رصد وتطبيق؛ لكونها صادقة للحس، ثابتة للأركان بحيث تشكل نظريات أكثر منها ظواهر وأفكاراً، مثل ذلك الفصل الذي كتبه في "أن الظلام مولع أبداً بالاقتضاء بالغالب في شعره ورويه وخلقه وسائر أحواله وعقائده". أو الفصل الذي جعل عنوانه "في أن الظلم مؤذن بخراب العمران وان الفصل الذي خصصته لماشية ممارسة الحكومية أو السلطان للمجاهدة والأضرار التي تحدث نتيجة لذلك وجعل عنوانه "فإن المجاهدة من السلطان مصدرة بالرعاية ومضادة للجاهاز أو الفصل الذي قرر فيه "أن الملك العظيمة وإنهاء كل المرتفعة إنا يشيديها الملك الكبير"، أو بعض ما أورده من شروط بناء الدنيا، وما جعلت إذا غفل عنها تلك المراعاة ".

إذ إن ابن خلدون لم يذهب بعيداً حين جعل من هذه الأفكار الخضارية التي أحسن استخلاصها وهو يغوص في أعماق التاريخ وينسير في حياها مجتمعاً - نظريات ومبادئ - ومن ثم فنحن لا نتردد في أن نقرر أنها نظريات ثابتة صادقة في حياة الأم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

٢٠٣
ولمزيد من الإيضاح فإننا نعرض لبعض هذه النظريات عامةً إلى الجانب التطبيقي
فبما من واقع قطاعات من عالمنا المعاصر.

(١)

الظلم مُؤَذٍن بخربة العمران

عُدّ الدارسون الأوروبيون «نظرية العمران» لا يُدخلون عملاً علمياً رائداً في
مجال الدراسات الاجتماعية، وأنه غير مسبوق في ذلك من أيٌّ من علماء الشرق أو
الغرب على حد سواء، مما جعلهم يطلقون عليه لقب «منشئ علم الاجتماع». وقد
ذهبوا في تحليل شخصيته ودراسة فكره مناهج شبه، وغاب عن جمهورهم أن
شخصية ابن خلدون إسلامية الأبعاد والآفاق، وأنه أحد قضاة المسلمين وفقاً لهم
المتربين، ولأنهم قد قرّروا «القدوة» قراءة مستنِّة مع إمام أعمق بالفكر
الإسلامي، لاهتنوا في سهولة ويسر إلى أن نظرية العمران -تبعاً لذلك- إسلامية
المبهمة والإنسحاب والمتبعت.

غير أن الشيء الطريف والأصل أن نظرية العمران ليست نظرية واحدة، ولكنها
نظرية متعددة الجوانب، مترابطة الأجزاء، متشابكة معاصر، وأن كل جانب أو
جزء أو مرة من هؤلاء مثل نظرية مستقلة بها، ومن أمثال ذلك: نظرية
العصبية، ونظرية اختيار مواقع المدن، ونظرية أعمال الدول، ونظرية كون المغلوب
مولعاً بتكليد الغالب، ونظرية كون اشتغال السلطان بالتجارة مضمراً بالرعاية مفسداً
للجباية، ونظرية أن النظام مَؤَذٍن بخربة العمران، وغير ذلك كثير.

إذا كانت بعض هذه النظريات المتنوعة من النظرية الأمّ بما يصعب تطبيقه في
زماننا هذا، مثل نظرية العصبية، أو نظرية أعمال الدول، فإن نظرياته الأخرى تصلح
للتقييم في كل زمان ومكان، مثل ذلك النظريات الثلاث الأخيرة، وهي نظرية ولح
المغلوب بتفليد الغالب، ونظرية أن استغلال السلطان بالتجارة مضر بالرعاء، مفسد للحجازة، ونظرية أن النظام مؤذن بخراب العهرين.

إن هذه النظريات الثلاث لا يقف صلاح تحقيقها على بلدان العالم الثالث وحدها، حسب تعبير رجال السياسة المحدثين، بل إنها تتعلق أيضًا على الدول الكبرى المعاصرة، فإذا كان لا بد من دراسة تطبيقية عملية ماجرة، فإن بعض دول العالم الثالث التي شأت الأفكار لها في زماننا المعاصر ينبغي أن تكون مبدئًا للظلم، هي الأكثر استجابة لإثباتات صحة نظريات ابن خلدون وكمًا.

في نطاق اهتمام ابن خلدون بالعهرين البشري، كان عليه أن ينتفع إلى ما يؤدي إلى عكس العهرين، وهو الخراب، وقد فعل، لأنه إذا كان للعهرين أساسه وقوامه وتطوره، وهو عناصر تحتاج إلى زمن طويل لكي تؤثر chậmًا، فإن للخراب سببًا واحدًا وإن تسببت أشكاله، وتعبدت أدواته، إنه الظلم، والنظام لا يحتاج إلى طويل وقت لكي يؤدي رسالته التي هي الخراب، لأن الخراب يكون بدفعه، ووقف سهل وسريع، وذلك على عكس العهرين الذي يأتي نتيجة للبناء، والبناء صعب، ويحتاج إلى وقت كثير، وجهد كبير، وصبر طويل. إن لفظة «الظلم» بشعة، وحصادها أكبر بشاعة؛ لأنه الخراب، وسوف نحاول أن نطبق نظرية ابن خلدون هذه تطبيقًا عمليًا على إحدى البلدان العربيّة التي ابتلاعت الظلم حديثًا، وما أصابها من قرار ونهج كنتيجة جماعية للظلم الذي انتج بها إلى الخراب، وكان ابن خلدون كان يقرأ البني حين كتب فصله هذا، وساعة ابتكر نظريته تلك، ولكن قبل أن نظل النظرية ونطبيقها فإننا نسجل بعض جوانبها كما سجِلها ابن خلدون. يقول ابن خلدون في فصل عيوبه: "إن الظلم مزدد بخراب العهرين" ما يلي:

«اعظم أن يقال على الناس في أموالهم وذيباتهم في تحصينها واجتنبها» (1)

المقدمة من 57 طبعة في إلكترب الليالي.

207
لما يُروأة جييلدَ من أنَّ علاقتها ومقاصدها التيهاها بَني أدبهم، وإذا ذُهبت أمالهم في اكتسابها وتحصيلها التيهاَت أَيُّهم عَني السعي في ذلك، وعلى فِئَة الانتِقداء، ويسعى إلى أن يُكون الانتِقداء إِيَّها عَني السعي في الاكتساب، فإذا كان الانتِقداء كَبيراً عاماً في جميع أَيَّوب المُعايِر كان التعود عَن الانتِقداء كَذلك؛ إذ يِدَعاه بالآمال جُملةً بِدُخُولهِ من جميع أَيَّوبها، وإن كان الانتِقداء يبَسِأَ كَانَ الانتِقداء عَن الانتِقداء على نسبيه، وَالملتَّران وَفُوزوَه وَتفاق أَسوئها إنَّها هي بالأعمال وَسُعي الناس في المصالح والمكتاب ذاهبين وَذجيين، فإذا فقد الناس عَني المفاقاه، وَالقَبيضت أَيُّهم عَن المتكاب، كَنت تست أَسوئها الملتَّران وَقَتِفَت الأَحوال وَذُدهَر الناس في الأفلاقي من عم يَلِد الإِيالَة في طلب الرَّؤي فين خَرَج عَن يِطاقها فَفَحَف من القطر وَخخَطِّ بِدارها، خَرَجَت أنصارها وَخخَط بالحيلاه خَال الملهة وَالمَلَطَان«.

وعبد ابن خلدون في إيضاح نظرية الظلم والحرب قائلاً:  

"ولا تحسن الظلم هو أَخذ المال أو البُلُك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو مشهور، بل الظلم أَعم من ذلك، وكل من أخذ مالك أحد أو غصب في عمله أو طالبه غير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلَّه. نجابة الأموال بغير حق ظلَّة، والمعدون عليها ظلَّة، والمهدون لها ظلَّة، والمعتلون لحقوق الناس ظلَّة، وغصان الأُملاك على العوض ظلَّة، ووراء ذلك كله عائد على الدولة بحُرب العمُران الذي هو مادتها لإذهاب المال من أهلها".

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشاعر في تخريج الظلم، وهو ينشأ عنه من فساد العمُران وخرابه، وذلك مؤذن بانتقطاع النوع الشردى، وهو الحكمة العامة المراعية للشرى في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والسلسل والممل. فَلما كان الظلم كما رَأَيْت مؤذناً بانتشار النوع لما أدى إليه من تخريب

(1) المصدر السابق ص 151.
العمران، كانت حكمة الخطر فيه موجودة، فكان تقيبه همها، وأدخله من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والخصوص.

ولو كان كل واحد قدرا عليه -أى قادرًا على أن يوقع الظالم بالناس- ترضع بإزالته من العقوبات الراجعة ما ترضع بإزاء غيره من المسئولين لنوع التي يقدر كل أحد على اقتراحها من الوصى والقتيل والسيكر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه، لأنه إذا يقع من أهل القدرة والسلطان، فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه القادر عليه في نفسه «وَمَا زَيِّدَ بِظِلَّالِ بَلْ أَيْضًا».

قيل أن نطب نظرية ابن خلدون هذه على دولة معاصرة أثبتت بالظالم فأدى إلى خراب عمرانها أو ما يشبه الحروب وانتي بسلطاتها إلى أشدها عسكرية وقعت لابد ما في زمن ما، نود أن نحدد عناصر الأنظمة حسبا تصوره ابن خلدون، وهي

- عنوان الحاكم على أمور الناس يذهب بأعماله في التحصيل والكسب، ومن ثم تنقبض أيديهم عن السعي والعمل.

- وفورد العمران وإزدهاره يكون بالعمل والسعي، فإذا فقد الناس عن العمل والسعي حدث الاختلال في الدولة والمجتمع على النحو التالي:

1 - انتظام المكاسب.
2 - كساء العمران.
3 - انتفاخ أحوال الناس وفساد المجتمع.
4 - تشتيت الناس أو المواطنين في الأفاق.
5 - قلة عدد السكان.
6 - خلو الديار من أهلها.
7- احتلال حال الدولة في ختل المجتمع تبعاً لذلك.

- يحدد ابن خلدون أنواع الظلم، ويذكر أنه -أي الظلم- ليس فقط أخذ المال والممتلكات من يد مالكها، وإنما هو أهم من ذلك وأشد، وهذه أنواع الظلم كما حددها ابن خلدون:

1- أخذ الممتلكات من مال ومقتنيات وعقار وأرض ومتاجر ومصانع.
2- العمل غضباً، أي إرغام الناس على العمل بغير أجر، وهو النظام المعروف بالسخرة.
3- المطالبة بغير حق.
4- فرض حقوق لم يفرضها الشرع.

