

مصادر التنظير عند ابن خلدون

د. علي أوهلي

ماذا عسى أن يعني حديث عن مصادر مفكر كابن خلدون؟

لا شك أن هذا الحديث يعني شيئاً خاصاً أكثر مما يعنيه حديث عن مصادر أي مؤلف عادي. لا حاجة إلى التذكير بأن ابن خلدون ليس مؤلفاً فحسب، وأخرى أن يكون مؤلفاً عادياً. وفيما يتعلق بمسألة المصادر بالذات، فإن ابن خلدون لن يكون مؤلفاً واحداً من هؤلاء الذين يُؤلفون في هذا الموضوع أو ذاك، يستقون (معارف) من (مصادرها)، حتى إذا ما أراد باحث أن يبحث في مصادرهم عمد إلى احصائتها، وتحديد نوعها، وقيمتها، وكيفية استعمال المؤلف لها، وما أدى إليه كل هذا من تأليف سرد يطمح إلى أن يقدم العلم في هذا الموضوع أو ذاك فالباحث في مصادر هذا الصنف من المؤلفين سيدور حول علاقة (المصادر) بـ (المعارف).

ولكن هناك صنفاً آخر من المؤلفين كابن خلدون لا بد أن يتتجاوز البحث في المصادر التي استعملوها، هذه العلاقة بين (المصادر) و(المعارف).

ذلك أنه لا يرجعون إلى المصادر لكي يستقروا منها معرفة فحسب، بل يفكرون في هذه المعرفة تفكيراً نظرياً، بعبارة أخرى هم يوظفون المعرف المستقاة من مصادر مختلفة لأجل صياغة تنظير معين. قد تكون قراءتهم هي التي أدت إلى تكوين تأويل ما، أي إلى تنظير، أو قد يكون لديهم حدس لتنظير ما، فيسعون إلى دعمه بشواهد، فتكون القراءة هنا دعماً للتنظير. ولا حاجة في أن ندخل في جدل عقيم عن حقيقة المسار الذي قطعوه، أي هل القراءة المعينة هي التي أدت إلى إقامة تنظير، أو أن في البدء كانت هناك افتراضات نظرية التجأ أصحابها إلى تبريرها بقراءات عديدة - فهذا ما لا يمكن تبيئه .. يبقى شيء: إن قراءة هذا الصنف من المؤلفين للمصادر هي قراءة متميزة، لأنها سوف ترتبط بتنظيم معين.

حين يتعلّق الأمر بابن خلدون سناحول شيئاً أكثر، سوف لا نقتصر على إبراز هذه العلاقة بين المصادر التي استعملها وكيفية استعماله لها، وبين مختلف التنظيرات التي أقامها، بل ستتبين هذه العلاقة حتى على مستوى التنظير نفسه. وفيما يتعلق بالتاريخ بالذات، سنعتبر أن هناك مفاهيم وصيغة نظرية قد تكونت داخل علم التاريخ العربي، وأصبحت جاهزة يتداوّلها المؤرخون، ينطلقون منها تصرّجاً حيناً وتضمّيناً في غالب الأحيان. وقد آلت هذه المفاهيم والصيغة النظرية إلى ابن خلدون ليؤسّس عليها نظرياته المختلفة - وسرى كيف كان هذا التأسيس.

لاعتبارات لا مجال للتفصيل فيها. هنا سأعتبر ابن خلدون أساساً مؤرخاً.
 ألف تاريخاً وأقام نظرية في التاريخ. ما العلاقة بين نظريته في التاريخ وبين التاريخ الذي ألفه هو نفسه؟ طرحت هذه المسألة كثيراً وغالباً ما انتهت طارحوها إلى أن هذه العلاقة مفقودة. فقد قيل مراراً أنه حين كتب المقدمة كان منظراً للتاريخ لا يجد له مثيلاً بين المؤرخين، ولكنه حين كتب تاريخه فقط فقد كتبه كما فعل غيره من المؤرخين الذين انتقدتهم هو نفسه، وتكون النتيجة أن ابن خلدون المبدع إنما هو صاحب المقدمة لا صاحب التاريخ.

أما نحن فسوف نحاول أن نطرح المسألة طرحاً آخر. نعتبر أن ابن خلدون لم ينظر التاريخ هكذا وبإطلاق، بل نظر تاريخاً محدداً، هو التاريخ الذي كان يعرفه، أي التاريخ الذي نستطيع نحن أن نعرفه من قراءة (لتاريخ) كما كتبه هو نفسه. فنظرية ابن خلدون في التاريخ تحيل إلى تاريخ معين، هو التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون، وكما كتبه، يعني إذن تحديد الحقل التاريخي الخلدوني حتى نتبين طبيعة النظرية التي تحيل إليه، أي نظرية ابن خلدون في التاريخ، منهجاً إذن لا يمكن الفصل بين المقدمة وكتاب التاريخ بدعوى عدم التطابق، ذلك أن المسألة لا تعني «التطابق» بمقدار ما تعني الإحالـة وهي إحالة قد تكون صريحة، كالأمثلة التي يوردها ابن خلدون في المقدمة نفسها ليوثق نظرياته، أو التقديم النثري الذي يقدم به أحياناً لهذا السرد أو ذاك في تاريخه نفسه. ولكن الإحالـة أساساً تظل ضئيلة، ذلك أننا نعتبر أن تاريخ ابن خلدون هو «المحالـ» - اليه الضمني العام « من قبل نظرية ما في التاريخ هي التي تتحدث عنها المقدمة.

يقال أن ابن خلدون ألف المقدمة أولاً ثم كتب التاريخ وهذا - يستنتجون - أن لا علاقة بينهما، ذلك أن المقدمة لو كانت تنظيراً لتاريخ ابن خلدون لكان قد كتبها بعد «التاريخ»، لا قبله.

مثل هذا الكلام يغفل أن ابن خلدون إذا كان قد كتب تاريخه بعد المقدمة، وهذا لا يعني أنه لم يكن يعرف التاريخ. كان يعرفه ولكنه لم يكتبه بعد، فعدم كتابته لا يكون دليلاً على عدم معرفته به. لذا فإن ابن خلدون كان يعرف تاريخاً ما، لم يكن قد كتبه بعد، وقرر أن يكتب (المقدمة) لتكون مدخلاً منهجاً لكتابه التاريخ أو على الأصح لعادة كتابة التاريخ.

لماذا إعادة كتابة التاريخ؟ وما هو هذا التاريخ الذي تحيل إليه نظرية ابن خلدون؟ التاريخ عنده هو سيرورة العمران، والتاريخ هو تدوين هذه السيرورة، أو ما يعتبر منها يستحق التدوين. بعبارة أخرى: التاريخ علم سيرورة العمران. ولكي يكون هذا التاريخ على صحيحاً بهذه السيرورة ينبغي أن يواكب العمران كسيرورة. ذلك أن العمران بطبيعته متغير، وتغير العمران يجري عادة على نحوين: تغير عادي: كل جيل يرث تراث أسلافه، ولكنه لا يقتصر على تكرارها، أي على محض إعادة انتاجها، بل يضيف إليها من أحواله كجيل شيئاً، ويسلمها إلى الجيل اللاحق الذي يعيد إنتاجها مع إضافة. وهكذا يتراكم التغيير الذي لا يلحظ كثيراً على مستوى الجيل الواحد، فهو لا يكون عنيفاً وصادماً لما يتداوله الناس من تراث، ولكن بتراكم الإضافات عبر عدة أجيال، تصل أجيال لاحقة إلى أن تختلف أساساً عن أسلافها بعيدة، أي إلى (المبaitة بالجملة) كما يعبر ابن خلدون^(١).

ولكن التغير الجذري في أحوال (الاجتاع الانساني) قد يكون عنيفاً وسريعاً وهنا يفرد ابن خلدون مصطلحات خاصة حين يتحدث عن مثل هذا التغير المارف مثل (انقلاب) ومشتقاته، و«تبديل الأحوال بالجملة»^(٢).

الذي حصل هو أن التاريخ قد شهد تحولات وانقلابات ولكن علم التاريخ ظل جاماً، ليس فقط في طرقه ومفاهيمه، بل وفي سرود أنتجت في نسق تاريخي معين، ومن أجل فئات معينة.

ولكن المؤرخين المقلدين ظلوا يكررون السرد كما هو وهم لا يدركون كيف أنتج ومن أجل من أنتج. وحين سقطت الكتابة التاريخية في التقليد الذي هيمن على جموع العلم الإسلامي، تأكد الانقطاع بين التاريخ وعلم التاريخ، بين التاريخ والخطاب التاريخي. ولذا فقد تجمد التاريخ في خطاب يتعاقب على تكراره المؤرخون، في حين أن التاريخ (أي سيرورة العمران) قد شهد تغيرات وانقلابات عدة. تغير التاريخ ولكن الخطاب عنه ظل جاماً، فحدث إذن انقطاع بين التاريخ والخطاب التاريخي.