- يحدد ابن خلدون أنواع الظلمة -أي الظالمين- على النحو التالي وهم:

1- جياة الأموال بغير حق.
2- المعتدون على الأموال.
3- الذين يتهبون الأموال.
4- المائمون لحقوق الناس.
5- المتحصنون للأملاك.

- يصوغ ابن خلدون جريمة الظلم وتخضعها للأحكام الشرعية التي تجعلها أشد من الكبار، فهي ليست كجرائم الأ أخرى مثل القتل والزنى والفسق، فتلك جرائم يقدر على ارتكابها كل الناس، وأما جريمة الظلم فلا يرتكبها إلا القاعدون، ومن هنا كان التحديد بها شديداً في الكتاب والسنة، وعقاباً عند الله أشد من عقاب غيرها من الجرائم، لأن مرتكبي جرائم القتل والزنى والفسق يسهم توطيع الحدود الشرعية عليهم، وأما الظلم الذي يعتن الناس في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.
ومن ذلكemiaً نضيف أنواعاً من الظلم ربما لم يعرفها الظلمون من الحكم على
عهد ابن خلدون وقبل عصره، منها مصدرة حرية الإنسان في إبداء فكره وآرائه في
حدود العقول والألوف، ومنها مصدرة حق الإنسان في أن يعمل لكي يكسب
ريعه، ومنها مصدرة حقه في الانتقال والسفر، ومنها أنهية بورت المقيطه ثم
تعريضه لأولاين بعثة من التعذيب، لكى يتر بارتكاه تلك الجرائم وهو منها برى،
والتعذيب الذي يعذبه له المواطن المعاصر بشعر ورعب ووحش وفزع، من أصله
أن يعتدي على رجولته، أو يحذى على زوجته أو ابنته أو والده بالاغتصاب أمام
ناظريه. ومن أنواع الظلم هذه أيضاً طرد الإنسان من بيت الملك له أو أرضه بغير
حق، ومنها مطاردة المتمسكون بديئهم وإيقاعهم السجون، فإن أولاين كثيرة من
الظلم، أسهم التقدم العلمي النقدي، وبخصخصة الشيطان منه، في تطور أساليبه، هذه
الأعمال، التقدمي بها والاستحداث، قد طبعت الحاكم لعدد من الأقطار العريقة
على الأبرياء من الناس رجالا ونساء وأطفالا، طبقا لما سوف نوضح بعد قليل.

إذا أردنا أن نعير تطبيقاً عملياً لنظرية ابن خلدون في أن الظلم يؤذن
بالخراب» كان علينا أن ننصب عن البلد العام الذي تعرض لنظالم وانعكسي الظلم به إلى
الخراب»، وحتى تكون الصورة كاملا للنظرية ينبغي التعريف بأنواع الظلم الذي تعرض
له هذا البلد أو ذلك في نطاق علمي، مؤداه ذكر الحقائق مجرد بدون تأثر بعاطفة
شخصية أو الواقع تحت عوامل سياسية.
إن البلاد موضوع تطبيق نظرية ابن خلدون، وهو مصر وشعبرها في حقبة زمنية تمتد من نهاية الأربعمائة من هذا القرن وتنتمي نسبًا مع بداية السبعينات، أي ما يقرب من ربع قرن من الزمان تعرض المصريون خلافًا لأنواع من الظلم لم يقع عليهم شبيهات لها حتى في عصور الفراعنة المستقبدين.

وإذا كان الظلم أنواعًا وأشكالًا، تُبديًا بذلك الظلم الذي وقعه الحاكم على الأفراد في نفوسهم. لقد كان هذا اللون من الظلم متوسطًا للمذاج شيطاني الوسائط. لقد عرِك الحاكم إلىقل من ينالموه في الرأى أو أهله، كأنَّه كان يبكي القبض على عباده ويودعهم السجون لسنين طويلة دون محاكمة، وقل كان الحاكم يفتقد بأنه استطاع أن يقلي القبض على سنة عشر ألف مواطن في يوم واحد، وكان من هؤلاء الخماسيون كانوا يقونون داخل السجون ويدفع جثثهم في الصحاري دون أن يعلم دوهم عن ذلك شيئًا.

حتى يبرر الحاكم ظلمه - ولم يكن في حاجة إلى ذلك الدبر - كان ينبغي أن ينظر المشوسيين أعباءهم معينة هم منها براءة، ويطلب منهم الاعتراف بأنهم اعتقولوها أو تورطوا بالاشتراك فيها مثل الأمر عليه، أو الميزة العظمى، أو التمسك، فإذا امتنع المشوسيون عن الاعتراف - وهم بالآلاف عددًا - استعملت معهم أشد أذان التعذيب الجسدي والنفسي، فمن أمثلة التعذيب الجسدي تعريض المخوسين لصمادات الكهرباء، ونفح بطونهم بالمفخاخ عن طريق الشرج، وإطلاق الكلاب المتوحشة عليهم تنش آجسهم داخل زواياهم، ونفح شعر خاكم وعناهم، وصلهم عرًا على الحيطان، أو تعليهم في السقوف كما تلقى الجناح، والاعتداء الجنسي على رؤوسهم إن كانوا رجالًا، وعلى عفنة إن كن إناثًا، وكان كلهم من الحجراء. وكان الحاكم يلجأ إلى وسائل تعذيب أخرى لا تقبل بشاعة عن أنواع التعذيب الجنسي، كان على سبيل المثال يستحضر ابن المخوس ذات السنوات الأربع عشرة أو الخمس عشرة إلى مكان
حبسهم، وَلَفْتَرٍٰ من ملابسها أمّها، ويُطلب إليه إما الاعتراف باتّراف الجرائم المفة
له، وإما أن يقوم أحد الخراص باختصاص ابنه البكر الطاهر، فإما لم يكن للمحبوس
المطلوم احترموه زوجته أو أخته، فإما لم يكن له ابنه أو زوجة أو أخت سارعوا إلى
إحضار أمّه المجزور، وقاموا بتزويدها من جميع ملابسها أمّها وشرعوا في اختصابها، إضاء
هذه الألوان البشعة من التعذيب النفسي – بعد أن فشل التعذيب الجسدي – يضطر
المحبوس حفاظًا على عرضه للمتمثل في ابنه أو زوجته أو أخته أو أمّه إلى الاعتراف بجرائم
لم يقترفها، ثم يسلك إلى محاكمة صورية هي إلى المحاكم أقرب منها إلى المحاكمات، ينافق
بعدها إلى غرفة الإعدام أو يرمى بها إلى جحيم السجون.

وبالنسبة لبعض صور الظلم، كان المحاكم يمنع الرواة المثالية أو المساعدات عن
أطفال المحسوبين، فإما تقلّب أحد من الناس بالعلم لهم أو يبحث عن الفهم، كان
الانتماء منه وإيقاع الأذى به لا يقل عن ذلك الذي يقع على أبهم وعلي الآلاف من
المسجونين، ثم لا يثبت أن يلحق بهم.

ومن ألوان الظلم الذي وقع على أهل مصر في بعض ذلك الزمان حبس الشعب
جميعه بحيث لم يستطيع واحد من الأربعين مليون مواطن وهو عدد سكان مصر آنذاك
أن يغادر البلاد إلا إذا كان شخصي من رئيس النظام الحاكم، يستوي في ذلك المرض
الذي يريد العلاج، أو الشاب الذي يطلب العلم، أو الأم التي تريد زيارته ولدها
المتجلب.

لون آخر من الظلم أوقعه الحاكم على المصريين في مواهم ومعتقداتهم من أرض
وعقار ومعتج ومعصمان ومنشآت.

لقد صَبَّ الحاكم كل حقده على الأغنياء بغير استثناء، وليس النتائج جريمة مادم
مصداً، فقد استولى الحاكم بادئ ذي بدء على كل أموال الدولة، وكانت
مصر آنذاك أغنى الدول العربية بغير استثناء، كما استولى على النفقات الذهنية للنقد
المصري، وكان هذا الغطاء قاطير مقنطرة من الذهب تنفجر منه جدران الخزانات والغرف، فاختفت هذه القاطير دون أن يعرف أحد مصيرها إلى الآن. ثم امتدت بيد الحاكم إلى أموال أفراد الأسرة المالكة السابقة وجوهراتها وأمتعتها وكانت تقدر بمئات الملايين من الجنيات آنذاك، وهو ما يساري آلاف الملايين بعملة هذه الأيام. ورافق هذه الأموال والجواهر والتحف والUtcانى والثياب دون أن يعرف أحد مصيرها.

ثم صادر الحاكم أوقاف الحرمين الشريفين وأوقاف المسلمين، وكانت ممتلئة في آلاف العمارات الكبيرة، والنشأت النجمة، ومئات الآلاف من الفنادق من الأراضي الزراعية الخصبة كانت إربادها جميعًا تنفق في ميادين الخير على المدارس والمساجد والمستشفيات ورعاية الفقراء والمعوزين، وخركت بيد الحاكم قائمته إلى الأراضي الزراعية التي يرعىها كبار الملوك مصادرها، ولكن يعطي المصادرة شكلاً شرعيًا فقد أوهم وزراءه من المدنيين أنه سيوزع هذه الأراضي على المدنيين من الفلاحين، وأنه سوف يسلم قيمة هذه الأراضي المصادرة إلى أصحابها الأصليين متساوية على عدد من السنين، ولكي يزيد الوجه القبيح عن هذه العملية الإغتصابية المفيدة فقد أطلق عليها اسم «الإصلاح الزراعي»، وأنشأ وزارة تسمى وزارة الإصلاح الزراعي، مهمتها توزيع هذه الأراضي المصادرة على المدنيين من الفلاحين ويتبقى بعد ذلك عملها. ولقد مضى على مصادرة هذه الأراضي حتى كتابة هذه السطور أكثر من ثلث قرن من الزمان، ومع ذلك فلا الأرض وُزعت على المدنيين، ولا وزارة الإصلاح الزراعي احتفظت، ولا الملوك الأصليون تسلموا قسطًا واحدًا من أراضيهم، ولا الأرض نفسها زرعت، بل بقيت بوأ أو مشبه بور تعي ماضيها.

ومن مصادر الأرض انتقل الحاكم إلى مصادرة الملاذ الجريء والمصابيح العظيمة.
والشركات المتعددة والمصارف الشاقة دونا سبب ظاهر، اللهم إلا تثبت سلطانه وربط الأزرق إلى أصابعه، ثم أستاذ إدارة هذه المشتقات جميعًا إلى من ليس لم نخبره في إدارته، فانقلب حفلاً من مصادر عطاء الناس والدولة إلى عبء ثقيل بنوء يكمل الشعب والدولة حين تدفى الإنتاج وفسدت البضائع، وخسرت الصناعة المصرية صحتها العظيمة التي كانت تعرف بها قبل ذلك الزمان، ومع مصادر هذه المشتقات حرم الحاكمة الناس من أن ينشروا غيابها، الأمر الذي أسهم في مزيد من إضرار الدولة وإذلال الناس. وقبى الحاكم وحده هو الزراع والصناع والتجار، فمات الزرع، والخزنة الصناعية، وألقست التجارة، وصارت خزينة الدولة خوا. كان لهذه المظالم أثرها في الناس والمجتمع الذي عاش بأشWatcher مفكرةً إيجابية، وأخلاقياً، ثم كانت الفيروسة العسكرية الكبرى سنة 1927 م، وهي أشد قوة وقعت على شعبٍ من الشعوب، فقد انتهت المعركة الحربية في يومين أثين مما لم يسبق له مثيل في تاريخ الحرب عند المصريين أو العرب أو المسلمين.

إن الظلم لا بد أن يؤدي إلى هذه المصابات التي تصيب العشائر في الصعيد، فتوافق به الحروب والدمار، وهذا هو ما حل بمصر وشعبها، ويتضمن في مظاهرات شتوية أهمها مظاهرات بارزان.

المظهر الأول يتضمن في أن مصر قبل أن يصبها هذا الظلم كانت أغرى أقطار المنطقة العربية بإطلاق، كان لديها اكتفاء ذاتي في الزراعة، وكانت تصدر الغاز من القطن والحب والأنذار واللبن والخبز، وهي الآن تستورد الجانب الأكبر من الطعام، وأكثرها يخدم كهبات وصنادقات إلى الشعب الفقير الذي كان غزيًا قبل أن يتعرض للظلم، وكانت الصناعة المصرية في مقدمة الصناعات العالمية إيجاذًا وجودة حين كان يقوم عليها شركات أهلية أو أفراد، فكانت صناعة القنوا والنسج المصرية تنافس مثيلتها عند أروقة الدول الصناعية، وكانت صناعة الزجاج كذلك، ولكن هذه الجودة
في الصناعة وهذا الإنفاق في الإنتاج التي أمرها بعد المصادرة، وانصرف المواطنين - فضلاً عن الأجانب - عن شراء البضائع المحلية لرداها، وعمرد صلابسابها للاستعمال، ومن ثم كان هذا الظلم بمثابة إسمن كبر دُفِّع في صلب الاقتصاد المصري. فتحولت مصر من دولة غنية بالملال والذهب والمصانع والمزارع والأرض المتجدة للحفر في دولة غارقة من ذلك كله، غارقة في الديون غرناً لا يصدقه عاقل ولا مينون. ولكن الحقائق أن ديون مصر بلغت حتى كتابة هذه السطور في صيف 1987 أكثر من ثمانين ألف مليون جنيه، هذا غير الديون العسكرية، يعني نحن المدنات العسكرية التي استعملت في الحروب التي انتهت باهتام باسماء حرب رمضان الجيدة. إن بلداً ديوته تبرز علي ثمانين ألف مليون جنيه مع الهزيمة الكبرى العسكرية يعتبر بلداً غير ذي عمران، بلداً خرفاً.

أما المظهر الثاني فيتمثل في شعور المصريين بالضيق بالإقامة في وطنهم بعد الحرب الاقتصادي الذي نتج عن ظلم الحاكم لهم في أنفسهم وأموالهم وأراضهم ومصانعهم، ومعتجرهم وعدم استطاعتهم الكسب، ومن ثم قرروا الهجرة من وطنهم إلى أنظار أخرى لا يعين في حين تكون قريبة منه أو بعيدة عنه، المهم عندهم أن يقرروا ويجروا، وقد أدى ذلك إلى نتائج أسيسية وحيدة، وهذا هو قول ابن خلدون: «العمران ووفره وثفّاق أسواقه» إنها هو بالأعمال وسعى الناس والمصالح والمكمسين ذاتين رجالين، فإذا فقد الناس عن المعاش واتضح أنهم أنهم أنهم المكاسب، كسرت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابدعت الناس في الآفاق.

لقد كان ابن خلدون بليعاً في تعبيره، دقيقاً في لفظه، لأن «ابدعت الناس» مهنا تفرقوا وتشتتوا وعرفوا، وهكذا فعل الظلم بالمصريين ففرعوا وتشتتوا وعرفوا ويعجزوا إلى بلاد غير بلادهم.

إنه هجرة المصريين من بلادهم لا ينبغي أن تغرد دون دراسة وتفهم ولأنه لم يعرف
عن المصريين طوال تاريخهم الضارب في أعماق الزمن مدة آلاف سنة أنهم شعب مهاجر، والعكس هو الصواب تماماً، فهم مستمرون بأنفسهم متشنجون بوطنيتهم، حتى إن الرجل كان إذا عمل في قرية مجاورة اعتبر نفسه محتفاً، فما باله الآن يقتطعون الغُزوات، وينتمون البحر والهطلات؟!!

الجواب هو ما قاله ابن خلدون في السطور القليلة الماضية.

إن الأمر الجيب هو أن مصر قبل ذلك كانت مهجورة يقصده الناس من كل أنحاء الأرض، كان عدد سكان مصر في الأربعينيات ينذر خمسة وعشرين مليوناً من البشر، منهم أكثر من مليونين من الأجانب المصريين من يونان وطليان وبوهوسلافين ومالطيين وأوراني وسوريين ومغاربة وسندانيين وليبيين و следуетهم وسادات، كان كل جنس من هؤلاء يشكل جزءاً كبيراً، وكانت مصر تغيرها وتراعها تسعهم جميعاً، فلما جاء الحكم الدكتورى طردهم جميعاً، وصار أحوالهم وممتلكاتهم، وضيوع الخنادق على من أراد البقاء منهم.

ثم حدث الأزم الالذي أدى إلى الخراب والفقر، فبدأ المصريون يهاجرون إلى جميع أنحاء العالم، بعيداً في استراليا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض أقطار أمريكا الجنوبية، بعيداً في دول أوروبا وإفريقية الاستوائية، وغير بعيد في الأقطار العربية، ومن الطرف والمنطقة في الوقت نفسه أن بعض الحكام الطالبين بعد أن دالت دولتهم قد هاجروا هم الآخرون من مصر، والأمر الأكثر طالة وأسفاً هو أن بعض أبناء الحاكم الذي وقفت كل هذه الأزمات في عهده قد هاجروا إلى بلاد عربية وأوروبية، وأنشأوا فيها شركات تجارية ومشاريع استثمارية، ولم أعرف دقة هذا البحث علمياً ولا يشتد يصاب بعض من أحسناه النظر بحلول بيئة الأمل والشعور.

تقول الإحصائيات إن عدد المصريين المهاجرين من وطنهم، أو بالأحرى

٢١٠
الهجرين وطلبهم يقترب من خمسة ملايين مهاجر، كلهم من ذوي المهارات في صناعتهم وحرفهم، هذا فضلاً عن أساتذة الجامعات، والمعمارين والمهندسين والأطباء والمحاسبين والإعلاميين، ومن الطريق جداً أن بعض هؤلاء قد هاجروا إلى بلدان المهاجرين السابقين في مصر، كالنرويج وإيطاليا ولبنان قبل أن تكبد لبنان بالحرب الأهلية.

إن الذي دفع بهذه الملايين من ذوي الخبرات والملكية والمهارات إلى الهجرة، هو ما حل بهم من هزيمة وفقر وفقرة وعدم الأحساس بالأمان، وإن الهزيمة والفقر والفقرة وعدم الأحساس بالأمان جاهم كلها نتيجة للصدامات، مصدرة المال والممتلكات والأنفس والحيات، وهذه جمعاً جاهم نتيجة الأزمات، ومن ثم فقد صدقت نظرية ابن خليفة التي تقرر أن الأزمات مؤذن بخراب العمران.

بقي أن نسجل أن ابن خليفة يستظل في توصيف هذه الحالة، وتلبي الأحكام التي أصدرها ضد هؤلاء الطالبين بالمنطقة الإسلامية حين قرر أن ظالم الحاكم هو صدام شرعي للإنسانية إذا لا ي rencont ظالم لا أن يظل، لأن ظالم يؤدي إلى فساد العمران وخرابه طبقاً لما وصفنا له قبل قليل، وان ذلك مؤذن بانتظار النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الحسنة، من حفظ الدين والنفس والعقل والمال» أما وإن الحاكم ظل خان الأبناء، وسلت شروره وطغيانه على الدين والنفس والعقل والمال، وهو بعض ما حدث في مصر في بلدان عرية قرية، فقد وجب أن يتعرض للعقاب، وأن يطلق عليه حذمة الحرابة في الشرع، فإذا تعتبر ذلك لاحقأت بسلطاته، وجبت عليه طبقاً للنص المذكور في «العقيدة على ما بقت منه من الجنايات في نفس أو مال على ما ذهب إليه كثير، وذلك إذما يكون بعد القدرة عليه والمطالبة بجنايه».
المغلوب مولع بالتأكيد بالغالب

كتب ابن خلدون فصلاً نسبياً في هذه النظرية - وإن يكن نسبياً - عنوانه كاملاً في أن المغلوب مولع أبداً بالتأكيد بالغالب في شعره وزهقه وحلى وسائر أحواله وعوائده (1) وعلى عادة ابن خلدون في «القدم» يسجل أكتر الأشعار في نطاق عوائده لفصل بمجرّد جينا وقصيرة أحياناً، وهو حين ينيل الحدث يكون في مقام التحليل والاستنتاج ثم التقرير، وحين يؤجر يكون في موقع الذي يرقي إلى قارئه بأن هذا الفكر الذي يطرحه هو أقرب إلى البدينيات منه إلى الاجتهادات.

ووهذا هو نص الفصل النصي الذي قدم ابن خلدون نظريته من خلاله:

» والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعقيد الكمال فيم غلبه وانคำตอบ إليه، إما لنظره بالأعمال بما وفر منها من تعظيمه، أو لا تزال يقول من أن أنقياده ليس لطلب طبيعي إذا هو كمال الغالب، فإذا أتقلعت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، قابلت جميع مداهم الغالب وتشتبه به، وذلك هو الافتداء، أو لا تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بحثية ولا قوة بأس، وإنما هو ما انطلقته من العواطف والمذاهب، تناقل أيضاً بذلك عن الغلب، هذا راجع للأول، ولذلك ترى المغلوب ينقبه أبداً بالغالب في ملمسه ومركبه وسلاسه، في تأكدها وآشكها، بل وفي سائر أحواله، وناثر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف يجدهم متشابهين بيهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيم، وناثر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله، في تجافر واحدة وجد السلطان في الآخر، لأنهم الغالبون لهم، حتى فإذذا كانت أمة تجاوزت الأخرى وها الغلب عليها، فلم يل من هذا النسيء ولا الإتفاق، حظ كبير، كما هو لألانس، لهذا المعهد مع أم الجلاء، فإن تلك تجدهم يتشابهون بيهم في ملمسهم وشاراتهم.