مشروع ابن خلدون إذن ينطلق من محاولة إحداث انقلاب في الخطاب التاريخي مكافئ للانقلاب الذي حدث في التاريخ، وبخاصة في عصره - وهذه هي الدلالة الأساسية للمقدمة.

لكن ما هو بالضبط مشروع ابن خلدون؟ وهل كتاب العبر - بما فيه المقدمة - كمحاولة لتنظيم وتدوين التاريخ، يمثل مشروعًا واحدًا، مع العلم أن هذا الكتاب قد تغير تغيراً كبيراً بالإضافة التي ما فcue ابن خلدون يضيفها إليه طوال الفترة المشرقة من حياته؟

للتوسيع نقول إن هناك مشروعًا أصلياً لكتاب العبر، هو الذي حددته صاحبه بالمغرب، ويختص أساساً بكتابه تاريخ الشعوب القاطنين ببلدانه، أي تاريخ العرب والبربر. صحيح أن ابن خلدون يتحدث أحياناً

عن تاريخه الذي «استوعب اخبار الخلقة استيعاباً»^(٣)، بل ويجعل قدوته المسعودي الذي «شرح فيه (كتاب مروج الذهب) أحوال الأمم والأفاق لعهده»^(٤). بيد أننا نرى أن مشروع ابن خلدون الأصلي كان يختص بتاريخ الشعبين اللذين يقطنان بلدان المغرب «لاختصاص قصدي في التأليف للمغرب وأحوال أجياله وأمه وذكر مالكه ودوله»^(٥)، وهذا ما تؤكد النسخة الأولى من كتاب العبر المنسوبة في المغرب، والمهداة إلى السلطان الحفصي أبي العباس.

و هنا نطرح هذا السؤال الأساسي:

إذا كانت المقدمة - وهي تنظير لتاريخ ما - قد كتبت في المغرب ضمن تاريخ اختص أساساً بالشعبين القاطنين بيادنه، فهل معنى هذا أنها تنظير يحيل بالضرورة إلى هذا التاريخ المحدد؟

نأسأل هذا السؤال لأننا نعرف أن «تاريخ» ابن خلدون قد اتسع نطاقه بعد أن رحل صاحبه عن المغرب ليستقر بالشرق، فتجاوز التأريخ للعرب والبربر إلى التأريخ لأمم أخرى.

فهل نظرية ابن خلدون المرتبطة بشروع تاريخي محدد ما زالت تحيل إلى التاريخ المتضمن في كتاب العبر، حتى بعد أن اتسع نطاقه وتجاوز المشروع الأصلي؟ وما هو إذن التاريخ الذي تحيل إليه نظرية ابن خلدون؟

ما العلاقة بين نظرية التاريخ والحقول التاريخي عند ابن خلدون؟

وسؤال آخر: ما العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر؟

مشروع ابن خلدون الأصلي هو كتابة تاريخ العرب والبربر، وبالتحديد ما يتعلق بالمغرب من تاريخ هذين الشعبين. أما البربر، فتأريخهم مرتبط أساساً بيادنه، وأما العرب، فإن جزءاً من تاریخهم - وهو الجزء الأكبر - قد جرى خارج المغرب وقبل دخولهم بيادنه. ولكن الذي بهم ابن خلدون - وهنا الإضافة الأساسية التي قدمها كمؤرخ - هو ما يتعلق بدخول هؤلاء للمغرب، وبخاصة دخولهم الثاني ابتداء من منتصف القرن الخامس المجري (١١ ميلادي). أما تواريχ الأمم الأخرى فإن ابن خلدون يحدد علاقتها بتاريخته الأصلي، وذلك على نحوين:

أولاً: ان كل تاريخ خاص لا بد له من أن يرتكز على أساس من التاريخ العام^(٦). ثانياً: ان العلاقة التي يجددها لتواريχ هذه الأمم بتاریخ العرب والبربر (موضوعه الأصلي) هي علاقة «التعارض»^(٧). إذن فهو لن يعرض لتواريχ هذه الأمم في ذاتها، وبتفصيل بل ليدمجها في مشروعه الأصلي، بناء على علاقة «التعارض». قبل أن نبيّن هذه العلاقة، نشير إلى أن هذه التواريχ الأخرى التي طورها ابن

خلدون أو أضاف أغلب ما يتعلّق بها أثناء الثلاث والعشرين سنة الأخيرة من حياته بالشرق هي تواريـخ اليهود والمسيحيـين، والروم (اليونان والرومان) والفرس، والأترـاك.

كيف ادـمج ابن خلدون هذه التواريـخ في موضوعه الأساس المختص بـتاريـخ العرب والبرـبر؟

بعد أن يستهل ابن خلدون تارـيخـه بـمقدمة مقتضبة عن «الـخلـيقـة» (وهو استهـلام معتاد في كـتب التوارـيخ الـاسـلامـية مصدرـه ما وردـ في التـورـاة) يـعطي خـطة كتابـه: المـوضـوع الأسـاسـي هو تـاريـخ العرب والـبرـبرـ، أما التـوارـيخ الـآخرـى فـلاـحـقة بنـاء على عـلاقـة «ـالـتعـاصـرـ»، ثم يـقـسم تـاريـخـ العرب إلى أـربـعـة عـصـورـ «ـأـوـ طـبـقـاتـ»، ويـذـكـرـ الأـمـمـ الـمـعاـصرـةـ لـكـلـ «ـطـبـقـةـ»؛ وبالـتـحـديـدـ فإنـ الأـمـمـ الـتـي يـورـدـ تـوارـيـخـها إـنـماـ هيـ «ـمـعاـصرـةـ» إـماـ لـلـطـبـقـةـ الـثـانـيـةـ أوـ الـثـالـثـةـ مـنـ الـعـربـ فـالـأـمـمـ «ـالـمـعاـصرـةـ» لـلـطـبـقـةـ الـثـانـيـةـ هيـ عـنـدهـ الـيـهـودـ، والـرـومـ، والـفـرسـ، وـهـوـ يـورـدـ تـوارـيـخـهاـ، أماـ الـأـتـراكـ، فـيـورـدـ تـارـيـخـهـمـ «ـكـمـاعـاصـرـينـ»، لـلـطـبـقـةـ الـثـالـثـةـ مـنـ الـعـربـ.

انتـقدـ المؤـرـخـونـ الـمـشارـقةـ، وـلـاـ سـيـاـ المـصـريـونـ الـمـعاـصرـونـ لـابـنـ خـلـدونـ، قـلـةـ مـعـرـفـتهـ بـتـاريـخـ الـشـرقـ، فـيـ حينـ سـلـموـ لـهـ بـالـعـلمـ بـتـاريـخـ بلـادـهـ الـمـغـرـبـ^(٨). لـاـ مجـالـ هـاـ لـنـتـنـاـولـ هـذـهـ الـمـسـأـلةـ، بلـ يـكـفـيـ أـنـ نـذـكـرـ بـقـصـدـ ابنـ خـلـدونـ الـأسـاسـيـ وـهـوـ التـارـيـخـ لـلـشـعـبـيـنـ الـلـنـنـيـنـ تـاسـكـنـاـ بـيـلـدـانـ الـمـغـرـبـ، وـمـاـ عـدـاهـ مـنـ تـاريـخـ فـهـوـ يـعـرـضـ هـاـ بـقـدـارـ مـاـ يـسـاـيرـ عـلاقـةـ «ـالـتعـاصـرـ»ـ.