(1) المقدمة عن 458 و 459 ط. دار الكتاب الكناري، ص 217 ط. بورت 1900.

٢١٧
والأكثر من عوائدهم وأحواهم حتى في رسم التقاتيل في الجدران والمصانع والبيوت،
حتى لقد يستشر من ذلك الناظر بين الحكمة أنه من علامات الاستياء، والأمر
له، وتأمل في هذا سر قومهم "العامة على دين الملك" فإنه من بابه، إذ الملك غالب
لم تحت يده، والرغبة مقتدون به، لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم،
والتعلمين يعلمنهم، والله العليم الحكيم، وبه سب haha وتعال الرفيع.

يعرض ابن خلدون فكرةً أو الأخرى نظرية هذه في إيجاب شديد، ويثبت بها بأن
نفس تعمد الكمال فين غلبه، ومن ثم تقدى به في أحواله، وتشابه به في الملبس
والمركب والسلالع والأحوال، كما يعمل ابن خلدون تشغله الأبناء لثانيهم بنفس
المعيار، أي لأنهم يعتقدون الكمال فيهم، ويستشهد بالأمثلة السائلة "الناس على
دين الملك" الذي يشيع في عصرنا بصيغة الجمع في فضفلك فيقال: "الناس على
دين ملوكهم"، ويشبه صحيح في حاليه. وضرب ابن خلدون مثلًا بأهل الأندلس على
زمانهم، وأتسع كانوا يشبوهون بالجلاة الغالبين في ملايينهم وشراهم، والمثير من
عوائدهم وأحواهم حتى في رسم التقاتيل في الجدران.

فإذا ما طبقتنا نظرية ابن خلدون في وقع المخزوم بتقييد الغالب على زماننا عرفنا
بنتائج خطيرة، ووصلنا إلى نهايات مؤلمة، لأن تقليد الأوروبيين السابقين لم يقه أثره
أعلى المظهر العامة وحسب، وإنما تفاقم في حياة كثير من الناس، من رجال ونساء،
فأقفل كلاً منها مقومات جسمه، وهي الحمية والغيرة عند الرجال، والحسمة
والخجل عند النساء.

لقد وقعت بلادنا العربية المسلمة تحت الاحتلال الأوروبي زمنًا غير قصير، وهو
الاحتلال الإنجليزي والفرنسي بشكل خاص، فاحتل الإنجليز مصر والسودان
وفلسطين وشرق الأدنى والعراق وجنوب اليمن وعمان وساحل الخليج العربي، وأحتل
الفرنسيون شمال إفريقيا مثلما في تونس والجزائر والمغرب، ومن بلاد الشام احتلوا
سوريا ولبنان، فكان هؤلاء وأولئك - أي الإنجليز والفرنسويون - هم الغالبين على وطننا العربي لمقود من السين، تراوحت بين مسألة عقود وبضعة عشر عقدين، فماذا كان أثر هؤلاء الغالبين على المغاربة الذين هم أهلينا في هذا الوطن العربي المريض الحقيقي؟ أو بصفة أخرى: كيف قلد المغلوب الغالب؟ إذ إن الإجابة عن هذا العوامل غائبة؛ لأن أثر هذا التقليد انسحب على أكثر جوانب حياتنا جزراها، وعرض مكماها أمانة وталيفات لا عهد لنا بها، ولكنها صارت برغم أنف جميع جزء من كيانا وحياتنا وسلوكنا.

إذا نظرنا إلى أزيائنا الحالية في الدول العربية الإفريقية جميعاً، ومصر وفلسطين والأردن ولبنان، فجدنا الرجال قد تخلوا تماماً عن الزي العربي في ملابسهم، وارتدوا لحالة الأرومة المكونة من سترة وسراويل (بطنون) وقميص وربطة عرق تندب على الصدر لا يعرف الأوروبي أنفسهم فائدة لها، كما نحن الرجال أيضاً عن قميص النوم العربي المريح لرغم ما يسمى بـ "البيجاما"، هذا وقد كان للعرب - كل العرب - غطاء للرأس قد يختلف نوعه من بلد إلى آخر، فأصبح العرب جميعاً في تلك البلاد وقد تخلوا عن هذا الغطاء، ولم يستبدلوا به غطاء آخر، فنصروا الشعوب الوحيد بين شعوب العالم أجمع الذي لا يعرف له غطاء للرأس.

إذا ما تعرضنا للحديث عن ملابس النساء في مقام تقليد المغلوب للغالب، كانت النتيجة جارية مخزنة، ذلك أن المرأة العربية طوال حياتها على مر القرن ترتدي من الملابس مالا يكشف شيئاً من أعضاء جسمها ولا يبرز مستنباتها، وأما في نطاق تقليدهن كملابسات نساء الغالبين، فقد تدفقت إلى فسور واضح، فأنثاب من القصر يبيح لا يكاد يغطي الركبة إلا في حالات قليلة، وفي كثير من الأحيان يكشف من السيقان قلياً يطال من مروية المرأة وصورنا، وكأن هذا اللوبي في مختلف أشكاله يحسم أمكنة الأثواب من جسدنا، وغالباً ما يكون الصدر مكسوفاً والأذاع عارية.
وأما الحذاء فأمره أشد عجباً، ذلك أن السيدة العربية قلدت نساء الغالبين في ارتداء الحذاء ذي الكعب العالي الذي يرتفع عن سطح الأرض أحياناً بمقدار خمس بوصات، الأمر الذي يسجلي الراحة في المشي، وعرضها في كثير من الأحيان لاختلال حركتها ثم وقوعها على الأرض، ومن عجب أنها تكلة المغلوبة أو زوجة المغلوب لا زالت مشينة بلبس هذا الحذاء البلاطو، والشيء الأكثر عجباً أنهم الحذاء النسائي لم يقف في مقام نشب الغالب بالغالب عند هذا الحد، وإنما تجاوز ذلك إلى ليس الحذاء الطويل الذي يبتعد إلى سطح الركبة. إن المرأة الأوروبية تلبس هذا الحذاء لكي تعبر به عن اللوج التي تغلب في بلادها بفترة أثناء فصل الشتاء، ويكون سماها في أكثر الأحيان عدة أقسام، فيكون عليها أن تلبس إلى ليس هذه الحذاء الطويل يسيراً عليها في المشي، واتقاء لآلام البرد الشديد، وأما بلادنا فهي خالية من تجل الشتاء، فما بال بعض النساء، بل كثر منهن يلبسن الحذاء الطويل (البوت) لغير ما سبب. إن السبب هو تقليد الغالب لغالبه.

 فإذا ما تناولنا وضع المغلوب بقليل الغالب وأثر ذلك في حياتنا العامة، وجدنا أن تلك الحياة العامة لا تكاد تثبت بصلة إلى حياتنا الأصلية السالفة. لقد وجد الاختلاف بين الرجل والمرأة، ولم يكن موجوداً من قبل، ثم زادت حدثاً حتى اختلاف الحاجب بالنائل، كما يقولون، ثم كان إسرا نساء في وضع المساحيق على وجهها، وصبي الشفاء، ومختلفات اللون الأحمر، وطلاء ألوان أصبايف اليدين والقدمين بمواد ثابتة ملؤها كثرة الأنواع والأسماء، وزادت حدة تقليد المغلوب لغالب في تثبت وإصرار حين صارت النساء يرتدن على الخلاق أكثر مما يرتد الرجال عليه.

 بل إن تقليل الرواج ذات القداسة والأصالة قد تغير تماً، كان الرواج بنداً خطيئة تقرأ فيها "قائعة الكتاب" يحضرها الخاصة من رجال أسرة الحاجب والخطوبة. ولكن تحت تأثير نظرية تقليد المغلوب لغالب تحوّلت الخطبة من شكلها...
الوقوف الذي أشارنا إليه، إلى حفل كبير شبه بالعرض، أو هو عرض بالفعل، يقام في مكان عام، وتقدّم فيه الأطعمة والأشربة، ويستأجر له المعونات والمعدات والراقصات، ويجلس الفطريون على كراسي مرتفعة في صدر الاحتفال مخاطبين بالرود والرازيين، ويأتي الحفل بإقامة "ردة" لها، وكأنها وعتران لحقين، ليسا بخطابين لا يلقا لأحدهما من الآخر إلا النظره المشتركة. ومن الطريقة أو المؤسف أن الخطة قد لا تنتهي بالزواج، فيكون مثل هذا الحفل نوعاً من الحماقة، فضلاً عن كونه ليس من عادات مجتمعنا، ولكنه شغف المغرب بتقليد الغالب.

ومن مظاهر وقع المغرب بتقليد الغالب أيضاً ما نراه على شواطئ البحر في المصايف، وعلى جوانب المساحيق في الأندية الرياضية من نساء عاريات تماماً إلا من قطعة صغيرة من القماش لا تكاد تستر شيئاً من الجسم، وهي تبترين على الشاطئ، وفي حالات قليلة يتزلج إلى الماء، وكأنما الفقد من ذلك هو عرض مفاتن الجسم على جمهرة الناس في الشواطئ والأندية، ولم تكن نساءنا العربيات يقدمن على شيء من ذلك أو يعرفن قبل قدموم الغالب إلى بلادنا.

ويستتبع بالغاليين - الذين يغلفهم تقاليدهم عن تقاليده أهلنا - لقاء الشاب بالشابة فيما يشبه الحلوة، وما يستبع ذلك من ريازه، بل تأتي قلعة سوء سمعة الفتاة و إيقاع الأدى بسمعة أمرها، يحدث ذلك في قطاعات عديدة من مجتمعنا وكأنه جزء من حياتنا وتقاليدنا، وهو في حقيقة أمر آخر من وقع المغرب بتقليد الغالب.

ولقد أدى شغف المغرب بتقليد الغالب إلى ضعف جماعية الرجولة وتقدان الغيرة عند كثير من الرجال، وضباب الحلم والخضرة عند كثير من النساء، فالرجل الذي يسمح لامرأته أن تذهب إلى الشاطئ شبه عارية قد فقد الجملة الجريدة التي هي جزء من كيان آبائه هذه الأمة، والمرأة التي تصنع ذلك تكون قد تجاوزت عن حضنتها وخيالها، وجزء كبير من أوقات الحرات.