ولـكـنـ يـفـسـرـ إـسـهـابـ صـاحـبـ العـربـ فيـ عـرـضـهـ لـتـاريـخـ «ـالـزـرـكـ»ـ؟

قدـ نـجـدـ جـوابـيـنـ:

أـولاـ: أـنـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ هـذـاـ إـسـهـابـ فـإـنـ ابنـ خـلـدونـ حـرـصـ عـلـىـ أـنـ يـقـيـ تـارـيـخـهـ لـلـأـتـراكـ فـيـ الإـطـارـ الـذـيـ حـدـدـهـ هـوـ نـفـسـهـ، وـلـذـاـ فـتـحـنـ نـجـدـهـ يـخـتمـ سـرـدـهـ لـتـاريـخـ هـؤـلـاءـ بـقـولـهـ:

«ـوـالـىـ هـنـاـ اـنـتـهـتـ أـخـبـارـ الـطـبـقـةـ الـثـالـثـةـ مـنـ الـعـربـ (...ـ)ـ وـلـنـ تـعـمـمـ مـنـ الـعـجمـ»^(٩):

ثـانـيـاـ: أـنـ اـهـتـامـ ابنـ خـلـدونـ الـخـاصـ بـتـاريـخـ «ـالـزـرـكـ»ـ لـهـ تـبـرـيرـ نـظـريـ، وـهـذـهـ مـسـأـلةـ هـامـةـ. فـهـنـاكـ نـظـريـةـ عـنـ «ـالـاجـتـاعـ الـوـحـشـيـ»ـ اـخـتـصـتـ أـولاـ بـبـيـدـوـ الـعـربـ وـالـبـرـبـرـ. فـقـدـ رـاقـبـ ابنـ خـلـدونـ طـوـبـيلاـ جـمـاعـاتـ الـبـدوـ الـرـحلـ بـالـمـغـرـبـ (بـدـوـ الـبـرـبـرـ وـبـدـوـ الـعـربـ)ـ وـكـانـواـ الـمـادـةـ الـاـسـاسـيـةـ لـنـظـريـتـهـ فـيـ «ـالـجـمـعـ الـوـحـشـيـ»ـ، وـهـيـ عـلـىـ مـسـتـوـيـنـ: «ـسـوـسيـولـوـجيـ»ـ: (رـعـيـ الـجـمـالـ، الـتـنـقـلـ، سـكـنـىـ خـيـامـ الـوـبـرـ، الـحـدـ الـأـدـنـىـ وـالـضـرـوريـ مـنـ الـمـاعـاشـ، الـحـرـبـ وـالـفـارـةـ وـسـيـلـةـ إـضـافـيـةـ لـلـمـاعـاشـ نـظـرـاـ إـلـىـ فـقـرـ طـبـيـعـةـ الـمـكـانـ)ـ وـمـسـتـوـيـ النـظـرـيـةـ التـارـيـخـيـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـصـرـاعـ الـعـصـبـيـاتـ وـبـنـاءـ الـدـوـلـةـ ذاتـ الـأـسـاسـ الـبـدـوـيـ.

ولكن معرفة ابن خلدون بتاريخ الأتراك سوف تنمو أثناء إقامته بالشرق، يشهد بذلك هذا الحيز الكبير الذي سوف يشغلها هذا التاريخ في كتاب العبر، ولكنه أيضاً سوف يتمكن من مراقبتهم عن كتب، وبخاصة في معسكر تيمورلنك الحاصل لدمشق؛ وسيخرج من هذا كله بتوسيع نظريته عن «الاجتاع الوحشي» لتشمل بدو الأتراك كذلك.

هناك إذن تشابه في خصائص أساسية لما يسميه ابن خلدون «بالاجتاع الوحشي» يشترك فيها بدو العرب، وبدو البربر، وبدو الأتراك، وسيظل بدو العرب هم النموذج لأنهم يقومون على تربية الجمال دون غيرها ولذا فهم أكثر توغلًا في القفار وأبعد في الرحلة.

لنرَ أولاً كيف صاغ ابن خلدون تصوره لكل من «العرب» و«البربر» و«الترك» ثم كيف انتهى إلى إدماج الجميع في نظرية واحدة.
العرب:

أرجع كثير من المؤرخين - ولا سيما مؤرخو الفترة الاستعمارية - «الفضل» إلى ابن خلدون في أنه أبرز أهمية الدخول الثاني للعرب إلى بلدان المغرب والتاليات التاريخية والمجتمعية لهذا الدخول. ولعل الطريقة الشيرة التي وصف بها ابن خلدون «اجتياح» هؤلاء مختلف بلدان هذه المنطقة استعملت استعمالاً واسعاً من طرف الأسطوريوغرافية الاستعمارية، كما أحدثت كثيراً من الجدل الحاد عند كتاب من الشرق والمغرب حرصوا على أن يدافعوا عن ابن خلدون وعن عروبيتهم معاً.

هؤلاء يذهبون عادة إلى أن ما ي قوله صاحب المقدمة عن العرب لا يقصد به سوى العرب البدو^(١٠)، وهو زعم لا يثبته تتبع دقيق للنصوص الخلقية. فكلمة «عرب» قد تعني عنده العرب البدو (الأعراب) كما قد تعني العرب بعد أن يستقرروا ويتطبعوا بحضارة المدن^(١١). فينبغي إذن إدراك حقيقة المسلسل الخلقاني الذي بناء عليه ينتقل شعب بدويا إلى مرحلة التحضر، فتكون كلمة «عرب» قد تعني بدواً أو قد تعني حضراً بحسب السياق. يصف ابن خلدون دخول العرب الثاني إلى بلدان المغرب وصفاً مهولاً^(١٢)، فهل هذا الوصف لدخول قبائل هلال وسلم بلدان المغرب ابتداء من منتصف القرن الخامس رواية حقيقة لما وقع بالفعل؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من أن نقدم مجموعة من الملاحظات:

١ - إن الأسطوريوغرافية الاستعمارية استعملت استعمالاً واسعاً ما قاله ابن خلدون عن العرب بالغرب، ولم يقتصر هذا الاستعمال على دخولهم الثاني إليه، بل عمدته على كل ما يتعلق بوجود العرب في هذه الأقطار الغربية، وقد اعتمدت أطروحة جورج مرسى: «العرب في بلاد البربر» (١٩١٣) مرجعاً أساسياً لهذه الأسطوريوغرافية.

٢ - اعتقاد مؤرخو الفترة الاستعمارية انهم وجدوا في التقابل: بدو/حضر مفتاح تاريخ بلدان المغرب، فعندتهم أن توازناً ما بين هاتين المفهومين قد ظل قائمًا باستمرار إلى أن كسره «الاجتياح» العربي في القرن الحادى عشر الميلادى، ففتح عنه نقشى البداوة وكان كارثة على كل المستويات: تقهقر الفلاحة، استفحال المجال الرعوى، إبادة الأشجار وتقلص الغابات، انهيار الهياكل الحضرية والقروية الأصلية في البلاد وتقهقرها نحو الجبال.. أما على المستوى السياسي فقد حدث تراجع عن نظام الدولة إلى النظام القبلي؛ وهكذا فقد انشطرت البلاد، بحسب هؤلاء، شطرين: ما هو «أصيل» والذي ينبغي البحث عنه في المناطق القاسية التي لم تصلها موجة «الاجتياح»، وما هو «عرضي» حدث لسوء حظ تاريخي. هذه الاسطوريونغرافية تعم سردتها بناء على تقابلات مثل العرب/البربر، البدو/الحضر، الجبل/السهل، العرف/الشرع، الخ. وما ذلك سوى امتداد لثنائية ميتافيزيقية تضرب عرض المائذن بالتأريخ.

٣ - مؤرخو الفترة الاستعمارية هؤلاء يرجعون جميعاً إلى ابن خلدون ويعتبرونه مصدراً مطلقاً، وهنا لا بد من أن نتبه إلى أن ابن خلدون قد كتب ما كتبه عن العرب بعد مرور فترة طويلة على دخولهم الثاني إلى بلدان المغرب. وينبغي أن نشير كذلك إلى أن الشهادات المعاصرة لهذا الحدث لم تكن تذهب إلى حد التهويل كما سيفعل المؤرخون اللاحقون.

٤ - يُحمل المؤرخون المغاربة القدامى هؤلاء البدو مسؤولية ما لحق بلدان المغرب، وييرز ابن خلدون دورهم في الانهيار الشامل الذي لحق هذه البلدان في عصره. لكن، وحق لو كان هؤلاء البدو هذا الدور، فلأنهم وجدوا مجالاً قد أصبح مهياً لذلك. لكن التفسير ينبغي أن يذهب أبعد. ذلك أن أزمة القرن الثامن المجري (١٤ ميلادي) المغربية التي أبرزها ابن خلدون لا ينبغي تردد ما يقوله هذا الأخير عنها واقتصار التفسير على دور البدو، بل هي أزمة هيكلية قد يساعد التاريخ الاجتماعي كثيراً على تبيان حقيقتها. ومن شأن تاريخ ديموغرافي - لو تيسر - أن يبين مدى الانهيار السكاني العام الذي أحده طاعون القرن الثامن والحروب بشبه الجزيرة الإيبيرية. ينبغي كذلك إبراز النتائج المرتبطة على استعادة أوروبا سيطرتها على البحر المتوسط وعهديها المستمر للبلدان الواقعة على شرقه. وقد أشار ابن خلدون في موقع عديدة إلى نهاية السيطرة الإسلامية على هذا البحر. وإن لم يستخلص من ذلك كل النتائج الالزامية، وهو ما لم يكن متاحاً بطبيعة البحث التاريخي آنذاك.

ولكن هناك مسألة: إن هؤلاء المؤرخين المغاربة مستقررون بدن، وهم مرتبطون عادة بأهل السلطة والتجارة، وهذا الفتان اللتان يستظل بها عادة أهل الأدب، فلا بد إذن من أن يحملوا على هؤلاء البدو المهددين لاستقرار الحضر، وللدولة كضامن لهذا الاستقرار، والمهددين كذلك لسلامة الطرق، وهي سلامـة ضرورية لأهم تجارة آنذاك، أي التجارة البعيدة المدى.

فقد صيفت مجموعة من المفاهيم والأحكام عن هؤلاء العرب البدو تداولها المؤرخون قبل ابن خلدون: إبادتهم للزرع وتنقية لهم للعارفة^(١٣)، و«جاهليتهم»^(١٤) المستمرة، وجهمهم بالحرب النظامية؟ وفيما يتعلق بال المغرب خاصة: إفسادهم لعمرانه^(١٥)، ولا سيما في تونس، وتنقية لهم للثيروان قاعدة العلم والحضارة ببلدان المغرب^(١٦). وخطيئة الموحدين الذين أدخلوهم المغرب الأقصى ليصبحوا سبب مصائبهم^(١٧).

فما قاله ابن خلدون عن هؤلاء العرب البدو لم يكن سابقاً عليه، ولم يرزه أكثر مما أبرزه غيره. وهو قد استقر - على مستوى التنظير - مجموعة مفاهيم كان المؤرخون يتداولونها عن هؤلاء البدو. وهنا يمكن خطأ الاسطوريوغرافية الاستعمارية التي اقتصرت على قراءة ما لابن خلدون، واعتبرته مصدراً مطلقاً لكل ما قيل عن بدو العرب هؤلاء.

بدو البربر:

لتتجاوز الثنائية المتهافة: البدو/الحضر، التي يرتکز عليها سرد الاسطوريوغرافية الاستعمارية لتاريخ بلدان المغرب، والقائمة على اعتبار العرب بدواً رحلاً والبربر حضراً مستقرين. فهي تدعي أنها تستند في هذه الثنائية على ابن خلدون، في حين أن قسماً من البربر عنده بدو رحل كذلك، تنطبق عليهم خصائص «الاجتماع الوحشي» كما تنطبق على بدو العرب. وهنا سنورد مجموعة من الملاحظات:

- ١ - إن ما يقوله ابن خلدون عن بدو البربر يعني بدو الصحراء الكبرى، وبخاصة قبل أن تتعرب هذه الصحراء، ولكنه يعني أساساً بدو البربر الذين كان يلاحظهم عن كثب. أي قبائل زناتة الذين كانوا يتربدون في اجتماعهم ما بين نفوسه بطرابلس وأكرسيف بشرق المغرب الأقصى.
- ٢ - يخصص ابن خلدون الجلد السادس (ما عدا بعض صفحات عن العرب بالغرب) من كتاب العبر لتاريخ زناتة هؤلاء. وهو يهد هذا التاريخ بوصف عام لبدو البربر هؤلاء. أما في المقدمة فهو يذكرهم كلما ضرب أمثلة للشعوب البدوية وخصائصها كمجتمع وحشى.
- ٣ - وهنا أيضاً نجد ابن خلدون يردد مجموعة من المفاهيم - أصبحت متداولة عند المؤرخين قبله، فخصائص شعب زناتة كما يوردها صاحب العبر (تربيبة الإبل، سكنى خيام الوبر، الإمعان في النجمة، الغارة، قوة العصبية، عدم دفع الجباية)، نجدها عند من سبقه من المؤرخين كابن أبي زرع، وابن عذاري، والملزوzi، ومعاصره ابن الخطيب وغيرهم^(١٨).

يعتمد ابن خلدون هذه المفاهيم المتداولة ليدفع بالتنظير ويصوغ نظريته في المجتمع الوحشي، وفي الدولة ذات الأساس القبلي البدوي. ومعلوم أنه لكي تتحقق هذه الدولة لا بد لهذه القبائل من أن تتجاوز التفتت العصبي، ولا يتم ذلك إلا بانقلاب في النفسية الجماعية بفعل مثل أعلى عقدي، فتدخل عصبيات البدو الملتتحمة في مسلسل تتجاوز به ذاتها كمجتمع وحشى لتنقل إلى مستوى الاستقرار والتحضر، ومن جهة أخرى، تتجاوز

السلطة القبلية (الرئاسة) نحو تحقيق الملك وتأسيس الدولة - وهذا كله ضمن شروط بعدها صاحب المقدمة. ييد أن ابن خلدون عاصر وخدم دولتين مغريتين زناتيتين، أي من أصل بدوي، ولكنه وهو يؤرخ لبداياتهما لا يفسر هذه البدايات طبقاً لنظريته في قيام الدولة التي يؤمن بها البدو. فإذا رجعنا إلى كتاب العبر نجد سرده لبدايات هاتين الدولتين المرينية بالغرب الأقصى والزيانية بالغرب الأوسط لا يختلف عن سرد المؤرخين الآخرين لها^(١٩).

الترك:

إن تاريخ الشعوب التي تحمل هذا الاسم الفضفاض: «الترك» يشغل من كتاب العبر حيزاً لا يقل عما يشغله تاريخ العرب وتاريخ البربر. بل نجد فيما هاماً من سيرة ابن خلدون الذاتية: كتاب التعريف، مخصصاً لهذا التاريخ الذي لا شك أن اطلاع مؤرخنا عليه جاء لاحقاً، أي في الفترة المشرقة، وقد يثير اهتمام ابن خلدون بهذا التاريخ دور «الترك» البارز في تاريخ الإسلام، وكذا هيمنته على الشرق في عصره.

إن الصورة التي يرسمها ابن خلدون للترك هي صورة شعب مخرب^(٢٠). وقد حفظت ذاكرته التاريخية كما حفظت ذاكرة المؤرخين اجتياح هؤلاء «لدار الإسلام» وتدمر قاعدته بغداد، وكثيراً ما يقرن سقوط عاصمة الخلافة هذه بانتهاء الخلافة نفسها كنظام إسلامي صرف مرتبط بسيادة العرب على العالم الإسلامي. ولم يكن هذا الحدث سوى تتويع لتغفل العنصر التركي داخل دواوين الدولة العربية العباسية ابتداء من خلافة المهدي. أما مقتل التوكل، فهو عند ابن خلدون - كما عند غيره من المؤرخين - حدث حاسم أمكن خدمة الدولة العباسية من الأتراك أن يصبعوا سادتها الحقيقيين^(٢١). وسيرى المؤرخون المغاربة على الخصوص تكراراً لنظير هذا الحدث في تاريخ دول بلدان المغرب^(٢٢).

أما في عصر ابن خلدون، فقد عاين هذا الأخير هيمنة «الترك» على الشرق الإسلامي. عاين ذلك في مصر وهو يستظل بظل دولة الماليك التي اعتبرها تركية. وعاين ذلك في الشام وهو يصحب حلة الماليك للتصدي لتيمورلنك، وانتهى به المطاف إلى أن يكون شبه أسير لفترة في معسكر التتر المحاصرين لدمشق.

حياة التتر في معسكر تيمورلنك كما يلاحظها ابن خلدون هي حياة بدو، وحق حاشية هذا الغازي كانت في نظره كذلك. وقد حرص ابن خلدون على أن يتصرف تصرف التمرس بحياة البلاطات العربية في التحضر مما أثار إعجاب تيمورلنك^(٢٣).

إن الشهادة التي تركها لنا ابن خلدون عن تيمورلنك، وعن الماليك في مصر، وبخاصة عن السلطان برقوق، لذات أهمية تاريخية أولية.

أما تاريخ «الترك» نفسه، فإن الأهمية التي أولاها له ابن خلدون تتجلّى في غنى المصادر التي اعتمدتها وكون الكثير منها مصادر أولية، كما أنه اعتمد على مصادر شفوية.

فقد اعتمد مالك الأبصار للعمري - هذا الرحالة الكبير في قرن ابن خلدون - لمعرفة تاريخ «الترك» وجغرافية بلادهم، وأصولهم، وحياة جنكيزخان. ودولته. أما ابن الأثير فيمكن أن نعتبر كتابه الكامل أكثر المصادر التي رجع إليها ابن خلدون في سرده ل بتاريخ «الترك» في العالم الإسلامي، حتى حين لا يذكر اسمه فإن سرد كتاب العبر يساوق سرد كتاب الكامل.