221
ولكن الأمر الأكثر خطورة فيما المضمار هو أن يرى الرجل زوجته في أحضران
رجل آخر تراقصه على طريقة الأوروبيين فلا يحرك ساكناً، وأحياناً تكون مراقصة
زوجته لغيره تشجع منه، فالرجل الذي يسمى بذلك يكون - كمري - قد فقد
حبيبه وغيره، أو ذهب عليه بدافع من تقليد الغالب والتشبيه به، والمرأة العربية التي
تصنع ذلك تكون قد فقدت مقوماتها كأمارة عربية حرة، غير أن هذه الصناديف من
الرجال والنساء موجودان في مجتمعاتنا، مجتمعات المغوليين الذين يعيشون بثقافة
الغاليين، والغالبون هم الأوروبيون، وإذا كانوا هم أنفسهم لا يجدون حرجاً في العرائ
والمراقصة، فإن ذلك مما لا يتفق مع طبيعة بني الشخصية العربية، ولكنها نظرية
ابن خلدون التي تفرض نفسها على مجتمعات المغوليين.

إن نظرية ابن خلدون هذه أكثر ما تكون وضوحًا في المدن العربية الكبيرة حيث
الفنادق والمحلات العامة من مطاعم ومصاريف ومبيت ودور سينما وملحق بيع وشراء
ومؤسسات تجارية وصناعية تحمل كلها أسماء أوربية، إلا في حالات قليلة نادرة، ولم
يقف أمر هذه الظاهرة عند أسماء الأسكنة والمحل العامة، وإنما انتقل إلى أسماء الأشخاص
من إناث وجذور، ففي صلب بلادنا العربية تسعم أسماء نانسي وسوزان وجورجيت
وفيقات، بعضهن سملمات وبعضهن مسيحيات، وتسعم اسم جورج وفليب وويلام
ورثول وفرانسوا وهرمان. قد يقول نائل إن هذه الأمس الأوربية لا يسمعها إلا
المسيحيين، تتسكان الإجابة: أليس المسحيون عرباً، وهم كانوا يستعملون هذه
الأسماء قبل غلب الأوروبيين على بلادنا؟ إن الإجابة بالنفي بطبيعة الحال، فما كانوا
يصنعون ذلك من قبل، ولكنها نظرية ابن خلدون الصادقة.

وتطبق نظرية ابن خلدون على التحول الذي خرج في نظام التعليم وبرامجه في
المدارس والجامعات العربية، إنها جمعاً مستوردًا من بلاد الغاليين، فلا الجمع بين
اللغات والتفانيات معرفة في البلاد العربية قبل مقدم الغاليين، ولا ضعف اللغة
222
القومية وسياقة اللغات الأوربية كان موجزاً قبل مقدم الغالقين، ولا إملاً لِرَأْياً
الدينية كان موجزاً قبل مقدمهم، ولا يهجم بعض أبناء المسلمين على عقيدتهم على
كان موجزاً قبل مقدمهم، أو عرف بعد ذهابهم، ذلك أن بعض أبناء المسلمين من
تعلموا على أيدي الغالقين في بلاد الغالقين، حين عادوا إلى أوطانهم، كان أول ما فعلوه
هو التهجم على عقيدتهم وقمع أهلهم، فعلوا ذلك بقيدة للغالقين، وحث حماتهم
وبتشجيع منهم.

وأزداد الأمر خطورة في بلادنا الإسلامية حين قضى المغلوبون على التقويم الهجري
الإسلامي، واتبعوا التقويم الميلادي، تقوم الغالقين، وكان جيلنا في مرحلة الطفولة
لا يكاد يعرف إلا التقويم الهجري، ويجيء التقويم الميلادي مساعدًا له، ثم سارت
الأمور بعد ذلك على المكس، يعني أن المساعد صار الأصل، والأصل صار
المساعد، ثم اتُّبِع الأمر بالتخلص من التقويم الهجري قامًا بفعل شغف المغلوبي بقيدة
الغالقين.

إن هذا الجانب التطبيقي متنوع الموضوعات، كثير التشبيهات، ويمكن أن نقضي
فيه طويلًا في نظام العمار والحياة المنزلية والحياة الاقتصادية والحياة الثقافية، ولكن
ما أوردته من أملة واقعة إننا قد صننا به ترقيق نظرية ابن خلدون في وعى المغلوب بقيدة
الغالب والمثاولة به.

ولكن يبقى أن نقرر - وهنا تختلف مع ابن خلدون - أن أصلها قام الأمة وعمق
عقيدة إذا كانتا متكونتين من نفوس الناس، امتد على تقليد الغالب والشبيه به،
وإذا كون الولع بقلية الغالب وحاكاه في سلوكه وأفعاله في غياب تمكن المغلوبي
والقيم من النفس بسعة السماء وفعل الفاعلين، وهو ما حدث بالفعل في أكثر البلاد
المغلوبي والإسلامية.
لا ينبغي أن يكون طبقاً لما سلف من قول، نظريات سياسية واجتماعية وترفيهية وثقافية وأقتصادية، وأكثرها قابل للتطبيق في كل زمان وكل مكان، والسبب في هذه الصلاحية هو حسن استدلال الأحكام، وجودة استدلاله من مبادئ أحداث التاريخ، ثم - وهو الأهم - بناء نظرياته على أسس مستدامة من أحكام الإسلام، حيناً بالنص، حيناً آخر بالروح والمفهوم، وذلك واضح كل الوضع في نظرته في علم التاريخ، ونظرته في العصر البشري، ونظرته في أن الظلم مؤذن بخربة العمران وغير ذلك كثير.

واستمراراً منا في عرض نظريات ابن خلدون وصحة انتباهها على المجتمعات والعمران في كل زمان وكل مكان لابد أن نشير إلى نظرية التي تقول بأن "التجارة من السلطان مدرسة للرعايا مفيدة للجبية.

وقبل أن نشير في تقديم هذه النظرية، ثم تطبيقها على بعض أنظمة الحكم المعاصرة، نادر إلى توضيح معنى "السلطان" و"الجبية" طبقاً لمفهوم عصرنا، فأما السلطان فيفهم منه السلطان الحاكم، وفهمه أيضاً نظام الحكم أو الحكومة، والجبية هي دخل الدولة من الأموال أو سياقيتها طبقاً لاصطلاح عصرنا.

لقد جرى بعض الحكم في الماضي - وفي الحاضر بعيد أيضاً - على الاتجاه ومارسة الزراعة؛ ليحصل مماهما على دخل كبير يسدد به تبعات الأعباء المفقة على عاتقه، مثل عطاء الجند ورواتب الموظفين والحامية ونفقات الدولة وتمية ثروته.

---

المقدمة مبحة 497 - 501

٢٢٤
الخاصة، يذكر ابن خلدون ذلك في مقام محاولة السلطان تعويض النقص في جيابه، فيعمد حيناً إلى فرض المكوس على مبيعات التجارة والراعية، أو على الأسواق، أو بزيادة المكوس إذا كانت قد استحدثت من قبل، أو بمقاسة العمال والبيادة، وامتناع عظامهم، طبقاً لعبارة ابن خلدون (2). وأخيراً يعمد السلطان إلى ممارسة التجارة والزراعة، وهو ما لا يلبث به، ولا يستقيم معه رحاء الدولة ومصالح الرعية، ولا الوفاء بما يحتاج إليه بيت المال.

يدين ابن خلدون هذا السلوك من قبل الحاكم ويقينه، وقرر أنه «غلط عظيم.

وإدخال الضرر على الراعية من وجه متعددة» نلحصها فيما يلي:

- مضايقة الروعية من الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع، ومراهمهم في السعي إلى أرزاقهم، لعدم التكافؤ بين رأس مال السلطان ورسوم أموالهم المحدودة، ولأن ماله أعظم كثيراً من أموالهم، فباستخدام الطريق ويدخل على النفس من ذلك غم ونكذ.

- إن السلطان يترعى الراضي من مصادرها بأسره ثم، ولا ين드 من يعانقه في شرائه، فبخصوص الألمان على من يشتري منهم.

- ما يقوم به السلطان من إرغام التجار على شراء غالبته من زروع أو حرير أو عسل أو ركن وغيرة، وكثيراً ما تبقى تلك البضائع بأيديهم فترة طويلة تحمى لهم السوق، فإذا دعتهم الضرورة إلى شيء من المال باعوا تلك السلع بأيцен ميت.

ويستدبر ابن خلدون في سياق هذا المقام قائلاً: «وربما يكرر ذلك على الفلاح، والفاقد منهم ما يئبه رأس ماله، يفيده عن سوقه، ويعد ذلك ويككر، ويدخل به على الراعية من الحب، والمضيقة ونفاذ الأرباح.

---

(2) يعني انتقادها.

(3) المقدمة صفحه 297.
ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدى إلى فساد الجبهة، فإن معظم الجبهة إذا هي من الفلاحين والتجار، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقد التاجر عن التجارة، ذهب جملة، أو دخلها النقص المتضاريس» (4). وتلاحظ أن ابن خلدون لم يذكر الصناعة؛ لأنها كانت آنذاك بدائية، ولست كما هي اليوم عملاقة في رأس مالها وإنتاجها، ومن ثم لم يكن يحمل بالسultan أن يدخل منافساً فيها على عكس ما هو حادث اليوم، إذ يعده بعض الحكم في ممارستها، ويبحث البعض الآخر إلى مصادرها، ومصادر أرض الفلاحة، وتعمير التجارة على الرياح، مما سوف تعرض له بعد قليل، وما يتربى على ذلك من قلة الجبهة وقيام الدولة بالاستدانة التي تعرضها للإفلاس.

إن ممارسة السلطان للتجارة والزراعة يعتبر ضرراً بالعمران، إذ يقول ابن خلدون ما نقصه: «ثم فيه التعرض لأهل عمرانه، واحتلال الدولة بفسادهم ونقصه، فإن الرياح إذا قفزوا عن تشير أموالهم بالفلاحة والتجارة، نقصت وتلاشت بالنفقات، وكان فيها تلف أحوالهم، فافهم ذلك».

ما أعجب وما أجمل بعد نظر ابن خلدون، كانه كان يبتاع بالمستقبل حين جاء زمان استولى السلطان فيه على كل شيء - وأعني بالسultan نظام الحكم - ومنع الناس من حريه التري ولنامورهم، فكانت حال بعض الدول المعاصرة عن الفقر والضنك والاستدانة ما سوف تعرض له بعد قليل، ويوكل ابن خلدون على النجم إلى الخطر الناجم عن هذا السلوك فيما يشبه الزجر قائلًا: «فافهم ذلك». وذلك بعض الأسباب التي ذكرها ابن خلدون في موضوع كون التجارة من السلطان مضرة بالرياح، مفيدة للجبهة. وليس من شك في أن ابن خلدون وهو يعرض نظريته هذه لم يكن مستوحياً إلا منا من استقراءاته التاريخية وحسب، ولا من واقع

(4) القديمة صفحة 199. 222
عاشة، وكراره شهدوها، وتجارب خاضها فقط، وإذا كانت حادثة بعينها لا بد
ناضحة على فكره منصورية من أعماله و كان كل فكره وأبحاثه أعماله إسلامية - تلك
الحادثة هي وقعة عمر بن الخطاب من أبى بكر الصديق حين ولى أمر المسلمين بعد
انتقال الرسول عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، فقد أصبح أبى بكر ذات يوم قد صار خليفة
وعلى مساعدة أباد - أبى ثواب مخططة - يذهب بها إلى السوق، فلبسها الطريق
عمر وأسله، أين تريد؟ فقال الخليفة: إلى السوق، قال: تصنع ماذا وقد وليت أمر
المسلمين؟ أبى بكر: فمن أين أطمح عليك؟ فصحب عمر، وذهبا إلى أبى عائلة
أمين يع들과 المسلمين لفرض له فيقه وقوة عيانه، فئض له سنة آلاف درهم في
الأمات.