وأحياناً يرجع ابن خلدون إلى مصادر أولية، مثل النسوى الذي ينعته بـ «كاتب السلطان جلال الدين بن خوارزم شاه»، ينقل عنه أخبار هذا السلطان وذريته، ويعرف منه أخبار الصين وقبائلها. كما يستقى أخباره من كبار موظفي الدولة والأمراء مثل أبي الطيب رشيد الدين الهمداني الذي يعرف منه أخبار التتر، وبيبرس البندقداري، أحد أمراء المماليك الذي لعب دوراً أساسياً في تأسيس دولتهم بمصر. بل إن ابن خلدون يعود إلى المصادر الشفوية لمعرفة أخبار «الترك» فتجده يقدم لبعض هذه الأخبار بقوله: «وأخبرني من لقيته من أهل الصين..» أو «وأخبرني الفقيه برهان الدين الخوارزمي .. الخ»^(٤).

اهتمام ابن خلدون الخاص بن كانوا يدخلون تحت اسم «الترك» والهزام الذي يشغلهم هؤلاء من كتاب العبر، وتحري مؤلفه في تنويع مصادر أخباره عن هؤلاء، من كتب تواريخ مخصصة، إلى شهادات مباشرة كتابية أو شفوية، إنما هو تعبير عن اتساع مجال نظرية في الاجتماع الوحشي لتشمل هؤلاء إلى جانب بدو العرب وبدو البربر، وكذلك نظرية في الدولة التي يؤسسها البدو عموماً.

فما موقع هذا «الاجتماع الوحشي» داخل الموران الخلدوني؟ وما هي هذه الدولة ذات الأساس البدوي؟ وما مصادر نظريتها؟

لنجاول الإجابة عن هذه الأسئلة.

عن الحقل التاريخي الخلدوني:

لنذكر بمنطلق نقد ابن خلدون لعلم التاريخ: وهو أن هذا العلم بما هو عليه لا يمكنه أن يدعي أنه يخبر عن حقيقة التاريخ، فهو قد وقع - كحقيقة العلم الإسلامي - في تقليل يجعله يداول خطاباً مجرداً لا علاقة له بتاريخ تغير، ويتناقله مورخون مقلدون لم يعرفوا كيف ومن أجل من انتج هذا الخطاب. ولكن النقد يتناول حتى أئمّة هذا العلم على الرغم من أنهم أحلوه المكانة التي تشيّد بها المقدمة نفسها. ولكن هؤلاء الأئمّة لا حيلة لهم إنّهم لم يدركوا كنه الأخبار، أي حقيقة التاريخ، لأن ذلك يتضمن معرفة علم لم يكن قد اكتشف من

قبل. ويؤكد ابن خلدون أنه مكتشفه، وهو «علم العمران» الشهير. علم العمران إذن مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته. ولكن الجديد الذي يقدمه ابن خلدون أيضاً هو موضوع التاريخ نفسه كما أصبح عنده، وهو العمران، بالمعنى الشامل الذي يعطيه لهذه الكلمة: فالمرآن هو الاجتماع البشري نفسه.

يحاول ابن خلدون على غرار ما أصبح شائعاً في كتب التاريخ الإسلامية أن يقدم لحديثه عن المرآن بقدمة جغرافية فيحدد مجال المرآن من الأرض، وهنا يلجأ إلى الجغرافيين ولا سيما الإدريسي فيقسم الأرض مثلهم إلى أقاليم سبعة تدرج من الحرارة جنوباً إلى البرودة شمالاً (كما في الخرائط القديمة)، وتبقى الأقاليم المتعدلة هي الأقاليم الثلاثة الوسطى: الثالث والرابع والخامس.

هذه الأقاليم الثلاثة هي المجال الحقيقي للتاريخ، وللحضارة. خارجها لا تاريخ ولا حضارة، وحتى الأديان السماوية وجدت في هذه الأقاليم - لأن الانبياء أعدل البشر فكراً وجسماً فلا يمكن إلا أن يكونوا من هذه الأقاليم.

لتقرأ الخريطة كما يقدمها ابن خلدون فنلاحظ أن هذه الأقاليم المعتبرة متعدلة (والتي هي وسط العالم، وب مجال الحضارة والتاريخ) يخترقها جميعها حزام صحراوي، فكيف إذن يبرر ابن خلدون وجود هذا الحزام الصحراوي في هذه الأقاليم المتعدلة نفسها.

التبرير الممكن هو أن الصحراء متعددة لنوع خاص من البشر لهم دور أساس في النظرية الخلدونية، فهم يكونون ما يسميه ابن خلدون بـ «الاجتماع الوحشي». ان فقر الطبيعة يجعلهم يتذمرون الغزو وسيلة إضافية لطلب المعاش، ولذا فهم متطلعون باستمرار إلى حيث الطبيعة تتيح معاشًا أوفر، إلى التلول والقرى والمدن، ثم ان حياة الترحال في المجال الصحراوي تجعلهم يعيشون في جمادات صغيرة قوية الالتحام (عصائب). ويعتبر ابن خلدون مجتمع البدو الصحراوي مجتمعاً طبيعياً ولكنه دون مستوى «السياسية»، ولكي يتسيّروا لا بد لهؤلاء البدو الرحيل من تجاوز تفتتهم العصبي نحو التحام أوسع وهو ما لا يحدث كثيراً، وحين يحدث فيتغير جذري في النفسية الجماعية للبدو، حين يتلفون حول مثل أعلى مقدس: دعوة دينية أو حركة إصلاح ديني، آنذاك يحققون تجاوزين: تجاوزاً اجتماعياً - اقتصادياً، فينتقلون من حياة الرحلة من مستوى الاجتماع الوحشي، إلى حياة الاستقرار، فيتذمرون أنواع المعاش الحضري، وتجاوزاً سياسياً يتعدون به الرئاسة القبلية إلى تحقيق نظام الملك والدولة.

أساس هذا المجتمع البدوي هو الالتحام النسي وسيلة لتنظيم الجماعة من حيث العيش وال الحرب. فالنظام العصبي ضرورة يفرضها نمط الحياة في المجال الصحراوي. وكثرة المصبات في المجتمع الصحراوي تعبر عن

استقلال هذه العصبيات، لذا فزعها المستمر، وعدم استقرار التحالفات، دليل على التمسك المطلق لكل عصبية باستقلالها، وبخاصة تجاه الدولة التي تمثل الهمينة الحضرية. لذا فباستمرار التفتت العصبي يكون أقصى ما تصل اليه هذه الجماعات هو الحفاظ على استقلالها تجاه الدولة، يساعدها على ذلك ما توفره طبيعة الصحراء من عزلة تجعلها في منعة من أن تصلها يد الدولة، أما حين تتجاوز هذا التفتت العصبي بالتفاف واسع حول عقيدة جامدة، فإنها تعرف آنذاك تغيراً كيبياً ينقلها الى الاستقرار والتيسّر، أي أنها - أو على الأقل فئات منها - تغادر نهائياً المجال الصحراوي لتدخل في مسلسل التحضر.

العصبية في مجتمع البدو الرحيل هي البنية التي ينتظم فيها للحفاظ على بقائه وهو ينبع المعاش ويحارب، ولكنها ايضاً وسيلة للخروج من مجاله الصحراوي والاندراج في مسلسل التحضر. ولكن هناك غطاء آخر من المجتمعات تلعب فيه العصبية هذا الدور نفسه - وهو ما يتبه اليه عادة دارسو ابن خلدون - وهو مجتمع سكان الجبال.

طبعاً بدو الصحراء ليسوا هم سكان الجبال، ولكنهم يشتركون في هذه الخاصية: قوة التحام العصبية. فوعورة المكان وتنوعه الطبيعي يجعلان الدولة لا تطأ لهم سهولة فتبقى العصبيات قوية لا تضعف بالخصوص. عند ابن خلدون، كما عند غيره، تعتبر الجبائية مقياساً لامتداد سلطة الدولة، فالقبائل التي تدفع الجبائية فاقدة لاستقلالها، لأن عصبياتها ضعفت بالاستذلال لسلطان الدولة، ولذا كان بدو الصحاري وسكان الجبال (المتنعة منها خاصة) لا يكادون يدفعون جبائية^(٢٥). ولذا كانت عصبياتهم القوية أكثر تهيئاً للتغلب، وحين تبلغ الدولة طور الانهيار فهي التي قد تستطيع الإطاحة بها وإقامة دولة جديدة. طبعاً ليس كل ضعف للدولة يقترب بسقوطها المباشر على يد عصبية بدوية تقيم دولة مقامها، المسألة عند ابن خلدون أعقد من ذلك - وليس هنا مجال لتفصيلها.

المم أن هناك تناقضاً جديلاً بين الحضر ونوع خاص من البدو. فالتناقض ليس - كما اعتقد الكثير من دارسي ابن خلدون - بين الحضر وسكان البوادي بإطلاق، بل هو بين الحضر ونوعين خاصين من سكان البوادي: بدو الصحراء وسكان الجبال. فهؤلاء بنمط عيشهم، ولذوّونهم خارج مجال تحرك الدولة، ولنططلعهم المستمر الى الحاضر التي تمثل في خيالهم تحدياً وإغراء، يكتونون النفي المحتمل للدولة. لذا فإن عصبية البدو الرحيل وسكان الجبال، هي العصبية الفعالة بحق، لأنها هي القادرة على تحقيق التجاوز السوسيولوجي من الاجتاع البدوي الى الاجتاع الحضري.

أما على مستوى النظرية، فإن نظرية ابن خلدون عن العصبية المؤسسة للدولة، تعني أساساً عصبية

البدو الرحـل وسكنـان الجـبال، فليـس كل عـصـبية قادرـة ذاتـياً على ضـمان الدـفاع عن الجـمـاعة المـنـسـبة إـلـيـها، أو التـطـور نحو إـسـقـاطـ الدـولـة، ولو بلـغـتـ هذه الدـولـة مرـحلـة التـرفـ المـقرـنـ بالـضـعـفـ، عـصـبيـاتـ الـفـلاحـينـ مـثـلاـ أـضـعـفـ منـ أنـ تـحـقـقـ ذـلـكـ لـخـضـوعـهمـ المـسـتمـرـ لـدـفعـ الجـبـاـيةـ^(٢٦).

هـنـاكـ اذـنـ تـناـقـصـ جـدـليـ لـيـسـ بـيـنـ كـلـ الـبـادـيـةـ وـالـحـواـضـرـ بـنـمـطـهاـ الـاجـتـاعـيـ وـالـاقـصـادـيـ وـبـأـعـلـىـ أـشـكـالـهاـ السـيـاسـيـةـ:ـ الدـوـلـةـ،ـ بـلـ هوـ بـيـنـ هـذـهـ الـحـواـضـرـ وـمـجـتمـعـينـ خـاصـيـنـ مـنـ مـجـتمـعـاتـ الـبـادـيـةـ،ـ أيـ بـدـوـ الصـحـراءـ وـسـكـانـ الجـبـالـ.

هـذـاـ تـناـقـصـ إـذـنـ هوـ مـعـورـ الـحـرـكـةـ التـارـيـخـيـ عـنـ اـبـنـ خـلـدونـ،ـ وـهـوـ مـاـ وـصـلـنـاـ إـلـيـهـ بـعـدـ هـذـاـ التـحدـيدـ للـحـقـلـ الـجـفـراـفيـ -ـ التـارـيـخـيـ الـخـلـدـوـنيـ.

فـبـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ التـحدـيدـ وـحـدـهـ نـسـطـطـيـعـ إـلـآنـ أـنـ نـفـهـمـ مـعـنىـ الـعـصـبـيـةـ إـذـنـ،ـ لـمـ يـصـحـ مـنـهـجـيـاـ.ـ بـصـدـدـ الـحـدـيـثـ عـنـ التـارـيـخـ عـنـ اـبـنـ خـلـدونـ -ـ الـبـدـءـ بـفـهـومـ الـعـصـبـيـةـ كـقـوـةـ فـعـالـةـ فـيـ الـبـوـادـيـ بـدـوـنـ اـسـتـثـنـاءـ ،ـ تـتـطـورـ طـبـيعـيـاـ فـيـ كـلـ الـأـحـوـالـ نـحـوـ الـمـلـكـ،ـ وـتـؤـسـسـ الـدـوـلـةـ.

خـشـونـةـ الـمـجـالـ الـجـفـراـفيـ وـامـتنـاعـهـ عـنـ أـنـ تـطـالـهـ يـدـ الـدـوـلـةـ يـخـلقـانـ عـصـبيـاتـ قـوـيـةـ الـالـتـحـامـ،ـ شـدـيـدةـ الـمـرـاسـ،ـ فـهـيـ إـذـنـ مـهـيـأـةـ لـمـواجهـةـ سـلـطـةـ الـحـواـضـرـ،ـ حـينـ يـنـتـظـمـهـاـ مـثـلـ دـيـنـيـ أـعـلـىـ يـجاـوزـ تـعـدـدـهـاـ وـيـضـمـهـاـ فـيـ وـحـدـةـ كـبـرـىـ ذـاتـ رـسـالـةـ تـسـتـهـدـفـ إـسـقـاطـ سـلـطـةـ مـدـنـيـةـ (ـالـدـوـلـةـ)ـ أـوـقـعـهـاـ التـرـفـ فـيـ تـدـهـورـ أـخـلـاقـيـ عـامـ وـدـفـعـهـاـ فـيـ مـضـاعـفـةـ الـجـبـاـيـةـ،ـ وـأـنـوـاعـ الـمـكـوسـ لـتـغـطـيـةـ مـتـطلـبـاتـ تـرـفـ نـخـبـتهاـ،ـ وـكـذـلـكـ مـتـطلـبـاتـ جـيـشـ أـصـبـحـتـ تـحـتـ رـحـمـتـهـ أـكـثـرـ فـأـكـثـرـ،ـ فـهـيـ إـذـنـ دـوـلـةـ جـائـرـةـ نـخـبـتهاـ مـائـعـةـ وـجـيـشـهاـ لـاـ ضـابـطـ لـعـبـشـهـ.ـ وـعـلـىـ أـنـ ذـلـكـ لـاـ يـعـنـيـ أـنـ كـلـ عـصـبـيـةـ قـوـيـةـ تـتـطـورـ بـالـضـرـورةـ وـمـهـاـ كـانـتـ الـأـحـوـالـ،ـ نـحـوـ تـأـسـيـسـ الـمـلـكـ بـلـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـقـرـنـ ذـلـكـ بـعـدـ شـروـطـ.ـ (ـابـنـ خـلـدونـ يـتـحدـثـ عـنـ «ـعـوـائـقـ الـمـلـكـ»ـ ايـ الـظـرـوفـ الـتـيـ تـظـلـ فـيـهاـ الـعـصـبـيـةـ مـعـاـقـةـ وـلـاـ تـصلـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ الـدـوـلـةـ)^(٢٧).

هـذـهـ الـاعـتـبارـاتـ كـلـهاـ يـنـبـغـيـ إـذـنـ تـحـدـيدـ الـعـصـبـيـةـ الـخـلـدـوـنيـةـ،ـ وـشـرـوطـ تـطـورـهـاـ نـحـوـ أـقـصـىـ مـاـ يـكـنـ أـنـ تـصـلـ إـلـيـهـ،ـ وـهـوـ تـأـسـيـسـ الـدـوـلـةـ.ـ فـمـاـ هـيـ هـذـهـ الـدـوـلـةـ؟ـ

بـغـيـرـ الإـجـابةـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ الأـسـاسـيـ لـاـ يـكـونـ بـالـمـكـانـ تـحـدـيدـ مـعـنىـ الـدـوـلـةـ الـخـلـدـوـنيـةـ،ـ وـهـنـاـ اـيـضاـ سـعـمـدـ إـلـىـ الـمـصـادـرـ الـتـيـ قـامـ عـلـيـهاـ التـنـظـيرـ الـخـلـدـوـنيـ بـصـدـدـ هـذـهـ الـدـوـلـةـ.

الـدـوـلـةـ الـخـلـدـوـنيـةـ وـمـصـادـرـ تـنـظـيمـهـاـ:

سـمـهـدـ بـهـاتـينـ الـمـلـاحـظـتـيـنـ:

الاولى: أن ابن خلدون وهو يكون نظريته عن الدولة اعتمد على مجموعة من المفاهيم والصيغ النظرية المتناولة عند من سبقة من المؤرخين. وبصدق الدولة بالذات هناك تصور عام قوامه مفاهيم أساسية، تتعلق بالدولة من حيث النشأة وتقسم الفترات والمراحل، وأسباب السقوط، كل ذلك قد تمت صياغته ليكون أساساً نظرياً لحدث المؤرخين عن الدولة.