إنما يصدر عن عمر وأبى بكر وأبى عائلا عبادة مجتمعين يعتبر تشتريهما إسلامياً أصيلاً.
فلناحهم من كبار الصحابة وأعلامهم، وهم في مقدمة حواري رسول الله ﷺ. إننا
لا نريد أن نقف طويلة أمام هذه الحادثة على ما تستحقه من طول الوقت أمامها
فناشئ منها عنة الرسالة وجمال التشريع، ولكن قصائده ما نود تسجيلها هنا هو
أن الجهل السلطان - شخصاً كان أو نظاماً - عجرم في الإسلام، وقد عرض
ابن خلدون لبعض أسباب التحريم فيما سلف من سطور دون أن يربطها بنص ظاهر.
ولكن ابن خلدون لا يعرض قضية ما وبيين ما حولها من مضار وبيبه إلى
ما تؤدى إليه من خطر دون أن يقدم الحلول كلاً أو بعضها، ودون أن ينتشر من
أساليب العلاج ما يشبه بعض الغلة ويضم علاج.

إن أول ما يبني الحياة و يعمرها و يضمنها - طبقاً لعبارة ابن خلدون - "إذا
يكون العدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك، فذلك تسيب أعظامه، وتشترح
صوارهم للاخذ في تصرف الأموال وتدميتها، فتعظم منها جلبها السلطان"(1).

(1) المقدمة صفحة 300.

247
وعندما يأخذ الجباية هو السلوك المكسي لما ورد في النقطة السابقة، يعني أن قائم الرزق عن التجارة والزراعة، وعن منافذ العمل المنتج بها في نشاطهم وحركتهم، وأما غير ذلك من تجارة أو فلاح - طبقًا لمبارة ابن خلدون - فإنه هي مصورة عاجلة للرعاية، وفساد للجباية، ونقص للعمارة.

ويثبي ابن خلدون في سبب ثالث إلى بعض ذو الفوائد، ويسهم بالمغ 닦ين، الذين يشتكون السلع والغلال من الورثين، والبدو، في رؤية من الأثمان المحفة مما يشبعون، ويقرر أن هذه أشد خطرًا وأقرب إلى فساد الرعية واحتلال أحوالهم.

وبهذا من التجار والفلاحين من فم مداخلة مع السلطان، ووؤلاء يعملون على التجارة والزراعة فيحصل على غرضه من جميع المال في وقت قصير، وخاصة أنه لن يتعرض للمحارم أو المكروه، ولكن ذلك يعود على السلطان بضرر كبير يتمثل في نقص جباية، وفي هذا المقام يرد ابن خلدون إلى تخريب السلطان من هؤلاء الفلاحين ووجب الإعراضاً عن سمايتهم المضاررة بهما وسلطة...

288
ومن أهم ما تلهم إليه ابن خلدون في هذا الصدد رجوب اختيار السلطان من البيئات الرفيعة والبيئات الكريمة، ومعنى ذلك أنه يكون الحاكم من الطبقات السوية أو البيئات الوضيعة؛ لأن من كان هذا من شأنه، فقد أثر في الوضع والثورة في بيئة وشعب على تقبلها، ونشأ غير مستكرح لها، فالإنسان رأفة وقد ألف، والمرأة ابن بيتها، وإن الدار يصدق على رأى ابن خلدون؛ لأن جميع الحكم الذين نشأوا في بيئة وضيعة - قدام أو محدثين - كانوا تقدموا على شعبهم ونكبة على أوطانهم وشرأ على مجتمعاتهم، وليس المصدد بالبيئات السوية أو الوضيعة، فهم الناس، ليس الفقراء بسبب صاحبهم، فهم من فقر شرطت به الدنيا، وإنما الفقراء هو السوية الأهلية والاجتماعية، وهنا يضرب ابن خلدون مثالًا بالفرس، وهم أصحاب حضارة كبيرة، وأنهم لا يتنكر عليهم إلا من أهل بيت المملكة، وأن يكون هذا الذي اختارهم من أهل العدل والدين والأدب والصبر والشجاعة والكرم، وهذه الصفات في حد ذاتها كافية لأن يكون صاحبهم من خيرة الحكماء وكثرهم كفاءة ومقدرة، ولكنهم كانوا مع ذلك يشترطون عليه شروطًا بعيدًا يضمنها البيناعة للرعاية والرفاهية للمجتمع، وذلك هي شروطهم.

- العدل.
- لا يدخل صنعة فيضير ببنائه.
- لا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع.
- لا يستخدم العيد، فإنهم لا يشهدون بغير ولا مصلحة(1).

ذلك هي فيجو نظرة ابن خلدون في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية، فإذا أردنا تطبيقها على حكومات معاصرة بعينها من تلك التي تحكم كثيراً من الشعوب، انصرفنانا رأسًا إلى الحكومات الشبانية الماركسية،

(1) المقدمة مساحة 500.
ووالفخام المركسي يصادق جميع ممتلكات المواطنين ولا يسمح لهم بالتجارة، ولا يملك الأراضي والبيوت، ولا بامتلاك المصنع، وإنما كل ذلك هو من حق السلطان، وحده، أي الدولة وحدها، ومصيرها دون الرعاية، وأما الرعاية فهم جميعاً أجزء للكتابة بأنه الأجر، وهما فضلاً عن اتفاق الحرفية الشخصية ممنونون من حرية السعي والعمل الفاعل، وهم بعضاً لذلك تقدر عزيزتهم في العمل، ويضاعف جهدهم في الإنتاج، ويدخل على نفوذهم من ذلك غم ونكد طبقاً لعبارة ابن خلدون، وتبنياً لذلك تحقق نظرية ابن خلدون في المرة التي تقع على الرعاية، والمفسدة التي تصاب بها الجديرة، ولكن نستطيع أن نطلب أن تكون أمثلة في هذا المقام بدول أوروبية كانت تسير على نظام الاقتصاد الحر، يعني أن الدولة لم تكن تتأجر ولا تتصادى مثل المجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا، ثم وقعت هذه الدول تحت النفوذ الروسي المركسي بعد الحرب العالمية الثانية، فإذا بها جميعاً تحول من دول غنية ذات صناعات متينة واقتصاد مزدهر ومواطني سعداء إلى دول فقيرة ذات اقتصاد مهمل وصناعة مدفونة، ونتج الفوز، ومواطن بالغين، وحاول مواطن هذه الدول الانتهاء فوراً وخلفت الوسائل التحول من النظام المركسي القديم إلى نظام الدولة في حق العمل الحر في حقول الأراضي والصناعة والزراعة، استعداداً لتحسين أحوالهم الاقتصادية والارتقاء بأوضاعهم الاجتماعية، ولكن سرعان ما يتعرضون للقمع بالقتل والسجن والتفتيش، وناطق منهم بالقتال، وهم يعانون بالديابات ملثماً حدث في ثورة أهل المجر على الروس سنة 1956، ومثلما يحدث في بولندا في الوقت الراهن.

ويمكن تطبيق نظرية ابن خلدون هذه على أمة واحدة ذات شقين أو بالأحرى ذات حكومتين، إنها الأمانة الأربانية التي يخضع نفسيها للنفوذ الروسي، ومن ثم يطبق عليها النظام المركسي الذي يعترف على الناس العمل الحر من الزراعة وتجارة وصناعة، وإنما يقتصر ذلك على السلطان واحداً، أي على الحكومة وحدها، ويتع
النصف الآخر من الأمة الألمانية نظام الاقتصاد الحر الذي يتمتع فيه المواطنين بالحرية الكاملة في التملك والعطاء للكسب والعمل في التجارة أو الزراعة أو الصناعة، ويعتبر على الحكومة أن تنافس المواطنين في ذلك، فإذا ما قامت مقارنة بين حال هذين النصفين من أبناء الأمة الألمانية، وجدنا النصف الأول الخاضع للنظام المركسي ونعني ألمانيا الشرقية - يقاسى الفقر ويشتظي الحلم وسوء الإنتاج والحرمان من أهم شيء في الحياة، وهو الحرية، ووجدنا النصف الثاني - وهو ألمانيا الغربية - يقف في مقدمة دول العالم في ورشه وازدهارها، ووجدنا جِنبه - أي ميزة ألمانيا - من أكبر ميزانيات الدول المعاصرة، ورأينا المواطنين فيه يعيشون في رعد من العيش من الناحية الاجتماعية، وفي كامل الحرية من الناحية السياسية والإنسانية، وليس سبب هذا الفارق المثال بين شطران الأمة الألمانية غير احتكار السلطان للنشاط الاقتصادي، من تجارة وزراعة وصناعة، مع حرمان المواطنين من حريته 사회ية في ألمانيا الشرقية، وتمتع المواطنين بكل حريةه في الكسب والعمق والعمل في ألمانيا الغربية، وامتعة الدولة عن مضايقة أو منافسه طالما يقوم بساده الضرائب إلى خزائن الدولة ولا يمارس ما هو غير مشروع من الأعمال.

وكما انطبعت نظرية ابن خلدون على الأقطار ذات السلطان المركسي، أو بلغة العصر ذات النظام المركسي، قد سمى التجايرة، واستثمر الفساد، وعم الفناء، وتحول الراعيا إلى عبد أو ما يشبه المجيء، فإنها تنطبق أيضاً على بعض الدول العربية التي طبقت النظام المركسي، وإن لم تعترف الدولة صارت ماركسية. هناك عدد من الدول العربية شاء لها سوء الطالع أن تستغل بالرأية الماركسية في نظامها الاقتصادي، فكان من أمورها ما كان من عسر مالي، وفراع الحزينة من الأموال بعد أن كانت عامرة، وقيلة الإنتاج، وسوء الصناعة، وغلاء الأسعار، وتراكم الدين، وأخيراً هجر الملايين من السكان وطنهم بحثاً عن العمل، وصعوبة للكسب، وحرية وراء الرزق، وفي ضوء نظرية واقعية منجاولا تطبيق نظرية ابن خلدون على بلد عظم.

، 331
في هذا الركن من الأرض، وفي الفترة الزمنية التي تقع بين أوائل العقد السادس وبداية العقد السابع من هذا القرن.