الثانية: أن نظرية ابن خلدون عن الدولة لا تعني الدولة باطلاق، فهي دولة محدودة الاصل وال المجال، وهو ما ينبغي تبيّنه قبل أي حديث عن مدى جدة هذه النظرية، أو عن مجال تطبيقها، وهل هي قابلة للتعميم، الى غير ذلك مما خاض فيه دارسو ابن خلدون.

صحيح أن ابن خلدون قام بتنظير للدولة لا يجد مثيلاً له عند من سبقة لكنه تنظير ارتكز على مجموعة من المفاهيم أصبحت متناولة عند المؤرخين قبله. ونجد المقاربة منهم بخاصة قد أجروا حديثهم عن الدولة على مفاهيم وصيغ نظرية سوف يلجأ اليها صاحب المقدمة، وفيما يتعلق بدولة الموحدين بالذات فإن هؤلاء قد تداولوا تفسيراً لنشأتها وكوّنوا تقسيماً لراحتها واعطوا أسباباً محددة لسقوطها. فقد تحدثوا عن تطور هذه الدولة (كما سيتحدث ابن خلدون) عبر مراحل ثلاث: مرحلة أولى هي مرحلة الالتحام والانسجام، الدولة فيها ملتحمة بالقبائل المؤسسة ويشارك شيوخها في شؤونها، وأخلاق «النخبة» ما زالت صارمة بالبداءة. ومرحلة ثانية تتركز فيها السلطة ويبعد هؤلاء الشيوخ عن المساهمة في أمور الدولة وينكل بهم، وتعتمد الدولة في أنها وحروها أساساً على جيش محترف، وفي تسييرها على طبقة «الكتاب»؛ في هذه المرحلة يظهر نظام «الحجاب» وهو تركيز السلطة في يد وزير قوي وإبعاد النخبة القبلية عن المشاركة في السلطة و«الحجاب» مفهوم اساسي يحدد به المؤرخون مرحلة ضرورية من تطور الدولة بوجه عام^(٢٨)، وهو كذلك مفهوم اساسي عند ابن خلدون^(٢٩). يمثل هذه المرحلة في الدولة الموحدية الخليفة الناصر ووزيره القوي ابن جامع، وفيها أبعد شيخ الموحدين ونكل بهم. ومرحلة ثالثة تفرق فيها طبقة السلطة في الترف، وهو ما يقترن عند هؤلاء المؤرخين كما عند ابن خلدون بضعف الدولة المؤذن بالسقوط، وبالنسبة الى الدولة الموحدية تبدأ هذه المرحلة بالخليفة المستنصر.

صحيح أن ابن خلدون يتميز عن هؤلاء المؤرخين بأنه صاغ نظرية عن الدولة ليست مجرد تضمين يُستقى من السرد، بل صيغت كنظرية بما هي كذلك.

إن ما يميز أية نظرية هو قابليتها للتعميم، لكننا حين نفحص جيداً نظرية ابن خلدون نجدتها في الواقع تبني على غواصة محدد، مستقى من تاريخ العرب حملة الاسلام ومؤسس الدولة العربيتين الاموية والعباسية. وهو تاريخ محدود حق بالنسبة الى ابن خلدون الذي كثيراً ما تحدث عن نهاية القوة التاريخية -

السياسية للعرب داخل العالم الإسلامي بظهور قوى أخرى غير عربية. ولكن هذه النهاية لم تقنع استمرار هذا التاريخ كنموذج تقاس عليه التواريχ الأخرى.
لترَ إذن كيف صيغ نموذج الإحالة هذا.

إذا كان التاريخ الإسلامي قد قام بتحديد مراحل الدولتين المذكورتين، فإننا نجد عند ابن خلدون تأويلاً لا يخلو من جدة. فعندئذ أن تاريخ هاتين الدولتين ما هو الا تاريخ عصبية، وهي عصبية العرب القرشيين. وهذه العصبية هي التي أمكنت الدعوة الحمديّة من الانتصار. بل إن تاريخ الخلافة - وهي النظام السياسي الإسلامي الأصيل - مرّتبط بتاريخ العصبية العربية القرشية، فقد انتهى هذا النظام تاريخياً بانتهاء هذه العصبية.

يعتمد ابن خلدون على نظرية العصبية ليؤوّل تطور الدولة الأموية، فظهور معاوية معقول تماماً، فهو المرحلة التي تنتقل فيها السلطة القبلية إلى التركيز والسلطان الفردي، وهكذا تأسس نظام الملك لأول مرة في الإسلام لأنّه مرحلة طبيعية في تطور العصبية. وانتصار معاوية على علي معقول أيضاً لأنّه انتصار العصبية الخاصة الأقوى (بني عبد شمس) على العصبية المنافسة (بني عبد المطلب) المتنافيتين لعصبية عامّة (بني هاشم) والجميع داخل في عصبية أشمل (قرش) وتأتي مرحلة اتخاذ خبطة الدولة عوائد الترف - أي بداية مسلسل التدهور - وتبدأ بالخلافة هشام.

يقرأ ابن خلدون تاريخ الدولتين اللتين عاصراهما بالمغرب، وها الدولة المرinية بالمغرب الأقصى والزيانية بالجزائر،، قراءة مرجحها النموذج الذي ذكرناه. ففي البدء كانت هناك عصبية عامّة: بنو واسين، انقسمت فرعين متساوين هما بنو يادين وبنو مرين. كلّاهما اتجه ليؤسّس دولة في حيز معين وذلك بتغلب العصبية الأقوى على مجموعة العصبيّات الأخرى. وهكذا فداخل عصبيات بنو يادين تغلبت العصبية الأقوى وهي عصبية آيت القاسم لتقود تأسيس دولة بنو عبد الواد. وداخل عصبيات بنو مرين تغلبت العصبية الأقوى (عصبية بنى حامة) لتقود تأسيس الدولة المرinية بالمغرب الأقصى. كلتا العصبيتين ستتطوران في المسلسل الطبيعي الذي تمر منه كل عصبية تؤسس دولة. وستعرف كل واحدة مرحلة انقلاب السلطة القبلية (الرئاسة) إلى ملك، وسيمثل السلطان يغمران هذه المرحلة بالنسبة إلى بنو عبد الواد، كما سيمثلها أبو يحيى بالنسبة إلى بنو مرين.

سيفسر المؤرخون المغاربة - وابن خلدون أيضاً - نشأة هاتين الدولتين ببداوة قبائلها، وهو ما حافظ على قوّة عصبيات هذه القبائل، وعدم دفعهم الجباية، واتخاذهم حياة التوحش القائمة: النجعة وال الحرب؛ لأنّ بنى مرين أمّعنوا في حياة التوحش فستكون الدولة التي سيؤسّسون أوسع وأقوى^(٢٠).

عرفت الدولة العباسية حدثاً سيراً المؤرخون المغاربة يتكرر في تاريخ بلدان المغرب، ويتعلق الأمر بقتل الخليفة المتوكل على يد قادة جيش الاتراك، وسيعتبر هذا الحدث مرحلة لا بد أن تحدث في حياة الدولة، حين تستبد فئة من طبقة السلطة فيها فتنصب وتخلع وتقتل الملوك. نظير الخليفة العابسي المتوكل عند المغاربة هو الخليفة عبد الواحد في دولة الموحدين وقد سمي عندهم «بعد الواحد المخلوع»، وقد نصبه شيوخ الموحدين ليقتالوه فيما بعد. وسيناظر هؤلاء المؤرخون بين شيخ الموحدين وقادة الجيش التركي في دولة بني العباس^(٣١). كما سيمثل هذه المرحلة في دولة بني مرين السلطان ابو عنان الذي قتل على فراش مرضه.

★ ★ *

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا الإطار المرجعي لنظرية ابن خلدون عن الدولة؟

١ - إن الدولة الخلدونية مرتبطة بعقل جغرافي - تاريخي حاولنا تحديده. من هنا فلا مجال لأي حديث عن نظرية ابن خلدون في الدولة بإطلاق.

٢ - لا يمكن أن نفهم قانون تطور الدولة عند ابن خلدون دون ربطها نظرياً بأساسها القبلي. فلا معنى للنشأة، ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة، إلا إذا كانت ذات أساس قبلي. من هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان لا تتعدي أجيالاً معدودة فهي لا تتبع كثيراً عن قاعدتها القبلية. وحتى حين تصل - في مرحلة متوسطة - إلى استقلال نسبي عن هذه القاعدة معتمدة في تسخيرها على طبقة من الموظفين (الكتاب، أو أهل القلم) وفي أنها وحروها على جيش محترف، فإن هذا الاستقلال لا يطول في zaman لأن هؤلاء المصطنعين (ولا سيما الجيش المحترف الذي يشتغل اعتماد الدولة عليه كلّما ناقضت قاعدتها القبلية وعيرتها القبلي على العموم) يعون حاجة الدولة إلى خدماتهم، فتكثر مطالبتهم، وهي مطالب ترف، فتضطر الدولة إلى مضاعفة الجباية، أي تثير عليها المحيط القبلي... مما يجعل بسقوطها.

٣ - ميلاد الدولة الخلدونية وتطورها ينبغي أن يفهمها داخل التناقض الجدي الذي أوضحته، وهو التناقض بين الحاضر (كمط من المعاش، وكمظام سياسي تتمثله الدولة) ونوع معين من البوادي، بدو الصحراء وسكان الجبال المتنعة خاصة.

٤ - لأن الدولة الخلدونية محسومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة من هذا المحيط، فلا معنى إذن للبحث عن تعميم لنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار. سيما وأن ابن خلدون نفسه يستثنى من نظريته الدول التي توجد في المجتمعات غير قبلية. فهو يتحدث عن الدولة في المجتمعات غير القبلية على أنها تطول في zaman «آلاف السنين»^(٣٢) يذكر بالمقابل مصر فيقول: «إنما هو سلطان ورعية»^(٣٣)، ولا وجود لواسطة بينهما، أي بنية قبلية فاعلة، ولذا فالدولة في مثل هذا المجتمع اللاقبلي

مستمرة في الزمان. فينبغي إذن تحديد مفهوم الدولة الخلدونية، والنظرية المرتبطة بها.

* * *

في العرض الذي قدمناه، حاولنا إحالة نظريات ومفاهيم خلدونية أساسية إلى إطارها المرجعي، وذلك في نظرنا هو النهج الصحيح الذي به نستطيع تبيّن مدى الجدة في الفكر الخلدوني. فكل حديث عن هذه الجدة خارج الإطار المرجعي لهذا الفكر سوف يحمله لا محالة ما لا يحتمل.

إن الإطار المرجعي الذي يدور فيه فكر ابن خلدون يجعل إلى ثقافة قد تأسست أصولها، وتحددت مفاهيمها، وتراكمت وانتظمت معارفها، وقطعت بهذا كلها مساراً طويلاً قبل أن تصل إلى ابن خلدون. من هنا نفهم الجهد الجبار الذي بذله هذا الرجل وهو ينحت مصطلحاته، ويعزز مفاهيمه. ويكون تصوره عن الاجتاع والتاريخيين. وهو في كل هذا كان أصيلاً ولكنها أصالة بالنسبة إلى إطار مرجعي يجعل إلى ثقافة إسلامية محددة.

من هنا نفهم أيضاً كيف أن كثيراً من التأويلات التي أخضع لها فكر ابن خلدون تأويلات مفتعلة وخاطئة. ولا سيما تلك التي تقارنه مقارنات تتفز فوق منطق الثقافات ونظم الأفكار، لتقوم بسياحات من ابن خلدون إلى هذا المفكر أو ذاك من مفكري الغرب. وكذلك تلك التأويلات التي تكلف بإظهار سبق ابن خلدون في وضع هذا العلم أو ذاك (السوسيولوجيا، الاقتصاد السياسي، علم المناخ، الخ) أو لوضع هذه الفلسفة أو تلك (المادية التاريخية). وكل ذلك خلط لا يدرى الأسس التاريخية والاجتماعية لتأسيس مفهوم، أو لوضع علوم، بالإضافة إلى أن مثل هذه التأويلات ما تزال ترجع توارييخ الأفكار إلى تاريخ فكر واحد شامل، ينطلق من أصل يتطور في مسار مطرد التقدم، يتحكم فيه السابق في اللاحق. ولا حاجة للتذكير بأن البحث المنهجي اليوم، وبخاصة في العلوم الإنسانية، لا ينحو هذا المنحى، ونحن إذ نشكك في جدوئي مثل هذه التأويلات، فليس فقط لأنها على غير دراية بما تعرفه منهجهية العلوم الإنسانية اليوم، بل لأنها أساساً خلط بين نظم الأفكار المختلفة التي تحيل إلى ثقافات مقايرة بمقاييس التجارب التاريخية لمنتجيها^(٣٤).

المراجع

- ١ - المقدمة، طبعة مصطفى محمد، ص ٢٩.
- ٢ - المقدمة، ص ٣٢ - ٣٣.
- ٣ - المقدمة، ص ٧.
- ٤ - المقدمة، ص ٣٢.

- ٥ - المقدمة، ص ٣٣.
- ٦ - المقدمة، ص ٣٢.
- ٧ - المقدمة، ص ٦ - ٧.
- ٨ - ابن حجر: أبناء الفمر بانياه العمر، خطوط المكتبة الوطنية بياريس، رقم ١٦٠١، ورقة ٢٣٢. رفع الأصر عن قضاة مصر، القاهرة (١٩٥٧)، الجزء الاول، ص ٣٤٤، المخاوي: الضوء الاعلام، القاهرة (١٣٥٤هـ) م ٤، ص ١٤٦، ابن تغري بردي: المنهل الصافي، خطوط المكتبة الوطنية بياريس رقم ٢٠٧١، ج ٤، ورقة ٤٩.
- ٩ - تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، (١٩٥١) مجلد ٥، ص ١١٩١.
- ١٠ - انظر مثلا ساطع الحصري: دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعارف (١٩٥٣)، ص ١٥١ - ١٦٨.
- ١١ - المقدمة، ص ١٧٢، ٢٥٤، ٢٦٨، التاريخ، م ٤، ص ٢ - ٣.
- ١٢ - التاريخ، م ٦، ص ٣١.
- ١٣ - ابن عذاري: البيان المغرب، طوان ١٩٦٣، م ٣، ص ٢٢٩، ٣٠٨.
- الإدريسي: نزهة المشتاق، الجزائر ١٩٥٧، ص ٦٥، ٧٩، ٧٤، ٨٤، ٨٠، ٩٧، ٨٩.
- ١٤ - وهو تذكر مستتر من هؤلاء المؤرخين لوصف القرآن للأعراب، فإن عذاري ينعتهم « بالناقدين الجهال »، « الكلاب المعاورة »، « جاهلون بالحرب » الخ. المرجع المذكور، م ٣، ص ١٥٩، ١٣٠، ٦٦٠.
- ١٥ - ابن الخطيب: أعمال الاعلام (١٩٦٤) ص ٧٤.
- ١٦ - الإدريسي: (المرجع السابق) ص ٦٠، ابن الخطيب: المرجع السابق ص ٧٥.
- ١٧ - ابن أبي زرع: القرطاس (١٩٧٣) ص ٢٣.
- ١٨ - انظر مثلا: القرطاس، ص ٢٨٢، الذخيرة السنية، ص ٢٣، المزوزي: نظم السلوك، ص ٦٦ - ٦٨.
- ١٩ - تاريخ ابن خلدون، م ٧، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.
- ٢٠ - التاريخ م ٥، ص ٣٦٥. التعريف، ص ٣٧٤.
- ٢١ - التاريخ م ٥، ص ٨٠٢ - ٨٠٣.
- ٢٢ - ابن أبي زرع: القرطاس، ص ٢٣٦ الذخيرة، ص ٢٢. المزوزي: نظم السلوك، ص ٦٧.
- ٢٣ - التعريف ص ٣٧٠.
- ٢٤ - التاريخ م ٥، ص ١١٢٩.
- ٢٥ - المقدمة، ص ١٤٢.
- ٢٦ - انظر فصل « في أن الفلاحة معاش المتضيئ وأهل العافية من البدو » المقدمة، ص ٣٩٤.
- ٢٧ - المقدمة، ص ١٤٠ - ١٤٢.
- ٢٨ - انظر: ابن أبي زرع: القرطاس، ص ٢٣٦. الذخيرة السنية، ص ٢٢، المزوزي: نظم السلوك، ص ٦٧.
- ٢٩ - المقدمة، ص ٢٩٠.
- ٣٠ - ابن أبي زرع: القرطاس، ص ٢٨٢. الذخيرة، ص ٢٣. المزوزي: النظم، ص ٦٦ - ٦٨.
- ٣١ - ابن أبي زرع: القرطاس، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، المزوزي: النظم، ص ٦٥.
- ٣٢ - المقدمة، ص ١٦٤.
- ٣٣ - المقدمة، ص ١٦٥.
- ٣٤ - ناقشنا مختلف هذه التأويلات في خلاصة كتابنا: التاريخ والخطاب التاريخي، بحث في منهجية ابن خلدون، مشورات أفريقا الشالية، الرباط ١٩٧٩ (بالفرنسية).