لقد عبد السلطان في تلك الفترة إلى مصادرة الأراضي الزراعية، واستنف من حيث السيطرة حيث المكاسب الصغيرة، وسبب هذه العملية بالإصلاح الزراعي بسعة توزيع هذه الأراضي المصادرة على المئذين من الفلاحين، وقد مر على هذه العملية حتى كتابة هذه السطور ثلاثة وثلاثون عامًا، ولم يوزع من هذه الأرض إلا القليل دىًا للماء في العيون، وأراد السلطان أن يستزرع هذه الأرض فلم يفلح، وتعطلت مساحات كبيرة من الإنتاج الذي يتكافأ مع خصوبة أرض هذا البلد الكبير، فقلل الطعام وندر القمح، وانتشرت البذور، وصارت الأمة التي كانت تكفي نفسها طعامًا وقوى من حواها، وتصدر الحبوب والأرز والبلع والفول والعدس، تصدر الفحم والأرز والفول والعدس، وهي ما أشتهرت براعتها من قدم الزمان، كما صار تصدر الزيوت واللحوم بأنواعها، كمحروم الأبقار والأغنم والدجاج والأماك والألبان والخضروات، بل صارت أيضاً تصدر البيض، وكانت تتنتج قلب مصادرة الأراضي الزراعية واحتلال الحكومة بالزراعة ما يزيد على ستين مليون يضة في اليوم الواحد، وما كان ذلك إلا ره، فقد صار السلطان يستنفر لكي يستزرع أنواع الطعام هذه، وقد استولى عطف بعض الدول على بعض الفلاط في الإنتاج الغذائي على هذا البلد وعلى بعض البلدان التي وقعت في نفس الخطأ، فصارت تعدها بعض أنواع الأطعمة على شكل هبات وصفقات.

وفي مجال الاقتصاد العام، عبد السلطان الحاكم إلى مصادرة البنوك وهي عصب الاقتصاد الوطني، ثم صادر جميع الشركات والمصانع، وكانت من أبرز المصانع على المستوى العالمي، كذلك صادر الحاكم اعتبارًا من سنة 1991 م جميع شركات الغزل والنسيج الأخرى ومصانعها، والخضروات والصلب، ومصانع الوجبة ومصانع الدواء.
ومصانع الزيوت والصابون ، ومصنعين السكر والكحيل الكبري. ، ومصنعين الأغذية الحقوقة ، ومصنعين السوس والكحيل الكبري. ، ومصنعين صناعات الأخشاب ، وغير ذلك ، بل فقد عدد السلطان إلى مصانع المصانع الصغرى مثل مصانع الكحيل والكحيل.

ثم نظر السلطان أيضاً إلى مؤسسات تشبيه المصانع فصادرواها مثل محال القطن ، ومصانع الأرز ، ومطاحن القمح ، وشركات إنتاج البترول ، وشركات الملاحة البحرية - وكانت سفناً من الكثافة والكفاءة بحيث تغطي مساحات كثيرة من المجال والمحيطات والتغطية البحرية ، وشركات مصاريف البناء ، وشركات نقل المرకب في المدن الكبيرة ، وشركات النقل على مساحة البلاد.

ثم امتدت جراثيم المصانع إلى المناجر الكبرى ذات الشهرة القومية والسمعة العالمية ، وكانت تشمل في رفاهة المواطنين والاستجابة إلى احتياجاتهم الضرورية والكمالية ، ولم تسلم من المصانع المطابع الكبري ودور الصحف ودور النشر ، وهذه المؤسسات الأخيرة طبقاً لطبيعة رسالتها الترويجية والثقافية والوطنية غير قابضة للمصانع ، ولكن المصانع في السنوات من هذا القرن شملت كل شيء في هذا البلد ، فقد كانت هذه مشيئة السلطان الحاكم ، وكان لديه من أساليب العنف وأدوات البطش ما يتصف قلم كل معارض ويطغى لسان كل مواطن ناصح.

وقبل أن نستطرد في ذكر النتائج التي انتى إليها حال الدولة والشعب والعمران والجبلية نرى من الأمانة التاريخية أن نسجل المصطلح الرسفي الذي أطلقه السلطان على هذه المصانع ، فقد أطلق عليها مصطلح « التأميم » وعماه نقل المنشآت من ملكية الأفراد إلى ملكية الأمة على شريعة أن يقوم السلطان - أي الدولة - بتعويض أصحاب هذه المنشآت تعويضاً مالياً مناسبًا بشكل فوري أو على أقساط مرحلة للطرفين ، ولكن السلطان لم يفعل ذلك ، ولم يكن في نيته أن يفعل ، فقد انتهاء نظام حكمه كان قد
مضى على مصادرة الأرض الزراعية أو ما يسمى بالإصلاح الزراعي ثمانيات عشر عاماً ولم يدفع خلفها قرشاً واحداً تعويضاً لمن صادر أراضيهم، وكان قد مضى على مصادرتهم للمصانع والملاجع والبناك والشركات والمبالغ وغيرها من المنشآت الكبرى تسع أواح لم يدفع خلفها أي تعويض مال أو أدبي لأصحاب هذه المنشآت وحملتهم أسوهمها، وجلهم من الطبقة الوسطى من أبناء الشعب، أما وإن السلطان - أو نظام حكمه - لم يقدم أي نوع من التعويض لم أثبت منشأتهم، فإن ما فعله يعد مصادرة صريحة لممتلكات الناس، وليست هناك من تسمية أخرى أكثر اعتدالاً ولا أكمل دقة من اصطلال المصادرة.

لقد سبق القول بأن مصادرة الأرض الزراعية وعدم الانتعاض بها على وجه مرضي وما يضاف إلى ذلك من سبب حرية المالك الصغير في أن يشرع أرضه كما يشاء، وفرض نوعية بذاتها من المحصول يلزم بزراعتها، قد قد المأوى من أن تنجب، وخصوبة أن تسمى، وبالنفع أن يستقر، فهجر الأرض مع حيه لها، والوطن كله مع تسكيهه، وارتكاب إلى بلاد أخرى غير بلده، يزرع صحراءها الجيده، وينشب اللون الأخضر على بقاعها الصفراء.

إذا ما طبقنا الأمر على المصانع والمنشآت المصدارة، وجدنا إنتاجها قد قل من حيث الكم، وساء من حيث الكيف، وفوق من حيث الدفوق وفقدت الصناعة ممتلكها الطيبة، وتعتقل مهارة العمال لعدم وجود ما يعيدهم إلى التجويد، فلحق بعضهم بالفلاحين الذين هاجروا، وخسرت الأمة اليد العاملة الماهرة مثلما فقدت ساعد الفلاح ذي اليد الخضراء والنتيجة لذلك كسائر التجارة، وارتباك الاقتصاد، وتعطل المنشآت التي كانت تدر الدهب حين كان يديرها أصحابها المؤهلون لإدارتها، وأما بعد مصادرتها فقد أمنت السلطان أمر إدارتها إلى أصحابه وحواريه، وكلهم عاطلون عن الحياة، وبعضهم تنقصه الأمانة محتومة، فقلت الحياة، وحوت.
الهجرة بين الملل: وهجر المواطنين وطنهم وتعاظمت مديونية الدولة إلى رفع غير معقول يتكون من عشات الآلاف من ملايين الجماعات، فماً، مثلما قال ابن خلدون: إن التجارة من السلطان مضرة بالرعاية مفسدة للجباية...

الحقيقة أنها بداية عاجبة مؤسفة تلك التي جفت بهؤلاء المواطنين ونخرطة دولتهم، نتيجة لمصادرات السلطان للأموال والممتلكات، ونزوته إلى التفاؤلات ممارسة الزراعة والتجارة والصناعة وغيرها من النشاطات الاقتصادية، غير أن عجب ما في الأمر هو هجرة الرعايا من بلادهم، وهول قيمة مديونية الخزانة...

الصيحة في أمر الهجرة أنه لم يعرف عن هؤلاء المواطنين في أي عصر من عصور التاريخ أيهم شعب مهاجر أو عبّد للهجرة، بل إنه على مسيرة عصور التاريخ كان بلدهم مهجوراً مختلف شعوب المنطقة العربية والبحر المتوسط، ظلّت هذه الظاهرة دقيقة واقعة حتى منتصف العقد السادس من هذا القرن، ولقد قدر عدد الأجانب المهاجرين إلى هذه البلد المتخلص منه دار سُلُّم وازدحام إقامة -مثلما سلف من قول- بحو ملايين من جنسيات يونانية وفرنسية وإيطالية ومالطيّة وليبية وسودانية ومغربية، فضلاً عن جنسيات أوربية أخرى مثل الإنجليز والفرنسيين والبوسنويا والأل utcان، وكانوا جميعاً يعملون ويتوجهون ويسهمون في تنمية الاقتصاد الوطني...

وفجأة انفجت الأرض، وعاد المهاجرون إلى بلادهم تاركين هذا البلد بعد اختلال الوضع الاقتصادي فيه، ثم خلّل المواطنين لأول مرة في التاريخ إلى شعب مهاجر، يترك وطنه في سلسلة وجوهات زاخرة متتابعة، بحيث يقدر عدد هؤلاء المهاجرين أثناء كتابة هذه المكتوبة بحو أربعة ملايين مهاجر ونفي، موجين على الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، ويسّن بلدان أمريكا الجنوبية، وأستراليا، وإنجلترا، وألمانيا، وسويسرا، والنمسا والبوسنة، والعراق، والأردن، والكويكب، والمملكة العربية السعودية، ودول منطقة الخليج العربي، والليبيا.
لقد صدر بيان رسمي من وزارة العمل هذه الأيام (1) يحدد عدد العمال من ذوي المهارات الذين هاجروا إلى بعض البلدان العربية بأكثر قليلًا من مليونين، يوجد منهم في العراق وحدها مليون ونصف مليون عامل، وأما بقية الملايين الأربعة المهاجرين إلى تلك البلدان العربية والبلدان الأوروبية والأمريكية وإسرائيل فهم من أساتذة الجامعات والمعلمين والمهندسين والأطباء والمحاسبين والعلمين والإعلاميين، أي أنهم زيادة العقول الشابة والأيدي الماهرة، وإن كلاً من العمال والطوائف الأخرى التي ذكرنا تشكل بهجراً من وطننا قصراً في الإنتاج الاقتصادي والزراعي والصناعي والعلمي، وتشكل عصرنا حاجزاً من عناصر النهوض والرخاء في الأوطان التي هاجروا إليها، فلا ننسى في هجرة هذا الملايين بل هجرها لوطناً! إن الإجابة كامنة في نظرية ابن خلدون، لقد اشتغل السلطان بالفلاحة والتجارة والصناعة بعد أن صادر الأراضي والأموال والمتلكات، وحظر على ذوي المواهب القدصادية من تجارة وصناعة وفلاحة وفضائلهم، وسلمو حرية الكلمة وحرية الحركة وحرية الفكر، فأتقوا الارتعال واضطروا إلى الهجرة.

(1) إذا انتقلنا إلى فساد الجباية بلغة ابن خلدون، وحذاء حرارة الدولة بلغة عصرنا، وجدنا ضارباً خطيئةً مهينةً مفرقةً، وذلك أن تلك البلدان حتى أوائل الخمسينيات من هذا القرن كانت أغنى الدول العربية كلياً بلا استثناء، وكانت تقدم المساعدات المالية والمعنوية للكثير من الدول العربية الجنية حاليًا، وكان لها أرصة -أي دينار- على إيجابيها، وحدها تقدر بأربعة ألاف مليون جنيه استرليني، أي ما يقارن أي لقدين دولار، أي مليارات من الدولارات باعتبار أن الجنيه الاسترليني كان يعادل نحوًا من خمسة دولارات أمريكية في ذلك، فإذا ما وضعنا في الحسبان أن قيمة الأموال والأشياء قد تضاعفت في ثلاث القرن الأخير ما بين العشرين ضعفاً، كان معنى ذلك أن تلك الأمة كانت تملك من مديونيتها ببريطانيا ما يزيد على عشرين مليارًا من

(1) سنة 1980م

262
الدولارات، هذا فضلاً عن إيراد الدولة ودخنها من الجباية التي تتعلق في ضرائب الأرض والشركات والمصانع والجمارك ورسوم الإنتاج، وضرائب الممولين الأفراد، وغير ذلك من الموارد الأخرى.

فما هو الموقف المالي للفئات البنية بعد مصادرات السلطان للأرض والممتلكات والشركات والأموال، وبعد أن مارس الفلاحة والتجارة والصناعة؟ لقد باتت هذه المؤسسات تشكو الكساد، وصارت عبئاً على الدولة بعد أن كانت عوناً لها، فاحتل الوضع الاقتصادي، وبلغت ديونذلك البلد لدول أوروبا وأمريكا واليابان أرقاماً فلكية.

من الدولارات لا يعلم إلا الله كيف يكن سنادها.

لقد صدق ابن خلدون حين قال: إن التجارة من السلطان موضرة بالرعاية مفسدة للجباية، ويبقى بعد ذلك سؤال هو: ما عسي أن يقوله ابن خلدون لو علم أن السلطان لم يكن يكلف بالاشتغال بالتجارة، ولكنه قبل أن يفعل ذلك قدم له بمصدرة الأراضي والأموال والممتلكات، وحرم على الجماعات العمل لحسابهم الخاص بالاشتغال في الفلاحة الواسعة أو التجارة المشتركة أو الصناعات المقدمة؟

٧٩٧
المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.
- تفسير الطبري (جامع البناء عن تأويل آية القرآن).
- مجلس التذكير من كلام الحكيم الخير.
- للشيخ عبد الحميد بن باطس.
- طبعة وزارة الشؤون الدينية بالجزائر.
- مقدمة ابن خلدون، طباعة مختلفة.
- كتاب العبر وديوان المجد والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - طبعة بولاق.
- التعريض باب خلدون ورحلته شرقاً وغرباً - تحقيق محمد بن تاويت الطحبي، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- الإحاطة في أخبار غزانتة لسان الدين بن الخطيب ط مصر 1956.
- اللمسة البنودية في تاريخ الدولة المصرية لسان الدين بن الخطيب.
- السلوك في دول الملوك المفريزي.
- الخطيط والآثار المفريزي.

239
- الخطط للمقرئين.
- حسن المغايرة في تاريخ مصر والقاهرة للمسيحي.
- صبح الأعشى في مثابرة الإنشاء للقلتلة.
- الأحكام السلطانية للماوردي.
- الأحكام السلطانية لأبي بكر.
- أخبار الأئمة الرست узнای في الصغر ط الجزائر.
- أعلام المربعين لأبي قيم الجزيرة.
- الاقتصاد في الاعتقاد للإمام القرآني.
- رفع الصر عن قضاة مصر لأبي حجر العقلاني.
- الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع للسماوي.
- السيرة الكاملة لأبى الفيس.
- تحقيق عبد المنعم محمد عمر مجمع البحوث الإسلامية.
- المتن الفصاي لجمال الدين أبي المنصور بن نفري بردى.
- كتاب الولاة وكتاب القضاة للكدوي.
- تنهج الطبق للمقرئ تحقيق محمد بن الدين عبدالحميد.
- تاريخ الأم والملوك للطبري.
- مروح الذهب ومعادن الجوهر للمصعيد.
- الاستقصاء لأعمال دول المغرب الأقصى لأبي العباس أحمد بن خالد الناصر.
- تفسير ابن خلدون الاجتهادية لطه حسن، ترجمة محمد عبد الله عنان.
- من مجموعة مؤلفات طه حسين- ط. دار الكتب اللبنان بروت والقاهرة.
ابن خلدون: حياته وتراث الفكرـي محمد عبد الله عدنان - ط ثالثة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

عبد الرحمن بن خلدون للدكتور علي عبد الواحد وافي، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية للكتاب.

دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساتع المصري.

التوغ المغربي عبد الله كنون.

نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية تكامل عيد.

فكر ابن خلدون للدكتور محمد عابد الجابري - ط دار الطبعة بيروت.

العربية والشعوبات الحديثة محمد جميل بيم - ط بيروت.

أعمال مهرجان ابن خلدون: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والتنمية 1969.

ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: المنظمة العربية للتربية والثقافة - ط الدار المصرية للكتاب تونس.

تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف د. بيتر وترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر.

( The Growth of Civilization ) - دراسة التاريخ تربوي المجلد الثالث ( نحو الحضارة الجماهيرية ) - مجلة مدرسة اللغات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع - تحت الأستاذ جب بعنوان « الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لابن خلدون ».

جلسة الاستنادور El Espectador - مجلة الإسبانية مدريد 1934 تحت علامة أورتيجا بعنوان « نظريات ابن خلدون في المسائل الإفريقية ».

241
جلة درويشة روتنداو الألمانية عند يناير 1942 ببحث Deutsche Rundschou للمؤرخ فون فيسيندوفيك بعنوان "ابن خلدون مؤرخ الحضارة الشرق في القرن الرابع عشر" ترجمة محمد عبد الله عبان وملحق بكتاب "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" لطه حسين.

نشرة الأكاديمية الملكية بروتينو سنة 1930 المجلد الخامس، ببحث للأستاذ جابرييلي بعنوان "العقلية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون".

۲۴۲
# محتويات الكتاب

<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>7</td>
<td>مقدمة الطبعة الثالثة</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>مقدمة الطبعة الثانية</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>تقديم الكتاب</td>
</tr>
<tr>
<td>19 - 22</td>
<td>الباب الأول : ملاحم شخصية ابن خلدون</td>
</tr>
<tr>
<td>21</td>
<td>شخصية ابن خلدون</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>منهج المقدمة</td>
</tr>
<tr>
<td>28</td>
<td>ابن خلدون في مصر وأثرها فيه</td>
</tr>
<tr>
<td>42 - 48</td>
<td>الباب الثاني : علم التاريخ وأثره في نظرية العمان</td>
</tr>
<tr>
<td>47</td>
<td>مدخل</td>
</tr>
<tr>
<td>48</td>
<td>علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع</td>
</tr>
<tr>
<td>49</td>
<td>منهج ابن خلدون التاريخي</td>
</tr>
<tr>
<td>50</td>
<td>تأثر ابن خلدون بعلماء الجرح والتعديل</td>
</tr>
<tr>
<td>49 - 59</td>
<td>الباب الثالث : نظرية العمان البشري والاجتماع الإنساني</td>
</tr>
<tr>
<td>51</td>
<td>مدخل</td>
</tr>
<tr>
<td>52</td>
<td>الاجتماع الإنساني ضروري للعمران</td>
</tr>
</tbody>
</table>

243
الباب الرابع : نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين

79 - 113

الباب الخامس : الإمامة عند ابن خلدون

116 - 130

مدخل

44
الباب السادس: ابن خلدون يأخذ عن ابن الفيسي

131 - 140

132
مدخل
133
نظرية الاجتماع الإنساني
134
الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم
135

الباب السابع: رأي في نظرية العصبية

141 - 164

142
العصبية عنصر أساسي
143
العصبية بديل عن النسب القرشي!!
144
مثيلة ينقسم الدعم التاريخي
145
مناقشة نظرية العصبية
146
دولة تقوم على شرط انعدام عصبية أمرائها
147

الباب الثامن: ابن خلدون والعرب

165 - 187

166
انخفاض يعدارة العرب
167
من يرون العكس
168
رؤيتنا للموضوع
169

الباب التاسع: علماء الغرب وابن خلدون

199 - 189

190
أحكامهم على أعماله العلمية
191

245
الموضوع

أخطاء وقعت فيها علماء عابدون

الباب العاشر: تطبيقات معاصرة لبعض نظريات ابن خلدون

201 - 237

203

مدخل

204

الظلم مؤذن بخراب العمران

217

المغرب مولع بالاقتداء بالغالب

224

منارة السلطان للتجارة مذرة بالرعاية والدولة

المراجع والمصادر

246
لقد حظي ابن خلدون بقدر كبير من اهتمامات الدارسين الغربيين والعرب على السواء، فكتبوا الكثير عن نظرياته وأرائه التي تعود إلى مقدمته «الشهيرة» غير أن عددًا غير قليل من المستشرقين الذين كتبوا عنه لم يفهموه فيما ديفقا، إما لضعف إلقاءهم باللغة العربية، أو لغموض بعض أطلاعه وعباراته على أفهامهم.

إن المؤلف - وهو عالم وباحث مدقق قدير - تناول نظريات ابن خلدون السياسية والاجتماعية والتاريخية بالموضوع والتحليل والمناقشة، مما أدى إلى إنشاء حالي إسلامي عليه، وإنما البدو على جوانب شخصية ابن خلدون وروافده تفاعلا وفكرا. كما ناقش نظرته إلى الأصول، والخلافة الإسلامية، والإمامة وولادة العهد، مسايرة جادة، ولم يقت نظرة ابن خلدون في القضية، وكيف جعل منها ابن خلدون - بسلاع عن الخلاف.

وأوضح المؤلف بالوثائق والبرامج أن جميع أراء ابن خلدون ونظرياته تصدرت من منهج إسلامي مجمع وروافد غربة خليجية.

والتهم الإنتاجية المؤلف الحذرة والموضوعية والإمالة العلمية حين ذلك أراء بعض الدارسين للعصر، الذين اختلفوا أرائهم حول ابن خلدون ونظرياته، كاففة من كثير من العناصر التي أغلبها ومنصوحها كثير من الجواب التي حلت عليهم.

الباحث
To: www.al-mostafa.com